

Alex Demirović
(Hrsg.)
Kritik und
Materialität

AKG



WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Demirović (Hrsg.)
Kritik und Materialität

AkG

Die *Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung* (AkG) wurde im Juni 2004 als offener Zusammenschluss von Sozialwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern aus dem deutschsprachigen Raum (Deutschland, Schweiz, Österreich) gegründet. Inhalt der gemeinsamen Arbeit ist die Diskussion gesellschaftskritischer Theorieansätze, deren Reproduktion und Weiterentwicklung in Zeiten ihrer zunehmenden Marginalisierung an den Hochschulen gesichert werden soll.

Schwerpunkte bildeten bisher halbjährige Tagungen, bei denen folgende theoretische und politische Fragen behandelt wurden: „Kritische Gesellschaftstheorie heute“, „Feministische Perspektiven“, „Organisation, Bewegung und Hegemonie“, „Staatstheorie vor neuen Herausforderungen – feministische Kritik, Internationalisierung und Migration“, „Internationale Politische Ökonomie“, „Subjektivität“ sowie „Umkämpfte Arbeit“. Die mit diesem Band beginnende Publikationsreihe dokumentiert die Themen und Diskussionen dieser Tagungen und damit die Arbeit der AkG.

Alex Demirović, lehrt z.Z. politische Theorie an der Technischen Universität Berlin, Mitglied der Redaktion der PROKLA. Arbeitsschwerpunkte: Demokratie- und Staatstheorie, kritische Theorie der Gesellschaft, Intellektuelle, Bildung und Wissen. Neuere Veröffentlichungen: *Nicos Poulantzas. Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie*, Münster 2007; *Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Münster 2007.

Alex Demirović (Hrsg.)

Kritik und Materialität

im Auftrag der
Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung

WESTFÄLISCHES DAMPFBOOT

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1. Auflage Münster 2008
© 2008 Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster
Alle Rechte vorbehalten
Umschlag: Lütke Fahle Seifert AGD, Münster
Druck: Fuldaer Verlagsanstalt
Gedruckt auf säurefreiem Papier
ISBN 978-3-89691-748-5

Inhalt

Vorwort	7
<i>Alex Demirović</i> Leidenschaft und Wahrheit Für einen neuen Modus der Kritik	9
<i>Frieder Otto Wolf</i> Ein Materialismus für das 21. Jahrhundert Warum und mit welchen Perspektiven diskutieren wir heute über 'Materialismus'?	41
<i>Michael Heinrich</i> Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie	60
<i>Markus Wissen</i> Die Materialität von Natur und gebauter Umwelt	73
<i>Bernd Belina</i> No Go Areas historisch-materialistischer Raumdebatten Zur Kritik von Raumfetischismus und Raumidealismus	89
<i>Sonja Buckel</i> Zwischen Schutz und Maskerade – Kritik(en) des Rechts	110
<i>Isabell Lorey</i> Kritik und Kategorie Zur Begrenzung politischer Praxis durch neuere Theoreme der Intersektionalität, Interdependenz und Kritischen Weißseinsforschung	132
<i>Christine Resch/Heinz Steinert</i> Wissensgesellschaft „von oben“ und „von unten“: Über zunehmende Ausschlussbereitschaft und verschärfte Konkurrenzen	149
Autor_innen	167

Vorwort

Die *Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung* wurde nach ersten vorbereitenden Treffen im Jahr 2003 schließlich 2004 in Kassel gegründet.¹ Nach dem Eindruck der Mitglieder der Assoziation haben sich die Möglichkeiten, kritische Theorie der Gesellschaft an den Hochschulen weiter zu entwickeln, in den vergangenen Jahren erheblich verschlechtert. Dabei sind die Entwicklungen nicht ganz so negativ verlaufen, wie wir es seinerzeit erwarteten, denn nach wie vor bieten die Hochschulen einen Raum für diejenigen, die im Sinne materialistischer kritischer Theorie forschen und lehren wollen. Doch im Zuge der allgemeinen Reorganisation der Hochschulen, einer neuen technokratischen Hochschulreform, erweist es sich als schwierig, Forschungszusammenhänge zu entwickeln, aus denen in einer längerfristig angelegten kooperativen Arbeit neue Studien und Analysen hervorgehen können.

Gleichzeitig beobachten wir, daß das Verständnis von kritischer Theorie heute sehr breit ist und von marxistischen über poststrukturalistische bis zu politisch-liberalen, kommunitaristischen oder kulturkonservativen Ansätzen reicht. Dies wirft Fragen danach auf, was da jeweils unter kritischer Theorie verstanden wird und wie radikal sie an die Wurzeln der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse geht und umzuwerfen bereit ist, was die Menschen erniedrigt, knechtet, sie zu verlassenen und verächtlichen Wesen macht – oder ob sie nicht einen affirmativen Zug annimmt. Das ist ein Verdacht und Selbstzweifel, mit dem sich kritische Theorie seit langem und immer wieder von neuem befassen muss. Deswegen kann kritische Theorie zu keinem Zeitpunkt eine positive Theorie sein. Eher stellt sie ein Terrain dar, auf dem Diskussionen darüber stattfinden, was Gegenstände, Modalitäten, Strategien, Adressaten, Reichweite der Kritik, die mit ihr verbundenen intellektuellen Verhaltensweisen und ihre Möglichkeiten sind, zu praktischer Veränderung des Ganzen beizutragen. Diese bleibt das Ziel.

1 Weitere Informationen s. unter: <http://www.akg-online.org/>.

Bei den ersten Treffen der Assoziation für kritische Gesellschaftsforschung erschien es den Teilnehmer_innen deswegen wichtig, die Elemente des Kompositums materialistische kritische Gesellschaftstheorie, die für das eigene Selbstverständnis von Bedeutung sind und auf Unterschiede zu anderen Ansätzen kritischer Gesellschaftstheorie hinweisen, genauer zu bestimmen und zu diskutieren.

Die in diesem Band vorgelegten Beiträge repräsentieren Diskussionen, die auf Treffen in Kassel 2004, in Marburg im Frühjahr 2005 und in Berlin im Herbst 2005 zu den Themen Materialitäten und Kritik geführt wurden. Der hier vorgelegte Band dokumentiert diese Treffen nicht. Im Vergleich zum Vorgetragenen sind die Beiträge weiterentwickelt worden. Andere entstanden in engem Zusammenhang mit den Diskussionen der *Assoziation*, ohne auf den Tagungen vorgestellt worden zu sein. Einige der seinerzeit Vortragenden mussten ihre Beiträge leider absagen.

Der Rosa Luxemburg Stiftung sei an dieser Stelle für die finanzielle Unterstützung gedankt, die zur Durchführbarkeit der Tagungen beigetragen hat.

Stellvertretend für die AkG

Alex Demirović

Alex Demirović

Leidenschaft und Wahrheit Für einen neuen Modus der Kritik

1. Mit der Kritik von vorn beginnen

Die Aktivität der Kritik hat ihre Selbstverständlichkeit verloren. Es wird versucht, die Kritik philosophisch neu zu begründen oder die Art und Weise ihres Argumentierens genauer zu bestimmen. In einer materialistischen Perspektive lassen sich die Praktiken der Kritik selbst in den Blick nehmen. Es stellt sich die Frage, was wir tun, wenn wir kritisieren, welche Macht wir kritisierend ausüben, wohin uns die Kritik führen wird, welche Identität 'wir' durch die Kritik erlangen. Judith Butler (2002: 249) wirft die Frage auf, ob ein allgemeines Nachdenken über die Kritik dieser nicht schade, da eine Philosophie der Kritik dieser die notwendige Nähe zu ihren Gegenständen nehme. Denn Kritik sei immer die Kritik einer institutionalisierten Praxis, eines Diskurses, einer Episteme, und sie verliere ihren Charakter in dem Augenblick, in dem von dieser Tätigkeit abgesehen werde und sie nur noch als rein verallgemeinerbare Praxis dastehe. Eher umgekehrt bedarf die Kritik immer wieder der distanzierten Nähe zu sich selbst, um ihre Praxis zu analysieren und zu reflektieren.

Die kritische Wendung im Verhältnis zur Kritik hat offenkundig in den 1960er Jahren stattgefunden. Wohl zu Recht behauptet dies Michel Foucault in seiner Vorlesung vom 7. Januar 1976. „Seit zehn oder fünfzehn Jahren sind Dinge, Institutionen, Praktiken, Diskurse in einem ungeheuren und ausufernden Maße kritisierbar geworden; die Böden sind irgendwie brüchig geworden, selbst und vielleicht vor allem jene, die uns am vertrautesten und festesten erschienen und uns, unserem Körper, unseren alltäglichen Gesten am allernächsten.“ (Foucault 1977a: 217) In diesem Prozess sei etwas Unvorhergesehenes geschehen. Die Theorien, die die lokal verwendbaren Instrumente der Kritik zur Verfügung gestellt haben, also Marxismus und Psychoanalyse, erweisen sich insofern als

hemmend, als sie umfassende, umhüllende Theorien sein wollen. Mit der Entfaltung der lokalen Kritik wurde die diskursive Einheit jener Theorien jedoch zerstört, zerfetzt, zerrissen, verschoben, karikiert, theatralisiert. In einem im selben Jahr geführten Gespräch weist Foucault auf die Folgen hin. Es gebe keine Orientierung mehr, Vorbilder des politischen Handelns seien entwertet durch die im Namen der Theorie ausgeübte Gewalt. „Die Linke, das ganze Denken der europäischen Linken, das revolutionäre europäische Denken, das seine Bezugspunkte in der ganzen Welt hatte und sie auf ganze bestimmte Weise ausarbeitete [...], dieses Denken hat [...] zum ersten Mal die historischen Bezugspunkte verloren, die es bisher in anderen Teilen der Welt fand. [...] Wir müssen wieder ganz von vorn anfangen und uns fragen, worauf wir die Kritik unserer Gesellschaft in einer Situation stützen können, in der die bisherige implizite oder explizite Grundlage unserer Kritik weggebrochen ist. [...] Es muss möglich sein, von vorn anzufangen. Nochmals von vorn anzufangen mit der Analyse und Kritik.“ (Foucault 1977b: 514)

Foucault bringt mit seinen Überlegungen dreierlei zur Sprache: 1) Die Kritik hat ihre Grundlage verloren, weil sie auf eine bestimmte Weise mit der Geschichte, mit der gesellschaftlichen Entwicklung verbunden war. Es wird wohl viel und von allen Seiten kritisiert, aber die Kritik hat an Wirksamkeit eingebüßt. Vielleicht waren gerade die Vervielfältigungen der Kritik, die juridische Aufforderung an sie: Rechtfertige Dich! Strategien, ihre Bedeutung zu mindern. Dies wirft die Frage auf, was die Kritik ist, welche Bedeutung sie in kapitalistischen Gesellschaften hat. 2) Das Redegenre der Kritik wird nicht aufgegeben, vielmehr gibt es einen Willen zur Kritik, der von uns verlangt, von vorn anzufangen und weiterzumachen. Aber wie ist dieser Wille zu erklären, der mit einer Stimmung, einer Leidenschaft, einem Gefühl, mit einer Moral oder Ethik der Kritik verbunden ist? 3) Wenn die Kritik ihre Stütze in der Wirklichkeit verloren hat, dann müssen wir überlegen, ob die Art und Weise unserer Kritik gut war oder noch ist, und wir müssen uns fragen, ob sie nicht einer neuen Begründung bedarf, weniger im Sinne eines letzten und unbezweifelbaren philosophischen Arguments als einer neuen Verankerung in der Wirklichkeit. Diesem letzten Problem will ich mich im folgenden vor allem widmen und zeigen, daß die Kritik selbst bestimmten Mustern unterworfen ist und vielfach zu bescheiden ausfällt.

Seit den 1970er Jahren hat es einige anspruchsvolle Ansätze zur Analyse der Kritik und, darauf gestützt, zu ihrer Neubegründung

gegeben: Was ist unsere Praxis, wenn wir Kritik äußern, welche objektive Gedankenform nehmen wir damit in Anspruch? Wer ist das 'Ich' oder 'Wir' der Kritik und wie wirkt das Kritische an der Konstitution des Kritikers mit, wie wirkt die Kritik bei den Adressaten? Beides, die Analyse ebenso wie die Begründung folgt wiederum disziplinären Spielregeln. Philosoph_innen tendieren dazu, die Kritik in universellen und moralischen Begriffen zu reformulieren und eine letzte Grundlage zu suchen, Soziolog_innen eher nach typologischen Mustern der Kritik, ihrer Verbreitung sowie ihren Auswirkungen zu fragen, Politikwissenschaftler_innen fragen nach Demokratie und Macht.

2. Die moralphilosophische Analyse der Kritik

Eine gewisse Nähe zu Foucaults Forderung nach lokaler Kritik scheinen auf den ersten Blick die Überlegungen von Michael Walzer zu haben. Seine Überlegungen zur Kritik will ich philosophisch nennen, weil sie von vornherein nach der Grundlage der Kritik fragen. Diese Grundlage sieht Walzer in moralischen Normen, und er meint, daß diese moralischen Grundsätze für Gesellschaftskritik in unserer alltäglichen Welt zu finden seien und Kritik ein Grundzug der Alltagsmoral darstelle. Wenn er im weiteren die Praxis des Kritikers untersucht, dann handelt es sich um die Analyse der unterschiedlichen Modi der Beziehung zu moralischen Normen. Walzer arbeitet drei Möglichkeiten heraus, die Gesellschaftskritik normativ zu begründen. Die erste Strategie nennt er den Pfad der Entdeckung. In diesem Fall nimmt der Kritiker für sich in Anspruch, daß er die Moralgesetze, die Prinzipien der Kritik, entdeckt habe. Das kann eine Offenbarung oder Lehre der wahren und falschen Bedürfnisse, natürlichen Rechte der Menschen oder der allgemeinen Vernunftprinzipien sein. Jedenfalls sind die moralischen Prinzipien eine objektive Wahrheit, die der Entdecker nur verkünden muss. Die moralische Welt erscheint wie ein neuer Kontinent, und der Entdecker ist der Führer. Es liegt auf der Hand, daß der Entdecker für sich das Privileg der Führung und der Durchsetzung des einmal Erkannten beanspruchen wird. Wird aber die neue moralische Welt einmal von vielen besiedelt sein, werden die moralischen Prinzipien ihre Fähigkeit zur Kritik einbüßen. Es bleibt nur, die einmal entdeckte moralische, aber mittlerweile verlorene und korrumpierte Lehre wieder zu entde-

cken. Die Entdeckung will also wiederholt werden, aber sie lässt sich nicht wiederholen. Deswegen kommt es zum Streit um die richtigen moralischen Prinzipien und um die richtige Führung.

Auf dem zweiten Pfad der Gesellschaftskritik werden die Moralprinzipien erfunden. Es handelt sich um das Werk von Männern und Frauen, die uns repräsentieren und die eine Methode erfinden, nach der wir alle am Verfahren beteiligt sind, das uns zu einem Konsens gelangen lässt. Die Autorität liegt nicht in der objektiven Welt, sondern im Verfahren. Gleich einer gesetzgebenden Körperschaft wollen die Erfinder eine moralische Welt erschaffen, in der alle repräsentiert sind und in der Gerechtigkeit, politische Tugend und gutes Leben verwirklicht wären. Sie erschaffen das, was Gott erschaffen hätte, wenn es ihn gäbe. Die Menschen müssten sich von jedem Partikularismus reinigen, die moralischen Prinzipien, nach denen sie alle leben, wären Elemente einer Minimalmoral, die Gleichheit und Schutz gewährt. Obwohl die Erfinder der Moralprinzipien durchaus den Anspruch erheben, an den Common Sense und die kulturellen Traditionen der Menschen anzuschließen, denen sie ihre Prinzipien vorschlagen, bemängelt Walzer, daß es sich bei diesen Vorschlägen nicht um eine dichte moralische Kultur handelte, in der die Menschen das Gefühl der Zugehörigkeit entwickeln könnten.

Diese beiden angeführten Arten der Kritik haben Walzer zufolge eine Tendenz zum Autoritären. In beiden Fällen beruft sich die Kritik auf allgemeine Prinzipien, die von den konkreten Individuen und ihrem Alltagsleben absehen. Die Stimmen der einfachen Leute zählen nicht. Es handelt sich um Prinzipien, die zunächst einmal nur den Philosophen zugänglich sind und die sie den anderen nahebringen müssen. Aber das, was erreicht werden soll, das moralische Leben, wird schon unterstellt, wenn die Individuen ausschließlich hinsichtlich ihrer universalistischen Orientierung in den Blick kommen. Die Prinzipien der Kritik kommen von außen. Anders verhält es sich im Fall des dritten Pfades, der von Walzer selbst favorisiert wird, der Pfad der Interpretation oder Rechtsprechung. Das moralische Argumentieren nimmt die der lokalen Gemeinschaft schon seit langem zur Verfügung stehenden moralischen Prinzipien in Anspruch. Es ist unser Moralverständnis, das wir nicht erst entdecken oder erfinden müssen, sondern auf das wir uns im Alltag ohnehin beziehen, das wir im Lichte besonderer Probleme interpretieren und über das wir mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft sprechen. Die Kritik des Bestehenden beginnt mit Grundsätzen, die dem

Bestehenden innewohnen, weil es unsere Gemeinschaft ist – und deswegen kann die Kritik Autorität gewinnen, denn sie verpflichtet allein wegen des Vorhandenseins der von ihr in Anspruch genommenen Moral. Walzer spricht deswegen von dem mit seiner Gesellschaft verbundenen Kritiker (Walzer 2000: 718). Dieser Kritiker zeichnet sich durch drei Tugenden aus. Die erste ist die des Mutes. Der Mut kann überzogen werden, doch er ist erforderlich, um sich Bedrohung zu widersetzen, Gefangenschaft und Gewalt zu ertragen. Die zweite Tugend ist Mitleid, die Sympathie mit den Opfern, gleich welcher Herkunft diese seien. Als dritte Tugend betrachtet Walzer „ein gutes Auge“, die Offenheit für die unvermittelte Erfahrung der realen Welt. Mit Vorsicht fügt er schließlich noch die intellektuelle Demut hinzu, die Bescheidenheit, der Mut zur Ungewissheit (Walzer 2000: 717, Walzer 1999: 72). Diese Tugenden sieht Walzer nicht direkt mit der kritischen Theorie der Gesellschaft verbunden: die Theorie kann schlecht, die Kritik kann gut sein und umgekehrt. Die spezifische Verbindung sei eher zufällig. Die Kritik sei durch die Theorie nicht gerechtfertigt und müsse unabhängig von dieser und um ihrer selbst willen verteidigt werden. Menschen zu schinden sei falsch, ganz gleich, ob die Marxsche Wertlehre zutreffe.

Eine gewisse Nähe Walzers zu Marx' Konzeption von Kritik, den Verhältnissen ihre eigene Musik vorzuspielen, ist dennoch offenkundig. Auch ist ihm bei dem Vorwurf zuzustimmen, demzufolge in den dargelegten Moralphilosophien die Individuen in das besondere und das moralisch-universalistische Subjekt aufgespalten werden, und ersteres keine angemessene Berücksichtigung findet, sondern vielmehr die Gefahr besteht, daß über es verfügt wird. Doch möchte ich gegen Walzers Überlegung Vorbehalte anmelden (vgl. auch Demirović 1993: 505f.). Erstens wäre einzuwenden, daß Walzer dem moralischen Voluntarismus (Ausbeutung ist falsch) und Psychologismus (der Kritiker gehört zu einer Gemeinschaft) nur entgeht, indem er unterstellt, was zu beweisen und zu begründen wäre: daß es nämlich die kritische Aktivität gibt. Walzer entnimmt vor allem dem Alten Testament, daß es eine jahrtausendelange Praxis der Kritik gibt. Er gewinnt daraus den Eindruck, daß es sich immer nur um die immanente Kritik im Kontext einer jeweiligen Gemeinschaft und ihrer moralischen Tradition gehandelt habe. Diese Lektüre nimmt die jüdisch-christliche Kontinuität und transzendent gesicherte Gemeinschaftlichkeit als gegeben an. Damit wird aber das Spezifische übergangen, das mit der Kritik im zweifachen Sinn verbunden ist:

der Wille zur Kritik ist selbst etwas historisch Neues; und die Kritik fordert nicht nur die Verwirklichung von in der Vergangenheit bekundeten Absichten und festgelegten Prinzipien, sondern sie tritt aus der Zeit und der Gemeinschaft heraus, sie suspendiert die Maßstäbe und befragt die Vergangenheit, die Gegenwart, die Erwartungssicherheiten der Normalität, all das Selbstverständliche; sie öffnet die Bahn für eine neue Zukunft. Sie zielt auf alltägliche Verbesserungen und grundlegende Veränderungen der Lebensverhältnisse der Vielen. Dafür kann sie sich aber nicht auf die Vergangenheit berufen; ihre Aufgabe besteht gerade darin, den Anstoß für neue Maßstäbe zu geben. Marx hat das früh erkannt. Die radikale Kritik schlägt um von einer bloß immanenten in eine transzendente Kritik: „Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.“ (Marx 1843: 345) In der radikalen Kritik der alten wird die neue Welt gefunden. Indem Walzer ablehnt, daß die Kritik immer auch von sich aus auf einen externen Maßstab hin treibt, um Distanz zum Kritisierten zu finden und in der Auseinandersetzung mit diesem ihre eigenen Maßstäbe zu prüfen, wird die dialektische Bewegung zwischen Innen und Außen abgewehrt. „In der Tat darf die dialektische Wendung der Kulturkritik nicht die Maßstäbe der Kultur hypostasieren. Sie hält sich dieser gegenüber beweglich, indem sie ihre Stellung im Ganzen einsieht. Ohne solche Freiheit, ohne Hinausgehen des Bewusstseins über die Immanenz der Kultur wäre immanente Kritik selbst nicht denkbar: der Selbstbewegung des Objekts vermag nur zu folgen, wer dieser nicht durchaus angehört.“ (Adorno 1951: 23)

Walzer weist darauf hin, daß Kritiker bestimmte Tugenden benötigen. Er glaubt nicht, daß diese Tugenden direkt mit der kritischen Theorie verbunden sind. Diese Überlegung impliziert, daß a) die Theorie nicht organisch mit einer Tendenz zur Veränderung verbunden ist. Zudem bleibt b) die Theorie getrennt von den psychologisch beschreibbaren und moralisch zu begründenden Tugenden, denen ihrerseits zugute gehalten wird, daß sie ihre Grundlage in einer moralischen Beziehung zur Gesellschaft haben. Beide Annahmen sind nicht überzeugend: der Kritiker wird als Prophet, als Richter und als Moralphilosoph imaginiert, der intern mit der Gesellschaft verbunden ist, während der Theoretiker eher als ein Rationalist erscheint, der, in Distanz zur Gesellschaft stehend, allenfalls die Kritik usurpieren kann. Trotz dieses Vorbehalts wirft Walzer zu Recht

die Frage nach der Tugend der Kritik und nach dem Verhältnis der Kritik zur Theorie auf.

Das dritte Argument richtet sich gegen den lokalen Charakter der Kritik. Es mag sein, daß man innerhalb einer Gemeinschaft die moralischen Prinzipien der Kritik findet, aber es sind die Prinzipien eben dieser begrenzten Gemeinschaft. Was aber wäre, wenn diese Gemeinschaft sich durch eine religiöse Identität oder durch eine biologische Affiliation von anderen abschließen und damit auch gegen Kritik immunisieren würde? Was wäre, wenn Kritik nur von den Dazugehörigen geäußert werden dürfte und allen anderen Kritikern vorgeworfen würde, daß sie sich nur vorurteilsvoll und feindselig gegenüber der kritisierten Gemeinschaft verhalten wollten. Was wäre, wenn die Kritik zum Anlass genommen würde zu behaupten, daß der Kritiker gar nicht zur Gemeinschaft gehöre, diese und ihre Prinzipien hasse und deswegen ausgeschlossen werden müsse? Wer also definiert die lokalen, gemeinschaftlichen Prinzipien der Kritik? Da in diesem Punkt eine gewisse Nähe zwischen Walzer und Foucault zu bestehen scheint, ist interessant, festzustellen, daß Foucault selbst die Schwäche der lokalen Kritik sieht. Wenn er für die lokale Kritik des spezifischen Intellektuellen plädiert, so betont er doch, daß dieser sich der Gefahr aussetze, „sich auf umständebedingte Kämpfe, auf sektorbezogene Forderungen zu beschränken. Dem Risiko, sich von politischen Parteien oder gewerkschaftlichen Apparaten bei der Führung dieser lokalen Kämpfe manipulieren zu lassen. Vor allem dem Risiko, mangels einer globalen Strategie und äußerer Stützen diese Kämpfe nicht weiterentwickeln zu können.“ (Foucault 1977c: 209) Soweit lässt sich ein erstes Fazit ziehen. Kritik ist in doppelter Weise riskant: nicht nur setzt sich der Kritiker mit seiner Aktivität der Kritik Risiken aus, die Kritik kann auch ihrerseits usurpatorisch und autoritär werden. Die Kritik kann eine solche Distanz zum Kritisierten einnehmen, daß sie ihre Verbindlichkeit verliert, oder sie kann zu nahe am Gegenstand bleiben. Daraus folgt, daß Kritik in sich beweglich sein muss, sie muss gleichzeitig lokal und global, immanent und transzendent, nah und distanziert sein.

3. Zur Soziologie der Kritik

Ohne daß sie auf die quasi-empirische, Idealtypen kritischen Argumentierens unterscheidende Analyse der Kritik einginge, gibt es soziologische Bemühungen, die soziale Praxis der Kritik zu unter-

suchen und die Art und Weise zu bestimmen, wie kritisiert wird und welche Auswirkungen die jeweiligen Modi der Kritik haben. Umfangreich wurde dies von Boltanski und Chiapello getan. Sie vertreten die Ansicht, daß die antikapitalistische Kritik so alt ist wie der Kapitalismus. Stellt sich die Frage, ob sie dazu gehört, von innen spricht, oder ob sie mit ihm bricht. Es seien vier Aspekte, die Anlass zur Empörung geben: a) Der Kapitalismus wird als Quelle fehlender Authentizität von Dingen, Menschen und Gefühlen verstanden. b) Der Kapitalismus wird als Quelle der Unterdrückung, Kontrolle und Disziplin betrachtet, er beeinträchtigt Freiheit, Autonomie und Kreativität. c) Der Kapitalismus gelte als die Quelle von Armut und Ungleichheit. d) Insofern er den Egoismus fördere, zerstöre er Solidarität und den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Boltanski und Chiapello meinen, daß sich diese verschiedenen Empörungsmotive nicht in einen kohärenten Rahmen integrieren ließen und gruppieren sie zu zwei Arten der Kritik: die Künstler- und die Sozialkritik. Die Künstlerkritik beanstandet den Sinnverlust, die Standardisierung durch die Warengesellschaft, die Entfremdung der Menschen, sie richtet sich gegen Planung, rationale Organisation oder Arbeitsteilung. Die Sozialkritik wendet sich gegen egoistischen Partikularismus, Gleichgültigkeit und Verarmung. Beide Arten der Kritik können zusammengehen, sich aber auch feindlich gegenüberstehen. Die sozialen Proteste von '68 werden als Resultat einer Verbindung beider Arten von Kritik verstanden. Die eher kulturelle Kritik an fehlender Authentizität und Entfremdung, an Sinnlosigkeit, Disziplin und Kontrolle ging einher mit der sozialen Kritik an Ausbeutung und Ungleichheit. Aus der Artikulation dieser Kritiken gewannen die Proteste ihre Stärke, in der Folge resultierte aber auch daraus ihre Schwäche. Denn Künstler- und Sozialkritik konnten durch gezielte Gegenstrategien von der Seite der Kritisierten, also des Unternehmerlagers und der Regierung, wieder aufgespalten werden. Beide Formen der Kritik wurden absorbiert. Die Sozialkritik an Arbeitsroutine, Disziplinarformen, Hierarchie, Leistungsvorgaben wurde in eine Reihe von ökonomischen Kompromisslösungen umgewandelt: lohnpolitische Zugeständnisse wie Mindestlohn, geringere Einkommensunterschiede, Gewinnbeteiligung oder längere bezahlte Urlaubszeiten, Beschäftigungssicherheit und Weiterbildung. Durch solche Maßnahmen kam es zu einer Reihe von sozialen Verbesserungen, die allerdings an den zentralen Unzufriedenheitsmotiven vorbeii-

gingen. Die Künstlerkritik, die in der Revolte gegen die herrschenden Arbeitsbedingungen ihren Niederschlag fand, wurde aufgenommen in der Weise, daß die Unternehmen den individuellen Bedürfnissen der Beschäftigten mehr Aufmerksamkeit schenkten, ihnen im Rahmen von Qualitätszirkeln, halbautonomen Fertigungsgruppen oder Meinungsgruppen mehr Verantwortung übertrugen und ihre Autonomie und Mitspracherechte stärkten. Boltanski und Chiapello resümieren, daß das wichtigste Ziel der Arbeitgeber, nämlich die Herrschaft in den Unternehmen wieder an sich zu reißen, nicht dadurch erreicht wurde, daß die klassischen Instrumente der Kontrolle ausgebaut, sondern Forderungen nach Autonomie und Eigenverantwortung in der Form von Selbstkontrolle endogenisiert wurden.

Im Vergleich zu Walzer lässt sich zweierlei festhalten. Erstens: Es kommt unter kapitalistischen Bedingungen immer wieder zur Formierung von radikaler und externer Kritik, die ihre Grundlage offenkundig in der Kontingenz des kapitalistischen Reproduktionsmusters hat. Es stellt sich immer als ein Doppelpes dar: einerseits naturhaft und andererseits gesellschaftlich hergestellt und damit auch völlig anders denkbar. Zweitens: Diese Kritik, die von außen kommt und umfassend ist, kann nicht – wie Walzer das suggeriert – allein deswegen als autoritär gekennzeichnet werden. Allerdings hat sie bislang nicht den naturhaften Zusammenhang kapitalistischer Gesellschaft aufgelöst. Vielmehr trägt sie paradoxerweise zu einem höheren Niveau von Ausbeutung und Unterdrückung bei, das es den überkommenen Formen der Kritik schwer macht, weil es sie relativiert, ihre Bedeutung enteignet, sie entwertet. Damit wurde nicht gerechnet. Horkheimer und Adorno waren skeptisch gegenüber vielen Harmlosigkeiten der Kritik. Sie hatten zudem erwartet, daß angesichts der Tendenz zur verwalteten Welt Gesellschaftskritik in eine zunehmend exzentrische und marginalisierte Position ohne weitere Auswirkung geraten würde. Schließlich aber konnten sie doch noch Wirkungen der Kritik feststellen. Die kritische Gesellschaftstheorie und die Protestbewegung hätten die Entwicklung hin zur totalen Integration zwar nicht abgebrochen, aber doch unterbrochen. Die Kritik konnte also vielleicht nicht mehr positiv auf Veränderung hinwirken, aber die Funktion des Aufhaltens übernehmen, intermittierend Ungleichzeitigkeit stiften, den Rhythmus der Entwicklung verändern und damit Zeit schaffen, Reste eines gesellschaftlichen Lebens bewahren, das

zum Ausgangspunkt neuer Kritik werden könnte. Dafür gab es Beispiele an den Universitäten, in den Gewerkschaften oder der Kultur. Boltanski und Chiapello gehen weiter und argumentieren gramscianisch. Die Kritik hat zu einer passiven Revolution des fordistischen Kapitalismus geführt. Die mächtigen Akteure haben sowohl die Sozial- als auch die Künstlerkritik aufgenommen und mittels dieser Kritik die sozialen Verhältnisse strategisch derart reorganisiert, daß das Resultat in der langfristigen Tendenz eine neue Form kapitalistischer Vergesellschaftung ist, von der wir mit der Praxis des Neoliberalismus in den vergangenen zwanzig Jahren die korporatistische Phase mitbekommen haben (vgl. Demirović 2008). Boltanski und Chiapello beobachten an diesem Punkt die Erneuerung beider Formen von Kritik. Es entstehen neue Formen der Ungleichheit durch Ausbeutung, die nun mit Ausgrenzung aus den Netzwerken von Mobilität und Kommunikation verbunden ist; und es entstehen neue Formen von Konsumismus, Entfremdung und Sinnlosigkeit.

Die Analyse von Boltanski und Chiapello gibt Anlass zu zwei kritischen Überlegungen. *Erstens* müssen die diskursiven Elemente der Kritik in ihrer Streuung, ihrer Artikulation und in ihrer hegemonialen Verdichtung genauer in den Blick genommen werden. Diese diskursiven Elemente sind keineswegs als solche schon kritisch, sondern werden es erst durch ihre Artikulation in einem komplexen Diskurs, der auch nicht allein ein solcher der Kritik ist, sondern immer darüber hinaus geht, weil er seinerseits in einer differentiellen Beziehung zu weiteren materiellen und symbolischen Prozessen steht. Wenn Boltanski und Chiapello annehmen, daß die Artikulation der vielen diskursiven Elemente allein immer nur zu den zwei Signifikantenketten der sozialen und der ästhetischen Kritik führen kann, dann ist dies problematisch. Nicht nur wird die Vielfalt der Kritiken reduziert, die auch auf eine Kritik der Politik oder der Gesamtgesellschaft hinauslaufen könnten; es wird zudem unterstellt, daß die Kritiken sich in diese beiden Formen von Sozial- oder Künstlerkritik einfügen müssen. Mit dieser Analyse werden sie der Dynamik des diskursiven Feldes nicht gerecht, denn seine Elemente können, wenn sie sich überhaupt zu einer Kritik verknüpfen, von vornherein als soziale und ästhetische Kritik verknüpft sein, also einen einheitlichen Diskurs bilden. Demgegenüber legen Boltanski und Chiapello eine gleichsam objektiv bestehende Distanz zwischen beiden Formen der Kritik nahe und ignorieren

damit die kulturelle Bedeutung der Sozialkritik ebenso wie die soziale Dimension der Künstlerkritik. Zudem bleibt außer Betracht, daß es unterschiedliche soziale Kräfte gibt, die mit diesen Kritiken verbunden sind. Die intellektuellen Auseinandersetzungen und die Prozesse der Verallgemeinerung, in denen Kritiken ausgearbeitet, weitere Bedeutungselemente hinzugenommen werden und sich in eine bestimmte Form von Kritik durchsetzt, bleiben außer Betracht. Richtig ist die Schlußfolgerung, daß sich verschiedene Formen der Kritik, die sich in solchen Auseinandersetzungen herausgebildet haben, auch ihrerseits wieder zu einer komplexeren Einheit verbinden können. Daran hängt nicht notwendigerweise die Bildung einer sozialen Bewegung. Doch für die Formierung einer umfassenden gesellschaftskritischen Bewegung wie die von 68 ist es unerlässlich, daß ein Kritikdiskurs entsteht, der die Vielzahl unterschiedlicher Arten von Kritik hegemonial verdichtet. Da der Artikulationsprozess der vielfältigen diskursiven Elemente und die Dynamik hegemonialer Verdichtung nicht in den Blick kommen, liegt auch die problematische Schlussfolgerung nahe, daß eine Desartikulation der Kritikmomente nur entlang der einen Unterscheidung von Sozial- und Künstlerkritik vorkommen könnte.

Zweitens muss die Kritik ihre zukünftige Absorption und Funktion in einer passiven Revolution mit bedenken. Weder integriert sich die kapitalistische Gesellschaftsformation zunehmend zu einem System, das Kritik ausschließt; noch kommt es zu einer immer größeren Öffnung und damit zu einer immer umfassenderen Möglichkeit zur Kritik. Vielmehr handelt es sich bei der bürgerlichen Gesellschaftsformation um einen sich selbst ständig revolutionierenden und transformierenden Organismus. Es ist das konstitutive Merkmal der Modernität der bürgerlichen Gesellschaft, daß sie sich in widersprüchlichen Prozessen ununterbrochen selbst überholt. Dies geschieht durch vielfältige Kritiken, die ihrerseits verschiedene Formen annehmen und institutionalisiert sind: in der Wissenschaft mit der von ihr betriebenen permanenten Falsifikation von Erkenntnissen, der Kunst mit ihrer sich selbst radikalierenden Bearbeitung von Wahrnehmungs- und Formgebungsweisen der gegenständlichen Welt, mit der Publizistik oder dem auf Dauer gestellten Politikbetrieb demokratischer Kontroversen.

4. Die politische Theorie der Kritik

An diesem Punkt können wir zum dritten disziplinären Bereich, dem der politischen Theorie übergehen und dem Gedankengang von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe folgen. Ihnen zufolge konstituieren Freiheit und Gleichheit einen symbolischen Raum der Demokratie. In diesem Raum bewegen sich die Individuen und sozialen Gruppen, sie nehmen die Normen von Freiheit und Gleichheit zum Bezugspunkt für ihre Kritik, sie befragen die Verhältnisse, unter denen sie leben, darauf, ob sie gleich und frei leben können, und sie nehmen in Anspruch, diese Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen. Freiheit und Gleichheit werden zur Matrix des sozialen Imaginären, das die Individuen antreibt und sie immer wieder einen Antagonismus zwischen den popular-demokratischen Kämpfen und der Hegemonie konstruieren lässt. Konstruktion eines Antagonismus bedeutet: die Bedeutungselemente in einem Diskurs zu artikulieren, so daß wenigstens temporär eine Bedeutung dieser diskursiven Elemente fixiert wird. Ist nach einer hegemonial gewordenen Artikulation der Diskurs einmal etabliert, erscheinen die Bedeutungen als logisch notwendig und gleichsam natürlich, so daß ein Verhältnis oder ein Gegenstand gerade nur diese eine und keine andere Bedeutung zu haben scheint – was für diesen besonderen Diskurs, in dem das diskursive Element eine Bedeutung annimmt, auch tatsächlich der Fall ist. Doch bei dieser einen Artikulation in einem hegemonialen Diskurs bleibt es nicht. Ein hegemonialer Diskurs mit der ihm eigenen Konstitution von subjektiver Identität bildet sich, indem Bedeutungselemente mit anderen Bedeutungselementen äquivalent gesetzt werden. Diese Gleichwertigkeit kommt nur im Lichte eines ausgeschlossenen Dritten, eines Antagonisten zustande. Dieser Antagonist repräsentiert die Nicht-Existenz der hegemonialen Signifikantenkette, die Nicht-Existenz einer von dieser Signifikantenkette konstituierten Identität. Durch die Bildung einer solchen Äquivalenzkette wird also ein Gegensatz von Wir gegen Sie konstruiert. Diejenigen, die in dieser Beziehung das 'Sie' repräsentieren, sind Feind oder Gegner des 'Wir' – das 'Wir' kann sich nur durch den konstitutiven Ausschluss derjenigen formieren, die nun die Identität eines antagonistischen 'Sie' repräsentieren. Die Bildung einer Identität kann also nicht rationalistisch als die Bildung eines universellen Konsenses vorgestellt werden, der auf dem öffentlichen Austausch

von rationalen Argumenten zwischen moralischen Individuen beruht, wie sich das Habermas oder Rawls vorstellen; vielmehr spielt, wie Chantal Mouffe, gegen den Hauptstrom des politischen Liberalismus gerichtet und die Defizite der gegenwärtigen Demokratieauffassung kritisierend, die affektive Dimension von Politik, also von Leidenschaften, Wünschen, Phantasien, Konflikten oder Feindseligkeiten, eine bedeutsame Rolle: „Politik hat immer eine Dimension leidenschaftlicher Parteilichkeit, und damit Menschen sich für Politik interessieren, müssen sie die Möglichkeit haben, zwischen Parteien zu wählen, die echte Alternativen anbieten. Genau das aber fehlt bei der heutigen Glorifizierung der leidenschaftsfreien und unparteiischen Demokratie.“ (Mouffe 2007: 40f, vgl. auch 12f., 35; vgl. Walzer 1999: 39ff.)

Doch keine Wir-Sie-Relation, keine Äquivalenzkette kann alle denkbaren Verknüpfungen von Signifikanten realisieren. Die Vielfalt der Bedeutungen überbietet deswegen jeweils die konkrete Äquivalenzbildung eines Diskurses. In immer neuen Aspekten des alltäglichen Lebens werden Ungleichheit und Unfreiheit aufgespürt und zum Ausgangspunkt des Antagonismus gegenüber denjenigen, die im Prozess der Äquivalenzbildung als Antagonist und als diejenigen gelten, die die Freiheit und Gleichheit verhindern. Es handelt sich nicht um den einen und grundlegenden Antagonismus, die demokratischen Kämpfe bestehen gerade darin, daß in hegemonialen Prozessen immer neue Antagonismen konstruiert werden, sich immer neue Subjekte und kollektive Identitäten eines 'Wir' bilden, das seine Freiheit und Gleichheit in immer neuen Facetten verwirklichen will. Denn jeder hegemoniale Erfolg bei der Durchsetzung von Freiheit und Gleichheit wird notwendigerweise neue Formen des Ausschlusses, der Ungleichheit und Unfreiheit schaffen und damit zur Bildung von Identitäten beitragen, die vorher unbekannt waren. Es kommt mithin zu einer Vervielfältigung der Kritik und der Konfliktualität, die Kritik treibt die Gesellschaft gleichsam vor sich her, löst vorhandene Interessenlagen, Institutionen und Identitäten auf und trägt zur Bildung neuer bei. Dieser Prozess ist konstitutiv für Demokratie. Diese kann deswegen als auf Dauer gestellte, als institutionalisierte Revolution begriffen werden. Der Kritik kommt in diesem Zusammenhang die Funktion zu, unter Berufung auf Freiheit und Gleichheit geronnene, verdinglichte, naturalisierte Verhältnisse aufzustören, das Moment der Dynamik zur Geltung zu bringen. Es lässt sich entsprechend behaupten, daß

mit der Demokratie eine bestimmte Art und Weise von Kritik verbunden ist: nämlich die sozialen Verhältnisse ihres verdinglichten Scheins, ihrer Naturhaftigkeit zu entkleiden, ihre Fixiertheit erneut zu verflüssigen und sie von neuem für Praxis zu öffnen.

Die Entnaturalisierung ist eine klassische Kritikfigur, die sich in der Tradition der kritischen Theorie seit Georg Lukács verbreitet findet und entsprechend dem Gegenstandsbereich variiert wird. Sie zielt auf dogmatisch, starr gewordene Wissensbestände und Reflexionsfiguren, auf fixierte Identitäten und gesellschaftliche Prozesse, die als durch das Handeln von Individuen unvermittelt wie reine Natur erscheinen. Das Verhältnis von Kritik und Wahrheit scheint einer langen ideologiekritischen Tradition gemäß sehr einfach zu sein. Die Kritik spricht im Namen einer Wahrheit und weist nach, daß sich eine Erscheinung – eines schlecht rationalisierten, bloß partikularen Interesses, das sich als Naturordnung gibt – vor sie schiebt. Die Erscheinung kommt zum Wesen der Dinge nicht von außen hinzu, sie ist deren Erscheinung; trotzdem ist sie falsch, weil sie den Erkenntnisprozess blockiert: entweder weil sie nur ein begrenzter Aspekt ist und als solchen den Fortgang behindert, oder aber weil sie sich der zeitlichen Dynamik verweigert. Jene Hinterwelt des Wesentlichen kann als Wahrheit bestimmt werden. Die Kritik erscheint selbst bloß als ein negativer Akt des Freilegens, ein Akt, dem als solchem wenig Aufmerksamkeit gezollt werden muss. Selbst Foucault reagiert auf die Frage, was die Aufgaben der Kritik heute seien mit der Bemerkung: „Was verstehen Sie unter diesem Wort? Nur ein Kantianer kann dem Wort Kritik einen allgemeinen Sinn zusprechen.“ (Foucault 1975: 1015) Gedrängt durch die weitere Frage, was für ihn seine kritische Arbeit bedeute, antwortet er, daß es ein Versuch sei, „so tief und so allgemein wie möglich sämtliche mit dem Wissen verbundenen Effekte eines Dogmatismus und sämtliche mit dem Dogmatismus verbundenen Wissenseffekte zu enthüllen“ (ebd.). In ähnlicher Weise heißt es bei Butler, daß die Kritik eine fragende Beziehung zum Feld der Kategorisierung selbst konstituiere (Butler 2002: 255). Kritik zielt darauf, Kategorien des Geschlechts, Identitäten, Marktgesetzmäßigkeiten, in Gesetze geronnenen Entscheidungen den Charakter des Naturhaften zu nehmen. Doch haben nicht zuletzt alle die genannten Autor_innen dazu beigetragen, daß an die Hinterwelt einer tieferen Wahrheit nicht mehr geglaubt wird. Die Praxis, die kollektive Praxis der Kritik selbst wird von ihnen in den Blick rückt; und sie schüren den

Zweifel, ob die Begriffe der Natur, der Naturalisierung und des Naturhaften, des Dogmas, des Geronnenen und Fixierten überhaupt die geeigneten Gegenbegriffe sind, um sich über den Begriff der Kritik Rechenschaft abzulegen.¹

Dem Modus der Kritik, nämlich die Kritik an Naturalisierung, folgen auch die Überlegungen von Laclau und Mouffe. Doch ihr Ansatz lässt auch erkennen, daß eine Analyse unvollständig wäre, wenn nicht noch zusätzlich folgender Gesichtspunkt bedacht würde, der die Performanz der kritischen Aktivität selbst betrifft. Man kann sagen, daß den Kritiken im Vollzug eine noch wesentlichere Kritik übergeordnet ist, die für sich den Status einer Theorie der Demokratie in Anspruch nimmt: die Theorien von Habermas, Walzer oder Mouffe sollten weniger als eine objektive Aussage über das verstanden werden, was Demokratie ist, sondern vielmehr als Redereignisse. Diese spezifische Äußerungspraxis bewacht und reguliert die Dynamik der Kritik, indem sie sich um deren Ökonomie und Einsatz kümmert und eine Warnung ausspricht: keine Forderung nach Gleichheit und Freiheit darf sich absolut setzen. Das heißt, durch Hegemonie müssen Differenzen derart artikuliert werden, daß sich eine Äquivalenzkette bildet, die eine Vielzahl von Signifikanten zu einem Diskurs vereinheitlicht. Doch diese hegemonial gewordene Identität eines 'Wir', diese einmal konstituierte Gesellschaft darf sich nicht totalitär abschließen gegenüber dem Spiel der Differenzen, die in der Kritik zur Geltung gebracht werden, den Ausschluss, die Ungleichheit oder die Unfreiheit skandalisieren und auf eine neue Artikulation der Signifikanten, eine neue Hegemonie drängen. Im Prozess der Hegemonie muss es zur Formierung eines Antagonisten kommen, der die politische Leidenschaft des 'Wir' gegen jene 'Sie' entfesselt. Doch Chantal Mouffe warnt auch vor zu viel Leidenschaft. Die Dynamik muss gezügelt werden, sie darf nicht dazu führen, daß im Gegner der zu vernichtende Feindes gesehen

1 Es stellt sich also die Frage, ob die Natur und der Begriff des Naturgesetzes zu Recht derart zu einem negativen Maßstab gemacht werden. Natur und Geschichte, Natur und Gesellschaft, Leidenschaft und Vernunft, Dogma und Einsicht werden entsprechend einem bürgerlichen Verständnis einander entgegengesetzt. Marx und Engels haben in der „Deutschen Ideologie“ deutlich gemacht, daß sie einen historischen Begriff von Natur haben. Darwins Arbeiten schätzten sie, weil sie deutlich machen, daß selbst wie unveränderlich erscheinende Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten sich langfristig ändern.

wird. Der Antagonismus muss zum Agonismus gezähmt werden. „Während der Antagonismus eine Wir-Sie-Beziehung ist, in der sich Feinde ohne irgendeine gemeinsame Basis gegenüberstehen, ist der Agonismus eine Wir-Sie-Beziehung, bei der die konfligierenden Parteien die Legitimität ihrer Opponenten anerkennen, auch wenn sie einsehen, daß es für den Konflikt keine rationale Lösung gibt. Sie sind „Gegner“, keine Feinde. Obwohl sie sich also im Konflikt befinden, erkennen sie sich als derselben politischen Gemeinschaft zugehörig; sie teilen einen gemeinsamen symbolischen Raum, in dem der Konflikt stattfindet. Als Hauptaufgabe der Demokratie könnte man die Umwandlung des Antagonismus in Agonismus ansehen.“ (Mouffe 2007: 30) Die Demokratietheorie nimmt also eine externe Position ein. Sie überwacht das Spiel, sie trägt Sorge, daß es richtig und daß es weiter gespielt wird. Sie fordert die Denaturalisierung und Auflösung bestehender Identitäten und Bedeutungen, sie verlangt nach Antagonismen, nach neuen Wir-Sie-Beziehungen, denn nur auf diese Weise kommt der demokratische Prozess überhaupt erst in Gang. Gleichzeitig beobachtet sie misstrauisch, ob die Formierung des Antagonismus nicht übertrieben wird und ruft die demokratischen Parteien zur Ordnung: die eine Partei soll nicht fundamentalistisch beharren und sich eben kritisieren, denaturalisieren und auflösen lassen; die andere Partei soll kritisieren, aber sich nicht fundamentalistisch bis zu der Leidenschaft eines Antagonismus steigern, der auf eine neue soziale Ordnung drängt.

Es kommt also zu einem Spiel, das im Anschluss an Adorno als Spiel von Statik und Dynamik bezeichnet werden könnte, und das Spiel selbst wird durch professionelle Intellektuelle überwacht – es wird von der Demokratietheorie darüber gewacht, daß es gespielt und von allen Beteiligten richtig gespielt wird, daß alle es mit der richtigen Einstellung spielen: Auflösung des Gewordenen, erneute Herstellung einer hegemonialen Bedeutungskette und Fixierung der Bedeutungen, schließlich erneut die Verflüssigung des Sinns. Nur um den Preis, sich niemals zu verwirklichen, werden Freiheit und Gleichheit als Ziele verfolgt. Die Kritik wird darauf beschränkt, das, was zur Naturalisierung, zur Verdinglichung tendiert, wieder aufzulösen.

Jedoch handelt es sich hier nicht um eine Unzulänglichkeit des Arguments von Chantal Mouffe. Die Kritik an der Naturalisierung ist ein Hauptkritikmuster an Traditionalismus, an Totalitarismus, am Fundamentalismus. In der Tradition von Marx und des west-

lichen Marxismus meint Naturalisierung, daß gesellschaftliche Gesetzmäßigkeiten sich in Naturgesetze verkehren, sobald sie den Charakter von ökonomischen Gesetzen annehmen. Sie gelten als unveränderlich. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft nimmt den Charakter eines naturgeschichtlichen Verlaufs an, der als unverfügbar erscheint; und schließlich werden die Menschen von ihren konkreten sozialen Verhältnissen isoliert und zu ökonomischen Nutzenverfolgern verdinglicht. Die Naturalisierung erscheint als ein Mechanismus, der in der bürgerlichen Gesellschaft allgemeiner gilt. Im Geschlechterverhältnis werden die Geschlechter derart konstruiert, daß das Geschlecht als eine natürliche Eigenschaft erscheint. Institutionen wie Ehe, Geld oder Staat gelten als Ergebnis anthropologischer Notwendigkeiten des Menschen. Nation, Rasse oder Bildung und Intelligenz werden als natürliche Eigenschaften je nachdem aus dem Blut, aus der Kopfform oder aus den Genen abgeleitet. Adorno hat diesen Mechanismus als einen die bürgerliche Gesellschaft charakterisierenden Vorgang analysiert. Danach möchte sie sich als reine Geltung setzen, die ihre Geschichte ausblendet, also die Praxis, durch die sie geworden ist, was sie ist. Gegenüber der Naturalisierungsdynamik lassen sich zwei verschiedene Modi der Kritik entwickeln. Die eine Art der Kritik bemüht sich darum, die Naturalisierung aufzustören. Das kann auf verschiedene Weise geschehen. Habermas zufolge vermittelt des Rechtfertigungszwangs, den rationale Argumente ausüben; Laclau und Mouffe zufolge aufgrund der immer von neuem stattfindenden Auflösung des hegemonialen Diskurses, der sich bemüht, alle Diskursmomente zur logisch notwendig erscheinenden Einheit einer Totalität zu verknüpfen, aber an dem überschüssigen Sinn jedes diskursiven Elements scheitert, das zum Ausgangspunkt neuer Antagonismen und neuer Hegemonien werden kann. Butler zufolge (2002: 253, 255) enthüllt die Kritik die Grenzen des epistemologischen Feldes, in dem die Kategorien der konkreten Subjektivierungsweise, der Identität und des Gehorsams sowie der Wertungen und Gewissheiten festgelegt sind. Ziel sei nicht, sich radikal zu entunterwerfen und unregierbar zu machen, sondern das Subjekt zu denaturalisieren, um sich auf neue Weise zu unterwerfen und als Subjekt zu binden (ebd.: 264). Für den Bereich politischer Institutionen hat Jacques Derrida diesen Raum als den der kommenden Demokratie gekennzeichnet. Demokratie wird von ihm als die kämpferische und schrankenlose politische Kritik verstanden, die jegliche Institutionalisierungsform

in Zweifel zieht, weil sie sich nach demokratischen Gesichtspunkten eben doch als unzulänglich erweist. Deswegen aber auch bleibt sie immer nur das Versprechen, daß sie erst noch eintreffen wird, denn die Demokratie werde niemals im Sinne einer gegenwärtigen Existenz existieren (vgl. Derrida 2003: 123f.). Aber damit die Demokratie ein Versprechen bleibt, muss auch unterstellt werden, daß sie niemals wirklich eingelöst wird, daß der Raum sich immer wieder verschließt, Genesis immer wieder in Geltung übergeht, am Ende zwei Geschlechter gegenüberstehen, die Möglichkeit des Zugangs zur Bildung immer wieder verschlossen wird. Eine Satansmühle, in die die Kritik in allen diesen Ansätzen gerät, die sich mit einer Strategie der Denaturalisierung um die Öffnung des einmal etablierten sozialen Raums bemühen, denn sie wird zu einer treibenden Kraft zur Hervorbringung dessen, dem sie sich entgegenstellt. So kann sich die bürgerliche Gesellschaft auch mit der Kritik noch arrangieren, wenn diese nämlich zu einem Katalysator ihrer permanenten Modernisierung und Selbstrevolutionierung wird.

5. Der neue Modus der Kritik: zur Kritik der demokratischen Revolution

Die Auflösung von Normalismen, logisch erscheinenden Artikulationen, Ordnungen, Identitäten ist ein wichtiger Beitrag der Kritik. Doch verlangt die Logik der Kritik, daß sie im Verhältnis zu sich selbst nicht affirmativ wird und sich bei dynamisierenden Interventionen bescheidet. Der Begriff der Kritik muss deswegen reflexiv radikalisiert werden. In solchen von der Kritik in Gang gesetzten Denaturalisierungen, Verflüssigungen, Revolten, Subversionen, Überschreitungen, Modernisierungen und Veränderungen liegt etwas Statisches. Der Dynamik der Kritik haftet selbst etwas blind Naturwüchsiges an. Das Antagonistische der antagonistisch fortschreitenden Gesellschaft sei das, so Adorno, woran sich seit der Vorgeschichte nichts geändert habe. „Statisch invariant war bislang der Drang, sich auszubreiten, immer neue Sektoren zu verschlucken, immer weniger auszulassen. Damit reproduziert sich erweitert das Verhängnis. [...] Das war ihre Ewigkeit. Fortschritt, der die Vorgeschichte beendete, wäre das Ende solcher Dynamik. [...] Eine richtige Gesellschaft höbe beides auf. Sie hielte weder bloß Seiendes, die Menschen Fesselndes um einer Ordnung willen fest [...], noch besorgte sie weiter die blinde Bewegung, den Wider-

part des ewigen Friedens, des Kantischen Ziels der Geschichte.“ (Adorno 1961: 232) Die Kritik operiert als Katalysator in diesem Spiel von Statik und Dynamik, die Kritik wird absorbiert, durch die Kritik hindurch erneuert sich die kapitalistische Gesellschaftsformation und setzt die Kritik von neuem frei, um die Verhältnisse aufzustören. Sie trägt auf ihre Weise dazu bei, diese Verhältnisse auf einem immer höheren Niveau zu reproduzieren. Die Individuen wiederum werden durch die Kritik subjektiviert. Denn wenn Freiheit und Gleichheit mit der bürgerlichen Gesellschaft und der Französischen Revolution das soziale Imaginäre werden, dann bedeutet dies, daß die Individuen immerzu diesem Ziel einer Freiheit und Gleichheit hinterherlaufen, das sie niemals erreichen können. Doch indem sie dieses Ziel zu erreichen suchen, subjektivieren sie sich als freie und gleiche Individuen, die sich auf der Suche befinden. Das Subjekt kann demnach auf die Ideen der Freiheit und Gleichheit und das Ziel ihrer Verwirklichung nicht verzichten, weil es selbst durch den Anspruch auf deren Verwirklichung konstituiert ist – ein Subjekt zu sein, das nicht frei und gleich sein wollte, wäre undenkbar.

Kant hat dem Prinzip nach diese sich immer verfehlende Dynamik der Freiheit ausgearbeitet (vgl. Kant 1788: 48f.). In psychologisch-empirischer Hinsicht gilt ihm als selbstverständlich, daß Menschen nicht frei, sondern kausal bestimmt sind; demgegenüber erscheint der Begriff der Freiheit in transzendentaler Hinsicht ebenso unentbehrlich wie unbegreiflich und erweist sich als ein regulativer Begriff der Vernunft: Wir benötigen den Begriff der Freiheit, um in der empirischen Welt eine freihandelnde Ursache, eine selbstbestimmende Kausalität denken zu können, obwohl es doch gerade eine solche nicht gibt und alles physisch bedingt ist. Von Ursache zu Ursache fortschreitend, kann die Vernunft kein außerkausal handelndes Wesen denken. Aber dann wäre ein Handeln nach Vernunft selbst nicht möglich. Entsprechend sichert sie einen Platz für autonomes Handeln in der intelligiblen Welt durch den Begriff einer ans moralische Gesetz gebundenen Freiheit. Wir müssen uns also selbst als in moralischer Hinsicht Freie und darum für unser Handeln Verantwortliche denken und dieser Freiheit nachstreben, nicht weil wir sie erreichen könnten, sondern weil wir nur auf diese Weise Subjekte sind. Freiheit gehört zum Dispositiv des Imaginären: niemals erreichbar und gleichwohl unverzichtbar für die Art und Weise, wie wir Subjekt sind, das sich niemals in etwas

verschließen darf, das zu Natur wird. An diesem Punkt hat sich Marx – vielleicht wegen des imaginären Charakters der Freiheit – deutlich von Kant abgesetzt: „Andrerseits zeigt sich ebensosehr die Albernheit der Sozialisten (namentlich der französischen, die den Sozialismus als Realisation der von der französischen Revolution ausgesprochenen Ideen der bürgerlichen Gesellschaft nachweisen wollen), die demonstrieren [...] daß die Geschichte bisher noch verfehlte Versuche gemacht, [Freiheit und Gleichheit] in der ihrer Wahrheit entsprechenden Weise durchzuführen, und sie nun, wie Proudhon, z.B. den wahren Jakob entdeckt haben, wodurch die echte Geschichte dieser Verhältnisse an der Stelle ihrer falschen geliefert werden soll. Ihnen ist zu antworten: daß der Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Gleichheit und Freiheit ist.“ (Marx 1857/58: 174) Um es etwas paradox zu sagen: Das Streben nach Freiheit durch Kritik führt nicht zur Freiheit, vielmehr ist Freiheit ein Adjustierungsmechanismus, der zu den notwendigen Normalisierungsprozessen in der kapitalistischen Gesellschaft beiträgt; in einer endlich freien Gesellschaft müsste hingegen niemand mehr der Freiheit nachstreben (Demirović 2008). Freiheit im absoluten Sinne gedacht geht einher mit Sklaverei, denn es bedeutet, daß die einen nur deswegen absolut Freie sind, weil alle anderen für sie arbeiten. Freiheit lässt sich deswegen nur als eine Befreiung von ... und als eine Freiheit zu ... begreifen, Kritik hat gerade hier ihre lokale, vorwärtstreibende Bedeutung. Das ist nicht wenig, aber es ist eben auch nicht mehr. Kritik, die auf das Neue zielt, kann ihre Maßstäbe nicht einfach aus den bisherigen Begriffen gewinnen. Denn das könnte sich selbst als fatal erweisen. „Der Sozialismus einer bestimmten Epoche, nämlich am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, behauptete, dass der Mensch in den kapitalistischen Gesellschaften nicht alle Möglichkeiten der Entwicklung und der Verwirklichung erhielt; daß die Natur des Menschen im System des Kapitalismus tatsächlich entfremdet sei. Und er träumte von einer menschlichen Natur, die schließlich frei sein sollte. Welches Modell benutzte er, um sich diese Natur des Menschen vorzustellen, zu entwerfen, zu verwirklichen? In Wahrheit war es das bürgerliche Modell. [...] Die Universalisierung des bürgerlichen Modells war die Utopie, die die Verfassung der sowjetischen Gesellschaft [und die der Volksdemokratien] inspiriert hat.“ (Foucault 1974: 619) Foucault weist somit darauf hin, daß sich das autoritäre und totalitäre Moment in der Tradition der Linken daraus ergeben hat, daß sie

die bürgerlichen Normen der Freiheit, der Selbstentwicklung und Selbstverwirklichung verwirklichen wollte. Das müßte der Gegenstand der Kritik sein. Die Überlegenheit des Bürgertums besteht, so könnte man hegemonietheoretisch weiter spekulieren, nicht zuletzt darin, daß es klug genug ist, diesen Anspruch auf Verwirklichung seiner Normen gar nicht zu beabsichtigen und ihn seinen Gegnern zu überlassen, die auf diese Weise immer vor dem folgenden Trilemma stehen: entweder sie können den Anspruch nicht verwirklichen, aber versuchen immerzu von neuem, den Stein den Berg hinauf zu rollen – entsprechen also dem Kantischen Programm der regulativen Idee; oder sie verwirklichen die Normen der Gleichheit und Freiheit und werden sich als totalitär erweisen; oder sie gewinnen die Einsicht in die totalitäre Tendenz und ziehen die Konsequenz, nämlich die Normen nur in dem idealen Sinn zu begreifen, daß sie zwar angestrebt, aber niemals tatsächlich verwirklicht und deswegen von innen her begrenzt werden sollten. Eine solche Bescheidenheit diskreditiert die Linke und begrenzt ihre Ziele.

Will die Kritik dieser Logik etwas entgegenstellen, dann muss sie radikal sein, sie muss nicht nur alle Verhältnisse kritisieren, unter denen die Menschen geknechtet, verlassen und verächtlich sind. Sie muss die Maßstäbe der Kritik und die Kritik selbst auf ihre praktische Funktionsweise und ihre Folgen hin analysieren und dekonstruieren. Das Ziel einer solchen metakritischen Kritik ist es, materialistisch und radikal die Dialektik dieser Begriffe und Normen zu denken, auf die die Kritik sich bezieht, schließlich auch den Begriff der Kritik selbst. Es geht nicht darum, die Begriffe abstrakt zu verwerfen, sondern sie bis an ihre Grenze zu denken, um die mit ihnen verbundenen Praktiken zu begreifen und sie bestimmt zu negieren. An dieser Grenze und nicht allein aufgrund wünschenswerter Phantasie wird erkennbar, daß es so nicht mehr weiter gehen kann und sich die Zukunft des menschlichen Zusammenlebens auch neue und ungeahnte Begriffe geben wird. Marx hat, aus dem Blinkwinkel einer nachkapitalistischen Produktionsweise, diese Revolution unserer Begriffe und Maßstäbe beinahe nebenbei angedeutet: „Vom Standpunkt einer höhern ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen.“ (Marx 1894: 784) Diese Überlegung gilt auch für Freiheit und Gleichheit. Diese sind Marx zufolge Volksvorurteile, objektive Gedankenformen, ohne die sich die kapitalistische

Reproduktion, also der regelmäßige Tausch von Waren gegen Geld, nicht vollziehen kann (vgl. Marx 1867: 74). Dort, wo die Begriffe der Freiheit und Gleichheit umschlagen und sich selbst aufheben, kommt es – Adorno zufolge – schließlich zu einem Zustand, in dem Individuen nicht mehr an einem Äquivalenzkriterium gemessen würden, die Versöhnung bestünde in maßstabsloser Differenz (vgl. Demirović 2004).

6. Kritik als Regierungstechnologie

Freiheit, Gleichheit und Kritik können aufgrund der Subjektivierungsfunktion und der zahlreichen Fallen, in die sie führen, im Sinne Foucaults als Regierungstechnologie begriffen werden, die seit dem 16. Jahrhundert erdacht, ausprobiert, fortentwickelt und verfeinert wurde. Foucault hat sich in einem Vortrag der Frage zugewendet, was Kritik sei. Dieser im Mai 1978 gehaltene Vortrag steht in einem unverkennbaren Zusammenhang mit den zwischen Januar und März gehaltenen Vorlesungen zur Gouvernementalität. In ihnen legt er dar, wie es in jenem Zeitraum zur Herausbildung einer neuen und sich vervielfältigenden Kunst der Menschenregierung gekommen sei. Dieser Kunst geht es um die Regierung des eigenen Körpers, der Kinder, der Familie, des Hauses, der Städte, des Staates, der Gesellschaft und allgemeiner um die Frage, wie man regiert. In diesem Kontext entstehend, wendet sich die Kritik gegen die Regierung. In seiner Analyse der Kritik setzt Foucault, im Vergleich zu Walzer, deutlich drei andere Akzente: Erstens hat die Kritik zwar historisch betrachtet einen theologischen Hintergrund. In den Konflikten der frühen Neuzeit um das Lehramt fand eine Besinnung auf die Heilige Schrift statt und wurde die kritische Frage nach dem authentischen Wort Gottes aufgeworfen. Gleichwohl gehört die Kritik spezifisch den modernen Gesellschaften an (vgl. auch Demirović 1993: 504f.). Zweitens ist die Kritik in einer juristischen Tradition verankert. Gegenüber der Regierung beruft sie sich auf die universalen Rechte der Menschen. Dennoch besteht sie nicht aus einer juristischen Praxis der Interpretation und Anwendung der vorhandenen allgemeinen Normen auf den besonderen Fall, vielmehr versteht Foucault unter Kritik eine Tugend, eine kritische Haltung, die in der Zeit seit dem 15. Jahrhundert mit der neuen Machttechnologie der Regierung und gegen sie entstanden ist. Drittens schließlich stellt die Kritik

infrage, was eine Autorität als das Wahre behauptet, sie nimmt sich heraus, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen. So wie die Kritik sich historisch als Haltung entwickelt, stellt sie sich der Regierung nicht direkt mit der Forderung entgegen, nicht regiert werden zu wollen. Vielmehr handelt es sich um eine Weise, den Regierungskünsten zu misstrauen, sie zu begrenzen und sie auf ihr Maß zurückzuführen: die Kritik ist eine politische und ethische Haltung, eine Denkungsart, eine Kunst, nicht auf diese Weise, nicht um diesen Preis, nicht dafür und nicht von denen da regiert zu werden (vgl. Foucault 1978: 11f.). Die Kritik ist die Kunst der reflektierten Unfügsamkeit, die Kritik hat die Funktion der Entunterwerfung (ebd.: 15). Was Foucault an Kant kritisiert ist, daß dieser die Kritik im Verhältnis zur Aufklärung und ihrer Aufforderung zum *Sapere aude* verschoben hat. Anstatt nach der Macht des Wissens zu fragen, wird die Kritik von ihm auf eine juristische Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis verkürzt; die Kritik soll zu einer richtigen Idee der Erkenntnis von sich selbst beitragen, doch die transzendente Reflexion trägt zur Verflüchtigung der Zwangswirkungen der Verbindung von Macht, Wissen, Institutionen und Subjektivierung bei (ebd.: 40f.). Foucault wirft Kant also eine Trennung des Projekts der Aufklärung und der Kritik vor, eine Trennung des Ziels der Entunterwerfung und der Frage nach der Macht der Erkenntnis. Damit kommen wir zu einem letzten und entscheidenden Merkmal der Kritik.

7. Die Kritik als Existenzialurteil

Seit Marx betrifft die Kritik nicht mehr allein die Kategorien ihres epistemologischen Horizonts und die Wissenseffekte ihrer Dogmen. Da die Begriffe und Erkenntnisse aus Marx' Sicht in einem materiellen Sinn gegenstandskonstitutiv sind, zielt die Kritik auf die von handelnden Menschen gestaltete gesellschaftliche und natürliche Welt. Die Kategorien sind ein Aspekt der gegenständlichen Welt, die kritisiert wird. Marx versteht seine Arbeit nicht als Kritik einzelner Theorien, sondern der ökonomischen Kategorien, die objektive Gedankenformen sind, in denen die Akteure ihre Handlungen denken, ausarbeiten, vollziehen. Deswegen kann die Kritik zugleich Darstellung des Systems der bürgerlichen Ökonomie und „durch die Darstellung Kritik desselben“ sein (Marx an Lasalle, 22.2.1858; vgl. kritisch Walzer 2000: 709). Das ist ein –

spätestens seit der älteren Kritischen Theorie explizit formuliertes – Theorieprogramm, das nicht nur auf die bürgerliche Ökonomie beschränkt bleiben kann, sondern auch die Kategorien des Politischen und des Kulturellen umfasst. Neben die Kritik der politischen Ökonomie tritt eine Kritik der Politik und der politischen Rationalität, der Ökologie, des Rechts, der Moral, der Ästhetik, der Philosophie, der Wissenschaft oder der Identitäten. Auf allen diesen Gebieten hat es in den vergangenen Jahrzehnten zahlreiche Beiträge gegeben. Doch ist dieses Forschungsprogramm an keinem Punkt so weit gediehen wie auf dem Feld der Kritik der politischen Ökonomie. Obwohl es in einzelnen Bereichen wie dem der Ästhetik durch kritische Kulturforschung, dem der politischen Form durch die staatstheoretischen Analysen oder dem der Identität durch Analysen des Geschlechterverhältnisses oder des Rassismus große Fortschritte gegeben hat, fanden viele Fragestellungen und Diskussionen keine oder nur eine schwache Fortsetzung. Die Ausdünnung der Forschungskontinuität durch die Marginalisierung kritischer Theorie an den Hochschulen hat nicht zuletzt die Folge, daß viele Problemkontexte, Fragestellungen, Einsichten aus dem Gedächtnis verschwanden und die Theorie selbst auf primitive, zumeist ökonomistische oder herrschaftssoziologische Formen der Analyse schrumpfte. Max Horkheimer zufolge hat das von Marx inaugurierte Theorieverständnis, nämlich Darstellung der Kategorien eines gesellschaftlichen Bereichs und deren Kritik zu einer Einheit zu verbinden, weitreichende Folgen.

Die Theorie bleibt den Gegenständen gegenüber nicht in einer distanzierten Beobachterhaltung, sie stellt nicht scheinbar wertneutral fest, was der Fall ist, sie gehört nicht zu einer Regierungstechnologie, die Spiele überwacht und kommentiert; sie ist nicht der Versuch, einen logisch sauberen Zusammenhang zwischen Begriffen im Sinne eines schlüssigen Systems herzustellen, dem dann, wenn man will, im Rahmen einer professionell ausdifferenzierten Spezialdisziplin eine Kritik und eine moralphilosophisch begründete Norm zur Seite gestellt wird. Der Kritik geht es also nicht allein um Beanstandung, um Einklagen, darum, daß das, was ist, besser funktioniert, sondern darum zu begreifen, warum es dazu kommt und welche sozialen Kräfte dahin wirken, daß der gesellschaftliche Reproduktionszusammenhang immer wieder krisenhaft ist, um endlich einmal darüber hinaus zu gelangen. Die Theorie begreift die Kategorien als Erfahrungen der Individuen, als Praktiken. Kritisch ist die Theorie,

weil sie, wie Max Horkheimer darlegt, ein „einziges entfaltetes Existenzialurteil“ ist (Horkheimer 1937: 201). Die theoretische Analyse schließt die Aussage darüber ein, ob es bestimmte Verhältnisse und Praktiken weiterhin geben oder nicht geben sollte.² Die kritische Theorie begreift sich als Teil der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, also als ein Moment in einem Prozess, der die materielle Welt in ihrer Gesamtheit von Gegenständen, sinnlichen Erfahrungen und Kategorien umfasst und gestaltet. Das Zusammenwirken der Menschen in der Gesellschaft, so Horkheimer (ebd.: 177), ist die Existenzweise der Vernunft. Daß Theorie und Praxis voneinander getrennt und arbeitsteilig auf verschiedene Berufsgruppen verteilt sind, spricht für einen Mangel an Vernunft. Die kritische Theorie beurteilt die Verhältnisse nicht von außen, denn sie ist arbeitsteilig in sie verwoben und direkt beteiligt. Als Theorie, mit ihren Begriffen, Analysen und Reflexionen, greift sie in diese Arbeitsteilung ein. An der traditionellen, positivistischen Theorie kritisiert sie, daß diese beansprucht, sich außerhalb dieser Arbeitsteilung zu befinden und diese Arbeitsteilung durch ihr Wissenschaftsverständnis noch vertieft. Damit ist ein unkritisches, aber herrschaftskonformes Verhalten verbunden: denn sie akzeptiert die Gegebenheit ihrer Gegenstände. Sie fragt nicht danach, wie es zu ihnen gekommen ist, was sie konstituiert hat. Vielmehr wird die Ordnung der Dinge akzeptiert, die positivistisch verstandene Wissenschaft will alles in einen logischen Zusammenhang bringen, die Gesetzmäßigkeiten erkennen, um sie nutzen und die Ordnung erhalten zu können nach Gesichtspunkten, die sie ihrerseits unbefragt übernimmt.

2 Judith Butler (2002: 258, 262) oder Gerald Raunig (2008) argumentieren, daß die Kritik das Urteil suspendiere, weil sie Distanz zu den Wertmaßstäben, nach denen wir urteilen, und zum ontologischen Grund der Ordnung einnehme, in der wir uns mit unseren Kategorien bewegen. Wie oben schon dargelegt, erscheint mir dies ein wichtiges Element der Kritik. Mit Horkheimer will ich argumentieren, daß die Kritik ein grundlegendes ontologisches Urteil beinhaltet. Indem die Ordnung bis an ihren Grund und in allen ihren Hinsichten - also Natur, Gesellschaft, Wissen, Ethik - in Frage gestellt wird, ist damit auch ein negatives Urteil hinsichtlich der weiteren Existenz dieser konkreten Ordnung des Seins verbunden, da ansonsten nicht derart weitreichend die Grenzen dieser Ordnung und die Kritik an ihr überhaupt in den Blick genommen würden. Die Kritik als Existenzialurteil ist, im Sinne Laclaus und Mouffes (1991: 181, 185), auf der performativen Ebene eine antagonistische Äußerung (vgl. auch Marx 1844: 380).

Die Praxis der kritischen Theorie besteht demgegenüber darin, die Wahrheit über das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sagen: also die die eigene Erkenntnisarbeit berührende Konstitution der verschiedenen Bereiche in einer durch Herrschaft organisierten Arbeitsteilung, den Zusammenhang der gesellschaftlichen Sphären und die gegensätzlichen Kräfte, die in den Prozessen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung wirken, auf ihre Veränderung drängen oder sie in der Form erhalten wollen, daß Privilegien der Herrschaft bewahrt bleiben. Dieses Wahr-Sagen bleibt den Sprechenden nicht äußerlich, es ist ein zukunftsorientiertes Denken, das seine Träger miteinbezieht, weil sie, ihre Begriffe, ihre Gefühle, in diese Arbeitsteilung mit einbezogen sind. Die Kritik ist ein Verhalten, das die Kategorien, die Sinne, die Leidenschaften umfasst. Kritik ist keine Leidenschaft des Kopfes, sondern ist der Kopf der Leidenschaft (vgl. Marx 1844: 380). Die kritische Analyse ist also nicht objektivistisch zu denken, die Wahrheit besteht nicht in einer prophetischen Rede, in der Verkündung der tiefen historischen Gesetzmäßigkeiten, so als hätten sie mit den Kritiker_innen nichts zu tun.

Einer ganzen Generation von kritisch-materialistischen Intellektuellen hat die Logik der autoritären Macht, die die Gesellschaft durchzieht, demonstriert, daß der Wille zum Wissen, der mit der Leidenschaft der Kritik verbunden ist, lebensgefährlich werden kann. Die Wahrheit und Kritik werden instrumentalisiert; die Verbindlichkeit des Wahr-Sagens für das individuelle Handeln wird geschwächt. Brecht hat diese Frage in seinem Stück über Galileo Galilei diskutiert, in dem dieser der Wahrheit zur Enttäuschung seiner Anhänger abschwört. „Galilei kann dem Aussprechen der Wahrheit so wenig widerstehen wie dem Verschlingen eines lockenden Gerichts, es ist ihm sinnlicher Genuss. Und er baut seine Persönlichkeit so leidenschaftlich und weise auf wie sein Weltbild.“ (Brecht 1995: 183) Indem er der Lebensgefahr wegen die Wahrheit widerrufe, zerstöre er nicht nur sich als Person, sondern auch sein Lebenswerk. Das Entscheidende aus Brechts Sicht ist, daß er die Wahrheit der Astronomie sterilisierte, indem er sie in ein wissenschaftliches Fachgebiet transformierte. Damit brachte er das junge Bürgertum um die sozial revolutionäre Bedeutung des neuartigen Wissens und trug dazu bei, daß die Domäne der Gelehrten unpolitisch wurde. Die Kirche konnte die Trennung der Probleme des „Himmels“ von denen der Erde festigen (ebd.: 227).

Die ältere Kritische Theorie ist für den Negativismus ihrer Kritik bekannt, die sich allem Positiven verweigerte. Das mag in

vielelei Hinsicht stimmen. „Viel eher als im unmittelbaren Verkünden des Positiven scheint mir gerade heute die positive Wahrheit im befreienden Aussprechen des Negativen als des Negativen zu bestehen.“ (Horkheimer 1949: 373) Es gibt also etwas deutlich erkennbar Positives, nämlich die Verpflichtung auf die Wahrheit. Wie könnten Menschen ermutigt werden, für die Wahrheit des vernünftig Erkannten einzustehen? So wie Brecht diese Frage den Zuschauern seiner Theaterstücke zum Nachdenken gab, kreisten auch Horkheimers – oftmals von Adorno mitverfassten – Reden als Rektor der Frankfurter Universität um dieses Problem, die jungen Intellektuellen für eine selbstbestimmte Leidenschaft des Wahrsagens zu gewinnen. Trotz seiner hervorgehobenen institutionellen Position – oder vielleicht wegen ihr – gelangt Horkheimer zu einer eher skeptischen Diagnose, möchte aber dazu beitragen, daß der „leidenschaftliche Wille der Jugend zur Wahrheit“ bewahrt bleiben möge (Horkheimer 1948: 432). Die Einzelwissenschaften rückten immer weiter von einem emphatischen Begriff der Wahrheit ab, sie fassten sich mehr und mehr als eine bloße Apparatur auf, „die mit Fragen der Lebensführung oder mit wesensmäßigen Einsichten nicht das Geringste zu tun hat“ (Horkheimer 1948: 368). Schon Horkheimer beobachtet, was sich im Umgang mit der Kritischen Theorie auch in den vergangenen Jahren immer wieder feststellen läßt. Es handelt sich um die Forderung nach Pluralismus, dem sich eine Theorie oder Wissenschaft verpflichtet fühlen soll.³ Damit wird

3 Um einem Missverständnis vorzubeugen, will ich betonen, daß es durchaus möglich ist, daß sich innerhalb einer wissenschaftlichen Disziplin eine Pluralität von Positionen findet. Doch kann nicht von einer einzelnen theoretischen Position verlangt werden, daß sie A und Non-A vertritt, also gleichzeitig kritische Theorie und Systemtheorie, Ptolemäus und Kopernikus, religiöse Schöpfungslehre und Evolutionstheorie. Eine Theorie will wahr-sagen, dies fördert ihre Leidenschaft. Dies wird auch dadurch nicht gemindert, daß man mögliche Widerlegungs- oder Überholungsversuche antizipieren kann. Wird von einem Präsidenten der Johann Wolfgang Goethe-Universität festgestellt (vgl. Editorial von Forschung Frankfurt, H. 3-4, 2003), daß zu Zeiten Horkheimers und Adornos das kritische Denken von starren Dogmen geprägt gewesen sei, während das Institut für Sozialforschung heute einen bewusst pluralistischen Ansatz verfolge, so benutzt er nicht nur in fragwürdiger Weise die Figur der Kritik an der Naturalisierung von Wissen gegen die Kritische Theorie, die doch diese Art der Kritik am Dogma bis zum äußersten, bis zur Kritik an dieser Kritikfigur selbst, getrieben hat, es handelt sich

Talk-Show-Mentalität in die Wissenschaft eingeführt, alles löst sich in Meinung auf. „Der Pluralismus ist ein Schleier, hinter dem sich die Überzeugungen der westlichen Kultur, von der Idee verbindlicher Wahrheit gereinigt auflösen.“ (Horkheimer 1946: 114) Einer Wissenschaft, die sich in Definitionen, Hypothesen, analytischen Aussagen erschöpft, stellt Horkheimer die Wahrheit als Lebensführung, die Erfahrung der Kraft verbindlicher Erkenntnis gegenüber, die zu einem an „Wahrheit orientierten Leben“ führt (Horkheimer 1952: 386), einer den einzelnen je erreichbaren Wahrheit, in der „sie leben und sterben“ können (Horkheimer 1954: 446). Diese Ernsthaftigkeit der Wahrheit zielt darauf, nicht abhängig zu sein von blinden Mächten, überholten Begriffen oder abgetanen Ansichten, sie zielt auf die Entfaltung der Vernunft in der Wirklichkeit und den „kompromißlosen Willen zur Mitarbeit an einer besseren Einrichtung der Welt“ (Horkheimer 1952: 418).

Diese Leidenschaft der Kritik und der Wahrheit, diese Bereitschaft, für die Wahrheit einzustehen, hat auch Foucault vor Augen, wenn er am Hypermarxismus der '68er während des Pariser Mai dessen Kälte und Dogmatismus beklagt. Demgegenüber beobachtete er bei den Studierenden in Tunis Intensität und Elan, Spiritualität und Mythos, bei ihnen sei der Marxismus nicht nur eine bessere Weise gewesen, die Realität zu analysieren, sondern zugleich eine Quelle moralischer Energie, das Bekenntnis zu ihm ein existentieller Akt.

Foucault fragt danach, wie es zu dieser Leidenschaft für die Wahrheit kommt und widmet sich ausführlichen Analysen des Wahr-Sprechens als einer Selbsttechnik. Der Wahr-Sprecher sagt, was wahr ist, weil er weiß, daß es wahr ist. Diese Wahrheit hat er, weil

zudem um ein zweifelhaftes Lob, verbunden mit den Absichten, administrative Zensur an der Theorie auszuüben. Denn es gehört seit langem zu den reaktionären Stereotypen, daß kritische Intellektuelle nicht anspruchsvolle Theorie, sondern Doktrinen und Dogmen vertreten. Wird von der Theorie gefordert, sie selbst solle pluralistisch sein, verlangt das von ihr, daß sie sich selbst und ihre Erkenntnis nicht mehr erst nehme. Eine andere und innertheoretische Frage ist demgegenüber, ob sich eine Theorie darum bemüht, andere theoretische Ansätze ihrerseits auf einem höheren Niveau zu integrieren, wie es Marx mit verschiedenen Ansätzen der politischen Ökonomie oder die Kritische Theorie mit der Psychoanalyse gemacht hat. Dabei handelt es sich aber nicht um Pluralismus, sondern um eine erkenntnisgeleitete Rekonstruktion und Integration in eine komplexer angelegte Theorie.

er über bestimmte moralische Qualitäten verfügt. Sie beweisen, daß er den Zugang zur Wahrheit hat. Dazu gehört der Mut, trotz einer gewissen Gefahr die Wahrheit zu sprechen und Kritik zu äußern – und zwar Kritik an denjenigen, die sich in einer übergeordneten Position befinden. Man „riskiert den Tod, um die Wahrheit zu sprechen, anstatt in der Sicherheit eines Lebens auszuruhen, in dem die Wahrheit unausgesprochen bleibt“ (Foucault 1983: 15). Der Parrhesiastes „wählt in erster Linie eine spezifische Beziehung zu sich selber: Er bevorzugt sich selber als Wahrheits-Sprecher gegenüber sich selber als einem Lebewesen, das zu sich selber unehrlich ist“ (ebd.: 16). Das Wahr-Sprechen ist also eine Art von verbaler Tätigkeit, bei der „der Sprecher dank seiner Freimütigkeit eine spezielle Beziehung zur Wahrheit hat, durch die Gefahr eine spezielle Beziehung zu seinem eigenen Leben, und durch Kritik (Selbstkritik oder Kritik anderer Menschen) eine spezielle Beziehung zu sich selber oder zu anderen Menschen, und durch die Freiheit und die Pflicht eine spezielle Beziehung zum moralischen Gesetz“ (ebd.: 19). Es ist, wie Judith Butler (2002: 263) schreibt, eine Praxis der Tugend, die mit einem bestimmten Sprechen die vom Macht-Wissen gezogenen Grenzen überschreitet und das Subjekt an den Grenzen seiner Ordnung aufs Spiel setzt. Aber nicht nur im Sinne einer Subjektivierung. Der Wahr-Sprecher setzt sein Leben aufs Spiel, weil er das Wahr-Sprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen zu helfen. Es ist nicht nur bemerkenswert, daß gerade Foucault, der immer wieder des Relativismus bezichtigt wurde, derart ernste und existenzialistisch anmutende Überlegungen anstellt, sondern sie offensichtlich verbindlich auch auf seine eigene Sprecherposition bezieht. Denn auf die Rolle angesprochen, die er sich in der Politik gibt, antwortet er, daß es ihm um das Wahr-Sagen geht, um das Wahr-Sagen als eine unendliche Arbeit, als eine Verpflichtung, „die keine Macht einem ersparen kann“ – es sei denn um den Preis des Schweigens der Knechtschaft (Foucault 1984a: 836). Besteht aber nicht die von Walzer in seinen Analysen gezeichnete Gefahr, daß der Wahr-Sprecher meint es besser zu wissen und sich in eine undemokratische Haltung des Wahrheitsverkünders steigert?⁴ Foucault

4 Michael Walzer hat betont, daß die Risiken der Politik nicht vermieden werden können, Politik bestehe in Gegnerschaft und Konflikt. Ohne Leidenschaften, ohne die Wut über Ungerechtigkeit und ohne Solidaritätsgefühle komme es nicht zum Handeln. Vernunft und

vermeidet diese Gefahr durch zwei Vorkehrungen. Die erste besteht darin, die Wahrheit nicht für einen gesicherten Bestand zu halten, vielmehr handelt es sich um wahrheitsorientierte Diskurse, die sich berichtigen, sich korrigieren und die an sich selbst eine Arbeit vollziehen, die ihr Ziel darin sieht, die „Wahrheit auszusprechen“ und in den ständigen Revisionen schließlich zu neuen Weisen führen wird, die „Wahrheit auszusprechen“ (Foucault 1984: 951). Die zweite Vorkehrung besteht in der Bestimmung des Ziels der Kritik. Die Kritik als Verhalten, als Tugend geht in Foucaults Bestimmung über die Aufklärung hinaus. Es geht nicht mehr lediglich darum, nicht derart und dermaßen regiert zu werden. Vielmehr will man im weiten Sinne des Wortes überhaupt nicht mehr regiert werden (vgl. Foucault 1980: 102) – und das schließt die Regierung durch Wahrheit ein. Das Ziel der Kritik ist die Überwindung der gesellschaftlichen Unterscheidung von Führern und Geführten, von Menschen, die in Anspruch nehmen zu denken, und jenen anderen, die von Leidenschaften bestimmt scheinen, die bloß ausführen – also das Erübrigen des Regierens.

Leidenschaften sollten nicht getrennt und gegeneinander ausgespielt werden: Vernunft und Leidenschaften könnten beide jeweils positive und negative Folgen haben: große Leistungen und große Verbrechen. Da Politik es zumeist mit Menschen zu tun habe, die Vernunft und Leidenschaft in ein instabiles Verhältnis brächten. Es geht Walzer also darum, die zwischen Vernunft und Leidenschaft gezogene Grenzlinie aufzuweichen (Walzer 1999: 88). Das ist immer noch etwas rationalistisch gedacht. In zweifacher Weise kann darüber hinaus gegangen werden. Vernunft und Leidenschaft bilden immer eine spezifische Einheit, mit dem Begriff Gramscis: einen historischen Block, der Denken und Gefühl bei einem bestimmten Kollektiv verschmilzt; werden das Gefühl und die Vernunft als getrennte erfahren, so ist die Grundlage dafür die Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit, und es ist das ein Zeichen für eine besondere historische Konstellation der Auflösung eines historischen Blocks, also der Verbindung von Intellektuellen und den von ihnen repräsentierten Gruppen. Vor allem aber ist die Vernunft nicht nur dazu da, die Leidenschaften zu zügeln und zu rationalisieren. Die Vernunft, die Wahrheit, das Wissen und die Kritik sind selbst eine Leidenschaft. Deswegen kann – um hier auf seinen oben erwähnten Zweifel zurückzukommen – die Theorie, die aus Kritik hervorgeht, auch selbst unmittelbar kritisch sein.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1961): Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972, S. 217-237.
- (1951): Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 1977, S. 11-30.
- Boltanski, Luc, Chiapello, Eve (2003): Der neue Geist des Kapitalismus, Konstanz
- Brecht, Bert (1995): Journal Amerika 1944-1947, in: Bertolt Brecht, Werke, Bd. 27, Frankfurt am Main.
- Butler, Judith (2002): Was ist Kritik?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, H. 2, S. 249-265.
- Demirović, Alex (1993): Intellektuelle und Gesellschaftskritik heute, in: Prokla 92, 23. Jg., September 1993, S. 491-511.
- (2004): Freiheit und Menschheit, in: Jens Becker/Heinz Brakemeier (Hrsg.): Vereinigung freier Individuen. Kritik der Tauschgesellschaft und gesellschaftliches Gesamtsubjekt bei Theodor W. Adorno, Hamburg, S. 18-33.
- (2008): Neoliberalismus und Hegemonie, in: Christoph Butterwegge, Bettina Lösch, Ralf Ptak (Hrsg.): Neoliberalismus. Analysen und Alternativen, Wiesbaden, S. 17-33.
- (2008): Liberale Freiheit und das Sicherheitsdispositiv. Der Beitrag von Michel Foucault, in: Patricia Purtschert, Katrin Meyer, Yves Winter (Hg.): Gouvernamentalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault, Bielefeld, S. 229-250.
- Derrida, Jacques (2003): Schurken, Frankfurt am Main.
- Foucault, Michel (1974): Über die Natur des Menschen: Gerechtigkeit versus Macht, in: ders.: Schriften, Bd. 2, Frankfurt am Main 2002, S. 586-637.
- (1975): Michel Foucault – Die Antworten des Philosophen, in: ders.: Schriften, Bd. 2, Frankfurt am Main 2002, S. 1001-1018.
- (1977a): Vorlesung vom 7. Januar 1976, in: ders.: Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main 2003, S. 213-231.
- (1977b): Folter ist Vernunft, in: ders.: Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main 2003, S. 505-515.
- (1977c): Gespräch mit Michel Foucault, in: ders.: Schriften, Bd. 3, Frankfurt am Main 2003, S. 186-213.
- (1978): Was ist Kritik?, Berlin 1992.
- (1980): Gespräch mit Ducio Trombadori, in: ders.: Schriften, Bd. 4, Frankfurt am Main 2005, S. 51-119.
- (1983): Diskurs und Wahrheit. Berkeley-Vorlesungen 1983, Berlin 1996.

- (1984): Das Leben: Die Erfahrung und die Wissenschaft, in: ders.: Schriften, Bd. 4, Frankfurt am Main 2005, S. 943-959.
- Horkheimer, Max (1937): Traditionelle und kritische Theorie, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 4, Frankfurt am Main 1988, S. 162-225.
- (1946): Die Vernunft im Widerstreit mit sich selbst, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 12, Frankfurt am Main 1985, S. 105-118.
- (1949): Philosophie und Studium, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, S. 361-377.
- (1952): Akademisches Studium, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, S. 381-390.
- (1952a): Begriff der Bildung, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, S. 408-419.
- (1953): Akademische Freiheit, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, S. 420-432.
- (1954): Verantwortung und Studium, in: ders.: Ges. Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main 1985, S. 433-453.
- Kant, Immanuel (1788): Kritik der praktischen Vernunft, in: ders.: Werke. Akademie-Textausgabe, Bd. V, Berlin 1968.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): Hegemonie und radikale Demokratie, Wien.
- Marx, Karl (1843): Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin 1972.
- (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin 1972.
- (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 42, Berlin 1983
- (1867): Das Kapital, Bd. 1, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 25, Berlin, 1969
- (1894): Das Kapital, Bd. 3, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 25, Berlin 1969.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt am Main.
- Raunig, Gerald (2008): Was ist Kritik? Aussetzung und Neuzusammensetzung in textuellen und sozialen Maschinen. (eipcp.net/transversal/0808/raunig/de, 15.09.2008)
- Walzer, Michael (1990): Kritik und Gemeinsinn, Berlin.
- (1999): Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie, Frankfurt am Main.
- (2000): Mut, Mitleid und ein gutes Auge. Tugenden der Sozialkritik und der Nutzen von Gesellschaftstheorie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, H. 5, S. 709-718.

Frieder Otto Wolf

Ein Materialismus für das 21. Jahrhundert Warum und mit welchen Perspektiven diskutieren wir heute über 'Materialismus'?

'Materialismus' – der Ausdruck klingt nach alten Debatten über die 'Grundfrage der Philosophie' und andere vorkritische, im strengen Sinne dogmatische und daher rational unentscheidbare Thesen. Dennoch verschwindet der Anspruch nicht, in wissenschaftlichen oder politischen Diskussionen materialistische Positionen zu vertreten. Der Grund für diese immer wieder zu findende Berufung auf den Materialismus der eigenen Position liegt in einem ganz einfachen Tatbestand: Es besteht ein verbreitetes Unbehagen und Ungenügen an den herrschenden Praktiken philosophischer Argumentation und gesellschaftswissenschaftlicher Forschung, die durchaus ernsthaft und argumentativ als 'abgehoben', 'idealistisch' und in einem praktischen Sinne 'unkritisch' bzw. 'bloß ausgedacht' abgelehnt werden. 'Materialistisch' bietet sich hier offenbar als 'Gegenwort' an. Das hat eine lange Vorgeschichte, die etwa Peter Weiss bis auf den Titanenaufstand gegen die olympischen Götter als Verkörperungen der herrschenden Ordnung zurückgeführt hat.¹ Gerade diejenigen, die in der klassischen Philosophie der Neuzeit² den Materialismus philosophisch und politisch zu ih-

-
- 1 Mit Jan Assmann (2007: 51) ist daran zu erinnern, dass der Materialismus in eine lange Geschichte der Feinderklärungen eingebettet bleibt, wie sie von einem eifernden Monotheismus immer wieder produziert worden sind: „Die Devise 'Keine anderen Götter!' bleibt gültig, auch wenn an die Stelle der anderen Götter der Teufel, der Materialismus, die Sexualität (...) treten“.
 - 2 In der neuen Konstellation, wie sie sich in der Philosophie seit dem Scheitern der 1848er Revolution in Europa herausgebildet hat, ist das nicht mehr so eindeutig: Ernst Mach oder Bogdanow konnten als Empiristen den Eindruck haben, dem Humeschen Skeptizismus, der auf eine Verteidigung des herrschaftlichen status quo hinauslief, eine antiautoritäre Pointe abgewinnen zu können. Dass sie damit auch die Grundlage einer ernsthaft transformatorischen Strategie,

rem Feind erklärt haben, haben niemals ein Hehl daraus gemacht, dass es ihnen um etwas ganz Praktisches ging: um die Legitimation von Herrschaft durch eine Hinzufügung zur 'gewöhnlichen Wirklichkeit' – durch 'höhere Wesen' oder auch 'Hinter-und Gegenwelten', auf deren Grundlage Unterwerfung unter Herrschaft als etwas Geschuldetes, als ein begründeter Anspruch der Herrschenden dargestellt werden konnte (vgl. Onfray 2005: 95f., 101, 113f., 127f.).³ Es war eben kein Zufall, dass heterodoxe Denker wie der Pantheist Giordano Bruno wegen ihres 'Materialismus' verbrannt wurden.

Die philosophischen Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben – vor allem als Abwehrreaktion auf Positivismus und Sozialdarwinismus – den 'Materialismus' in seinen vorkritisch-spekulativen, oft auch reduktionistischen und deterministischen Ausprägungen durchaus wirksam bekämpft. So sehr, dass etwa auch Timpanaros Versuch einer Erneuerung des Materialismus im Kontext des 'westlichen Marxismus'⁴ beständig darum bemüht ist, sich vom marxistisch auftretenden 'Vulgärmaterialismus' abzusetzen. Allerdings wäre es m.E. verfehlt, darin nur einen subalternen Mitvollzug einer allgemein betriebenen Zerstörung der Vernunft sehen zu wollen, wie dies v.a. Georg Lukács getan hat.⁵

nämlich die Erkenntnis einer außerhalb unserer theoretischen Konstrukte existierenden Wirklichkeit aufgaben, ist ihnen entgangen.

- 3 Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung von der Gleichwertigkeit und gleichen Gültigkeit derartiger Behauptungen halte ich es für gut begründbar, dass in derartigen Fällen die Behauptung so lange – jedenfalls für alle ihr gegenüber 'Ungläubigen' – als *falsch* gelten muss, wie der Proponent einer Hinterwelt keine guten Gründe dafür angibt. Wer etwas derartiges bestreitet – und es ist der Kern des Materialismus, alle derartigen Hinzufügungen zur Wirklichkeit zu bestreiten – macht nicht seinerseits eine spekulative Behauptung, sondern nimmt nur sein Recht wahr, nach guten Gründen zu fragen und festzuhalten, dass es sie nicht gibt.
- 4 Dem Timpanaro – ähnlich wie Perry Anderson – selbstverständlich angehört hat, so sehr er sich auch dagegen wehrte.
- 5 Auch die Rede von einer 'antimaterialistischen Wendung' seit dem letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, wie sie Timpanaro führt, geht an der Komplexität der sich damals anbahnenden Niederlage eines alten Materialismus vorbei, in der sich ein komplexer wissenschaftlicher Fortschritt (der von der Logik und der Mathematik über die Physik bis zur Biologie und zur Linguistik oder Psychologie reichte) mit einer erfolgreichen Abdrängung der potenziellen Träger

Denn diese Debatten haben aber neue Perspektiven ermöglicht, die wieder ein Denken in Gang gebracht haben, das die ältere, eindeutig 'vorkritische' und 'naive' Metaphysik eines Materialismus der stofflichen Substanz hinter sich zu lassen begonnen hat, um einen Materialismus in praktischer Absicht konzipieren zu können. Als ein historischer Ausgangspunkt für die Debatte um eine dafür tragfähige Auffassung der Wirklichkeit können Althussers (1965) Interventionen für einen Materialismus der Materialitäten gelten, für die dann insbesondere der neuere 'Emergenzmaterialismus' eine triftige theoretische Artikulationsform gefunden hat-(insb. Bhaskar 1979: 124f., vgl. a. Collier 1979).⁶ Im Anschluss daran wird es vor allem erforderlich sein, sich nicht in erneut in einen spekulativen Materialismus zu verlieren⁷, sondern die praktische⁸ Bedeutung von 'Materialismus' stark zu machen, d.h. das Postulat einer materialistischen Epistemologie und einer in einem neuen Sinn materialistischen Politik.⁹

Zum philosophischen Erbe, das wir weder vergessen noch einfach ausschlagen können

Im 17., mehr noch im 18. Jahrhundert war 'Materialismus' ein zentrales, gemäß der herrschenden Philosophie- und Wissenschaftsform ganz selbstverständlich 'metaphysisches' Lösungswort kritischer Geister, die sich gegen die Bevormundung durch Kirche und Staat wendeten, indem sie sich auf den Boden der neuen

einer sozialistischen Revolution aus den Zentren des Herrschaftssystems verbunden hat.

- 6 Wie ihn jüngst Lindner (2008: 16) als schon in Marx' philosophischer Revolution von 1845 und in seinem wissenschaftlichen Durchbruch von 1858 angelegt frei geschaufelt hat.
- 7 Wie dies letztlich auch der 'aleatorische' Materialismus 'der Begegnung' des späten Althusser geblieben ist (zu dessen Verteidigung vgl. aber Goshgarian 2007).
- 8 Wie Étienne Balibar (1993) gezeigt hat, impliziert der Marxsche Begriff der Praxis eine Überwindung traditioneller philosophischer Entgegensetzungen und Differenzierungen, wie sie etwa Arendt und Habermas wieder zu erneuern versucht haben.
- 9 Damit ist m.E. die Marxsche Kritik aller bisherigen Philosophie, in der immer noch eine zentrale Herausforderung an philosophische Tätigkeit liegt, in der Sache aufzugreifen und wirksam fortzusetzen.

experimentellen und philologisch-historischen Wissenschaften stellten. Der Gegenbegriff zu diesem 'Materialismus' war in dieser Phase nicht einheitlich ausgeprägt; Bischof Berkeleys spiritualistische Version des 'Idealismus' blieb eher marginal.¹⁰ Es bleibt aber zu beachten, dass der Materialismus auch in seinen politisch radikalsten Versionen – etwa im Atheismus des Abbé Meslier oder bei den großen französischen Materialisten (vgl. Haupt 1987) – als Gegenkonzept auf ein Ancien Régime verweist, das von persönlicher Herrschaft geprägt war und in dem die kirchlichen 'Apparate' als die vorrangigen ideologischen Herrschaftsapparate fungierten. Damit wird zu seiner Übertragung auf die 'sachlich vermittelte' Herrschaft des Kapital und die dafür erforderlichen 'ideologischen Staatsapparate' eine Übersetzungsleistung erforderlich, wie sie zunächst nicht in Angriff genommen worden ist.

Diese radikale Strömung der Aufklärung – an die in Deutschland vor allem Ludwig Feuerbach eigenständig angeknüpft hat – haben dann im 19. Jh. Freidenker und Arbeiterbewegung dadurch 'beerbt', dass sie 'Materialismus' und Emanzipation verknüpften – indem sie diese Verbindung auf der Eingängigkeit des Zusammenhanges einer Befreiung von religiöser Bevormundung mit der Befreiung von weltlicher Herrschaft gründeten –, was angesichts der Rückständigkeit der 'deutschen Misere' und der erneuten Zuspitzung des Bündnisses von 'Thron und Altar' im Deutschland der Restaurationsepoche nur allzu verständlich war.¹¹ Etwa gleichzeitig hat der 'Positivismus' die der Sache nach schwer bestreitbare Orientierung auf das Diesseits

10 In diesem Sinne ist Andreas Arndt Recht zu geben, dass der eigentlich nahe liegende Gegenbegriff zum Materialismus nicht – wie gewöhnlich behauptet – der Begriff des 'Idealismus' ist, sondern der des 'Spiritualismus'.

11 Der Legende nach gelten Marx und Engels und nicht schon Ferguson und Millar, die schon im späten 18. Jahrhundert einen geschichtsphilosophischen Materialismus als Grundlage gesellschaftswissenschaftlicher Untersuchungen vertreten, als die Begründer des 'historischen Materialismus'. Das ist nicht zu halten (vgl. Vileisis 2008). Was Marx und Engels seit den Manuskripten zur deutschen Ideologie in diesen bereits existierenden geschichtsphilosophischen Materialismus einbringen, ist vor allem die herrschaftskritische Intention und eine radikale Philosophiekritik. Diese ist gegenüber den späteren 'marxistischen' Konstruktionen des 'historischen Materialismus', die sich vor allem auf die redaktionelle 'Rekonstruktion' der Deutschen Ideologie stützten, dringend wieder frei zu legen (vgl. a. Wolf 2008).

und wirkliche Wissenschaft mit einem Phänomenalismus und Empirismus verknüpft, der den Wahrheitsanspruch wirklicher Wissenschaft nicht mehr konsistent zu artikulieren vermochte – und der an die Stelle des Projekts der Befreiung aller (im Namen der ‘gleichen Freiheit’, vgl. Balibar 1993) das Vorhaben einer technokratischen ‘Reorganisation der Gesellschaft’ im Sinne eines von dem Fortschritt der Wissenschaften frei gelegten ‘one best way’ setzte.¹²

Im ‘Marxismus’ der II. Internationale entstand aus diesen säkularistischen und positivistischen Vorstellungskomplexen als durchaus unzureichenden, noch der Welt des *Ancien Régime* verhafteten Konzeptionen dann eine Popularphilosophie, für die Materialismus im Wesentlichen die konsequente Orientierung an einem auf den Entdeckungen von Kopernikus, Newton und Darwin beruhenden ‘wissenschaftlichen Weltbild’ bedeutete – und eben die praktische Gewissheit, dass die sozialistische Umwälzung historisch notwendig sei. Der stalinistische ‘Marxismus-Leninismus’ als die seit den 1930er Jahren vorherrschende Gestalt des ‘weltanschaulichen Marxismus’ hat daraus dann die ‘Grundfrage der Philosophie’ gemacht, der gemäß es in allen Philosophien eigentlich grundlegend um das Verhältnis von ‘Geist’ und ‘Materie’ und damit um die Alternative von ‘Materialismus’ und ‘Idealismus’ gehen soll, wobei der ‘Materialismus’ immer der Wissenschaft und dem Fortschritt, der ‘Idealismus’ immer der irrationalen Wissenschaftsfeindschaft und der Reaktion zugeordnet wurden. Das war aber schon nach der von der Generation von Hume, Herder und Kant geleisteten Metaphysikkritik problematisch. Mit dem irreversiblen Zerbrechen der im weltanschaulichen Marxismus postulierten Einheit von Wissenschaft, Politik und Philosophie (der gemäß Stalin als GENSEK, als der Generalsekretär der führenden Kommunistischen Partei, zugleich als ‘schöpferischer Wissenschaftler’, ‘genialer Führer’ und ‘Urheber der Philosophie unserer Epoche’ gelten musste) hatte sich dieser weltanschauliche Materialismus erledigt; zum Glück führt dahin kein Weg mehr zurück.

12 Sowohl im Hinblick auf die Bolschewiki um Bogdanow, als auch etwa auf explizit kommunistische Vertreter des Wiener Kreises wie Otto von Neurath, bleibt die zentrale Frage neu zu untersuchen, wie weit ihre ‘wahrheitsskeptische’ Position ein epistemologisches Hindernis für die Entwicklung einer theoretischen Erfassung der historischen Wirklichkeit dargestellt hat, wie sie für eine strategische Praxis der Transformation unverzichtbar ist.

Nach dem historischen Scheitern der 'offiziellen Marxismen' in der 'großen Krise' des 20. Jahrhunderts' (1914-1945)¹³ versprach allerdings ein nochmaliger Rückgriff auf 'Materialismus' zumindest viererlei:

- eine rigoros plebejische Annäherung von unten, von den Beherrschten her (Brecht),
- eine illusionslose Entschlossenheit, 'sich nichts vorzumachen und sich nichts vormachen zu lassen' (*'ne pas se raconter des histoires'*: Althusser unter Berufung auf Engels),
- eine 'Rückbindung' an/'Verankerung' in der eigenen (individuellen oder kollektiven) Lebenstätigkeit, in den wirklichen 'materiellen Praktiken' des Alltagslebens (Lefèbvre),
- eine bewusste Berücksichtigung der vorgängigen 'Eingebettetheit' der eigenen historischen Praxis in die immer schon existierenden biosphärischen, ökologischen und humanbiologischen Zusammenhänge, in denen menschliche Individuen als Lebewesen in vielfältigen symbiontischen Beziehungen stehen.

Worin dann allerdings der Gegensatz zu einem derartig neu 'geredeten' Materialismus zu suchen ist, bleibt bis heute ungewiss: In welchem Sinne waren Subjektivismus, Skeptizismus, Zynismus, Pragmatismus, wie sie seit Schopenhauer, Nietzsche und Dilthey, seit Husserl und Mach, Cousin und Bergson oder seit Peirce, James und Dewey das Feld der Philosophie beherrschten, eigentlich 'idealistisch'?

Die Abenteuer des unausgeführt gebliebenen 'neuen Materialismus', den Karl Marx in seinen zur Selbstverständigung notierten Überlegungen 'ad Feuerbach' postuliert hatte, geben uns in diesem Sinne immer noch zu denken. Weder der Rückgang auf eine 'dritte Position', wie der feuerbachianische junge Marx sie noch unter dem Titel von 'Naturalismus' oder 'Humanismus' zu beziehen versucht hatte, noch auch die Wiedereinschreibung in eine philosophisch vager gefasste große revolutionäre und wissenschaftliche Tradition des 18. Jahrhunderts, wie dies der späte Engels versucht hatte, weder die

13 Das allerdings erst mit großer Verzögerung in einer offenen 'Krise des Marxismus' zum Ausbruch gekommen ist – die übrigens nicht zu verwechseln ist mit einem Ende der Kreativität marxistischer Grundlagenforschungen und Reflexionen, ganz im Gegenteil: erst das volle Bewusstsein der Krise hat ernstzunehmende Erneuerungsarbeiten auf den Weg gebracht (vgl. Althusser 1977 u. Wolf 1983).

Spezifizierung dieses neuen 'Materialismus' allein auf die 'Wissenschaft der Geschichte' (als 'historischer Materialismus', vgl. o.), noch auch dessen Ausdehnung auf die Gesamtheit der Wissenschaften – wie die Engels in seinen von ihm selbst nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen zur 'Dialektik der Natur' unternommen hatte, boten eine überzeugende Entwicklungsperspektive.

In den Marxschen Notaten 'ad Feuerbach' finden wir zum ersten Mal den Gedanken eines Materialismus der Praxis formuliert – allerdings noch äußerst skizzenhaft und wenig trennscharf: Insbesondere hat die darin vorgenommene Entgegensetzung von 'Idealismus' und 'Materialismus' eine kreative Zusammenschiebung der naheliegenderen Entgegensetzungen von 'Materialismus' und 'Spiritualismus' sowie von 'Sensualismus' und 'Idealismus' zum Inhalt, wie Andreas Arndt angemerkt hat. Allerdings ist wohl insofern über diese Beobachtung hinaus zu gehen, als wir die Frage stellen sollten, was es denn für den Begriff des von Marx vertretenen 'neuen Materialismus' bedeutet, dass für ihn nicht mehr der Gegensatz zum theozentrischen Spiritualismus Berkeleys, sondern zu dem durchaus bereits in wichtigen Hinsichten anthropozentrischen 'Idealismus' Hegels konstitutiv ist, dass die menschliche Praxis an die Stelle der permanenten Selbstschöpfung des menschlichen Geistes tritt.

Im Übrigen ist zu betonen, dass – was im offiziellen Marxismus 'überlesen' worden ist und erst Balibar (1993, 17f.) entsprechend deutlich herausgearbeitet hat – Marx' Kategorie der 'praktisch-kritischen Tätigkeit' in seinen Notaten 'ad Feuerbach' den Gegensatz zum Idealismus nicht etwa stärker betont als den zum 'bisherigen Materialismus', von dem er sich ebenso scharf abgrenzt und an den er sich nicht etwa anschließt (vgl. Wolf 2003).

Materialismen

Mit Lenin kann – jedenfalls in der primär epistemologischen Lektüre, die Althusser (1969) angeregt hat – ein 'Materialismus' konzipiert werden, dessen zentrale Pointe in der Differenz von wirklich Gegebenem und bloß Ausgedachtem beruht, ohne sich auf leere ('pointless'), spekulative Erörterungen über Materie/Masse und Energie, Korpuskel und Welle einzulassen¹⁴. Mit dem späten

14 Und schon gar ohne einen 'dialektischen Materialismus' praktizieren zu wollen, der in vager Anlehnung an einige (problematische)

Feuerbach und dem frühen Althusser (1963 u. 1965) kann ein Materialismus der spezifischen Materialitäten entwickelt werden, der die irreduzible Vielfalt der realen Verhältnisse zum Bezugspunkt menschlicher Wahrheitspolitik macht. Mit dem späten Althusser (2006, vgl. Negri 1996) kann ein 'Materialismus der Begegnung' konzipiert werden, der die bedingte Kontingenz von Zusammenwirken und Zusammenhandeln von Prozessen und Handlungs-subjekten ins Zentrum der Analyse stellt.¹⁵

In der ersten Variante, dem Materialismus der spezifischen Materialitäten, wäre der Gegensatz, auf den dieser Materialismus reagiert, eben die Hypostasierung des menschlichen Denkens gegenüber seinen ihm immer schon zugrundeliegenden, wenn auch von ihm erst zu rekonstruierenden Gegenständen (also der anti-realistische Radikalkonstruktivismus). Im zweiten Fall jede Art von Essentialismus (einschließlich des traditionell 'materialistischen'), aber auch jeder 'historizistische'¹⁶ Verzicht auf eine situationsübergreifend artikulierte Begrifflichkeit. Im dritten Fall jede Art von System- und Totalitätsdenken, das jenseits der gegebenen Pluralität von Subjekten und Prozessen eine immer schon objektiv gegebene Einheit postuliert (einschließlich der historischen 'Monismen', die in der Regel materialistisch akzentuiert worden sind).

Allerdings würde sich dadurch zumindest erst einmal die Frage nach einer 'universellen Materie' als gemeinsamem Substrat dieser unterschiedlich in Wissenschaft und Praxis begegnenden Materialitäten vollständig erledigen.¹⁷ Eine derartige Frage würde

Andeutungen und Notizen des späten Engels 'zusammenfassende Interpretationen' von Naturerscheinungen zu liefern beansprucht, welche dann mit bestimmten wissenschaftlichen Theorien – wie der 'Kopenhagener Deutung' in der Atomphysik oder den 'Mendelschen Gesetzen' in der Biologie der Vererbung – in eine die wirkliche wissenschaftliche Arbeit beeinträchtigende Konkurrenz treten.

- 15 Dabei bleibt es aber erforderlich, zwischen Althusser's zunächst einseitig 'strukturalistischen' und später ebenso einseitig 'kontingenzialistischen' Interventionen eine tragfähige Vermittlung zu finden.
- 16 Um die epistemologische Pointe hervorzuheben, für die dieser Relativismus auf die notwendige Historisierung verweist, benutze ich das in der wissenschaftstheoretischen Debatte eingeführte Kunstwort des Historizismus, i.U. zu, bloßen 'Historismus', der selbst als Strömung eine historische Erscheinung gewesen ist.
- 17 Das trifft auch für die spekulative Seite von Lenins politischen Interventionen in die philosophische Materialismusdebatte zu: Philoso-

auf ein bloß ausgedachtes Konstrukt ohne tragfähigen Sinn zielen und würde damit direkt in einen spekulativen Materialismus vorkritischer Machart zurückführen, der neben den in konkreten Wissenschaftsfeldern spezifisch untersuchten Materialitäten noch eine ‚Materie im Allgemeinen‘ postuliert, in Bezug auf die es keinen spezifischen wissenschaftlichen Zugang gäbe, sondern über die mit rein philosophischen ‚Schlussfolgerungen‘ zu handeln wäre. Für die spekulative Behauptung der Existenz einer derartigen ‚Materie‘ würde daher genau dieselbe Grundlosigkeit – und damit bis auf Weiteres auch Falschheit – festzustellen sein, wie gegenüber den Behauptungen, es gäbe eine idealistische oder spiritualistische ‚Ergänzung‘ der Wirklichkeit. Wie die neuere Debatte zum Emergenzmaterialismus gezeigt hat (vgl. Lindner 2008, 22), kann auf eine derartige substanzialistische Rückführung der spezifischen Materialismen in Bezug auf bestimmte Felder von Theorie und Praxis ohne jeden Verlust verzichtet werden.¹⁸

Ebenso entfielen damit die Grundlage für die Festlegung einer ‚materialistischen Haltung‘ auf das Grobe und Stoffliche. Wer also etwa glaubt, eine materialistische Ethik sei als solche auf eine grobe Sinnlichkeit und ein stoffliches Immer-Mehr-Besitzen-Wollen

pheme wie die Abbildtheorie der Erkenntnis oder der schleichende Physikalismus und ‚Dingweltismus‘ vieler seiner Formulierungen haben sich damit in der Tat historisch erledigt. Nicht aber sein Vorschlag einer grundsätzlichen Entkopplung des Materiebegriffs von den vielen spezifisch einzelwissenschaftlichen Begriffen von Materie, wie ich ihn hier im Sinne eines praktischen Materialismus aufgreife.

- 18 Der Streit um die Grundlagen einer ‚materialistischen‘ Psychologie, Psychoanalyse oder ‚Theorie der Persönlichkeit‘, wie er – nach den weit ausgreifenden ‚Landnahmen‘ auf diesem Gelände v.a. durch Vitali Wygodski im Kontext der sowjetischen Ideologie (und Jacques Lacan im Kontext der französischen) – insbesondere durch die theoretischen Initiativen von Lucien Sève und Klaus Holzkamp vorangetrieben worden ist, leidet bis heute an einer Unklarheit der Abgrenzung zwischen philosophischen Spekulationen, die sich auf einen Materialismus mit marxistischem Anspruch berufen und wirklichen Untersuchungen des Gegenstandsfeldes, auf das ‚Psychologie‘ zielt – wobei jedenfalls nicht davon ausgegangen werden kann, dass es sich wirklich um ein kohärentes Gegenstandsfeld handelt, das sich nicht etwa in der realen Forschungs- und ‚Behandlungs‘-Praxis etwa in eine Humanneurophysiologie einerseits und eine historische ‚Sozialpsychologie‘ andererseits auflösen wird (vgl. zu den dafür notwendigen epistemologischen Untersuchungen immer noch Wolf 1973).

ausgerichtet, übernimmt nur eines der flacheren Argumente einer anti-materialistischen Gegenposition: „ohne Gehorsam gegenüber einem höheren Wesen sind die Menschen als solche immer Schweine“ – was dann naiver-, weil unhistorischerweise auch oft noch mit ‘geldgierig’ und ‘konsumistisch’ weiter konkretisiert wird, ohne sich überhaupt zu fragen, unter welchen historischen Bedingungen Geld oder ‘Konsumismus’ gesellschaftlich wichtig werden. Ein konsequenter und rücksichtsloser ethischer Materialismus wird gar nicht erst von einer derartigen Aufspaltung ‘aller’ menschlichen Strebungen in ‘höhere’ und ‘niedere’, in ‘primitive’ oder ‘verfeinerte’ ausgehen – und daher sowohl für die Befriedigung als auch für die Verfeinerung von Bedürfnissen eintreten, wie sie unter bestimmten historischen Strukturbedingungen als solche produziert werden (selbstverständlich unter Einbeziehung humanbiologischer oder ökologischer Erfordernisse und Bedingungen).

Die Frage nach der Spezifik eines Materialismus, der sich nicht mehr an den personalen Herrschafts- und religiösen Subalternitätsstrukturen der vormodernen Gesellschaftsformationen abarbeitet, sondern sich den besonderen, sachlichen Herrschaftsformen entgegenstellt, wie sie in Gesellschaften funktionieren, in welchen die kapitalistische Produktionsweise herrscht, eröffnet neue Horizonte der epistemologischen ebenso wie der politischen Untersuchung, in denen es insgesamt nicht mehr um ‘Niederes’ gegen ‘Höheres’ geht, sondern um das Widerständige und der beständigen Reproduktion der gesellschaftlichen Formen Entgehende – in marktvermittelten ebenso wie in ideologievermittelten Prozessen der Reproduktion und Transformation, der Verfestigung und Fragilisierung bestehender konkreter Herrschaftsverhältnisse. Also immer auch darum, das Ausgegrenzte und Weggelassene, das Abwesende und das Nichtbeachtete (wie es Adorno vermutlich mit der paradoxalen Kategorie des ‘Nichtidentischen’ zu kennzeichnen versuchte) in ihrer ‘bloßen Materialität’ zu beachten und sie auf einer derartigen Grundlage auch innerhalb der gesellschaftlichen Denkformen und Auseinandersetzungen zur Geltung zu bringen, ohne sie den herrschenden Zwängen und Formen zu unterwerfen.¹⁹

19 Diese Formulierungen legen m.E. nicht zufällig den Gedanken nahe, dass es auch eine ‘materialistische Praxis’ von Kunstproduktion geben kann.

Postmaterialismus?

Es geht also weder um eine materialistische Metaphysik, noch um eine materialistische Morallehre bzw. ein materialistisches Programm der Politik im Sinne eines 'Primats des Bauchs über den Kopf'. Mit dieser Klarstellung im Hinblick auf die Perspektive eines praktischen Materialismus werden jüngere Verabschiedungen des Materialismus als willkürlich und argumentativ hinfällig erkennbar.

Etwa Ingleharts meinungsforscherisches Konstrukt des 'Postmaterialismus' können wir demgegenüber exemplarisch als einen 'Teekessel', als einen bloßen Mehrdeutigkeitseffekt einordnen, der für die hier zu erörternde Problematik nichts weiter hergibt bzw. aus dem sich keine sachhaltige philosophische These zur Bestimmung eines philosophischen 'Materialismus' gewinnen lässt. Dagegen liegt die Sache mit dem philosophischen 'Postmaterialismus', wie ihn etwa Roland Benedikter unter Berufung auf Lyotard postuliert, durchaus anders. Hier werden wir ganz ausdrücklich und offen auf das Terrain der metaphysischen Philosophie zurückgeführt, nachdem das Projekt von Aufklärung und Befreiung gescheitert sei. Dies wird mit einer explizit 'spiritualistischen' These verbunden, die noch hinter Hegels 'idealistische' Auflösung des Geistmetaphysik in einen Prozess des Denkens zurückfällt: „postmaterialistische Geisteshaltung betrachtet die materiellen Vorgänge und Prozesse als Manifestationen von geistig-immateriellen Verhältnissen, Ideen und Zielen“ (Benedikter 2001: 13).

Es geht heute einfach nicht darum, dieser Art von explizit metaphysischer Philosophie eine andere Art von Metaphysik entgegenzuhalten. Das mag machen, wer das als privates Hobby interessant findet. Es bleibt ein bloßes 'ideologisches do-it-yourself', das für den 'Geist der Zeit' bzw. für die 'herrschende Ideologie' keine Bedeutung mehr gewinnen kann. Vielmehr geht es heute darum, denkend und forschend, philosophisch und wissenschaftlich, radikal zu begründen, dass und in welchem Sinne die grundlegenden Projekte von Aufklärung und Befreiung erneuert werden können und in welchem Sinne eine derartige Erneuerung 'materialistisch' vollzogen werden kann oder sollte. Denn in einer kritischen Perspektive kann der Begriff des Materialismus nicht mehr primär durch eine theoretische Betrachtung der Wirklichkeit konkretisiert werden, sondern er kann allein noch zu einer Grundorientierung von Perspektiven

menschlicher Praxis gemacht werden – vor allem einer epistemologischen Orientierung der Praxis wissenschaftlicher Forschung und einer ethisch-politischen Orientierung für individuelle und kollektive Lebensweisen.

Die Erneuerung des Materialismuskonzeptes in einer kritischen Perspektive wird in diesen Zweigen menschlicher Praxis dringend benötigt. Auch der radikale Zweig dieser Erneuerungsbewegung kann sich mit den oben genannten Argumenten in ihrer philosophischen, nicht-metaphysischen Artikulation durchaus als ‘materialistisch’ entwerfen. Denn als ‘materialistisch’ in einem derart erneuerten Sinne könnte jede Art von Denken entworfen werden, das ‘eigensinnig’ darauf besteht, ‘zu erkennen, wie es wirklich ist’ und wer wir als Handelnde wirklich sind und sein können. Damit erst sind tragfähige Grundorientierungen dafür zu gewinnen, die gegebene Welt wirksam ‘verändern’ zu können, anstatt sich mit ihrer zweifellos immer wieder zu leistenden Neuinterpretation im Lichte ausgedachter ‘Ergänzungen’, Vervollständigungen oder anderer Zusätze zu begnügen. Ein derartiger ‘praktischer Materialismus’ wird dringend benötigt, um sich nicht die Wirklichkeit, auf die wir uns handelnd beziehen, immer wieder vernebeln und die Orientierungen, unter denen wir zusammen handeln können, immer wieder verschleiern zu lassen.

Im Aufgreifen der Grundintuition des Liedtextes von ‘Die Internationale’ kann Emanzipation als ein durchgängig erforderliches Selber-Tun von Menschen, wie sie wirklich sind, begründet begriffen werden, das ‘materialistisch’ angelegt ist, indem es in keiner Weise – weder theoretisch, noch praktisch – auf ‘höhere Wesen’ bzw. auf solchen Wesen vorbehaltene ‘höhere Einsichten’ rekurriert, wie ich dies in meiner ‘radikalen Philosophie’ (2002) skizziert habe. Das stünde im Gegensatz zu jeder Art von Berufung auf eine ‘höhere Einsicht’ (nicht etwa auf jede Art von durch angestellte Untersuchungen gewonnene Einsichten!), die sich nicht argumentativ entfalten und nachvollziehbar machen lässt – also auf eine ‘materialistische’ Metaphysik nicht weniger als auf eine ‘idealistische’ bzw. ‘spiritualistische’.

In diesem Sinne eines kritischen, praktischen ‘Materialismus’ kann m.E. ein vielgestaltiger ‘Materialismus’ als eine artikulierte Philosophie und Haltung konzipiert werden, die auf allen Feldern von Analysen und Kämpfen eine wirkliche Tendenz in den ‘denkenden Wissenschaften’ auszuzeichnen in der Lage sein wird, welche

sich jeder Schönfärberei und Korrumpierung durch die herrschenden Verhältnisse dauerhaft widersetzt und mit Gegeninitiativen und Alternativen Räume für intellektuelle Kritik und praktische Veränderung der Verhältnisse öffnet.

Perspektiven eines 'neuen Materialismus': Materie und Materialitäten

Desillusionierung gegenüber allen postulierten 'höheren Wesen', Zurückweisung jeder als unüberschreitbar behaupteten Grenze für menschliche Erkenntnis – und als Konsequenz daraus den Verzicht auf jede Art von Illusionen, aber auch die Zurückweisung aller Herrschaftsansprüche – ohne darüber die politische Ökologie der Menschen-Natur-Verhältnisse oder die biologischen Einsätze der Geschlechter- und Generationenverhältnisse zu verdrängen. Und alles dies soll in der Perspektive einer materiellen Praxis als ein Geflecht von Praktiken aller Art begriffen werden, in der sie menschliches Denken allein sich entfalten kann und in das es immer schon zurückwirkt – damit ist eine philosophische Haltung umrissen, auf die auch radikale Philosophie nicht verzichten kann und will. So sehr sie auch die dabei offen bleibenden philosophischen²⁰ Fragen sieht.

20 Hier ist nie zu vergessen, dass es sich um Fragen der (immer letztlich inkonklusiven) philosophischen Reflektion handelt, die dazu beitragen sollen, die wirkliche Forschung von epistemologischen Hindernissen zu befreien, vielleicht auch dazu beitragen, ihr den Blick auf neue Untersuchungsfelder zu öffnen – und keineswegs um substantielle Beiträge zur Erforschung des gegenständlichen Untersuchungsfeldes. Wer (wie einige bedauernswerte sowjetische Physiker und einige fromme Thomisten) sich dazu veranlasst sieht, im Namen des Materialismus gegen die Quantenphysik oder gegen die Heisenbergsche Unschärferelation als physikalische Theorie zu argumentieren, macht einen Kategorienfehler, der seine gesamte Argumentation entwertet. Die epistemologischen Gründe für diese Unmöglichkeit, durch philosophische Interventionen mit wirklicher Forschung gleichsam zu konkurrieren hat, Dominique Lecourt (1978) am 'Fall Lyssenko' herausgearbeitet. Offenbar wird immer noch übersehen, dass auch für die Einzelwissenschaften, die auf dem 'Kontinent Geschichte' (Althusser) existieren, diese Unmöglichkeit besteht – so etwa bei Timpanaro, der im Namen des Materialismus fast die gesamte Linguistik des 20. Jahrhunderts (insbesondere de Saussure und Chomsky) als 'idealistisch' verwirft (135f., zur Kritik

Die Problematik des 'Materialismus' (zu der Olivier Bloch durch gründliche Forschungen einen historischen Horizont jenseits der seit Plechanow behaupteten 'Grundfrage der Philosophie' wieder frei gelegt²¹ hat) kann heute gründlicher philosophisch durchdrungen werden als dies etwa noch Timpanaro (1972 und 1980) geleistet hat, der in seiner Rekapitulation der marxistischen Materialismusdebatte dem herrschenden spekulativen Schein aufgesessen ist, der die Frage des 'Materialismus' ganz un- und vorkritisch als eine rein theoretisch, geradezu metaphysisch zu beantwortende Frage begreifen ließ. Vor allem in der Linie des neueren, post-analytischen²² *critical realism* ist inzwischen deutlich geworden, dass derartige 'ontologische Fragen' nicht losgelöst von der gesellschaftlichen Praxis aufgelöst werden können, die sie als 'Rätsel' hervorgebracht hat. Eine klare Unterscheidung der Problematiken, die etwa noch bei Timpanaro (1980) unterscheidungslos ineinandergeschoben und damit unlösbar gemacht werden – die philosophische Frage des Realitätsbezugs menschlicher Erkenntnis, die wissenschaftliche Frage der Zusammenhänge zwischen physikalischer, chemischer, biologischer und historischer Materialität, die wissenschaftliche Frage der materiellen Rückgebundenheit menschlicher Praxis und die philosophische Frage nach einem deliberativen Materialismus in praktischer Absicht – kann hier an Stelle bodenloser, vorkritisch-dogmatischer Spekulation rational diskutierbare Untersuchungen eröffnen.

Auch die umstandslose Gleichsetzung des Materiebegriffs mit Konzeptionen einer grundlegenden 'Schicht' des Realen (etwa in

Soper 1979: 68ff.). Nur in den Bereichen, wo wir es unmittelbar mit Pseudo-Wissenschaften zu tun haben – wie etwa in der 'Astrologie', der 'Dämonologie' oder der 'Dianetik' – ist eine unmittelbar wirksame, argumentativ triftige rein philosophische Kritik leistbar; bereits in denjenigen Wissenschaften, in deren Vordergrund die kontrollierte ideologische Erzeugung von Herrschaftseffekten steht, wie etwa in den Erziehungswissenschaften, kann eine derart von Erfahrungsbasis und theoretischen Konzeptentwicklungen abstrahierende philosophische Kritik nicht wirksam sein.

- 21 Wie ihn Engels in seinem Ludwig Feuerbach durchaus noch formuliert hatte.
- 22 Die also in ihrer methodischen Elaboriertheit nicht auf ältere Debattebeiträge aus der Zeit der Hegemonie des Neukantianismus in der akademischen Philosophie in Deutschland (etwa bei Oswald Külpe 1912) zurückführbar sind.

Lukács' Ontologie, vgl. Wolf 2008) kann nicht mehr unhinterfragt zum Ausgangspunkt gemacht werden, seitdem 'Materie' und 'Energie' in der modernen Physik geradezu als unterschiedliche Gegebenheitsweisen derselben realen Prozesse in unterschiedlichen Messungssituationen gelten müssen. Bei dem gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Debatte erscheint es sogar als bestreitbar, einen gemeinsamen Materiebegriff für alle Wirklichkeitsaspekte zu postulieren, die auf unterschiedlichen Feldern der wissenschaftlichen Untersuchung thematisiert werden – also in Physik, Chemie, Biologie oder gar Politik, Ökonomie oder Historie. Eine Einheitswissenschaft, welche allein einen derartigen übergreifenden Materiebegriff überprüfbar ausarbeiten könnte, steht uns jedenfalls heute und in absehbarer Zukunft nicht zur Verfügung. Ihre Antizipation bleibt daher ein durch den Fortschritt der Wissenschaften bisher völlig ungedeckter Wechsel – und muss als falsch gelten, sobald sie die Form einer bestimmten Behauptung annimmt. Der neuere Emergenzmaterialismus ist dagegen so zu verstehen, dass er mit einem jeweils feldspezifischen wissenschaftlichen Begriff der Materie als Materialität arbeitet.

Dennoch bleibt die Aufforderung zu einer 'materialistischen' Herangehensweise für wissenschaftliche Untersuchungen und erst recht für philosophische Reflektionen dringlich und durchaus sinnvoll: Innerhalb der wissenschaftlichen Forschung versteht es sich allerdings mehr oder minder 'von selbst', dass es nicht darum gehen kann, Untersuchungen von anderen Ausgangspunkten aus anzustellen, als denjenigen, die sich im untersuchten Material auffinden lassen. Für philosophische Reflektionen ist es dagegen noch längst nicht so selbstverständlich, sich nicht etwa aus 'spiritualistischen' Konstruktionen heraus zu behaupteten Einsichten verhelfen zu wollen.²³ Und in politischen Debatten breitet sich – mit den religiösen Fundamentalismen – erneut die Tendenz aus, religiöse Gebote ganz ohne Rücksicht auf die wirkliche Problemlagen als zur

23 Onfray (2005: 72) hat dafür eine prägnante Formulierung gefunden: „Dans cette idée que la matière, le réel et le monde n'épuisent pas la totalité. Que *quelque chose* demeure en dehors des instances explicatives dignes de ce nom: une force, une puissance, une énergie, un déterminisme, une volonté, un vouloir.“

Begründung und Stabilisierung von Orientierungen erforderliche 'Ergänzungen' des Wirklichen zu benutzen²⁴.

Gegen derartige Ergänzungsversuche würde – wie schon bei Althusser (1965) angedeutet – das Konzept der spezifischen Materialitäten ins Zentrum einer zeitgenössischen Konzeption des Materialismus rücken: Diese real spezifischen Materialitäten bilden den Ausgangspunkt der letztlich nur ausnahmsweise erschöpfend durchführbaren, an spezifische Voraussetzungen rückgebundenen Untersuchung eines gegebenen wissenschaftlichen Feldes oder auch der politischen Auseinandersetzung darum, welche praktischen Konsequenzen aus einem verfügbaren Bestand an wissenschaftlichen Befunden zu ziehen sind – unter Berücksichtigung der wirklichen Perspektiven und Erfahrungen ganz unterschiedlicher realer leiblich verkörperter und historisch verorteter Subjekte.

Damit ginge es in einem Materialismus des 21. Jahrhunderts nicht länger um die spekulative Behauptung von Materie als eine metaphysische oder ontologische Kategorie, sondern um eine umfassend praktische Haltung:

Zum einen um eine radikal nüchterne, unvoreingenommene Haltung im Prozess der wissenschaftlichen Untersuchung²⁵, die zugleich offen bleibt für unvorhergesehene Züge der untersuchten gegenständlichen Felder und beständig daran arbeitet, sich und anderen 'nichts vorzumachen' – auch indem sie ihre eigenen Voraussetzungen und Grenzen reflektiert. D.h. um eine praktische Haltung in der Produktion von Wissen, die sich schließlich des Umstandes bewusst bleibt, dass sowohl die distinkten Untersuchungsfelder der Wissenschaften in der Realität als auch die diese Wissenschaften betreibenden erkennenden Subjekte immer auch in eine umfassendere Konstellation gegebener Materialitäten 'eingebettet' bleiben. In diesem Sinne würde Materialismus dann in der epistemologischen Praxis nicht als ein Glaube an einen bestimmten Zug der Realität funktionieren, sondern als eine konsequent nüchterne und den in

24 Als Beispiel kann hier auf die dominant zustimmende Rezeption der 'Böckenförde-These' in der deutschen politischen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit verwiesen werden, der gemäß der moderne Staat nicht dazu in der Lage sei, die religiösen Grundlagen zu reproduzieren, auf denen er letztlich beruht (vgl. Groschopp 2008).

25 Die auf alle Untersuchungsfelder anzuwenden ist und nicht etwa nur denen der Mathematik und der Naturwissenschaften vorbehalten bleiben darf.

Untersuchungen gefundenen und in der Praxis erfahrenen Realitätsaspekten gegenüber offene Haltung des Denkens und Forschens, wie sie in einer wirklich konsequenten wissenschaftlichen Untersuchung zu verlangen ist.

Zum anderen würde in der politischen Praxis ein derartiger Materialismus vor allem daran arbeiten, immer wieder spezifisch kritisch zu beurteilen, welche Forderungen besonders dringlich und unabweisbar sind²⁶, bzw. sich generell immer wieder zu fragen, was die verfügbaren wissenschaftlichen Befunde wirklich für die konkrete Praxis besagen und wo ein verantwortliches politisches Urteil über ihre Beschränkungen oder Lücken hinausgehen muss – etwa angesichts drohender Gefahren, deren Abwehr nicht erst beginnen kann, wenn über sie völlige Gewissheit besteht – sowie auch, im Sinne einer philosophischen Auflösung von Einsichtshindernissen, darauf zu bestehen, die immer wieder gemachten Versuche zu durchkreuzen, die Herrschenden mit dem Mantel einer ‘höheren Weihe’ zu umhüllen²⁷ – und seien dies auch nur ‘des Kaisers neue Kleider’, wie sie der dänische Spötter Hans Christian Andersen angesichts der Triumphe der zeitgenössischen Herrschaftsordnung schon im 19. Jahrhundert so treffend vorgeführt hat.²⁸

26 Im Sinne der von Kate Soper (1979: 86ff.) mit überzeugenden Argumenten eingeforderten differenziellen „Theorie der Bedürfnisse“, welche im Sinne einer „social biology“ (84, 87) die reale Bedeutung von „‘basic’ somatic needs“ Ernst nimmt (87) – ohne dabei jemals im Sinne einer ‘Schichtenontologie“ „the necessity of grasping the historically developed content even of so-called ‘basic biological needs’“ (95) aus dem Auge zu verlieren.

27 Die inzwischen durchaus auch die paradoxe Gestalt einer schein-materialistischen Reduktion der Handlungsfähigkeit der Menschheit annehmen kann – wie im Fall des Hayek’schen Rückgriff auf die Evolutionstheorie, um den Markt als menschliche Institution außerhalb des menschlichen Streites zu stellen.

28 Ich danke den TeilnehmerInnen der AKG-Tagung, auf der ich meine Thesen zunächst vortragen konnte für eine stimulierende Diskussion, sowie Alex Demirović und Urs Lindner für ihre hilfreichen kritischen Bemerkungen zu meinem ursprünglichen Manuskript für diesen Beitrag.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1973): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis (1963): „Sur la dialectique matérialiste“. In: *La Pensée*, No. 110, S. 5-46.
- (1965): „Contradiction et surdétermination“. In: ders., *Pour Marx*, Paris.
- (1969): *Lénine et la philosophie*, Paris.
- (1977): *Die Krise des Marxismus*, Hamburg.
- (2006): *Philosophy of the Encounter*, (Hg.) u. übers. v. G. M. Goshgarian, London.
- Balibar, Étienne (1993): *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg.
- (1994): *Lieux et noms de la vérité*, La Tour d’Aigues.
- Benedikter, R., (Hg.) (2001): *Postmaterialismus*. Band 1: Einführung in das postmaterialistische Denken. (Publikation des Instituts für Ideengeschichte und Demokratieforschung Innsbruck-Bozen-Trient), Wien.
- Bhaskar, Roy (1979): *The Possibility of Naturalism*, London.
- Benton, Ted (1979): „Natural Science and Cultural Struggle: Engels and the Philosophy of the Social Sciences“. In: Mepham/Hillel-Ruben, S. 101-142.
- Callari, Antonio/Ruccio, David (Hg.) (1996): *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, New York.
- Collier, Andrew (1979): „Materialism and Explanation in the Human Sciences“. In: Mepham/Hillel-Ruben, S. 35-60.
- Geras, Norman (1983): *Marxism and Human Nature*, London.
- Goshgarian, G. M. (2006): „Introduction“. In: *Althusser 2006*.
- Groschopp, Horst (Hg.) 2008: *Humanismus und „Böckenförde-Diktum“* (Humanismus Aktuell 22), Berlin
- Haupt, Michael (1987): *Von Holbach zu Marx*, Berlin.
- Hoff, Jan u.a., (Hg.) (2006): *Das Kapital neu lesen*, Münster.
- Külpe, Oswald (1912): *Die Realisierung*. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften, Leipzig.
- Küttler, Wolfgang u.a. (2004): ‘Historischer Materialismus’. In: *HKWM*, Bd. 6/I, Hamburg
- Lefebvre, Henri (1961): *Critique de la vie quotidienne: fondements d’une sociologie de la quotidienneté* Paris (dt., 1987).
- Lindner, Urs (2008): „Materialismus der Praxis und historische Sozialwissenschaft. Über die doppelte wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung von Karl Marx“. In: Urs Lindner u.a., (Hg.), *Philosophieren unter anderen*, Münster.
- Mepham, John/Hillel-Ruben, David, (Hg.) (1979): *Issues in Marxist Philosophy: Materialism*, Brighton.

- Negri, Antonio (1996): „Notes on the Evolution of the Thought of the Later *Althusser*“. In: Callari/Ruccio 1996.
- Onfray, Michel (2005): *Traité d'athéologie*, Paris.
- Ptak, Ralf/Wolf, F.O. (2008): „Autoritärer und libertärer Neoliberalismus“. In : Sabine Berghahn/Detlef Georgia Schulz/Frieder O. Wolf (Hg.): *Rechtsstaat statt Revolution, Verrechtlichung statt Demokratie? (Transdisziplinäre Analysen zum deutschen und spanischen Weg in die Moderne)*, Münster.
- Soper, Kate, *Marxism* (1979): „Materialism and Biology“. In: Mephram/Hillel-Ruben: S. 61-100.
- (1981): *On human needs. Open and closed theories in a Marxist perspective*, Brighton.
- Timpanaro, Sebastiano (1974): „Considerations on Materialism“. In: *New Left Review* I/85 May-June.
- (1980): *On Materialism*, London.
- Vileisis, Danga (2008): „Geschlechterverhältnisse und gesellschaftliche Reproduktion. Zur marxischen Rezeption von John Millar“. In: Urs Lindner u.a., (Hg.): *Philosophieren unter anderen*, Münster.
- Wolf, F. O. (1973): *Der Ablösungsprozeß der Psychologie von der Philosophie – zu den Grundzügen eines Problems (Habilitationvortrag November 1973, überarb. Feb. 1974 – unveröffentlichtes Manuskript)* [<http://www.friederottowolf.de/texte.html>].
- (2003): „Was tat Karl Marx in der Philosophie?“. In: Thomas Heinrichs u.a. (Hrsg.): *Die Tätigkeit der Philosophen*, Münster, S. 188-225.
- (2008): „Kein zeit- und lebloses Denken – eine Kritik an Georg Lukács' *Ontologie der Arbeit*“. In: Gerd Peter/Frieder O. Wolf: *Welt ist Arbeit*, Münster.

Michael Heinrich

Weltanschauung oder Strategie? Über Dialektik, Materialismus und Kritik in der Kritik der politischen Ökonomie

Im Folgenden versuche ich auf kurzem Raum das kritische Potential der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie zu skizzieren; nicht aus geistesgeschichtlichem Interesse, sondern um deutlich zu machen, woran eine „kritische Gesellschaftsforschung“ anknüpfen kann. Doch was kann in diesem Zusammenhang überhaupt „kritisch“ heißen?

Als „unkritisch“ soll hier eine Gesellschaftswissenschaft bezeichnet werden, die insofern im Dienst der bestehenden Herrschaftsverhältnisse steht, als sie zu einer Verbesserung des Funktionierens dieser Verhältnisse beiträgt. Eine solche Wissenschaft kann durchaus kritisch oder radikal *auftreten*, entscheidend für das Urteil, dass sie unkritisch sei, ist aber der Nachweis, dass der Horizont ihrer Fragestellungen und Forschungsinteressen an den herrschaftlichen Rahmen gebunden bleibt, der durch das Bestehende definiert wird. Im Gegensatz dazu lässt sich jene Gesellschaftswissenschaft als „kritisch“ bezeichnen, die diesen herrschaftlichen Rahmen selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht. Sie zielt nicht auf das bessere Funktionieren der bestehenden Herrschaftsverhältnisse ab, vielmehr wird der bestehende Rahmen der gesellschaftlichen Verhältnisse in den Blick genommen und daraufhin befragt, ob er denn tatsächlich so notwendig und alternativlos ist, wie dies von einer unkritischen Wissenschaft explizit oder implizit unterstellt wird. Das, was von unkritischer Gesellschaftswissenschaft ausgeblendet oder als Selbstverständlichkeit akzeptiert wird, der herrschaftliche Charakter der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und Prozesse, ist der eigentliche Gegenstand kritischer Wissenschaft.

Ob nun eine bestimmte wissenschaftliche Untersuchung „kritisch“ oder „unkritisch“ ist, lässt sich nicht einfach an der Absicht derjenigen festmachen, die diese Untersuchung durchführen. Wer die (mangelnde) Moral der Unternehmer kritisiert, wer Finanzin-

vestoren als zerstörerische „Heuschrecken“ charakterisiert, oder „Gerechtigkeitslücken“ in der Politik der Regierung konstatiert, mag sich selbst vielleicht als besonders kritisch vorkommen. Doch handelt es sich um eine recht unkritische, eingeschränkte Kritik: Die gesellschaftlichen Strukturen, innerhalb derer die genannten Phänomene existieren, bleiben bei dieser Art von Kritik gerade ausgeklammert und damit der Kritik enthoben. Dass solche Art von Kapitalismuskritik für reaktionäre und bisweilen auch antisemitische Stereotype anschlussfähig ist, mag zwar der Intention dieser Kritiker widersprechen, ist aber in der beschränkten und verkürzten Perspektive der von ihnen geübten Kritik begründet.

Auch die Benutzung Marxscher Begrifflichkeiten ist alles andere als ein Garant kritischer Wissenschaft. „Marxismus“ und vor allem „Marxismus-Leninismus“ wurden im 20. Jahrhundert oft genug als Rechtfertigung von Herrschaft benutzt: einer Partei im Staat und einer Führungselite innerhalb einer Partei. Zwar wurde dieser herrschaftslegitimierende Marxismus auch immer wieder „marxistisch“ kritisiert. Doch nicht selten blieb auch jene im Namen eines undogmatischen, unorthodoxen Marxismus geübte Kritik blind gegen Herrschaftsverhältnisse außerhalb jener unmittelbar auf Lohnarbeit und Kapital bezogenen: Geschlechterverhältnisse oder rassistische Konstruktionen wurden lange Zeit als „Nebenwidersprüche“ abgetan oder bloß verbal anerkannt, um dann doch in irgendwelchen Ableitungsketten ganz weit nach hinten verbannt zu werden. Die Herrschaftskritik auf der einen Seite korrespondierte oft genug mit der Blindheit für Herrschaftsverhältnisse auf der anderen Seite. Die Einsicht, dass wir es in der bürgerlichen Gesellschaft mit unterschiedlichen, sich zwar wechselseitig beeinflussenden, aber auf einander irreduziblen Herrschaftsverhältnissen zu tun haben, ließ lange auf sich warten. Diese Einsicht hat Konsequenzen. Die Kritik der politischen Ökonomie ist zwar weit mehr als bloß Fachökonomie, sie ist Gesellschaftstheorie, es geht ihr darum, wie sich Vergesellschaftung in kapitalistischen Gesellschaften vollzieht. Doch heißt dies nicht im Umkehrschluss, dass sich nun alle Gesellschaftstheorie in Kritik der politischen Ökonomie auflösen würde.

Dialektik

Ganz generell steht jeder Marxismus, auch wenn er sich mit noch so schönen Adjektiven schmückt wie „kritisch“, „undogmatisch“ oder „plural“, vor dem Problem der Abgrenzung. Soll die Benennung „Marxismus“ nicht bloß einen starken, aber nicht näher definierten Bezug auf das Marxsche Werk ausdrücken, sozusagen die Ehrerbietung vor dem Kopf, von dem man am meisten angeregt wurde, dann stellt sich die Frage, was Marxismus überhaupt als Einheit konstituiert, was ihn von anderen –ismen abgrenzt.

Im Rahmen des Marxismus-Leninismus erfolgte diese Abgrenzung vor allem durch den Verweis auf den „dialektischen Materialismus“ als philosophischer Grundlage: *Dialektik*, im Anschluss an Engels’ „Anti-Dühring“ verstanden als allgemeine Entwicklungslehre von Natur, Gesellschaft und Denken, die durch die „Bewegung in Widersprüchen“, den „Umschlag von Quantität in Qualität“ und die „Negation der Negation“ charakterisiert sei, sowie *Materialismus*, der die materielle Einheit der Welt unterstellt. Zwar wurde im westlichen Marxismus die Formelhaftigkeit des „dialektischen Materialismus“ sowjetrussischer Provenienz häufig kritisiert, doch wurden auch hier vor allem Dialektik und Materialismus genannt, wenn es darum ging, „Marxismus“ von „bürgerlicher Wissenschaft“ abzugrenzen.

In vielen Debatten wurde zwar schnell von „dialektischen Verhältnissen“ und „dialektischen Beziehungen“ geredet, aber höchst selten erklärt, was „dialektisch“ in diesen Zusammenhängen genau bedeuten sollte. Häufig wurde dialektisch einfach als Synonym für „kompliziert“ oder „wechselwirkend“ benutzt: wenn A nicht nur auf B wirkte, sondern B auch auf A und das Resultat nicht so ganz klar war, war man mit der Rede vom „dialektischen Verhältnis zwischen A und B“ schnell bei der Hand – ohne dass damit jedoch irgendein Fortschritt in der Erkenntnis des Verhältnisses von A und B verbunden gewesen wäre. Dass man einen Gegenstand „dialektisch betrachten“ müsse, wurde nicht selten als Garant wissenschaftlicher Richtigkeit angesehen und geisterte dann auch gerne als Vorwurf in linken Debatten herum: statt konkrete Argumente zu liefern, wurde dem Opponenten nicht selten vorgehalten, er betrachte den zur Diskussion stehenden Sachverhalt nicht „dialektisch“.

Auf Marx kann sich eine derartige Redeweise jedenfalls nicht stützen, bei ihm findet man an keiner Stelle den Anspruch, er habe

recht, weil es bei ihm so dialektisch zugehen würde. An den wenigen Stellen, an denen sich Marx ganz allgemein zu „Dialektik“ äußerte, wie etwa im vielzitierten Nachwort zur 2. Auflage des ersten „Kapital“-Bandes, benutzt er „dialektische Methode“ als Synonym für die wissenschaftliche Suche nach Gesetzen und Regelmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung. Den Unterschied zur Hegelschen Dialektik (d.h. zur Wissenschaft bei Hegel) sieht Marx darin, wo der letzte Ursprung dieser Entwicklung verortet wird, nicht wie bei Hegel in den Gestalten des Denkens, sondern in den materiellen gesellschaftlichen Bedingungen (vgl. MEW 23: 27).

Zuweilen verstand Marx unter Dialektik nicht nur wissenschaftliches, sondern geschicktes Argumentieren. So berichtete er Engels am 15. August 1857 über einige Behauptungen zur zukünftigen Entwicklung der englischen Politik in Indien, die er in der „Tribune“ veröffentlicht hatte, über die er sich aber nicht ganz sicher war, und fügte hinzu: „Es ist möglich, daß ich mich blamiere. Indes ist dann immer mit einiger Dialektik wieder zu helfen. Ich habe natürlich meine Aufstellungen so gehalten, daß ich im umgekehrten Fall auch recht habe.“ (MEW 29: 161).

Während man bei Marx den formelhaften Verweis auf „dialektische Grundgesetze“ gerade nicht findet,¹ hat Dialektik in einem anderen Sinn durchaus Bedeutung für ihn – als „dialektische Darstellung“. Vor allem in den „Grundrissen“ von 1857/58 und im „Urtext“ von 1858 führt Marx immer wieder eine Methodendiskussion darüber, wie eine wissenschaftliche Darstellung der kapitalistischen Produktionsweise überhaupt möglich ist. Allerdings ging es auch dabei nicht um die „Anwendung“ einer ursprünglich von Hegel stammenden, dialektischen Methode als einer Art von Wunderwaffe.² Bei der Diskussion dieser Fragen bezieht sich Marx zwar

1 Wenn er überhaupt darauf hinweist, dann beiläufig und um seine Wertschätzung für Hegel auszudrücken (vgl. z.B. MEW 23: 327).

2 Was Marx von solcher Anwendung hielt, machte er schon sehr früh in seinem Urteil über Lassalle deutlich, an dem er genau eine solche „Anwendung“ der Dialektik auf die Ökonomie kritisierte, wie sie dann später viele Marxisten ihm selbst unterstellten. Über Lassalle schrieb er in einem Brief an Engels: „Ich sehe aus dieser einen Note, daß der Kerl vorhat, die Ökonomie hegelsch vorzutragen in seinem 2ten großen Opus. Er wird zu seinem Schaden kennenlernen, daß es ein ganz andres Ding ist, durch Kritik eine Wissenschaft erst auf den Punkt zu bringen, um sie dialektisch darstellen zu können, oder

auch auf Hegel, aber nicht auf Hegelsche Lösungen (die dann in irgendeiner Weise materialistisch angewendet werden), sondern auf den Stand des Hegelschen Problembewusstseins. Das Problem, vor dem Marx stand, lässt sich ganz präzise beschreiben: wie kann man die versachlichten gesellschaftlichen Verhältnisse, die sich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit wechselseitig voraussetzen und damit auch wechselseitig reproduzieren (wie etwa die Warenform der Arbeitsprodukte, die Geldform des Werts und das Kapital), wo es also keinen Anfang gibt, *wissenschaftlich* in Begriffen und Kategorien ausdrücken, wobei es notwendigerweise einen Anfang der Darstellung geben muss und wo sich die wechselseitige Voraussetzung der realen Verhältnisse als *innerer Zusammenhang* und nicht bloß als *äußerliches Nebeneinander* derjenigen Kategorien zeigen muss, mit denen diese Verhältnisse ausgedrückt werden (vgl. dazu ausführlicher Heinrich 2006: 171ff.).

Insoweit die Kritik der politischen Ökonomie dieses Programm erfüllt, liefert sie eine weit über eine bloße Fachökonomie hinausgehende Gesellschaftstheorie. Es wird nicht nur gezeigt, wie die Vergesellschaftung arbeitsteiliger Privatproduktion überhaupt möglich ist und welchen strukturellen Zwängen das individuelle Handeln dabei unterliegt, es wird auch deutlich, wie sich dieser Prozess kapitalistischer Vergesellschaftung selbst verschleiert und die kapitalistische Produktion als unumgängliche Naturform jeder gesellschaftlichen Produktion erscheint.

Eine Darstellung, der es gelingt, diese sachlichen Zusammenhänge und wechselseitigen Voraussetzungen nicht nur zu behaupten, sondern im Zusammenhang der Kategorien, mit denen die gesellschaftlichen Verhältnisse ausgedrückt werden, aufzuzeigen, bezeichnete Marx als „dialektische Darstellung“. Es handelt sich also um eine bestimmte *Strategie der Darstellung*, die keineswegs das Resultat der Anwendung einer feststehenden Methode ist, sondern des immer wieder erneuten Zusammenspiels von empirischem Studium kapitalistischer Verhältnisse und den Versuchen einer begrifflichen Fixierung der bei diesem Studium gewonnenen Einsichten. Wie langwierig und kompliziert dieser Prozess ist, wird deutlich, wenn man z.B. die verschiedenen, immer wieder überarbeiteten Fassungen des Zusammenhangs von Ware und Geld von

ein abstraktes, fertiges System der Logik auf Ahnungen eben eines solchen Systems anzuwenden“ (MEW 29: 275).

den „Grundrissen“ bis zu den verschiedenen Auflagen des ersten „Kapital“-Bandes betrachtet.

Eine solche „dialektische Darstellung“, also die kategoriale Nachzeichnung eines Verhältnisses wechselseitigen Voraussetzens und Reproduzierens, ist aber nicht die einzige Darstellungsform in der Kritik der politischen Ökonomie. Schon früh war Marx klar geworden, dass die „dialektische Form der Darstellung nur richtig ist, wenn sie ihre Grenzen kennt“ (MEGA II/2: 91, vgl. zur Diskussion um diese Grenzen F.O.Wolf 2006, D.Wolf 2007, Reichelt 2008). Die Darstellung der bürgerlichen Verhältnisse löst sich nicht allein in kategoriale Entwicklungen auf. So setzt kapitalistische Produktion die Existenz der im Doppelsinne „freien“ Arbeiter und Arbeiterinnen voraus (frei als Personen, so dass sie überhaupt die Möglichkeit haben, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, aber zugleich auch frei von Subsistenzmitteln, so dass sie gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen). Doch kann deren Existenz nicht in irgendeinem kategorialen Sinne hergeleitet werden, sie ist vielmehr ein bestimmtes historisches Resultat, dessen Herausbildung auch nur durch eine historische Darstellung (wie sie von Marx ansatzweise im Kapitel über die ursprüngliche Akkumulation vorgelegt wurde) gezeigt werden kann. Allerdings stehen „dialektische Darstellung“ und historische Analyse nicht unverbunden nebeneinander: es ist vielmehr der Verlauf der dialektischen Darstellung selbst, in welchem deutlich werden muss, wo ihre Grenzen liegen. Erst damit wird der historischen Analyse die Handreichung geliefert, was aus der Vielfalt historischer Prozesse überhaupt untersucht werden muss, um über diese Grenze hinweg zu kommen.

Materialismus

Auch den Verweis auf Materialismus findet man in der Kritik der politischen Ökonomie, aber nicht in jener Weise, in der dieser Verweis in vielen „marxistischen“ Traditionen benutzt wurde, um nämlich die „materialistische“ Auffassung der Welt der „idealistischen“ gegenüber zu stellen. Allzu schnell wird in solcher Gegenüberstellung das Materialistische auf das Handgreifliche reduziert und das begrifflich konstruktive Moment der Wissenschaft, sofern es nicht als direkter Ausdruck oder gar „Widerspiegelung“ eines empirisch vorfindlichen Materiellen präsentiert wird, des Idealismus gezogen. Marx war sich dagegen über dieses konstruktive,

nicht empirische Moment jeder Wissenschaft durchaus im Klaren. Abstraktion, die zunächst einmal von dem Empirisch Gegebenen wegführt, ist das wichtigste Hilfsmittel der Analyse. Diese Abstraktion dient zur Konstruktion von Begriffen und Unterscheidungen, die, wie Marx bei der Analyse der Wertform bemerkt, zunächst als „Spitzfindigkeiten“ erscheinen mögen (vgl. MEW 23: 12).

Materialismus zielt in der Kritik der politischen Ökonomie nicht auf weltanschauliche Bekenntnisse zur materiellen Einheit der Welt oder ähnliche Phrasen ab³, vielmehr ist damit eine bestimmte *Forschungsstrategie* bezeichnet, die von Marx im „Kapital“ am Beispiel der Religion verdeutlicht wird: „Es ist in der Tat viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“ (MEW 23: 393, Fn.89).

Ganz im Gegensatz zu dieser Strategie pflegte ein Großteil der marxistischen Tradition eine Art von Ideologiekritik, welche nicht nur die Religion, sondern auch philosophische, politische oder gesellschaftstheoretische Auffassungen auf den Ausdruck bestimmter Interessen, letztlich auf das „cui bono?“ zurückführte. Damit blieb diese Art von Ideologiekritik der Aufklärung und ihren „Priestertrugstheorien“ verhaftet. In diesem Rahmen kann jedoch nicht erklärt werden, was diese ideologischen „Nebelbildungen“ so erfolgreich macht, was ihnen überhaupt so große gesellschaftliche Plausibilität und Selbstverständlichkeit verleiht. Die Forderung, die „verhimmelten Formen“ aus den wirklichen Lebensverhältnissen zu entwickeln, zielt genau auf diesen Punkt ab: aufzuzeigen, wie diese verhimmelten Formen nicht einfach von bestimmten Ideologen erfunden oder benutzt werden, sondern ausgehend von der Analyse der „wirklichen Lebensverhältnisse“ nachzuweisen, dass sich diese Verhältnisse denjenigen, die in ihnen befangen sind, in einer ganz bestimmten, nämlich „fetischisierten“ und „mystifizierten“ Weise

3 Statt sich mit solchen Floskeln abzugeben, betont Marx, dass die kapitalistische Produktionsweise ihre eigenen sehr realen Gespenster produziert: „Gespenstig“ ist bereits die an der einzelnen Ware nicht zu fassende Wertgegenständlichkeit, womit der Wert zur „übernatürlichen“ Eigenschaft und die Ware zum „sinnlich übersinnlichen“ Ding wird (vgl. MEW 23: 52, 71, 85).

präsentieren und damit eine Gesamtheit von scheinbar selbstverständlichen Anschauungen provozieren, die Marx am Ende des dritten Bandes des „Kapital“, im Kapitel über die „Trinitarische Formel“, als „Religion des Alltagslebens“ (MEW 25: 838) charakterisierte.

Wissenschaft

Im traditionellen Marxismus werden Dialektik und Materialismus vorwiegend ontologisch verstanden (sie drücken allgemeine Eigenschaften allen Seins aus) und liefern damit weltanschauliche Gewissheiten, die als Garanten des eignen Denksystems, eben des „Marxismus“ gelten (vgl. zur Differenz zwischen der Marxschen Kritik und ihren verschiedenen Lesarten die kompakte Darstellung bei Elbe 2006). Bei Marx wird man eine derartige Argumentation vergebens suchen. Seine Skepsis gegenüber dem „Marxismus“ findet sich nicht nur in seinem mittlerweile recht bekannten Ausspruch „je ne suis pas marxiste“ (den man ihm glauben kann oder auch nicht). Entscheidend ist vielmehr, dass er in seinen methodischen Erörterungen nirgendwo einen solchen Versuch der Abgrenzung eines irgendwie gearteten „Marxismus“ (ob nun mit oder ohne diesen Namen) macht. Seine Verweise auf dialektische Darstellung und materialistische Methode machen vielmehr bestimmte *Strategien* der Forschung und Darstellung deutlich, denen er auch nicht absolut, sondern nur innerhalb bestimmter „Grenzen“ eine – dann aber auch sehr präzise – Bedeutung beilegt. Um die Konstitution eines Marxismus, oder gar eines ganzen Universums marxistischer Wissenschaftlichkeit, wie es die zuweilen vorkommende Rede von „marxistischen Einzelwissenschaften“ nahelegt, ist es dabei jedenfalls nicht gegangen.

Sein „Kapital“ reihte Marx in die „wissenschaftlichen Versuche zur Revolution einer Wissenschaft“ ein (MEW 30: 640). Damit verbunden war zwar ein enormer politischer Anspruch – nicht gerade unbescheiden bezeichnete Marx sein „Kapital“ als „das furchtbarste Missile, das den Bürgern (Grundeigentümer eingeschlossen) noch an den Kopf geschleudert worden ist“ (MEW 31: 541) – doch änderte dieser Anspruch gerade nichts am wissenschaftlichen Ethos. Im Gegenteil, wer die Wissenschaft an ihr äußerliche Zwecke anpasste, für den hatte Marx nur Verachtung übrig, wie etwa seine Abfertigung von Malthus zeigt, dem er eine solche Anpassung unterstellte (vgl. MEW 26.2: 112).

Kritik und Wissenschaftlichkeit bilden für die Kritik der politischen Ökonomie gerade keinen Gegensatz. Wissenschaftlichkeit bedeutet dabei zunächst einmal nicht mehr, als dass die theoretischen und empirischen Voraussetzungen des eigenen Argumentierens sowie die Argumentationsgänge, die zu weiteren Folgerungen führen, deutlich und für die Leser und Leserinnen nachvollziehbar und damit auch überhaupt erst kritisierbar gemacht werden (eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Marxschen Theorieprogramm in seinem Verhältnis zur neueren Wissenschaftstheorie und den insbesondere von Foucault aufgeworfenen Fragen einer „Wahrheitspolitik“ findet sich bei Demirović 2008 und bei Lindner 2008).

Kritik

Was aber meint „Kritik“ im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie? Eine moralische Kritik, die den Kapitalismus an irgendwelchen Normen misst und ihn wegen deren Verletzung verurteilt, ist es jedenfalls nicht.⁴ Marx macht sich über solche moralischen Urteile, wie sie etwa von Proudhon geäußert wurden, im „Kapital“ immer wieder lustig (vgl. etwa MEW 23: 99f, Fn. 38; 613). Er stellt der von Proudhon vertretenen Moral auch keine „bessere“ Moral gegenüber, sondern hebt hervor, dass Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen immer in den Vorstellungen der jeweiligen Gesellschaft wurzeln. Eine universelle Begründung moralischer Grundsätze, die jeden vernünftigen Menschen überzeugen müsste, ist nicht möglich, als allgemeines Kriterium der Kritik kommen moralische Grundsätze daher nicht in Frage.

Bei der Kritik der politischen Ökonomie geht es auch nicht um eine immanente Kritik der bürgerlichen Verhältnisse, etwa um den Nachweis, dass die bürgerliche Gesellschaft ihre eigenen Versprechungen Freiheit und Gleichheit nicht einhalten würde.⁵ Schon Marx hatte denjenigen Sozialisten, die so argumentierten,

4 Die gegenteilige Position wurde z.B. von Wildt (1986) vertreten.

5 In dieser Weise verstehen etwa Habermas (1963: 114ff.) oder Lohmann (1991: 45ff.) die Marxsche Kritik. Vgl. für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit diesen und anderen Auffassungen des Marxschen Kritikkonzepts Heinrich (1992) sowie Heinrich (2006: 372ff.).

entgegen, dass der „Tauschwert oder näher das Geldsystem in der Tat das System der Freiheit und Gleichheit ist und daß, was ihnen in der näheren Entwicklung des Systems störend entgegentritt, ihm immanente Störungen sind, eben die Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit, die sich ausweisen als Ungleichheit und Unfreiheit“ (MEW 42: 174). Nicht aus der Verletzung der bürgerlichen Normen, sondern aus ihrer Einhaltung resultiert Unfreiheit und Ungleichheit. Dies demonstriert Marx überdeutlich, bei seiner Analyse des Mehrwerts. Dass die Arbeit der Lohnarbeiter und Lohnarbeiterinnen die Grundlage des kapitalistischen Profits ist, war auch schon vor Marx Allgemeingut unter den Sozialisten. Was Marx aber demonstrieren konnte, war, dass diese „Ausbeutung“ keineswegs auf einem „Raub am Arbeiter“, also auf einer Verletzung des Äquivalententausches beruhte, sondern dass es gerade der Tausch zu Werten war, der, wenn die Arbeitskraft zur Ware geworden ist, zur Ausbeutung führt (vgl. zur Differenz zwischen der Kritik der politischen Ökonomie und den „ricardianischen Sozialisten“ Hoff 2008: 71ff.).

Die Kritik der politischen Ökonomie ist zunächst einmal Kritik an der Wissenschaft der politischen Ökonomie; Kritik nicht nur an den Theorien einzelner Autoren, sondern an dieser Wissenschaft als Ganzer: ihre Grundkategorien, ihre Fragestellungen (und vor allem die Ausblendung bestimmter Fragen) werden kritisiert. Die politische Ökonomie ist aber nicht irgendeine Wissenschaft; sie nimmt eine für das Verständnis, wie auch das Selbstverständnis der bürgerlichen Gesellschaft zentrale Rolle ein. Die Kritik dieser Wissenschaft umfasst daher auch wesentliche Seiten der unmittelbaren, für das Alltagsbewusstsein wichtigen spontanen, innerhalb des Fetischismus befangenen Anschauung von dieser Gesellschaft. Dieser unmittelbaren Anschauung bietet sich die kapitalistische Form der Produktion als Naturform jeder gesellschaftlichen Produktion dar, so dass jede grundsätzliche Alternative zu den kapitalistischen Verhältnissen von vornherein im Geruch einer schlechten Utopie steht. Indem die Kritik der politischen Ökonomie den Fetischismus entschlüsselt und diese Naturalisierung als gesellschaftlich produzierte nachweist, schafft sie überhaupt erst einen Raum, um eine Alternative zu den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen zu denken.

Die Kritik der Kategorien der politischen Ökonomie ist auch Voraussetzung für die Aufklärung über das tatsächliche Funktionieren des Kapitalismus. Die kapitalistische Produktionsweise wird

nicht nur als eine historisch spezifische Form der Produktion dechiffriert, sondern als eine, die aufgrund ihres spezifischen Zwecks, der Verwertung des Werts, Mensch und Natur nur als Mittel dieses Verwertungsprozesses benutzt, mit entsprechend zerstörerischen Konsequenzen für beide. Dem Nachweis, dass diese destruktiven Tendenzen, die nicht nur in der Krise, sondern auch im ganz normalen Verlauf der kapitalistischen Akkumulation am Werke sind, nicht auf einer unzureichenden Einsicht der Akteure beruhen, sondern dem Kapitalismus strukturell eingeschrieben sind, ist ein Großteil der Marxschen Argumentation gewidmet (siehe z.B. im ersten Band des „Kapital“ die Kapitel 8 über den Arbeitstag, Kapitel 13 über Fabrik und große Maschinerie, und zusammenfassend Kapitel 23; vgl. ausführlicher zu diesen destruktiven Tendenzen Heinrich 2008: 113ff. und 122ff.).

Mit diesem Nachweis ist aber keine moralische Verurteilung des Kapitalismus intendiert, sondern zunächst einmal die Feststellung eines faktischen Zusammenhangs: die Entwicklung des Kapitalismus schafft einen in der Menschheitsgeschichte noch nie da gewesenen Reichtum, doch geht diese Reichtumsproduktion notwendigerweise mit der Tendenz zur Zerstörung der menschlichen Arbeitskraft und der Natur einher. Nicht der Appell an eine moralische Instanz steht am Ende dieser Kritik, sondern die Frage, ob wir die Zumutungen der kapitalistischen Verhältnisse akzeptieren oder ob wir versuchen, diese Verhältnisse zu überwinden.

Sich bei diesem Versuch auf ihm förderliche objektive Tendenzen zu verlassen, die eine zugespitzte, auf einen gesellschaftlichen Umschlag hinauslaufende Entwicklung des Kapitalismus hervorbringen, oder die zur unausweichlichen Entstehung eines revolutionären Subjektes führen würden, ist überaus problematisch. Derartige Argumentationen, auch wenn sie häufig wissenschaftlich verbrämt auftreten, setzen eine Vergangenheit *und* Zukunft übergreifende Geschichtsphilosophie voraus. Auch bei Marx lassen sich derartige Konstruktionen finden, die im Laufe der Zeit jedoch immer schwächer wurden, bis er sich schließlich in den späten 1870er Jahren von jeder Geschichtsphilosophie distanzierte.⁶ In den verschiedenen

6 So in seinem Brief an die Redaktion von *Otetschestwennyje Sapiski*, MEW 19: 111f. Mit der Entwicklung geschichtsphilosophischer Ansätze bei Marx habe ich mich in Heinrich (1997) ausführlicher auseinandergesetzt.

Marxismen blieben solche geschichtsphilosophischen Auffassungen aber lange Zeit außerordentlich wirkungsmächtig.

Was wissenschaftlich begründet werden kann, sind keine geschichtsphilosophischen Gewissheiten, sondern *Ansatzpunkte* für eine verändernde Praxis, das, was Marx anhand seiner Diskussion der Fabrikgesetzgebung als „die Bildungselemente einer neuen und die Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft“ (MEW 23: 526) bezeichnete. An solche Momente (sowohl krisenhaft auflösende als auch im Widerstand entstehende neue Formen von Kollektivität) kann angeknüpft werden, doch gibt es keinerlei Sicherheit, dass sie für eine tatsächliche Umwälzung ausreichen werden. In der Marxschen Analyse finden wir nicht nur Umwälzungsmomente sondern auch jene Mechanismen behandelt, die dem Kapitalismus seine enorme Stabilität und Flexibilität verleihen. Außer dem Erfolg der auf Emanzipation zielenden Kräfte ist nicht nur deren Niederlage möglich, sondern – vielleicht sogar am häufigsten – ihre systemkonforme Einbindung. Doch wer sich davon abschrecken lässt, der hat schon verloren.

Literatur

- Demirović, Alex (2008): Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx. In: PROKLA 151: Gesellschaftstheorien nach Marx und Foucault, S. 179-201.
- Elbe, Ingo (2006): Zwischen Marx, Marxismus und Marxismen – Lesarten der marxschen Theorie. In: Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stützle, Frieder Otto Wolf (Hrsg.): Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster, S. 52-71.
- Habermas, Jürgen (1963): Naturrecht und Revolution. In: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt am Main 1978, S. 89-127.
- Heinrich, Michael (1992): Kritik und Moral. Zur Diskussion um die normativen Grundlagen der Kritik der politischen Ökonomie. In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, Neue Folge 1992, S. 87-99.
- (1997): Geschichtsphilosophie bei Marx. In: Diethard Behrens (Hg.): Geschichtsphilosophie oder das Begreifen der Historizität, Freiburg, S. 127-139.
- (2006): Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition, 4. Aufl., Münster.
- (2008): Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, 6. Aufl. Stuttgart: Schmetterling.

- Hoff, Jan (2008): Karl Marx und die „ricardianischen Sozialisten. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ökonomie, der Sozialphilosophie und des Sozialismus, Köln.
- Lindner, Urs (2008): Antiessentialismus und Wahrheitspolitik. Marx, Foucault und die neuere Wissenschaftstheorie. In: PROKLA 151: Gesellschaftstheorien nach Marx und Foucault, S. 203-219.
- Lohmann, Georg (1991): Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx, Frankfurt/M.
- Marx, Karl (1857/58): Grundrisse, in: MEW 42.
- (1858): Urtext von „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, in: MEGA II/2.
- (1861-63): Theorien über den Mehrwert, in: MEW 26.1-3.
- (1867): Das Kapital. Erster Band, in: MEW 23.
- (1894): Das Kapital. Dritter Band, in: MEW 25.
- Reichelt, Helmut (2008): Neue Marx Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik, Hamburg.
- Wildt, Andreas (1986): Gerechtigkeit in Marx' „Kapital“. In: E. Angehrn, G. Lohmann (Hg.): Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie, Königstein/Ts., S. 149-173.
- Wolf, Dieter (2007): Zum Übergang vom Geld ins Kapital in den „Grundrissen“, im „Urtext“ und im „Kapital“. Warum ist die „dialektische Form der Darstellung nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt“? In: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2007, S. 87-104.
- Wolf, Frieder Otto (2006): Marx' Konzept der 'Grenzen der dialektischen Darstellung'. In: Jan Hoff, Alexis Petrioli, Ingo Stütze, Frieder Otto Wolf (Hrsg.), Das Kapital neu lesen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster, S. 159-188.

Die Materialität von Natur und gebauter Umwelt

Einleitung

Sozialwissenschaftliche Debatten waren in den vergangenen Jahren durch diverse „turns“ geprägt. Neben dem „cultural turn“ – und mit diesem zusammen hängend – nimmt dabei der „spatial turn“ einen prominenten Platz ein. Im Kern geht es darum, Raumdimensionen wie den konkreten Ort („place“) oder die räumliche Maßstäblichkeit („scale“) zu „entessentialisieren“, indem die Prozesse ihrer sozialen Produktion untersucht werden (vgl. Jessop et al. 2008). Eine wichtige Inspirationsquelle des *spatial turn* war das im französischen Original 1974 und in englischer Übersetzung 1991 erschienene Buch von Henri Lefebvre über die „Produktion des Raums“ (Lefebvre 1991). Obwohl es sich hierbei um ein wichtiges Werk materialistischer Theoriebildung handelt, fällt auf, dass der *spatial turn* vor allem im deutschen Sprachraum eher konstruktivistisch ausgerichtet blieb. Materialistische Theoriebildung führte – anders als in der angloamerikanischen Debatte – ein Schatten-dasein. Das bedeutet auch, dass die physisch-materielle Raumdimension in Gestalt von Natur und gebauter Umwelt als Materialisierung sozialer Verhältnisse nur wenig thematisiert wurde.

In jüngerer Zeit zeichnet sich hier eine gewisse Trendwende ab. So ist in einem Buch über den *spatial turn* in den Sozialwissenschaften von einer „vorsichtige(n) Rehabilitierung eines geographischen Materialismus“ die Rede (Döring/Thielmann 2008: 26; vgl. Bakker/Bridge 2006). Es wird darauf verwiesen, dass selbst der von Manuel Castells festgestellte „space of flows“ – die elektronischen Kommunikationsnetzwerke zum Transfer von Informationen, Geldkapital, Technologie, Bildern etc. – „an eine gewisse, irreduzible Materialität gebunden [bleibt]. Zur Produktion von Mikroprozessoren werden Rohstoffe benötigt, die knapp werden können (um das Coltan wird seit vielen Jahren im Kongo ein blutiger Bürgerkrieg geführt): Das ist die global-ökonomische und -politische Seite der vermeintlichen

Deterritorialisierung im Cyberspace“ (Döring/Thielmann 2008: 15).¹ Die im Zuge des „Stern Report“ (2006) und der Analysen des Weltklimarates (IPCC 2007) wieder aufgeflamte Debatte über die ökologische Krise könnte die sozialwissenschaftliche und geographische Trendwende gar noch beflügeln – macht doch der Klimawandel die materielle Dimension der sozialen Konstruktion von Natur besonders deutlich.

Wenn also selbst im sozialwissenschaftlichen Mainstream ein gewisser Bedarf an materialistischer Forschung konstatiert wird, dann scheint die Zeit günstig zu sein, um kritische Perspektiven auf die physisch-materiellen Bedingungen sozialer Prozesse zu stärken. Dabei geht es nicht einfach darum, diese Bedingungen überhaupt zur Kenntnis zu nehmen – wie gesehen wird diese Notwendigkeit zunehmend anerkannt. Vielmehr muss die Art und Weise, *wie* Natur und gebaute Umwelt konzeptionalisiert werden, thematisiert werden. Denn gerade die globale Bedrohung durch den Klimawandel leistet auch Interpretationen stofflicher Materialität als sozial nicht weiter vermittelter externer Restriktion menschlichen Handelns Vorschub, die letzterem immer wieder neue Anpassungsleistungen abfordert. Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass wir es mit einer *sozial produzierten* Materialität zu tun haben. Natur und gebaute Umwelt sind demnach der Gesellschaft nicht äußerlich, vielmehr sind sie immer schon gesellschaftlich vermittelt. Soziale Produktion bedeutet mithin, dass sich in Natur und gebaute Umwelt gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse einschreiben und umgekehrt die spezifische Form der Produktion (Transformation, Aneignung, Kontrolle) von Natur ihrerseits konstitutiv für soziale Herrschaft ist. Gleichzeitig ist Natur aber nur begrenzt sozial produzierbar. Denn sie verfügt über eine Eigengesetzlichkeit, die sich darin äußert, „dass man von den ökologischen Bedingungen sozialer Reproduktion nicht beliebig abstrahieren kann“ (Görg 2003a: 124).

Diese Überlegungen sollen im Folgenden in drei Schritten ausgeführt werden. Zu Beginn erläutere ich den Begriff „gebauter Umwelt“, mit dem Ziel, zum einen seine Relevanz für ein Verständnis gesellschaftlicher Naturverhältnisse deutlich zu machen und zum

1 Castells selbst hat das allerdings nicht bestritten. Vielmehr hat er auf die notwendige materielle Grundlage des Raums der Ströme in Gestalt technologischer Infrastruktur verwiesen (2004: 467).

anderen die Notwendigkeit eines nicht-ontologischen Verständnisses von Materialität zu unterstreichen. Im zweiten Abschnitt geht es um das Verhältnis von Materialität und sozialer Produktion von Natur. Dabei sollen die Unterschiede in der Konzeptualisierung dieses Verhältnisses, wie sie zwischen verschiedenen kritischen Ansätzen bestehen, herausgearbeitet werden. Im Blickpunkt stehen das der Tradition der Kritischen Theorie entstammende Konzept der „gesellschaftlichen Naturverhältnisse“, die *production-of-nature*-These der angloamerikanischen *radical geography* sowie die *actor-network theory* (ANT). Im dritten Abschnitt illustriere ich anhand der gesellschaftlichen Organisation der Wasserversorgung den Zusammenhang zwischen Naturbeherrschung und sozialen Herrschaftsverhältnissen.

1. Natur und gebaute Umwelt

Das Konzept „gebaute Umwelt“ bzw. „built environment“ geht auf David Harvey (1999 [1982]) zurück. Es bezeichnet jene immobilien Elemente, die zusammen die allgemeinen Produktions- und Konsumbedingungen bilden bzw. als fixes Kapital im Produktionsprozess zum Einsatz kommen: „factories, dams, offices, shops, warehouses, roads, railways, docks, power stations, water supply and sewage disposal systems, schools, hospitals, parks, cinemas, restaurants – the list is endless“ (Harvey 1999 [1982]: 233). Harvey selbst hat das Konzept vor allem im Rahmen seiner überakkumulationstheoretischen Überlegungen verwendet (vgl. Wissen/Nauermann 2008). Demnach sind Investitionen in die gebaute Umwelt Bestandteil des von Harvey so bezeichneten „sekundären Kapitalkreislaufs“. Sie können dazu dienen, Kapital, das im „primären Kapitalkreislauf“ – der Produktion und Realisierung von Mehrwert sowie seiner Rückverwandlung in produktives Kapital – keine rentablen Verwertungsmöglichkeiten findet, zu absorbieren.²

2 Dass es sich bei Investitionen in die gebaute Umwelt häufig um öffentliche Investitionen handelt, ändert nichts an der Relevanz des sekundären Kapitalkreislaufs für die Bearbeitung von Krisen im primären Kapitalkreislauf. Denn die öffentlichen Investitionen werden zum großen Teil aus steuerlich abgeschöpften privaten Profiten getätigt. Sind sie rentabel, dann begünstigen sie langfristig die private Kapitalakkumulation, fließen also wieder in den primären Kapitalkreislauf zurück. Selbiges gilt für den „tertiären Kapitalkreis-

Durch Investitionen in die gebaute Umwelt wird Kapital langfristig gebunden. Seine Umschlagszeit ist in der Regel länger als bei Investitionen im Rahmen des primären Kapitalkreislaufs.³ Dies begründet die Bedeutung der gebauten Umwelt für die gesellschaftlichen Naturverhältnisse. In ihr materialisieren sich bestimmte Produktions- und Konsummuster und werden auf diese

lauf“, also für die Investitionen in die soziale Infrastruktur. „Heute erzeugte Überschüsse können im sekundären und tertiären Kapitalkreislauf absorbiert werden und werden dort absorbiert. Diese Investitionen können langfristig produktiv sein, wenn sie zur künftigen Produktivität des Kapitals beitragen. Dies tritt ein, wenn eine besser ausgebildete Arbeiterschaft, Investitionen in Forschung und Entwicklung oder ein effizienteres Transport- und Kommunikationssystem den Weg zu einer erhöhten Kapitalakkumulation ebnen. Ist das der Fall, fließt das überakkumulierte Kapital letztlich in den primären Kapitalkreislauf zurück“ (Harvey 2005: 112). Dazu kommt, dass auch in Bezug auf Investitionen in die technische und soziale Infrastruktur die Grenze zwischen öffentlich und privat keineswegs fix ist. Prinzipiell können Infrastrukturen, die „allgemeinen Produktionsbedingungen“ (Marx), auch privat geschaffen werden, nämlich dann, wenn „der Kapitalist den Weg verwerten, (...) seinen Wert durch Austausch realisieren“ kann (Marx 1974 [1857-1858]: 424). Marx bezeichnet dies als „höchste Entwicklung des Kapitals“. Sie ist dann gegeben, „wenn die allgemeinen Bedingungen des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nicht aus dem *Abzug der gesellschaftlichen Revenu* hergestellt werden, den Staatssteuern (...), sondern aus dem *Kapital als Kapital*. Es zeigt dies den Grad einerseits, worin das Kapital sich alle Bedingungen der gesellschaftlichen Produktion unterworfen, und daher andererseits, wieweit der gesellschaftliche reproduktive Reichtum *kapitalisiert* ist und alle Bedürfnisse in der Form des Austauschs befriedigt werden“ (ebd.: 431, Hervorh. i. O.).

- 3 Die durch Investitionen in die gebaute Umwelt geschaffenen Strukturen „konfigurieren deshalb mit der kontinuierlichen Dynamik des technologischen Wandels und der Kapitalakkumulation“ (Schmid 2003: 219), die sie – sofern es sich etwa um Investitionen in Telekommunikations- und Transportinfrastrukturen handelt – selbst beschleunigen. Insofern handelt es sich bei Investitionen in die gebaute Umwelt nur um eine temporäre Stabilisierung der krisenhaften Entwicklung des Kapitalismus, die gefangen bleibt in dem grundlegenden Widerspruch von Territorialisierung und Deterritorialisierung von Kapital: „Capitalism perpetually strives [...] to create a social and physical landscape in its own image and requisite to its own needs at a particular point in time, only just as certainly to undermine, disrupt or even destroy that landscape at a later point in time. The inner contradictions of capitalism are expressed through the restless formation and re-formation of geographical landscapes“ (Harvey 1985: 150).

Weise verstetigt. Der Bau bzw. Ausbau von Autobahnen etwa ist eng verbunden mit fordistisch-fossilistischen Produktions- und Konsummustern, die sich am Leitbild privater Mobilität orientieren. Er ist einerseits Ausdruck dieser Muster und andererseits ein Medium, um sie auf Dauer zu stellen. Denn die Umschlagszeit von Kapital, das sich in der gebauten Umwelt vergegenständlicht, ist, wie gesehen, vergleichsweise lang, so dass die Preisgabe oder Unterauslastung von Elementen der gebauten Umwelt vor dem Ende ihrer ökonomischen Lebensdauer mit einer Kapitalentwertung einher geht (die gleichwohl immer wieder vorkommt).

Die gebaute Umwelt ist eine der Formen, die den Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur vermitteln, sie bildet eine physisch-materielle Grundlage der gesellschaftlichen Aneignung und Transformation von Natur. Dies tut sie entweder mittelbar – wie im Fall von Autobahnen, die ein bestimmtes Mobilitätsmuster und die Ausbeutung der hierfür nötigen fossilen und mineralischen Ressourcen begünstigen – oder unmittelbar – wie z.B. im Fall von Wasserversorgungsinfrastrukturen als „Mittel zur Umwandlung von H₂O (ein natürliches Element) in trinkbares, sauberes und klares Wasser (eine gesellschaftlich produzierte Ware, die machtvolle kulturelle und gesellschaftliche Bedeutungen verkörpert)“ (Kaika 2008: 91).

Wie dieses Zitat bereits andeutet, ist die gebaute Umwelt für die Gestaltung der gesellschaftlichen Naturverhältnisse nicht nur im physisch-materiellen Sinne bedeutsam. Vielmehr hat die enge Verbindung zwischen Natur und gebauter Umwelt auch eine wichtige symbolische Dimension. So transportierten die technischen Netzwerke in den rasch wachsenden Industriestädten des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, wie Maria Kaika (2008) gezeigt hat, nicht nur Wasser oder Strom, sondern verkörperten auch das Versprechen auf Emanzipation von der Natur durch deren Beherrschung und damit auf eine bessere Gesellschaft, dessen Einlösung nur eine Frage des technischen Fortschritts zu sein schien. Dazu kommt die institutionelle Dimension der gebauten Umwelt, die in jüngerer Zeit etwa durch die Privatisierungen im Wassersektor sichtbar geworden ist. Auch in dieser Dimension manifestiert sich ein bestimmtes Naturverständnis und -verhältnis. Der Übergang von öffentlichen zu privaten Formen der Wasserversorgung wird vielerorts durch einen Diskurs gerahmt, in dem Wasser als absolut knappe Ressource erscheint. Sie privat zu produzieren und unter

Marktbedingungen zur Verfügung zu stellen, wird dadurch zur rationalsten Form des Umgangs mit ihr. Die soziale Vermittlung und damit Produktion von Knappheit bleibt dabei verborgen.

Natur und gebaute Umwelt hängen also eng miteinander zusammen. In ihren physisch-materiellen, symbolischen und institutionellen Dimensionen ist die gebaute Umwelt ebenso Ausdruck wie Medium bestimmter gesellschaftlicher Naturverhältnisse. An ihrer Gestaltung entscheidet sich, wer zu welchen Bedingungen Zugang zu natürlichen Ressourcen hat.

Die Betonung der Materialität von Natur und gebauter Umwelt und damit ihrer strukturierenden Wirkungen auf soziales Handeln kann naturalistischen – technik- und naturdeterministischen – Interpretationen Vorschub leisten. Demnach wäre diese Materialität Ausdruck bestimmter Zwangsgesetzlichkeiten des gesellschaftlichen Stoffwechsels mit Natur. Eine bestimmte Form der Aneignung von Natur – das von scheinbar grenzenlosen Bedürfnissen getriebene Bemühen um eine Steigerung der Naturbeherrschung, das sich gegenüber den besonderen Qualitäten von Natur als blind erweist – wird auf diese Weise naturalisiert (kritisch hierzu Görg 2003b: 42 ff.). Die Bewältigung der „Nebenfolgen“ dieser Aneignungsform, in Gestalt einer (potenziellen) Überbeanspruchung von Natur, erfordert es dann folgerichtig, natürliche Ressourcen der öffentlichen Verfügbarkeit zu entziehen, sie – als Voraussetzung ihrer Kommodifizierung – zu „knappen Gütern“ zu machen und einer Regulierung durch den Preismechanismus im Rahmen eines privaten Eigentumsregimes zu unterwerfen. Das ist auch der Grundgedanke der „tragedy-of-the-commons“-Diagnose (Hardin 1968). Um eine solche naturalisierende Sichtweise zu kritisieren und die Möglichkeit nicht-herrschaftsförderiger gesellschaftlicher Naturverhältnisse aufzuzeigen, ist es nötig, die Materialität von Natur und gebauter Umwelt – ebenso wie die mit der physisch-materiellen eng zusammen hängende symbolische und institutionelle Dimension – als gesellschaftlich produzierte zu begreifen und die sozialen Verhältnisse, die sich in ihr ausdrücken, zu analysieren. Ferner muss das Verhältnis von sozialer Produktion und Eigengesetzlichkeit von Natur näher bestimmt werden. Im Folgenden geht es zunächst um letzteres.

2. Soziale Produktion und Materialität von Natur

Ein nicht-naturalistisches Verständnis von Natur und gebauter Umwelt kann an dem von Alfred Schmidt (1972 [1961]) rekonstruierten „nicht-ontologischen“ Materialismus von Marx ansetzen. Demnach ist Natur keine geschichtsfremde, der Gesellschaft äußerliche Größe. Ebenso wenig gehorcht der Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Natur irgendwelchen überzeitlichen Zwangsgesetzlichkeiten. Materialistische Theorie geht stattdessen von „dem historischen Vermittlungszusammenhang von Mensch und Natur in der gesellschaftlichen Produktion“ aus (ebd.: 32). Entscheidend sind mithin die konkreten und historisch wandelbaren sozialen Verhältnisse, unter denen die Aneignung und Transformation von Natur stattfindet und Naturbeherrschung zum Medium sozialer Herrschaft wird. „Nicht das Abstraktum der Materie, sondern das Konkretum der gesellschaftlichen Praxis ist der wahre Gegenstand und Ausgangspunkt materialistischer Theorie“ (ebd.: 33; siehe auch Demirović 1997: 212 f.).

Dass „die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, (...) für den Menschen *nichts*“ ist (Marx 1990 [1844]: 587), dass es mithin auf die materiellen und symbolischen Praktiken der sozialen Produktion von Natur ankommt, bedeutet nicht, dass Natur nicht auch über eine eigene Materialität verfügen würde. Diese ist nicht nur in konstruktivistischen Zugängen zu Natur, sondern auch in dem wichtigen marxistischen Beitrag von Neil Smith (1984) vernachlässigt worden. Smith kritisiert den in der Kritischen Theorie verwendeten Begriff der Naturbeherrschung: In ihm werde genau jene (bürgerliche) Trennung zwischen Natur und Gesellschaft reproduziert, die Marx zu überwinden versucht habe. Natur werde als eine von der Gesellschaft getrennte und von dieser beherrschte Sphäre konstituiert. Als Alternative führt Smith deshalb das Konzept der *Produktion* von Natur ein.

In der Tat bringt der Begriff der Produktion die soziale Vermittlung von Natur deutlicher zum Ausdruck als jener der Beherrschung. Bei Smith geht dies jedoch zu Lasten dessen, was Christoph Görg (2003a, 2003b) im Anschluss an Adorno die „Nichtidentität von Natur“ nennt. Dieser Begriff bezeichnet die besonderen Qualitäten, die Eigengesetzlichkeit von Natur, von der die kapitalistische Produktion als Verwertungsprozess abstrahiert. Smith läuft Gefahr, diese Abstrahierung – wenn auch in kritischer Absicht – zu repro-

duzieren.⁴ Dies hat zwei problematische Konsequenzen: Zum einen lässt sich ohne eine Berücksichtigung der Materialität von Natur kein adäquates Verständnis der ökologischen Krise, in der sich die Eigengesetzlichkeit von Natur ja gerade Bahn bricht, entwickeln. Zum anderen kann die Vernachlässigung der Materialität von Natur gerade auch in einem emanzipatorischen politischen Kontext ein instrumentelles Naturverhältnis begünstigen. Denn sie leistet der Vorstellung Vorschub, „that we can transform nature willy nilly in the struggle for a future socialist society, if only we could dismantle capitalism“ (Castree 1995: 21).

Man könnte die *actor-network theory* (ANT) in diesem Zusammenhang als einen Vermittlungsversuch zwischen der Kritischen Theorie und der Smithschen *production-of-nature*-These begreifen. Denn stärker als jene kritisiert sie die Natur-Gesellschaft-Dichotomie und betont, dass wir es nicht mit einer Interaktion von prä-konstituierten Einheiten, die entweder gesellschaftlich oder natürlich wären, zu tun haben, sondern dass Natur und Gesellschaft konstitutiv miteinander verwoben sind. Daraus folgt aber auch – und diese Annahme markiert den Unterschied zu Smith –, dass Gesellschaft nicht einfach Natur produziert, sondern dass das Gesellschaftliche und das Natürliche ko-konstitutiv sind. Der Materialität von Natur, oder genauer: von „Hybriden, Mischwesen zwischen Natur und Kultur“ (Latour 2002 [1995]: 19), wird dadurch stärker Rechnung getragen als in Smith' früher Arbeit über die Produktion von Natur. Den Hybriden kommt selbst Akteursqualität zu (in der Sprache der ANT heißen sie denn auch „Aktanten“). Denn sie sind nicht nur Ausdruck vielfältiger sozialer Beziehungen und deshalb auch nur im Kontext komplexer Netzwerke verständlich, sondern sie verändern auch – etwa in Gestalt von Technologien oder naturwissenschaftlichen „Entdeckungen“ – die menschliche Wahrnehmung von Realität ebenso wie die Möglichkeiten der „Einwirkung“ auf letztere. Als Bakterien, die eine Antibiotika-Resistenz entwickelt haben, oder als genetisch modifizierte Pflanzen, die ihre Gene auf andere Organismen übertragen, können sie gar Krankheiten hervorrufen bzw. Veränderungen in Ökosystemen bewirken.

4 Vgl. die Kritik von Bakker und Bridge (2006: 9): „[B]y envisioning first nature 'transformed' via labor, [the production of nature thesis] ends up squeezing out any productive or generative role for ecological or biophysical processes“.

Die ANT berücksichtigt somit den „Akteurscharakter“ von Natur (die sie vor allem in Form von Hybriden zwischen Natur und Gesellschaft wahrnimmt), ohne in einen Naturalismus zu verfallen. Das Problem dabei liegt aus einer materialistischen Perspektive allerdings darin, dass die ANT keinen Begriff von den sozialen Verhältnissen hat, die den Netzwerken aus menschlichen und nicht-menschlichen Wesen zugrunde liegen und sich in ihnen ausdrücken. Sie kann den sozialen Gehalt von Akteurs-Netzwerken immer nur im Einzelfall, nicht aber als eine mehreren Akteurs-Netzwerken gleichermaßen zugrunde liegende und sie hervorbringende Struktur bestimmen (Castree 2002: 134).⁵ Die ANT befasst sich mit *stofflicher* Materialität. Sie hat keinen Begriff von der Materialität *sozialer Formen*, vor allem der Wertform. Diese aber spielt bei der Konstitution und Transformation stofflicher Materialitäten sowie in Bezug auf die nicht-intendierten Folgen dieses Prozesses eine entscheidende Rolle.

In Noel Castrees Überlegung einer „Materialität der produzierten Natur“ wird eben dem Rechnung getragen. Anknüpfend an David Harvey greift Castree Smith' Konzept der sozialen Produktion von Natur auf und verbindet es aus einer materialistischen Perspektive mit der Vorstellung der Nichtidentität von Natur, ohne diesen Begriff gleichwohl zu benutzen und ohne sich explizit auf die – im anglo-amerikanischen Sprachraum bislang kaum rezipierte – neuere Kritische Theorie gesellschaftlicher Naturverhältnisse (vor allem Christoph Görg) zu beziehen:

„created ecosystems, while intentionally and unintentionally produced by capitalism, possess causal powers of their own and take on agency in relation to the capitalist processes of which they are a medium and outcome. To phrase all this in Smith's language, nature may indeed be 'produced' but produced nature, in turn, cannot be exploited indefinitely: it has a materiality which cannot be ignored“ (Castree 2000: 29; vgl. Bakker/Bridge 2006: 10).

5 In der Logik der ANT liegt es denn auch, auf den Begriff „Gesellschaft“ zu verzichten: „Daher werde ich das Wort 'Kollektiv' verwenden, um die Assoziierung von Menschen und nicht-menschlichen Wesen zu beschreiben; und 'Gesellschaft', um nur jenen Teil unserer Kollektive zu bezeichnen, der durch die von den Sozialwissenschaftlern gezogene Trennungslinie erfunden worden ist“ (Latour 2002 [1995]: 11).

Dass diese stoffliche Materialität faktisch ignoriert wird, ist ein Spezifikum kapitalistischer Naturverhältnisse und gleichzeitig eine zentrale Ursache der ökologischen Krise. Der Zweck kapitalistischer Produktion besteht bekanntlich nicht in der Herstellung von Gebrauchswerten, sondern in der Produktion und Realisierung von Mehrwert. Die Gebrauchswerte von Waren sind für das Kapital nur insofern interessant, als Waren ein bestimmtes Bedürfnis befriedigen müssen, damit sie nachgefragt werden und der in ihnen vergegenständlichte Mehrwert realisiert werden kann. Aus diesem Grund steht die kapitalistische Produktionsweise in einem höchst widersprüchlichen Verhältnis zu den besonderen Qualitäten von Natur: Sie transformiert Natur in einem Ausmaß und mit einem Entwicklungsgrad der Produktivkräfte wie keine andere Produktionsweise vor ihr, ist mithin unter stofflichen Gesichtspunkten hochgradig abhängig von Natur und macht sich deren besondere Qualitäten zunutze, um immer neue Bedürfnisse zu kreieren sowie Produkte und Technologien zu ihrer Befriedigung zu entwickeln. Gleichzeitig, und insofern sie dem Wertgesetz folgt, abstrahiert sie von diesen Abhängigkeiten, ist also gleichgültig gegenüber den raum-zeitlichen Besonderheiten von Natur. Anders ausgedrückt, ist kapitalistische Produktion als Arbeitsprozess auf genau jene sozial-ökologischen Voraussetzungen angewiesen, die sie als Verwertungsprozess beständig untergräbt (vgl. Altwater 1987: 100 ff.). Die immanenten Schranken der kapitalistischen Produktionsweise liegen nicht in den Reproduktionsnotwendigkeiten der menschlichen und außermenschlichen Natur, sondern allein in den Krisen des Verwertungsprozesses. Das begründet gleichzeitig ihre schöpferische *und* ihre destruktive Kraft gegenüber Mensch und Natur. „Die kapitalistische Produktion“, so Marx (1988 [1867]: 529 f.), „entwickelt [...] nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter“ (vgl. Castree 2002: 137 ff.; Görg 1999: 54 ff.).

3. Naturbeherrschung und gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse

In diesem letzten Zitat klingt der Zusammenhang zwischen Naturbeherrschung und gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen bereits an. Über die gewaltförmige und rechtlich sanktionierte

Privatisierung der Verfügung über Natur, die Marx im Kapitel über die sogenannte ursprüngliche Akkumulation im ersten Band des „Kapital“ beschrieb (Marx 1988 [1867]: 741 ff.) und die ein wichtiges Element dessen ausmacht, was Harvey (2005) heute als „Akkumulation durch Enteignung“ bezeichnet, konstituiert und materialisiert sich soziale Herrschaft. Sie schreibt sich in die Natur und die gebaute Umwelt ein und wird gerade auch dadurch auf Dauer gestellt.

Wie Erik Swyngedouw (2004) in einer Studie über die Wasserproblematik in Guayaquil (Ecuador) gezeigt hat, gilt dies bezogen auf unterschiedliche soziale Verhältnisse. Die Wasserbehälter, von denen aus die Endverbraucher/innen Guayaquils beliefert werden, befinden sich alle in der Nähe von Mittel- und Oberschicht-Wohngebieten. Das garantiert diesen eine stetige und preiswerte Versorgung mit qualitativ hochwertigem Trinkwasser. Je weiter entfernt die Versorgungsgebiete liegen, desto stärker fällt der Druck in den Wasserleitungen ab und desto eher ist die Wasserversorgung auf wenige Stunden am Tag beschränkt. Die soziale Ungleichheit und der Ausschluss vom Zugang zu Trinkwasser ist hier bereits in das technische System eingeschrieben. Die ärmsten Stadtteile sind gar nicht erst an das Netz angeschlossen, sondern werden von privaten Wasserverkäufern per LKW versorgt. Die Qualität des so gelieferten Wassers ist meist schlecht. Dieses Versorgungssystem ruht zudem auf ungleichen Geschlechterverhältnissen auf: Während die privaten Wasserhändler alle männlich sind, handelt es sich bei den Käufern in aller Regel um Frauen. Die Unsicherheit und Unregelmäßigkeit der Versorgung (man weiß nie genau, wann die Wasser-LKWs kommen) und der Arbeitsaufwand, den die Wasserbeschaffung mit sich bringt, zwingt die Frauen dazu, sich ständig in der Nähe ihrer Häuser aufzuhalten, um die Wasserlieferungen nicht zu verpassen. So wird ihre Zeit für andere Tätigkeiten erheblich eingeschränkt. Über die ungleich verteilten Chancen des Zugangs zu einer netzgebundenen Wasserversorgung – mithin über eine spezifische Gestaltung der gebauten Umwelt und, vermittelt über diese, der gesellschaftlichen Naturverhältnisse – verfestigen sich zum einen Unterschiede zwischen Arm und Reich und werden zum anderen ungleiche Geschlechterverhältnisse verstetigt.

Gerade die Trinkwasserversorgung liefert aber auch Beispiele dafür, dass sich kapitalistische Inwertsetzungen immer wieder an sozialen Konflikten sowie an der Materialität von Natur stoßen oder auch

brechen können. So wird beispielsweise in der Europäischen Union zwar seit langem über eine Liberalisierung der Trinkwasserversorgung diskutiert, und neoliberale Ökonomen werden nicht müde, deren Praktikabilität nachzuweisen (siehe etwa Ewers et al. 2001). Faktisch sind entsprechende Bestrebungen bislang aber sowohl an den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen und institutionellen Bedingungen der Wasserversorgung als auch an den spezifischen Eigenschaften der Ressource Wasser gescheitert. Eine Liberalisierung des Wassersektors würde entweder parallele Leitungssysteme oder Durchleitungsregelungen erfordern. Erstere aber sind unter den gegenwärtigen Bedingungen kaum wirtschaftlich zu betreiben, denn Kapital würde in großem Umfang und gleichzeitig mit höchst unsicheren Verwertungsaussichten vom sekundären Kapitalkreislauf absorbiert. Durchleitungen wären dagegen – siehe das Beispiel des Stromsektors – ökonomisch denkbar, stoßen aber auf stoffliche Probleme. Denn Wasser kann nicht über beliebige Entfernungen und in jede Richtung transportiert werden. Sein Transport ist vielmehr an bestimmte topographische Voraussetzungen gebunden, und die Orte des Wasserverbrauchs liegen in aller Regel in geographischer Nachbarschaft zu denen der Wassergewinnung. Zudem kann Wasser unterschiedlicher Herkunft nicht einfach gemischt werden, ohne unerwünschte chemische Reaktionen und damit einen Qualitätsverlust hervorzurufen (Kluge et al. 2003: 47). Die spezifischen Materialitäten natürlicher Ressourcen können mithin „sources of unpredictability, unruliness and, in some cases, resistance to human intentions“ sein (Bakker/Bridge 2006: 18).

Die Inwertsetzung von Wasser beschränkt sich deshalb bislang überwiegend auf die Privatisierung, d.h. auf die Umwandlung von staatlichen in private Monopole (im Unterschied zum Wettbewerb „im Markt“ auch als Wettbewerb „um den Markt“ bezeichnet). Und auch diese ist nicht nur stark umkämpft – siehe etwa das viel zitierte bolivianische Beispiel (Terhorst 2008) –, sondern auch an komplexe institutionelle Voraussetzungen gebunden. Selbst in Ländern, die, wie Großbritannien, zu den Protagonisten der Wasserprivatisierung gehören, sind deshalb immer wieder Anpassungen der regulatorischen Struktur notwendig (Bakker 2003). An manchen anderen Orten wurden Privatisierungen nach einigen Jahren rückgängig gemacht (in Deutschland z.B. in Potsdam und Fürstenwalde [Brandenburg]).

Schluss

Eine materialistische Perspektive auf Natur erlaubt es, diese als sozial produziert *und* in ihrer Eigengesetzlichkeit zu begreifen. Ferner gerät in den Blick, dass die gesellschaftliche Aneignung und Transformation von Natur auch durch die gebaute Umwelt vermittelt wird, die ihrerseits sozial produziert ist und die aufgrund ihrer Materialität dazu beitragen kann, gesellschaftliche Naturverhältnisse auf Dauer zu stellen. Des Weiteren wird der enge Zusammenhang zwischen Naturbeherrschung und gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen deutlich. Dieser besteht darin, dass letztere sich in die Naturverhältnisse einschreiben und dass, umgekehrt, die Kontrolle der Naturverhältnisse ein wichtiges Medium sozialer Herrschaft ist. Ganz zentral ist schließlich, dass eine materialistische Perspektive die gesellschaftlichen Naturverhältnisse „entnaturalisiert“, d.h. ihrer Zwangsgesetzlichkeiten entkleidet. Dadurch wird erkennbar, dass das kapitalistische Naturverhältnis nur ein bestimmtes unter vielen möglichen (und auch praktizierten) Naturverhältnissen ist. Alternativen zu ihm entwickeln sich nicht zuletzt dort bzw. offenbaren dort ihre ganze Bedeutung, wo kapitalistische Naturbeherrschung aufgrund ihrer Missachtung der Eigengesetzlichkeit von Natur in eine Krise der Beherrschbarkeit umschlägt. Allerdings ist es auch in solchen Situationen eine Frage der sozialen Kämpfe, ob die bestehenden gesellschaftlichen Naturverhältnisse exklusiv und herrschaftsförmig stabilisiert oder in einem emanzipatorischen Sinne, d.h. in Richtung eines Abbaus von Herrschaft, transformiert werden.

Dies zeigen nicht zuletzt die gegenwärtigen klima- und energiepolitischen Debatten und Praktiken. In ihnen deutet sich trotz der absehbaren Erschöpfung fossiler Energiequellen und der kaum mehr geleugneten Realität des Klimawandels kein grundlegender Wandel des vorherrschenden Naturverhältnisses an. Stattdessen dominieren marktförmige Instrumente zur Bearbeitung der ökologischen Krise, die – vorgeblich im Interesse des „Umweltschutzes“ – Menschen die Kontrolle über ihre Lebensbedingungen entziehen. Zunehmend gewinnen auch militärische, und damit offen gewaltförmige Bearbeitungsmuster an Bedeutung. Darauf verweist der Widerspruch zwischen der tendenziellen Erschöpfung fossiler Ressourcen und der nicht ernsthaft in Frage gestellten Fortdauer (oder gar der Aus-

weitung) von Produktions- und Konsummustern, die auf eben diesen Ressourcen beruhen. Der jüngste Konflikt im Kaukasus ist angesichts der Rolle Georgiens als Transitland für Öl und Gas auch vor diesem Hintergrund zu sehen. Selbiges gilt für die mit Landkonflikten und gewaltsamen Vertreibungen einher gehende Intensivierung des Anbaus von Energiepflanzen in vielen Ländern des globalen Südens, mit der die weltweit wachsende Nachfrage nach Agrartreibstoffen bedient werden soll.

Vor diesem Hintergrund dürfte die ökologische Krise der materialistischen Gesellschaftsforschung auf absehbare Zeit viel Aufmerksamkeit abverlangen. Die Herausforderung liegt darin, die sich in den skizzierten Entwicklungen andeutende Transformation gesellschaftlicher Naturverhältnisse in ihren materiellen, symbolischen und institutionellen Dimensionen analytisch weiter zu durchdringen und die von den dominanten markt- bzw. gewaltförmigen Bearbeitungsmustern der ökologischen Krise marginalisierten emanzipatorischen Alternativen sichtbar zu machen. Damit kann materialistische sozial-ökologische Forschung nicht nur zu einem besseren Verständnis der ökologischen Krise beitragen, sondern auch zu der nötigen linken Positionsbestimmung und Intervention in die einschlägigen politischen Konflikte.

Literatur

- Altvater, Elmar (1987): Sachzwang Weltmarkt. Verschuldungskrise, blockierte Industrialisierung, ökologische Gefährdung – der Fall Brasilien. Hamburg.
- Bakker, Karen (2003): From public to private to ... mutual? Restructuring water supply governance in England and Wales. In: *Geoforum* 34, S. 359-374.
- /Gavin Bridge (2006): Material worlds? Resource geographies and the 'matter of nature'. In: *Progress in Human Geography* 30(1), S. 5-27.
- Castells, Manuel (2004): Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft. Teil 1 der Trilogie „Das Informationszeitalter“. Opladen.
- Castree, Noel (1995): The Nature of Produced Nature: Materiality and Knowledge Construction in Marxism. In: *Antipode* 27(1), S. 12-48.
- (2000): Marxism and the Production of Nature. In: *Capital and Class* 72, S. 5-36.
- (2002): False Antitheses? Marxism, Nature and Actor-Networks. In: *Antipode* 34(1), S. 111-146.
- Demirović, Alex (1997): Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie. Münster.

- Döring, Jörg/Tristan Thielmann (2008): Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen. In: Jörg Döring/Tristan Thielmann (Hrsg.): Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Bielefeld, S. 7-45.
- Ewers, Hans-Jürgen et al. (2001): Optionen, Chancen und Rahmenbedingungen einer Marktöffnung für eine nachhaltige Wasserversorgung. Endbericht. BMWI-Forschungsvorhaben 11/00.
- Görg, Christoph (1999): Gesellschaftliche Naturverhältnisse. Münster.
- (2003a): Nichtidentität und Kritik. Zum Problem der Gestaltung der Naturverhältnisse. In: Gernot Böhme/Alexandra Manzei (Hrsg.): Kritische Theorie der Technik und der Natur. München, S. 113-133.
 - (2003b): Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise. Münster.
- Hardin, Garrett (1968): The tragedy of the commons. The population problem has no technical solution; it requires a fundamental extension in morality. In: Science 162, S. 1243-1248.
- Harvey, David (1985): The Geopolitics of Capitalism. In: Derek Gregory/John Urry (Hrsg.): Social Relations and Spatial Structures. London, S. 128-63.
- (1999 [1982]): The Limits to Capital. London.
 - (2005): Der neue Imperialismus. Hamburg.
- IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change (2007): Climate Change 2007: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change, Paris (Summary for Policymakers, www.ipcc.ch).
- Jessop, Bob/Neil Brenner/Martin Jones (2008): Theorizing sociospatial relations. In Environment and Planning D 26, S. 389-401.
- Kluge, Thomas/Matthias Koziol/Alexandra Lux/Engelbert Schramm/Antje Veit (2003): Netzgebundene Infrastrukturen unter Veränderungsdruck. Sektoranalyse Wasser. netWORKS-Papers Nr. 2. Berlin (<http://www.networks-group.de/veroeffentlichungen/index.phtml>).
- Latour, Bruno (2002 [1995]): Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt am Main.
- Lefebvre, Henri (1991): The Production of Space. Oxford.
- Marx, Karl (1988 [1867]): Das Kapital. Erster Band. MEW (Marx Engels Werke) 23. Berlin.
- (1974 [1857-1858]): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietz Verlag.
 - (1990 [1844]): Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW (Marx Engels Werke) 44, Berlin, S. 465-588.
- Kaika, Maria (2008): City of Flows. Der Wandel der symbolischen Bedeutung technischer Infrastrukturen in der Moderne. In: Timothy

- Moss/Matthias Naumann/Markus Wissen (Hrsg.): Infrastrukturnetze und Raumentwicklung. Zwischen Universalisierung und Differenzierung. München, S. 87-111.
- Schmid, Christian (2003): Raum und Regulation. Henri Lefebvre und der Regulationsansatz. In: Ulrich Brand/Werner Raza (Hrsg.): Fit für den Postfordismus? Theoretisch-politische Perspektiven des Regulationsansatzes. Münster, S. 217-242.
- Schmidt, Alfred (1972 [1961]): Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt am Main.
- Smith, Neil (1984): Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space. Oxford.
- Stern, Nicholas (2006): Stern Review on the Economics of Climate Change (www.hm-treasury.gov.uk/independent_reviews/stern_review_economics_climate_change/sternreview_index.cfm).
- Swyngedouw, Erik (2004): Social Power and the Urbanization of Water. Flows of Power. Oxford.
- Terhorst, Philipp (2008): Soziale Kämpfe um öffentliche Trinkwasserversorgung in Lateinamerika. Gesellschaftliche Aneignung an den Beispielen Cochabamba und Uruguay. In: Wasserkolloquium (Hrsg.): Wasser. Die Kommerzialisierung eines öffentlichen Gutes. Rosa-Luxemburg-Stiftung Texte 41. Berlin, S. 137-151.
- Wissen, Markus/Matthias Naumann (2008): Die Dialektik von räumlicher Angleichung und Differenzierung. Zum *uneven-development*-Konzept in der *radical geography*. In: ACME. An International E-Journal for Critical Geographies 7 (3) (<http://www.acme-journal.org/german.html>) (i.E.).

Bernd Belina

No Go Areas historisch-materialistischer Raumdebatten

Zur Kritik von Raumpfetischismus und Raumidealismus

Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus [...] ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. (Marx 1845/1969: 5)

1. Raum im historischen Materialismus?

Die Frage, in welcher Weise die Kategorie „Raum“ in den historischen Materialismus zu integrieren ist, ist keine neue. Prominent wurde sie in den 1970er Jahren von Henri Lefebvre (1970/1972, 1973/1974, 1974), David Harvey (1973), Manuel Castells (1972/1977) oder Nicos Poulantzas (1978/2002) zum Thema gemacht. Unter Titeln wie „Die Produktion des Raums“ (Lefebvre 1974, Smith 1984, 2007), „historisch-geographischer Materialismus“ (Harvey 1984, 1996) oder „räumliche“ bzw. „raum-zeitliche Dialektik“ (Peet 1981, Soja 1980, 1989) wird seither insbesondere in der angloamerikanischen *radical geography* der Versuch unternommen, Raumtheorie im Kontext historisch-materialistischer Forschung zu betreiben (vgl. Belina & Michel 2007).

Dieses Unterfangen sieht sich mit derselben Aufgabe konfrontiert wie jeder historische Materialismus, der die vorangestellte 1. Feuerbachthese ernst nimmt. Weder darf die Materialität von Raum in idealistischer Weise geleugnet, noch darf diese in vulgär-materialistischer Manier fetischisiert werden. Ausgangspunkt eines Verständnisses der Rolle von Raum in der und für die Gesellschaft muss stattdessen die soziale Praxis, muss die „*sinnlich menschliche Tätigkeit*“ (Marx 1845/1969: 5) sein. Das Ergebnis kann dann keine

historisch-materialistische Raumtheorie sein, die *in abstracto* bestimmen will, was Raum ist, war und für immer sein wird. Ebenso wie Marx bzgl. des historischen Materialismus „nicht das Bedürfnis [verspürte], diese ‘Materie’ zu definieren“ (Lefebvre 1958/1971: 51), weil „die ‘Materie’ in der sinnlichen, produktiven Tätigkeit der Praxis *enthalten ist*“ (ebd., Herv. B.B.; vgl. Schmidt 1962/1974: 33), gilt auch für den Raum: „Das Problem einer angemessenen Konzeptualisierung des Raums wird durch menschliche Praxis in Bezug auf ihn gelöst. Anders formuliert gibt es keine philosophischen Antworten auf philosophische Fragen, die das Wesen des Raums betreffen – die Antworten liegen in der menschlichen Praxis.“ (Harvey 1973: 13; vgl. Belina 2006, Weingarten 2005)

In diesem Essay will ich mich gleichwohl noch etwas „mit philosophische Fragen, die das Wesen des Raums betreffen“ aufhalten, allerdings ausschließlich im Modus der Kritik. Mein Ziel ist es, den ideologischen Kern von Raumfetischismus und Raumidealismus herausarbeiten, um damit – in der Sprache des modischen *spatial turn*¹ – die *no go areas* historisch-materialistischer Raumdebatten zu kartieren. Dies geschieht anhand einer exemplarischen Kritik an vulgärmaterialistischen und idealistischen Raumtheorien in der Geographie (in 2.2 bzw. 3.2), der jeweils eine Auseinandersetzung mit deren im- oder expliziten Bezugspunkten in Physik (2.1) bzw. idealistischer Philosophie (3.1) vorangestellt ist.²

2. Der Raumfetischismus des Vulgärmaterialismus

Physiker_innen interessieren sich aus guten Gründen sehr dafür, was es mit dem Raum auf sich hat (vgl. Jammer 1969/1980). Auf die dort ausgearbeiteten Raumbegriffe beziehen sich zahlreiche sozialwissenschaftliche Arbeiten (z.B. Harvey 1996, 2007, Löw 2001, Smith 1984, Werlen 1995). Martina Löw (2001) geht im „bis heute am meisten beachtete[n] Buch zur ‘Raumwende’ innerhalb der jüngeren Soziologie“ (Döring & Thielemann 2008: 25) soweit zu behaupten, ein „soziologischer Raumbegriff [könne]

1 Zu deren Kritik vgl. Smith & Katz (1992).

2 Den Versuch einer positiven Bestimmung von „Raum“ im historischen Materialismus habe ich in Anschluss an die eingangs angeführten Autor_innen an anderer Stelle unternommen (Belina 2006: 25-80).

nicht außerhalb philosophisch/physikalischer Denktraditionen entwickelt werden“ (ebd.: 20). Insbesondere betont sie, dass es „[a]nregend“ (ebd.: 21) sei, sich Raum in Anlehnung an Einstein „gekrümmt“ vorzustellen. Sie plädiert dafür „Einstein als Urheber eines neuen Raumbegriffs [zu] rezipieren“ (ebd.: 23), weil mit seiner Hilfe des Raums vermeintliche „Einheit, Geschlossenheit und Stetigkeit“ (ebd.) in Frage zu stellen sei. Dabei betont Löw, dass es ihr „nicht um physikalische Formeln, sondern um homologe Denkmodelle“ (ebd.) gehe.

In diesem Abschnitt will ich die Konstruktion solcher Homologien oder Analogien zwischen Physik und Gesellschaftswissenschaft bezüglich des Raumbegriffs kritisieren, weil sie eine Form der Naturalisierung des Gesellschaftlichen befördern, die als „Raumfetischismus“ kritisiert wurde und wird (vgl. Anderson 1973, Belina 2008, Eliot Hurst 1985, Quaini 1974/1982, Smith 1981). Weil, wie Karl August Wittfogel (1929) in seiner wunderbaren Kritik an Geopolitik und „geographischem Materialismus“ formuliert hat, „das gesellschaftliche Leben seine ganz besonderen ‘Naturgesetze’ besitzt, die wiederum nur durch eine besondere gesellschaftliche Wissenschaft analysiert werden können“ (ebd.: 491), hilft es wenig bis nichts, Gesellschaft in Termini der Physik zu verhandeln – auch wenn dies nur in Form von Ana- oder Homologien geschieht. Zwar kann und wird es immer wieder der Fall sein, dass die Art und Weise, in der Raum in sozialen Praxen eine Rolle spielt, Ähnlichkeiten zur Physik aufweist, doch kann dies stets nur das Resultat der Untersuchung sein.³ Wird diese stattdessen von Ana- oder Homologien zur Physik angeleitet, wird diese zur „Determinante für das Objekt“ (Sandkühler 1985: 14), d.h. sie bestimmt das Resultat (zumindest mit). Gaston Bachelard (1938/1987) zählt Analogien deshalb zu den „Erkenntnishindernissen“, die der „wissenschaftliche Geist“ überwinden müsse.⁴

3 So verstehe ich, im Gegensatz zu Fischbach (2008), Harveys Bezugnahme auf physikalische Raumbegriffe in seinem Beitrag *Raum als Schlüsselbegriff* (2007).

4 Er demonstriert dies anhand des „ärmliche[n] Wort[es] Schwamm“, das „die unterschiedlichsten Erscheinungen *auszudrücken* gestattet“ (Bachelard 1938/1987: 127; Herv. i. Orig.). An einem anderen Phänomen dessen „Schwammhaftigkeit“ auszumachen trägt aber gerade nichts zu dessen Erkenntnis bei. Doch „[d]ie Funktion des *Schwam-*

Im Folgenden will ich die Funktion der Raumbegriffe von Newton und Leibniz für deren Denken verdeutlichen (2.1) und die ideologische Übertragung dieser Funktion in die Sozialwissenschaft am Beispiel der raumwissenschaftlichen Geographie kritisieren (2.2).

2.1 Absoluter & relativer Raum in der Physik: Newton und Leibniz

Laut *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* ist absoluter Raum ein „Terminus der Philosophie der Physik zur Bezeichnung räumlicher (später: raumzeitlicher) Strukturen, die nicht auf materielle Ereignisse oder Vorgänge zurückführbar sind, sondern diesen zugrunde liegen“ (Mittelstrass & Mainzer 1995: 490). Die prominenteste Ausarbeitung des Konzeptes findet sich in den *Principia Mathematica* Isaac Newtons, wo er absoluten und relativen Raum folgendermaßen bestimmt:

„Absolute space in its own nature, without relation to anything external, remains always similar and immovable. Relative space is some movable dimension or measure of the absolute spaces; which our senses determine by its position to bodies; and which is commonly taken for immovable space; such is the dimension of a subterraneous, an aerial, or celestial space, determined by its position in respect to the earth.“ (Newton 1687, zit. nach Alexander 1956: 152)

Relative Räume werden nach Newton durch die Lage von Körpern zueinander „aufgespannt“ und befinden sich im absoluten Raum, der ohne Beziehung zu materiellen Dingen existiert. Newtons Vorstellung vom relativen Raum ähnelt derjenigen von Gottfried Wilhelm Leibniz, für den „der Raum lediglich ein System von Relationen ist, dem keine metaphysische oder ontologische Existenz zukommt“ (Jammer 1969/1980: 26). Eine Differenz hatten beide hinsichtlich Newtons Annahme eines absoluten Raums. Dieser Annahme wegen, die er für gotteslästerlich hielt, schwärzte Leibniz Newton 1715 bei der Princess of Wales an; über sie entspann sich im Anschluss ein Briefwechsel mit dem Newton-Schüler Samuel Clarke, in dem beide bis zu Leibniz' Tod 1716 die theologischen und physikalischen Argumente ihrer Positionen austauschten (vgl. Schmeiser 1995).⁵

mes ist von einer so klaren und deutlichen Evidenz, dass man kein Bedürfnis verspürt, es zu erklären“ (ebd.; Herv. i. Orig.).

5 „Die Sache wird zu einer Art Gerichtsfall, in dem jede Mitteilung sich an Caroline richtet, die ihrerseits zugleich die Funktion des

Die nicht-theologischen Argumente dieses Briefwechsels beziehen sich auf Grundannahmen der Naturwissenschaften, namentlich der Physik, und verdeutlichen den grundlegenden Unterschied beider Konzeptualisierungen von Raum. Während Leibniz die Annahme eines absoluten Raums ablehnt, weil es seines Erachtens „dort keinen Raum gibt, wo es keine Materie gibt [weshalb] der Raum an sich keine absolute Realität ist“ (Leibniz 1717; zit. nach Schüller 1991: 102), wird sie von Clarke verteidigt. Sein bzw. Newtons naturwissenschaftliches Argument hierfür ist, dass bestimmte Rotationsphänomene nur in Relation zum absoluten Raum zu erklären seien (vgl. Earman 1989: 61-65). Als Beweis dient Newton das sogenannte Eimerexperiment. Dabei wird ein mit Wasser gefüllter Eimer, der an einer Schnur hängt, zunächst zum Rotieren gebracht und dann angehalten. Weil sich das Wasser auch dann noch dreht und seine Oberfläche entsprechend zu den Rändern hin ansteigt, folgert Newton, dass diese Bewegung relativ zum absoluten Raum stattfinden müsse.

Max Jammer betont in *Das Problem des Raumes*, der absolute Raum sei „für die Newtonsche Mechanik unentbehrlich“ (Jammer 1969/1980: 110) und deshalb eine „logische und ontologische Notwendigkeit“ (ebd.: 108). Er stellt in diesem Kontext einen „unentbehrlichen Begriff“ (Einstein 1980: XVI) dar.⁶ Der Grund für die Annahme eines absoluten Raums ist für Newton also einer der Theoriekonstruktion in der Physik, diese Annahme tätigt er, weil

Mittlers und des Richters erfüllt. Leibniz muß seine Vorwürfe wiederholt präzisieren, ebenso Clarke; die Schriften werden immer umfangreicher, die letzte Stellungnahme von Leibniz ist so lang wie alle acht vorangegangenen zusammen. Beide Kontrahenten beschwerten sich zunehmend über das Unverständnis, die Unverständlichkeit und die Unvernünftigkeit des je anderen, werfen einander das Spielen mit leeren Worten, das Vertreten nicht argumentierbarer und nicht argumentierter Positionen und die Mißachtung der je eigenen Argumente vor; Wiederholungen und Klagen über Wiederholungen nehmen überhand. Die Äußerungen lassen sich teilweise kaum noch von Invektiven unterscheiden: Clarke bescheinigt Leibniz *absurdity*, meint, er flüchte sich, *instead of reasoning*, zu *Fiction(s) of the Schoolmen*, dieser wiederum nennt die Philosophie des anderen *vulgaire, superficielle, paresseuse, tout à fait deraisonnable*, und vermutet, Clarke wolle nichts als *chicaner sans rien éclairir*.“ (Schmeiser 1995: 3)

6 Diese Interpretation wird nicht von allen Autor/inn/en geteilt, vgl. Löw 2001: 25f.

mit ihr – und zwar nur mit ihr – bestimmte physikalische Phänomene erklärt werden können. Wie in dieser Konstruktion gilt für den absoluten Raum stets, dass er „mit einer inneren Struktur ausgestattet ist, die grundlegender ist als die Beziehungen zwischen Ereignissen und von diesen nicht beeinflusst wird“ (Carvier 1995: 491). Diese „grundlegendere“ Annahme ist nur sinnvoll, wenn „Raum‘ als selbständige Ursache“ (Einstein 1980: XVI) angenommen wird, wenn dem absoluten Raum eine Wirkmächtigkeit zugesprochen wird. Denn ansonsten wäre sie schlicht überflüssig.⁷

Ob und zu welchem Zweck diese Annahme in der Physik sinnvoll ist oder nicht, sollen Kompetentere beurteilen (seit Ernst Mach vorgeschlagen hat, Rotationsphänomene als Bewegung relativ zum Fixsternhimmel zu verstehen, scheint sie für Newtons Zweck nicht mehr notwendig zu sein; vgl. Kulenkampff 1987: 198f.). Diese Annahme auf die Gesellschaft zu übertragen, also zu behaupten, dass Raum als Behälter existiert, in dem sich alles gleichermaßen befindet, wäre purer Reduktionismus. Eine solche Annahme wäre – wie für Newtons Mechanik – nur sinnvoll, wenn diesem absoluten Raum „an sich“ eine Wirkmächtigkeit zugesprochen wird, wenn also behauptet würde, dass die Lage im absoluten Raum gesellschaftliche Phänomene erklären könne. Es müsste sich in Analogie zu den genannten Rotationsphänomenen der Physik um soziale Phänomene handeln, die nicht anders zu erklären sind als durch die Annahme eines absoluten Raums. Konstruktionen, die diesen Kunstgriff nötig haben, sind sinnvoll genauso wenig denkbar wie solche, die zur Erklärung auf Gott angewiesen sind (wozu Laplace bekanntlich Napoleon aufklärte: „Sire, je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse.“ – oder auf das fliegende Spaghetti-Monster, dem dieselbe Erklärungskraft zukommt (vgl. Henderson 2005).

Gleichwohl wird immer wieder und in verschiedenen Varianten eine Wirkmächtigkeit der Lage von Dingen zueinander behauptet. Hier soll stets das nackte *Wo* eines Phänomens zu dessen Erklärung beitragen. Der zentrale Fehler solcher Ideologien liegt nicht in der

7 Ein Beispiel für die Annahme der Wirkmächtigkeit der absoluten Lage im Raum liefert – wenn auch ohne den Begriff des absoluten Raums zu verwenden – Aristoteles’ Theorie des natürlichen Ortes, nach der gilt: „Alle physischen Dinge haben einen eigenen Ort [...] wenn sie sich außerhalb ihres eigenen Ortes befinden, streben sie dahin und kommen nur zur Ruhe, wenn sie ihn erreicht haben“ (Verbeke 1983: 118).

Annahme eines *absoluten* Raums. Zu ihrer Kritik ist es nicht notwendig, Newton als „verbohrten Metaphysiker mit einer obskuren Idee des absoluten Raumes“ darzustellen, wie das laut Rainer Fischbach (2008: 46) Sozialwissenschaftler_innen häufig tun, die durch seines Erachtens verfehlte Bezugnahmen auf naturwissenschaftliche Raumtheorien glänzen. Vielmehr liegt der entscheidende Fehler darin, Gesellschaft als durch die Lage von *Dingen* zueinander bestimmt zu betrachten, sie mithin in Analogie zur Physik zu betrachten. Dazu reicht die Annahme eines *relativen* Raums i.S. Newtons aus, dem allerdings – wie bei Newtons absolutem Raum – Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird.⁸

2.2 Raumgesetze der Gesellschaft: der *spatial approach*

In der Geschichtsschreibung der Geographie wird das Aufkommen des *spatial approach* bzw. der raumwissenschaftlichen oder chorologischen Geographie in den 1960er Jahren auch als „quantitative Revolution“ bezeichnet, die durch statistische Methoden („quantitativ“) und die Etablierung einer im Sinne von Thomas S. Kuhn (1962/1973) neuen Normalwissenschaft („Revolution“) gekennzeichnet ist. Als Höhepunkt geographischer Theoriebildung gilt hier, in der hierzulande einflussreichsten Version durch Dietrich Bartels (1968, 1970), die „chorologische Theoriebildung“, die nach Gesetzmäßigkeiten „bezüglich überörtlicher Zusammenhänge zwischen voneinander entfernten Standorten [sucht], wobei [...] die größere oder geringere Distanz als entscheidende Bestimmungsgröße angesehen wird“ (Bartels 1970: 23). Gegenstand der Untersuchung sind „menschliche Aktivitäten und Interaktionssystemen in ihrer erdräumlichen Distanzabhängigkeit“ (ebd.: 35).

8 Dieselben Behauptungen können mit Leibniz' Fassung des relativen Raumbegriffs nicht getätigt werden. Für Leibniz kann ein Körper nur entweder „von einem anderen Körper in Bewegung gesetzt [werden], der ihn dadurch antreibt, dass er ihn berührt“ (Leibniz 1717; zit. nach Schüller 1991: 89); oder, im Sinne einer „absoluten wahren Bewegung“ (ebd.: 98), „wenn die unmittelbare Ursache für die Veränderung [der Lagerrelation zu anderen Körpern; B.B.] in dem Körper selbst liegt“ (ebd.). Letzteres gilt für die Körper der Menschen: „Der Mensch handelt nämlich nicht auf übernatürliche Art und Weise, zwar ist sein Körper in der Tat eine Maschine und handelt nur automatisch, aber seine Seele hört niemals auf, eine freie Ursache zu sein“ (ebd.: 113).

Die „menschliche[n] Aktivitäten und Interaktionssysteme“ sollen also durch ihre Determinierung durch ihre Lage im Raum erklärt werden, also durch ihre „erdräumlichen Distanzabhängigkeit“.

Diese Denk- und Vorgehensweise sei am Beispiel des Gravitationsmodells illustriert, bei dem bereits der Name auf die Nähe dieses *sozialwissenschaftlichen* Modells zur Newton'schen Mechanik verweist. Dabei verwende ich eine besonders simple Anwendung dieses Modells, da auf diese Weise sein Kerngedanke ohne Zusatzfaktoren etc. im Vordergrund steht. Ausgehend vom Gravitationsgesetz der Physik, nach dem die Anziehungskraft zwischen zwei Körpern durch deren Massen und Distanz voneinander bestimmt ist, lautet die Grundidee der sozialwissenschaftlichen Übertragung folgendermaßen: „Borrowing from ideas of Newtonian physics, we might expect the same kind of regularities in the attraction between social units as we observe among physical units.“ (Abler, Adams & Gould 1971: 216) Das (inhaltlich komplett unbestimmte) Interaktionspotential zwischen räumlich fixierten sozialen Einheiten wäre demnach abhängig von deren räumlichen Distanz zueinander: „We can apply these gravitational ideas to the towns in a region and derive a measure of interaction potential at each town location. Potential at a point may be thought of as a measure of the proximity of that point to all other places in the system [...]“ (ebd.)

In dem zitierten Lehrbuch wird die Logik an zwei Beispielen illustriert, dem Potential des Warenverkehrs zwischen Kalifornien und anderen US-Staaten (ebd.: 224-227) und demjenigen der Migration von Afroamerikaner_innen aus Louisiana in die 25 größten Metropolregionen der USA (ebd.: 227-230). Dies verdeutlicht, dass von den Gegenständen, um die es geht, abstrahiert wird: im ersten Fall steht das BIP der Einzelstaaten, im zweiten die Einwohner_innenzahl der Metropolregionen für die Masse der Körper. Das *Explanans* hingegen ist in beiden Fällen dasselbe: die räumliche Distanz zwischen territorialen Einheiten, also die Lage im (im Sinne Newtons: relativen) Raum.⁹

9 Im ersten Fall wird statt der metrischen Distanz die Transportzeit verwendet. In anderen Untersuchungen werden an Stelle der Distanz in Kilometern etwa die Transportkosten oder die abgefragte „Abneigung“ gegenüber Stadtteilen zur Erklärung verwendet, womit nicht mehr der Raum an sich als *Explanans* fungiert. Hier wäre im Einzelfall zu untersuchen, ob die verwendeten „Distanzen“ von der Sache her etwas zur Erklärung beitragen, oder ob es sich um sachfremde

In dieser Logik werden also *soziale* Phänomene auf *räumliche* reduziert, mithin der „gesellschaftlich strukturierte Raum auf *erdräumliche Standortkonfigurationen*“ (Läpple 1992: 191), wobei „Raum“ als naturwissenschaftlich exakt in Kilometern zu bestimmende Größe *außerhalb der Gesellschaft* verstanden und als *Explanans* eingeführt wird. Dass diese Denkweise nicht auf die raumwissenschaftliche Geographie beschränkt ist, mögen zwei Beispiele verdeutlichen.

Das erste Beispiel liefert ein Soziologe, der eine „kausale Abhängigkeit der Gesellschaft von Bedingungen der physischen Geographie und der Biogeographie“ (Stichweh 1998: 10) behauptet. Dies wird damit belegt, dass „60% der Erdbevölkerung in einer Distanz von nicht mehr als 100 km von der Küste [leben]“ (ebd.) und „im Zeitraum von 1965 bis 1990 die Wirtschaft in Staaten, die über keine eigene Küstenlinie verfügen, jährlich um 0,7% langsamer wuchs als die Wirtschaft im Durchschnitt aller anderen Staaten“ (ebd.). Wie im klassischen *spatial approach* gilt auch hier: „Die spezifisch sozialen Strukturen, die sich in der Raumökonomie ausdrücken, werden durch universell-geometrische ersetzt“ (Gregory 1978: 74). Die ideologische Leistung dieser Behauptungen liegt auf der Hand: Von den tatsächlichen Gesetzmäßigkeiten der Bevölkerungsentwicklung oder der Reichtumsproduktion im Kapitalismus ist von vorneherein abgesehen, wenn deren Grund in Naturausstattung oder Küstennähe gesucht wird.

Das zweite Beispiel entstammt der umfangreichen Literatur zum *spatial turn*. Einer seiner einflussreichsten Vertreter (und in Personalunion „Erfinder“ des Terminus; vgl. Döring & Thielemann 2008: 8) fordert hier, „to think about the *spatiality* of human life in much the same way that we have persistently approached life’s intrinsic and richly revealing historical and social qualities: its *historicity* and *sociality*“ (Soja 1996: 2). Indem hier die „Räumlichkeit“ nicht nur – wie dies häufig in Analogie zu philosophischen Debatten über Raum *und* Zeit geschieht – auf dieselbe Stufe wie die „Geschichtlichkeit“ „des Lebens“ gestellt wird, sondern beide *neben* dessen „Gesellschaftlichkeit“, indem also „Raum“ und „Zeit“ offenbar etwas anderes sind als „Gesellschaft“ und als solche, als verdinglichte Abstraktionen

„Determinante[n] für das Objekt“ (Sandkühler 1985: 14) handelt, die nur wegen der schönen Analogie zum Gravitationsmodell herangezogen werden.

nämlich, auf die ebenso leere Abstraktion „das Leben“ einwirken – die demselben Autor an anderer Stelle als Ausgangspunkt einer „verräumlichten Ontologie“ (Soja 1989: 118-137) dient (vgl. zur Kritik Belina 2006: 34) –, ist es auch hier ein „Raum“, der außerhalb der Gesellschaft existiert und auf diese einwirkt. Dieser kann dann nur als naturwissenschaftlicher gedacht oder muss als völlige Leerfloskel kritisiert werden, der soviel Erklärungsgehalt zukommt wie dem Fliegenden Spaghetti-Monster.

Nicht wenige Kritiker_innen des den Raum fetischisierenden Denkens (die in der Geographie mitunter auch als „Raumexorzisten“ bezeichnet werden) haben aus der Kritik am *spatial approach* gefolgert, dass Raum i.S.v. erdräumlicher Lage und Distanz zusammen mit jeder Materialität i.S.v. Dinglichkeit überhaupt keine Rolle in der Gesellschaft spielt – hierin vergleichbar der soziologischen Entdeckung der Natur in den 1980er Jahren „als einem Symbol“ (Weingarten 2005: 9). Die geographische „Revolution der Raumontologie“ (Hard 1999: 133) besteht dann darin, „dass Räume als Konzepte und nicht mehr als physisch-materielle Phänomene aufgefasst werden“ (ebd.). Diese Negation jeglicher Materialität im Sinne physisch-materieller Dinglichkeit, also nicht nur diejenige einer *ad abstractum* definierten, sondern auch jeder in sozialer Praxis Relevanz erlangender (s.o.), ist purer Idealismus. Auch diese Variante, „Raum“ in der Gesellschaft zu konzipieren, hat selbstverständlich eine lange Tradition.

3. Die Metaphysik des Raumidealismus

Wie „Raum“ in idealistischer Philosophie von der Materialität der Welt getrennt und ins Subjekt verlagert wird, sei am Beispiel der Philosophien George Berkeleys und Immanuel Kants illustriert (3.1), bevor dieses Vorgehen bezogen auf „Raum“ anhand eines rezenten Vorschlags kritisiert wird (3.2).

3.1 *George Berkeley und Immanuel Kant:*

Raum als Idee bzw. Form reiner Anschauung

Mit der Raumkonzeption des irischen Philosophen und Bischofs George Berkeley liegt ein besonders konsequentes Beispiel dafür vor, welche Implikationen mit einer idealistischen Raumkonzeption einhergehen. Außerdem soll die Diskussion seines „Raums“

daran erinnern, dass verschiedene aktuelle Auffassungen von „Raum“ in der Geographie und anderswo auf eine lange Tradition zurückblicken können.

Prominenz erlangte Berkeley v.a. durch sein völliges „denial of the existence of matter“ (Russell 1946/1984: 623). Damit wird nicht nur (wie bei Kant) behauptet, dass wir die „Dinge an sich“, die Noumena, nicht erkennen können, sondern dass es sie als Dinge auch gar nicht gibt. Um Skeptizismus und Atheismus zu bekämpfen, entwirft Berkeley eine Welt, in der nur sein Prinzip *esse est percipi* („Sein ist wahrgenommen werden“) gilt. „Es gibt nach Berkeley keine materielle Substanz, das einzige selbständig Existierende ist das Wahrnehmende“ (Braidert 1979: 217). Dieses Wahrnehmende ist des Menschen *spirit* oder *mind*, der/das nur *ideas* wahrnehmen kann, keine *things*. Die Ideen sind dabei ganz passiv, sie werden vom aktiven Geist hervorgebracht und existieren nur in Abhängigkeit von ihm. Daraus folgt: „the existence of an idea consists in being perceived“ (Berkeley 1710/1988: 53) – und sonst aus nichts, „there is nothing in them but what is perceived“ (ebd.: 62).

Weil Gegenstand der Wahrnehmung nur geistige Dinge sein können, qualifizieren sich für diese Rolle nur Ideen, keine materiellen Gegenstände. Selbst wenn es solche gäbe, könnte sie der Geist gar nicht wahrnehmen. Die Ideen gewahren Menschen mit ihren fünf Sinnen. Durch das Sehen etwa nehmen sie *ideas of sight* wahr, durch das Tasten *ideas of touch*. Die Kombination der Ideen verschiedener Sinneswahrnehmungen ergibt dann das, was der Mensch für Dinge hält. Diese existieren also nicht materiell, sondern nur als Kombination von Ideen. Dass wir alle das Gleiche (und uns auch gegenseitig) wahrnehmen, und dass die Dinge nicht verschwinden, sobald niemand hinschaut (-hört, -riecht etc.), liegt daran, dass Gott immer alles wahrnimmt. Daraus macht Berkeley dann auch gleich noch einen – aufgrund der eben skizzierten Vorannahmen natürlich tautologischen – Gottesbeweis: „He alone it is who [...] maintains that intercourse between spirits [also Menschen; B.B.], whereby they are able to perceive the existence of each other“ (ebd.: 109).

In dieser Welt darf es dann natürlich auch keinen absoluten Raum geben. Berkeley ist ein strikter Gegner Newtons, da dessen absoluter und unendlicher Raum genauso groß wie Gott sein und außerdem von ihm unabhängig existieren müsste (eben dies hatte auch Leibniz Newton vorgeworfen, zunächst in seiner Anschwärzung, dann im Briefwechsel mit Clarke: „Der Raum ist nicht der Ort aller

Dinge, nämlich er ist nicht der Ort Gottes“; Leibniz 1717; zit. nach Schüller 1991: 107). In Berkeleys Welt kann auch dem Raum keine Existenz unabhängig von den Wahrnehmenden (inklusive Gott) zugesprochen werden. „That it [der Raum; B.B.] cannot exist without the mind, is clear upon the same principles that demonstrate the like of all other objects of sense“ (Berkeley 1710/1988: 96). Zu dem, was Menschen als Distanzen wahrnehmen, heißt es: „it is only suggested to our thoughts, by certain visible ideas and sensations attending vision, which in their own nature have no matter of similitude or relation, either with distance, or things placed at a distance“ (ebd.: 67). Auch Distanz ist also eine Idee. Raum findet so nur statt durch das, was Menschen sehen und fühlen, die o.g. *ideas of sight* und *ideas of touch*. Recht eigentlich ist es aber nur der Tastsinn, durch den Menschen Raum wahrnehmen, das Sehen bereitet dies nur vor. „So that in strict truth the ideas of sight, when we apprehend by them distance and things placed at a distance, do not suggest or mark out to us things actually existing at a distance, but only admonish us what ideas of touch will be imprinted in our minds at such distance of time, and in consequence of such or such actions. It is [...] evident [...] that visible ideas are the language whereby the governing spirit [...] informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us“ (ebd.: 68). Durch die *ideas of sight* werden Menschen also nur darauf vorbereitet, dass Gott für sie, wenn sie wollen, auch *ideas of touch* bereithält. Raum wird nur haptisch und in Relation zum eignen Körper wahrgenommen, „Berkeley’s only real three-dimensional space is on and under the skin“ (Thrane 1982: 143).

Wie Berkeley verlagert auch Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) Raum und Zeit von der äußeren Welt ins Subjekt. Anders als Berkeley leugnet er dabei aber nicht die Existenz einer Realität außerhalb des Subjekts, er bezeichnet diese aber als für den Menschen „an sich“ unerkennbar. Seine Konzeptionen von Raum und Zeit als „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori“ (ebd.: 36) gehen aus dieser Erkenntnistheorie hervor, nach der gilt, „daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen“ (ebd.: 59). Er will also – in Abgrenzung zu Berkeley (ebd.: 71) – „nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer *Schein* wären“ (ebd.: 68). Sie existieren tatsächlich als *Noumena*, und sie

sind die Ursache unserer Wahrnehmung als *Phaenomena*. Was wir erkennen, ist nicht der Gegenstand an sich, sondern „der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens“ (ebd.: XVII). „The outer world causes only the matter of sensation, but our own mental apparatus orders this matter in space and time [...]. Space and time are subjective, they are part of our apparatus of perception“ (Russell 1946/1984: 680).

Raum und Zeit als *Formen reiner Anschauung* zu verstehen bedeutet also, dass sie zur spezifischen Art und Weise gehören, wie Erfahrung beim Menschen zu Erkenntnis wird. Sie gehören zu den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungen. Deshalb *denken* Menschen alle Gegenstände räumlich ausgedehnt. Ob diese deswegen tatsächlich räumlich ausgedehnt *sind*, wissen sie nicht. „Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d.i. die subjektive Bedingung, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist“ (Kant 1781/1787: 42). Kant behauptet also, „daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d.i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann“ (ebd.: 45).

Mit Berkeley einig ist sich Kant also darin, dass das erkennende Subjekt den Ausgangspunkt bildet. Im Gegensatz zu diesem leugnet er die Existenz der physisch-materiellen Welt zwar nicht, behauptet sie aber als unerkennbar. Berkeleys Kunstgriff zur Erklärung, warum alle Subjekte (einigermaßen) dasselbe wahrnehmen (hier, also bzgl. „Raum“: dieselben räumlichen Ausdehnungen dessen, was sie als physisch-materielle Dinge wahrnehmen), hat Kant nicht nötig. Anstatt dies Gott zu überlassen (was das Fliegende Spaghettimonster bestimmt auch könnte), verlegt er die Synchronisierung der Wahrnehmung in das allen Menschen gleiche Erkenntnisvermögen, also in die Erkenntnisfähigkeit selbst. Die fast 200 Jahre alte Kritik an diesem Vorgehen gilt noch immer: „Wenn sie [die Formen des Verstandes; B.B.] nicht Bestimmungen des *Dings an sich* sein können, so können sie noch weniger Bestimmungen des Verstandes sein, dem wenigstens die Würde eines Dings an sich zugestanden werden sollte.“ (Hegel 1812/2000: 40) Anders formuliert: Wie soll man

ausgerechnet das Erkenntnisvermögen „an sich“ erkennen können, wenn die Erkenntnis von Noumena doch angeblich unmöglich ist? Eben diese Kritik gilt m.E. auch für die zahlreichen, insbesondere in der Geographie hegemonialen idealistischen Bezüge auf den „Raum“.

3.2 *Die Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen Benno Werlens*

Ein Beispiel liefert die Neukonzeption der Sozialgeographie durch Benno Werlen (1995, 1997, 2000). Nach ihm ist in kritischem Anschluss an Kants Subjektzentrierung (vgl. Werlen 1995: 205-245) sowie an Poppers Unterscheidung von physisch-materieller, sozial-kultureller und mentaler Welt (vgl. ebd.: 66-68) Raum „als eine Gegebenheit zu betrachten, die der mentalen Welt angehört und dementsprechend kognitiver Art ist“ (ebd.: 223). Der erste Band der *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen* (Werlen 1995) ist der Klärung der *Ontologie von Gesellschaft und Raum* (so der Untertitel) gewidmet. Was Gesellschaft angeht, bezieht Werlen sich weitgehend auf Anthony Giddens (1984/1997, 1990/1996), den er im Sinne eines „revidierten methodologischen Individualismus“ (Werlen 1995: 36-49) handlungstheoretisch auslegt. Für Werlen „besteht Gesellschaft aus Handlungsfolgen“ (ebd.: 45), wobei nur Individuen handeln können. Dabei gelten ihm „subjektive und soziale Welt als privilegierte Ansatzpunkte der Handlungserklärung – und somit konsequenterweise auch der sozialer Welt“ (ebd.: 68).

Bei der Konzeptualisierung von „Raum“ lehnt Werlen (1995: 149; 1997: 167) Giddens' positiven Bezug auf die Hägerstrand'schen Zeit-Geographie ab (vgl. Werlen 1997: 161-171). Überhaupt gewahrt er überall den abzulehnenden „Rückfall in eine (implizit) materialistische Argumentation“ (Werlen 1995: 223), die er meidet wie der Teufel das Weihwasser. Für ihn kann „‘Raum’ nicht als substantialistisch-materielle Entität betrachtet werden“ (ebd.). Seine subjektzentrierte Bestimmung von Raum lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Das Subjekt bezieht mit Hilfe des a) idealistischen Konzeptes „Raum“ b) empirisch c) die physisch-materielle Welt d) auf seinen Körper.

Zu a) Werlens Raumkonzept ist *idealistisch*: „Raum“ ist, wie gesagt, „als eine Gegebenheit zu betrachten, die der mentalen Welt

angehört und dementsprechend kognitiver Art ist“ (ebd.). Dieses idealistische Konzept „‘Raum’ ist für die gedankliche Repräsentation der ausgedehnten Dinge in der physischen Welt relevant“ (ebd.: 235) und dient den Subjekten als „formal-klassifikatorischer Begriff“ (ebd.: 239) zur Orientierung in der Welt.

Zu b) „Raum“ ist *empirisch*: Die Tatsache, dass „in verschiedenen Kulturen, ja sogar in unterschiedlichen Alltagskontexten, [...] verschiedene Raumkonzeptionen zur Anwendung kommen“ (ebd.: 235), zeigt für Werlen, dass „Raum“ keine Form reiner Anschauung sein könne, die bei allen Menschen gleich sei. Vielmehr sei damit auf „die erfahrungsabhängigen Grundlagen von ‘Raum’“ (ebd.) verwiesen.

Zu c) Eine Notwendigkeit ist „Raum“ wegen der *physisch-materiellen Welt*. „Raum“ ist ein Konzept, das sich „auf die physische Welt bezieht“ (ebd.: 236). Diese besteht aus ausgedehnten Dingen, die „materiellen Gegebenheiten bestehen unabhängig von den Bewusstseinszuständen der Subjekte“ (ebd.: 67), aber „die Konstitution der Ausgedehntheit der physischen Welt bleibt [...] an das erlebende und handelnde Subjekt gebunden“ (ebd.: 237).

Zu d) Die empirische Vermittlung der physisch-materiellen Welt läuft über den *Körper*. Das Subjekt macht „die Feststellung, dass die physische Welt mit seinem Körper die Ausdehnung gemeinsam hat und dass es über seinen Körper Teil dieser Welt ist“ (ebd.: 238). Der Körper fungiert somit als „Vermittlungsglied“ (ebd.: 237) zwischen äußerer/physischer und innerer/subjektiver Welt. Die Dinge werden „über die Berührung mit dem Körper [...] als dinghaft erlebt“ (ebd.). „Die Erfahrung der physischen Welt und deren Repräsentation in räumlichen Dimensionen durch die Handelnden kann somit als *leib- oder körperzentriert* ausgewiesen werden“ (ebd.: 238). Aus diesen Erfahrungen wird dann ein Raum, den die Subjekte relational zu ihrem Körper aufspannen.

Für Werlen ist Raum also einerseits empirisch und geht andererseits „aller aktuellen Erfahrung voraus“ (ebd.: 236). Zu dieser Ansicht kommt er in „diachroner Perspektive“ (ebd.), d.h. durch die Berücksichtigung des Nacheinanders der Erfahrungen. Daraus folgt für ihn, dass „Raum“ „zwar jeder aktuellen Erfahrung vorausgeht, selbst aber in früheren eigenen Erfahrungen oder jener anderer Personen – die mir diese mitgeteilt haben – begründet liegt“ (ebd.). Dabei ist zunächst zu fragen, wie mir jemand die Erfahrung „Raum“ (und nicht nur das Konzept!) mitteilen können soll, wenn die Ver-

mittlung von „Raum“ nur über den Körper geschieht. Dies war ja auch Berkeleys Position (s.o.), was das Problem der Synchronisierung der möglicherweise unterschiedlichen, jedenfalls als solche nicht kommunizierbaren haptischen Raumerfahrungen aufwirft.

Außerdem stellt sich mir die Frage, wie „Raum“ sowohl *aller* Erfahrung vorausgehen als auch in einer (irgendwann zuvor gemachten) Erfahrung *begründet liegen* soll. Wann, so könnte man fragen, hat „Raum“ dann angefangen? Der Verweis auf diesen unendlichen Regress ist keine Spitzfindigkeit, sondern führt zum zentralen Problem in Werlens Konzeption. Zugespitzt formuliert wäre die „erste“ Erfahrung mit dem „Raum“ der erste (und letzte) Moment, in dem die mentale Welt in ein *direktes* Verhältnis mit der physischen tritt. Denn danach, wenn die Erfahrung mit „Raum“ gemacht ist, hat der Raum als „formal-klassifikatorischer Begriff“ (ebd.: 239) eine Funktion wie bei Kant als „Form reiner Anschauung“, ist also Teil des Erkenntnisvermögens der Subjekte. Dieses Verhältnis von mentaler und physisch-materieller Welt impliziert eine Ontologie, die mir nicht recht einleuchten will. Werlen behauptet, in die Terminologie Kants übertragen, *sowohl*, dass das Phaenomenon seine Ausgedehntheit erst in der Wahrnehmung durch das Subjekt erhält (wie bei Kant), *als auch*, dass das Noumenon an sich existiert und (anders als bei Kant) ausgedehnt ist (also nicht nur so erscheint). Nun gelangt Kant ja mit guten Gründen zur Unterscheidung von Phaenomenon und Noumenon. Denn wenn alle Erkenntnis aus der Erfahrung stammt – „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“ (Kant 1781/1787: 1) –, dann stellt sich die Frage, worauf diese sich bezieht. Für Kant sind es die Noumena, von denen unser Erkenntnisvermögen affiziert wird. Damit, so könnte man verkürzt sagen, ergänzt er Berkeleys rein auf der Wahrnehmung basierenden Empirismus durch eine Verbindung zur Außenwelt, die diese zwar nicht „als solche“, aber aus im Menschen angelegten Gründen (und nicht wegen Gott) als räumliche erscheinen lässt. Für Werlen ist es die Popper'sche „physisch-materielle Welt“, von der er zu wissen scheint, dass sie räumlich ausgedehnt ist – obschon doch „in verschiedenen Kulturen, ja sogar in unterschiedlichen Alltagskontexten, [...] verschiedene Raumkonzeptionen zur Anwendung kommen“ (Werlen 1995: 235). Demnach könnte theoretisch diejenige, die er als Raumtheoretiker konstruiert, evtl. schon nach Dienstschluss (in anderem „Alltagskontext“) keine Gültigkeit mehr haben. Wo Berkeley den lieben Gott und

Kant die Anthropologie des menschlichen Erkenntnisvermögens zur Synchronisierung der Raumerfahrung unterschiedlicher Menschen bemühen, scheint es bei Werlen nur der Verweis auf Poppers Lehre der drei Welten zu sein, die eine räumlich ausgedehnte Welt *behauptet*. Antje Schlottmann (2005), die in ihrem Entwurf der Sozialgeographie eine sprachtheoretisch gewendete Handlungstheorie auf ihre eigenen Vorannahmen anwendet, kommt zu dem Schluss, dass Werlen durch die Übernahme der drei Welten seiner eigenen Theorie untreu wird, „weil etwas vorweggenommen wird [...], was dem Anspruch der entwickelten Perspektive gemäß eigentlich erst rekonstruiert werden soll“ (ebd.: 56) – nämlich was die Materialität von „Raum“ als Resultat des „Geographie-Machens“ *je ist*.

Hierin steckt – wie bereits Hegels Kantkritik gezeigt hat – die Ironie einer halbherzigen idealistischen Konzeption, die eine unerkennbare und nicht kommunizierbare Realität behauptet, ohne des performativen Widerspruchs gewahr zu werden, den diese Wiedereinführung einer naiven Ontologie „durch die Hintertür“ mit sich bringt. In gewisser Weise wäre dem ob ihrer Konsequenz Berkeleys Version noch vorzuziehen, die hermetisch genug ist, um die Existenz einer physisch-materiellen Welt komplett zu leugnen und mit Gott als Synchronisator auch den ihr zugrundeliegenden Selbstwiderspruch löst. Diese „Lösung“ ist natürlich genauso wenig haltbar wie jede andere Behauptung eines unerkennbaren Explanans bzw. des Fliegenden Spaghetti-Monsters.

4. Fazit und Ausblick

Ziel dieses Essays war die kritische „Kartierung“ der *no go areas* historisch-materialistischer Raumdebatten. Um ebensolche Gefahrenzonen des Diskurses nicht nur zu behaupten – wie dies bei „echten“ Angsträumen üblicherweise geschieht –, sondern ihre Existenz durch bestimmte Negation des sie konstituierenden Inhalts (also: Raumtheorien) zu belegen, habe ich versucht, die jeweiligen ideologischen Kerne von Raumpfetischismus und Raumidealismus herauszuarbeiten. Dabei habe ich mich Beispielen aus der Geographie bedient, an denen sich diese Kerne m.E. besonders deutlich aufzeigen lassen: der *spatial approach* bzw. die *chorologische Geographie* mit ihrem wirkmächtigem physikalischen Raum und Werlens *Sozialgeographie Alltäglicher Regionalisierungen* mit ihrem Raum als idealistischem Konstrukt, das die Materialität der Welt gleichzeitig

negiert und behauptet. Gemeinsam ist diesen beiden Varianten den „Raum“ in die Gesellschaftstheorie einzuführen, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse außen vor bleiben, in denen und durch die Räume in ihrer Materialität und Bedeutung als Mittel produziert werden (vgl. Belina 2006). Die Referenzen beider Ideologien, dies sollten die Auseinandersetzungen mit Newton und Leibniz sowie Berkeley und Kant verdeutlichen, liegen außerhalb des Denkens über Gesellschaft. Ihre Kritik bzw. die Kritik ihrer Übertragung auf gesellschaftliche Phänomene kann anschließen an Marx' und Engels' Kritik in der *Deutschen Ideologie*. In Fragestellungen der Newton'schen Physik wird von der gesellschaftlichen Aneignung der Natur abgesehen, was für die Erforschung der Naturgesetze plausibel und höchst erfolgreich ist, was übertragen auf die Gesellschaft – auch in Form das Denken sachfremd lenkender Analogien – aber eine Abstraktion davon bedeutet, dass die „umgebende sinnliche Welt nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern das Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes [...]. Selbst die Gegenstände der einfachsten 'sinnlichen Gewißheit' sind [...] nur durch die gesellschaftliche Entwicklung [...] gegeben.“ (Marx, Engels 1846/1969: 43) Für die idealistische Philosophie gilt nach wie vor, dass sie es unterlässt „ihre allgemein-philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen“ (ebd.: 18), was übertragen auf die Gesellschaft eine Abstraktion bedeutet von den „wirklichen Individuen, ihre[r] Aktion und ihre[n] materiellen Lebensbedingungen, sowohl vorgefundenen wie durch ihre eigne Aktion erzeugten“ (ebd.: 20).

Schließen will ich mit einem weiteren, diesmal barbarisch umformulierten Zitat aus der *Deutschen Ideologie*, das – scheinbar in Analogie zur Kritik der deutschen Philosophie, tatsächlich aber zu verstehen als Unterabteilung dieser – einen Ausblick auf m.E. sinnvolle, historisch-*geographischen* Materialismus (Harvey 1984) ernst nehmende bzw. erst konstituierende Theoriearbeit unternimmt, die dabei an die eingangs angeführten Arbeiten und Debatten anschließen und diese kritisch fortführen kann und sollte:

„Die selbständige Philosophie *Raumtheorie* verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung *räumlichen Praxis* der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte *Geographie*,

durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen *geographischen* Materials zu erleichtern“ (ebd.: 27; Durchstreichungen und kursive Ergänzungen B.B.).

Literatur

- Abler, Ronald; John S. Adams & Peter Gould (1971): *Spatial Organization: The Geographer's View of the World*. Englewood Cliffs.
- Alexander, H.G. (Hg.)(1956): *The Leibniz-Clarke Correspondence*. Manchester.
- Anderson, James (1973): *Ideology in Geography*. *Antipode* 5, S. 1-6.
- Bachelard, Gaston (1938/1987): *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*. Frankfurt a.M.
- Bartels, Dietrich (1970): Einleitung. In: Bartels, Dietrich (Hg.): *Wirtschafts- und Sozialgeographie*. Köln & Berlin, S. 13-45.
- (1968): *Zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer Geographie des Menschen*. Wiesbaden.
- Belina, Bernd (2008): *Geographische Ideologieproduktion – Kritik der Geographie als Geographie*. *ACME* 7(3)(im Ersch.).
- (2006): *Raum, Überwachung, Kontrolle*. Münster.
- & Boris Michel (Hg.)(2007): *Raumproduktionen. Beiträge der Radical Geography*. Münster.
- Berkeley, George (1710/1988): *A Treatise concerning the principles of human knowledge*. Harmondsworth.
- Carvier, Martin (1995): *Raum, absoluter*. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Wissenschaftstheorie und Philosophie*. Bd. 3. Stuttgart, S. 490-493.
- Castells, Manuel (1972/1977): *Die kapitalistische Stadt*. Hamburg.
- Döring, Jörg & Tristan Thielemann (2008): *Einleitung: Was lesen wir im Raume? Der Spatial Turn und das geheime Wissen der Geographen*. In: Döring, Jörg & Tristan Thielemann (Hg.): *Spatial Turn*. Bielefeld. S. 7-45.
- Earman, John (1989): *World Enough and Space-Time*. Cambridge.
- Einstein, Albert (1980): *Vorwort*. In: Jammer (1969/1980): *Das Problem des Raumes*. Darmstadt, S. XIII-XVII.
- Eliot Hurst, Michael (1985): *Geography has neither existence nor future*. In: Johnston, R.J. (Hg.): *The Future of Geography*. London, S. 59-91.
- Fischbach, Rainer (2008): *Der Raum und die Räume*. *Forum Wissenschaft* 25(1): 45-48.
- Giddens, Anthony (1984/1997): *Die Konstitution der Gesellschaft*. Frankfurt am Main/New York.
- (1990/1996): *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main

- Gregory, Derek (1978): *Ideology, Science and Human Geography*. London.
- Hard, Gerhard (1999): Raumfragen. In: Meusburger, Peter (Hg.): *Handlungszentrierte Sozialgeographie*. Stuttgart, S. 133-162.
- Harvey, David (2007): Raum als Schlüsselbegriff. In: *Räume der Neoliberalisierung*. Hamburg, S. 125ff.
- (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford.
- (1984): On the history and present condition of Geography: An Historical Materialist Manifesto. *Professional Geographer* 36, S. 1-11.
- (1973): *Social Justice and the City*. London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 1812/2000, *Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt am Main
- Henderson, Bobby (2005): Open Letter To Kansas School Board. www.venganza.org/about/open-letter [Zugriff 07.05.2008].
- Jammer, Max (1969/1980): *Das Problem des Raumes*. Darmstadt.
- Kant, Immanuel (1781/1787): *Kritik der reinen Vernunft*. Riga.
- Kuhn, Thomas S. (1962/1973): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main.
- Kulenkampff, Arend (1987): *George Berkeley*. München.
- Läpple, Dieter (1992): Essay über den Raum. In: Häußermann, Hartmut u.a. (Hg.): *Stadt und Raum*. Pfaffenweiler, S. 157-207.
- Lefebvre, Henri (1974): *La Production de l'Espace*. Paris.
- (1973/1974): *Die Zukunft des Kapitalismus*. München.
- (1970/1972): *Die Revolution der Städte*. München.
- (1958/1971): *Probleme des Marxismus, heute*. Frankfurt am Main.
- Löw, Martina (2001): *Raumsoziologie*. Frankfurt am Main.
- Marx, Karl (1845/1969): *Thesen über Feuerbach (= Marx-Engels-Werke Bd. 3: 5-8)*. Berlin.
- & Friedrich Engels (1846/1969): *Die deutsche Ideologie (= Marx-Engels-Werke Bd. 3)*. Berlin.
- Mittelstraß, Jürgen & Klaus Mainzer (1995): Raum. In: Mittelstraß, Jürgen (Hg.): *Enzyklopädie Wissenschaftstheorie und Philosophie*. Bd 3. Stuttgart, S. 482-490.
- Peet, Richard (1981): Spatial dialectics and Marxist geography. *Progress in Human Geography* 5, S. 105-110.
- Poulantzas, Nicos (1978/2002): *Staatstheorie*. Hamburg.
- Quaini, Massimo (1974/1982): *Geography and Marxism*. Oxford.
- Russell, Bertrand (1946/1984): *A History of Western Philosophy*. London u.a.
- Sandkühler, Hans-Jörg (1985): Vergleichende Wahrheiten. Über Analogie als Grenze der Erklärung. In: Pasternack, Gerhard (Hg.): *Erklären, Verstehen, Begründen*. Bremen, S. 9-33.

- Schlottmann, Antje (2005): *RaumSprache*. Stuttgart.
- Schmeiser, Leonhard (1995): *Zur Kontroverse zwischen Leibniz und Clarke über die Philosophie Newtons (= Collegium Budapest Discussion Papers No. 11)*. Budapest.
- Schmidt, Alfred (1962/1974): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Frankfurt am Main – Köln.
- Schüller, Volkmar (Hg.)(1991): *Der Leibniz-Clarke-Briefwechsel*. Berlin 1991.
- Smith, Neil (2007): *Die Produktion des Raums*. In: Belina, Bernd & Boris Michel (Hg.): *Raumproduktionen*. Münster, S. 61-76.
- (1984): *Uneven Development*. Oxford.
- (1981): *Degeneracy in theory in practice*. *Progress in Human Geography* 5, S. 111-118.
- & Cindy Katz (1992): *Grounding Metaphor*. In: Pile, Steve & Michael Keith (Hg.): *Place and the politics of identity*. London & New York, S. 67-83.
- Soja, Edward (1980): *The socio-spatial dialectic*. *Annals of the Association of American Geographers* 70, S. 207-225.
- (1989): *Postmodern Geographies*. Oxford.
- (1996): *Thirdspace*. Oxford.
- Stichweh, Rudolf (1998): *Raum, Region und Stadt in der Systemtheorie (= Arbeitspapiere der ZWE Arbeit und Region 30)*. Bremen.
- Thrane, Gary (1982): *The spaces of Berkeley's world*. In: Turbayne, Colin Murray (Hg.): *Berkeley*. Minneapolis, S. 127-147.
- Verbeke, Gerard (1983): *Ort und Raum nach Aristoteles und Simplicios*. In: Irmscher, Johannes & Reimar Müller (Hg.): *Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker*. Berlin, S. 113-122.
- Weingarten, Michael (2005): *Strukturierungen von Raum und Landschaft*. In: Weingarten, Michael (Hg.): *Strukturierungen von Raum und Landschaft*. Münster, S. 7-26.
- Werlen, Benno (2000): *Sozialgeographie*. Bern.
- (1997): *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. 2. Stuttgart.
- (1995): *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen*. Bd. 1. Stuttgart.
- Wittfogel, Karl August (1929): *Geopolitik, Geographischer Materialismus und Marxismus*. Teil II. *Unter dem Banner des Marxismus* 3, S. 485-522.

Sonja Buckel

Zwischen Schutz und Maskerade – Kritik(en) des Rechts

Das Verhältnis radikaler Gesellschaftskritik zum Recht ist bestenfalls als ambivalent zu bezeichnen. Dessen enge Verbindung zum Staat, seine Normativität, die Absicherung von Eigentumsverhältnissen, der scheinbar ideologische Gehalt der Menschenrechte – all das erzeugt zumindest einen Anfangsverdacht gegenüber dem Recht. Gleichzeitig ist kaum eine soziale Bewegung bekannt, die nicht auch Rechtsforderungen aus sich heraus erzeugt hätte. Insofern trifft Ingeborg Maus durchaus den Kern, wenn sie leicht ironisch zur Frankfurter Schule anmerkt (Maus 1995: 511), dass das Recht vielleicht ein „noch vertrackteres Ding als die Ware“ sei. So hatte etwa Adorno (1994: 304) das Gehege von Systematisierung, welches die Subsumtion des je Besonderen unter juristische Kategorien organisiere, als das „Urphänomen irrationaler Rationalität“ bezeichnet (zur Kritik siehe Bung 2007).

Feministische Rechtstheorie weist ein kaum weniger kompliziertes Verhältnis zum Recht auf (Kiss 1995). Susanne Baer hat den ambivalenten Umgang mit dem Recht deswegen geradezu als ‘feministisches Dilemma’ bezeichnet (Baer 1998: 236). Der Kampf um Rechte verstricke sich notwendig in „Rechtsparadoxien“, so dass man bestenfalls darüber sagen könne, sie seien dasjenige, „which we cannot *not* want“ (Brown 2000). Während normative Ansätze mit dem Recht eine zivilisatorische Errungenschaft feiern: ein gewisses Potential von Solidarität und die Eindämmung von Gewalt – gilt denjenigen, welche die gesellschaftlichen Verhältnisse als vermachtete und verwaltete Welt kritisieren und ihre grundlegende Transformation anstreben, genau jene Vorstellung als geradezu naive und oberflächliche Betrachtungsweise. Obwohl die Verstrickung des Rechts in die Aufrechterhaltung bestehender Herrschaftsverhältnisse als sicher gilt, wählen soziale Bewegungen kontinuierlich rechtliche Strategien, etwa Klagen gegen Studiengebühren, gegen

die Einschränkung der Demonstrations- oder Reisefreiheit oder als Schutz individueller Freiheiten vor staatlicher Willkür.

Der ambivalente Zugang gesellschaftskritischer Bewegungen zum Recht, so die hier vertretene These, ist kein Zufall, kein bloß unentschlossenes Oszillieren, sondern liegt im Phänomen des Rechts selbst begründet: in seiner widersprüchlichen Grundstruktur. Um dieser auf die Spur zu kommen, werde ich zunächst fünf klassische Kritiken des Rechts vorstellen, wie sie sowohl von feministischen und marxistischen als auch postmodernen oder queeren Rechtstheorien vertreten werden. Daran anschließend werde ich vor dem Hintergrund dieser Kritiken eine materialistische Analyse eben jener Grundstruktur vorstellen, um schließlich zu fragen, welchen möglichen Umgang gesellschaftskritische Bewegungen mit dem Recht pflegen können, um aus der ambivalenten Haltung herauszufinden.

1. Kritiken des Rechts

1.1. *Absicherung des Status quo*

Otto Kirchheimer (1976/1930: 78) hat die wohl grundsätzlichsste Kritik am modernen Recht auf den Punkt gebracht: es sei die „Garantie einer bestehenden Gesellschaftsordnung“. Wie Kirchheimer ging auch der marxistische Jurist Franz Neumann davon aus (1980/1936: 246), dass Gesetze mit den Interessen der herrschenden Klassen korrespondieren. Das moderne Recht entspreche der Lebensweise der bürgerlichen Klasse, der Sicherung ihres Eigentums sowie ihrer privaten Autonomie, vor allem aber der Berechenbarkeit der Austauschprozesse einer warenproduzierenden Konkurrenzökonomie.

Feministinnen argumentieren ähnlich, auch wenn das fokussierte Herrschaftsverhältnis ein anderes ist: Recht entspreche der patriarchalen Lebensweise. Catherine MacKinnon, die einflussreichste Vertreterin der radikal-feministischen Rechtstheorie, vertritt die Ansicht, dass die Klasse der Männer den Rechtsdiskurs so lange geprägt habe, dass er die Realität von Frauen komplett ignoriere. Sowohl geschlechtsneutrale als auch spezielle rechtliche Schutznormen für Frauen reproduzierten immer erneut die ungleiche Machtverteilung, denn „masculinity, or maleness, is the referent for both“ (MacKinnon 1993/1987: 278). Recht sei deswegen taub

für das Kernanliegen von Feministinnen, argumentiert die postmoderne Rechtstheoretikerin Carol Smart (1989: 2). Diese sollten daher skeptisch gegenüber dem Recht sein. Es sei ein 'phallogozentrischer Diskurs', in dem sich ein maskulinistischer, heterosexueller Imperativ mit der Disqualifizierung des Wissens und der Erfahrung von Frauen überlappe. Recht werde konstituiert als eine männliche Profession, nicht nur weil Frauen disproportional selten in den höchsten rechtlichen Institutionen vertreten seien, sondern vor allem deswegen, weil der ganze Corpus des Rechts um eine Serie von sexualisierten, hierarchisierten Dualismen herum strukturiert sei. Männlichkeit werde dabei mit der einen Seite, der des Recht, identifiziert: Rationalität, Vernunft, Macht, Objektivität (ebd. 86): „Put simply, in order to have any impact on law one has to talk law's language, use legal methods, and accept legal procedures. All these are fundamentally anti-feminist or [...] bear no relationship to the concerns of women's lives." (Ebd. 160 f.) Doch damit nicht genug, hinzu kommt die regulatorische Macht des Rechts, worauf insbesondere Feministinnen in der Tradition Foucaults hinweisen. So produziere die Rechtsgewalt, was sie nur zu repräsentieren vorgebe (Butler 1991: 17). Selbst wenn also Frauen sich spezifische Rechte als Schutzmechanismen gegen patriarchale Gewalt erkämpften, rekonstruierten spezielle Rechte *von* Frauen im selben Augenblick die Kategorie 'Frau' inklusive ihrer spezifischen Verletzlichkeit und ermöglichten damit ihre zukünftige Regulation als solche (Brown 2000: 232).

Nicht nur die bürgerliche und die patriarchale Lebensweise, sondern auch die heterosexuelle Matrix wird über das Recht abgesichert, so jedenfalls argumentieren Autor_innen einer queeren Rechtstheorie. Während diese den fiktionalen Status von 'sex', 'gender' und 'sexueller Orientierung' betont und die Unterscheidung Homo- und Heterosexualität als historisch kontingent und unterdrückend ablehnt (Halley 2002: 82), vielmehr von multiplen Formen von Sexualität und Identitäten ausgeht, arbeite das Recht mit einem engen Verständnis, welches die geschlechtliche Binarität als Tatsache sowie Heterosexualität als Norm voraussetze (Elsuni 2007: 136). Der Rechtsdiskurs sei ein zentraler Ort für die Konstitution, Aufrechterhaltung und Regulation von Sexualität, vor allem der Hetero-Homo Dichotomie. Er naturalisiere sexuelle Subjektivitäten, konstituiere sie als deviant oder normal und reguliere daran anschließend alles jenseits der Normalität (Stychin 1995: 7).

Recht ist also, folgt man diesen Kritiken, sowohl Ausdruck als auch Absicherung bestehender Herrschaftsverhältnisse, indem es die Lebensweise der jeweils dominanten Position innerhalb der Machthierarchie als universelle setzt.

1.2. Verhüllung/Maskerade

Neben der Absicherung des Warentausches ist die zweite Funktion des Rechts nach Neumann (1980/1936: 300) die der Verhüllung: „Das Gesetz verhüllt die wirkliche Herrschaft des Bürgertums, weil die Beschwörung der Gesetzesherrschaft es überflüssig macht, die tatsächlich Herrschenden in der Gesellschaft direkt zu benennen“. Es ist nicht nur das Gesetz selbst, welches die dahinter stehenden Herrschaftsverhältnisse unsichtbar macht, sondern die gesamte Rechtstechnik. Dies ist insbesondere der Ansatzpunkt der US-amerikanischen Critical Legal Studies Bewegung (cls). Mit ihrer „critique of indeterminacy“ bzw. der „critique of adjudication“ zielen sie darauf ab, den grundsätzlichen Anspruch auf juristische Neutralität zu delegitimieren. Der Ausgang eines Rechtsfalles sei von Anfang an unbestimmt, die rechtliche Argumentation bloße Rhetorik: „The experience of manipulability is pervasive, and it seems obvious that whatever it is that decides the outcome, it is not the correct application of legal reasoning under a duty of interpretive fidelity to the materials“ (Kennedy 1997: 311). Rechtliche Doktrinen verschleiern diese grundlegende Unbestimmtheit, also ihre Imprägnierung durch die sozioökonomische Realität (Frankenberg 2006: 104). Sie seien insofern nichts anderes als ein ausgeklügeltes Vokabular und Repertoire manipulativer Techniken: „Law is simply politics dressed in different garb.“ (Hutchinson/Monahan 1984: 206)

Weniger ideologiekritisch als machtanalytisch interpretiert Michel Foucault (1998/1976: 107 f.) den skizzierten Effekt des Rechts als Repräsentationsweise der Macht im Recht: die Gesetzesmacht sei mit dem Aufkommen des absolutistischen Staates entstanden. Das Recht spielte dabei die Rolle des Codes, in dem sich die Macht der abendländischen Gesellschaften seit dem Mittelalter präsentierte, in der sie reflektiert wurde (als Rechtstheorie) und in der sie seit dem modernen Rechtsstaat einzig als legitim angesehen wird. Das Recht ist demnach bis heute der offizielle Code der Macht, wohingegen die subtileren Technologien der Macht, die sich längst in seinen

Nischen eingerichtet haben, gar nicht als solche erscheinen – so die klassische Argumentation Foucaults. Recht stabilisiert, zusammengefasst, bestehende Herrschaftsverhältnisse und invisibilisiert dies zugleich durch seine eigene Arbeitsweise.

1.3. Abstraktes Rechtssubjekt

Das abstrakte Rechtssubjekt ist der dritte Angriffspunkt radikaler Einwände. Die Reihe der Kritiker_innen reicht von so unterschiedlichen Autor_innen, wie dem Rechtstheoretiker der Russischen Revolution Eugen Paschukanis bis hin zu poststrukturalistischen Vertreter_innen wie Judith Butler. Letztere weist darauf hin, dass die Begrenzung der Rechtsprache „uns zwingt, Macht wieder in der Sprache der Rechtsverletzung zu lokalisieren, dieser Verletzung den Status einer Handlung zuzuschreiben und sie auf das Verhalten eines Subjekts zurückzuführen.“ Das Gesetz lasse so das Subjekt wieder auferstehen und die komplexen institutionellen Strukturen unsichtbar werden (Butler 2006/1997: 125). Dabei produziere es die Vorstellung von einem Subjekt vor dem Gesetz als naturalisierte Grundannahme und verschleierte diese Produktion anschließend und damit die eigene regulierende Hegemonie (Butler 1991: 17).

Das auf diese Weise produzierte Subjekt sei, so Paschukanis, der Effekt der Warenproduktion: indem sich die konkrete menschliche Arbeit in abstrakte verwandle, um die Bedürfnisbefriedigung mittels Warentausch zu ermöglichen, welche formal gleiche, freie, souveräne und mit eigenem Willen ausgestatte Subjekte voraussetze, „lösen sich alle konkreten Besonderheiten, die den einen Vertreter der Gattung homo sapiens von dem anderen unterscheiden, in der Abstraktion des Menschen überhaupt, des Menschen als juristischen Subjekts, auf.“ (Paschukanis 1970/1924: 91)

Feministinnen hingegen erkennen in dem ontologisch autonomen, selbstgenügsamen und unbelasteten Subjekt einen spezifisch maskulinistischen Diskurs (Brown 2000: 239). Er transportiere die patriarchale Fiktion eines einheitlichen, separierten, Rechte innehabenden Einzelnen (Kiss 1995: 342). Das sei in dreierlei Weise problematisch: Es invisibilisiere *erstens* durch seine formelle Gleichheit nicht nur die materielle Ungleichheit der vergeschlechtlichten Subjekte – was analog auch die marxistische Rechtstheorie herausgearbeitet hatte – sondern es transportiere zudem *zweitens* mit

der Annahme der Autonomie und Autogenese des vorab gegebenen Subjekts eine immer schon männliche Phantasie. Psychoanalytisch betrachtet sei diese Autonomiekonzeption nichts anderes als die primäre Verdrängung der grundlegenden Abhängigkeit des Subjekts vom mütterlichen Prinzip (Butler 1993: 41). *Drittens* ist die Abstraktion eines monolithischen Subjekts eine kapitalistisch-patriarchale Robinsonade, denn die Subjekte würden nicht als diskrete Einheiten fabriziert, sondern: „various markings in subjects are created through different *kinds* of powers – not just different powers. That is, subjects of gender, class, nationality, race, sexuality and so forth.” (Brown 2000: 235)

Die Argumentation der Stabilisierung bestehender Herrschaftsverhältnisse sowie deren Maskerade taucht somit in der Kritik der juristischen Subjektconstitution gebündelt wieder auf.

1.4. Anbindung an die Staatsgewalt

Die Kritiken des Rechts laufen in einer Argumentationsfigur zusammen, welche die Identität von Staat und Recht behauptet. In den 1930er Jahren war es Franz Neumann (1980/1936: 16), dessen Analysegegenstand der moderne Rechtsstaat war, der zunächst die materialistische Grundannahme entwickelte: Der moderne Staat sei die Verbindung von Souveränität und Freiheit, von Gewalt und Gesetz – und diese beiden Elemente seien nicht miteinander zu versöhnen. Dies bedeute auch, dass das Recht durch beide geprägt sei: es konstituiert eine normative Ordnung, die sich aber von moralischen oder sittlichen Normen durch ihren Erzwingungscharakter unterscheidet, durch die Möglichkeit, staatliche Gewalt mobilisieren zu können (ebd. 28). Für Neumann, der insbesondere den Zerfall des Rechtsstaates in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus untersucht hatte, hatte dies zur Konsequenz, sich auf die Seite des Rechts zu stellen und für seine Durchsetzung auch gegenüber der Staatsapparat einzutreten.

Nicos Poulantzas teilte noch 40 Jahre später diese Perspektive, nicht jedoch ohne sie in markanter Weise zu verschieben. Denn der von Neumann dargestellte Gegensatz ist bei Poulantzas nicht nur unversöhnlich, sondern darüber hinaus illusionär: das Recht sei nicht der Gegenpart zur unbeschränkten Macht, sondern integraler Bestandteil der repressiven Ordnung. Der Staat des Gesetzes, der im Gegensatz zu den vorkapitalistischen Staaten das höchste Gewalt-

und Terrormonopol inne hat, „erlässt die Regel und verkündet das Gesetz und führt dadurch ein erstes Feld von Befehlen, Verboten und Zensur ein. Er schafft so das Anwendungsgebiet und den Gegenstand der Gewalt.“ (Poulantzas 1978: 69) Dennoch wählte auch Poulantzas, in den Begriffen des „autoritären Etatismus“ (vgl. hierzu Kannankulam 2008), wie Neumann die Strategie des Nachzeichnens eines Verlustes von Rechtsstaatlichkeit.

Poststrukturalistische Kritiker_innen verwerfen das Einlassen auf das Recht grundsätzlicher. Am deutlichsten geschieht dies bei Giorgio Agamben (2002: 19), der einen Schritt weitergeht als Poulantzas: Die Gewalt ist nicht mehr nur die Kehrseite des Gesetzes, sondern der Ausnahmezustand das verborgene Fundament, auf dem das ganze politische System ruhe. Die souveräne Macht habe von Anfang an biopolitisch das ‘nackte Leben’ produziert, das heißt, den auf seine Körperlichkeit reduzierten Einzelnen, „so dass sich jeder Versuch, die politischen Freiheiten auf den Bürgerrechte zu gründen, als nichtig erweist“ (ebd. 190). (Menschen)rechte seien nicht das Andere des Staates, sondern schrieben vielmehr das ‘nackte Leben’ in den Staat ein (ebd.: 136).

Auch wenn Judith Butler die Ausnahmestaatsthese nicht teilt, so verfolgt auch sie eine Argumentation der produktiven Macht des Staates: In dem Moment, da fortschrittliche soziale Bewegungen rechtliche Regulationen befürworteten, übersähen sie „die spezifische *diskursive Macht*, die an den Staat übergeht, wenn er mit Rechtsmitteln vorgehen kann“. Der Staat produziere aktiv die juristischen Kategorien und reguliere mit ihrer Hilfe die Einzelnen, insbesondere gesellschaftlich nicht hegemoniale Gruppen wie etwa Homosexuelle. Seine Kontrollmacht verstärke sich dadurch (Butler 2006/1997: 123). Die Praxis der Resignifizierung, auf die Butler ansonsten politisch setzt, das heißt, die wiederholende, verschiebende Aneignung von Diskursen, werde in rechtlichen Diskursen vom Staat okkupiert. „Der Staat resignifiziert immer und ausschließlich sein eigenes Gesetz, und diese Resignifizierung bedeutet eine Ausweitung seiner Jurisdiktion und seines Diskurses.“ (ebd.: 160) Und dieser Diskurs ist ein Sprechen, das der Staat sanktioniert hat; Gerichtsurteile seien die sanktionierten Äußerungen des Staates, bzw. seines juristischen Zweigs (ebd. 155).

Eines der grundsätzlichen Probleme des Rechts aus einer gesellschaftskritischen Perspektive scheint demnach seine symbiotische Verbindung mit der Staatsgewalt zu sein. Das Gewaltmonopol

des Staates wird dabei grundlegend als das das Recht definierende Merkmal konzipiert. Dies ist ganz offensichtlich gegen eine liberale Tradition verfasst, in der das Recht als pazifizierende Kraft thematisiert wird.

1.5. „Ethische Funktion“

Eine prinzipielle Ablehnung des Rechts wie bei Agamben ist allerdings selbst in den kritischen Ansätzen selten. Franz Neumanns Theorie liefert dafür das Paradebeispiel. So misst er dem allgemeinen Gesetz drei Funktionen zu, wobei die ersten beiden die bereits dargestellte Berechenbarkeit der kapitalistischen Warenproduktion und die Verhüllung der realen Machtverhältnisse darstellen. Die dritte aber nennt er die „ethische Funktion“ (1967/1937: 26) bzw. die „beschützende Funktion“ (1980/1936: 246). Gemeint ist damit der Umstand, dass das Recht Sicherheit und ein gewisses Maß an Freiheit auch der Arbeiter_innenklasse garantiere (ebd. 311), insbesondere durch die Unabhängigkeit des Richters und die Allgemeinheit des Gesetzes. Recht ermögliche zwar nur formale Freiheit und Gleichheit, aber dennoch besäße es das Potential, die ersten beiden Funktionen zu transzendieren. So sei historisch die „Rationalität des Rechts in hohem Maße den Armen und Arbeitern zugute“ gekommen (1967/1937: 30).

Dieses Argument, der Schutz für die Schwächsten, findet sich ähnlich auch in der feministischen Rechtstheorie. Feministinnen, die Rechte ausschließlich wegen ihres abstrakten und individualistischen Charakters ablehnten, ignorierten die Tatsache, dass gerade Frauen diese Art von Rechten benötigten, argumentiert etwa Kiss (1995: 344). Verletzbar und stigmatisierte Gruppen profitierten am meisten von dem Schutz eines abstrakten und unpersönlichen Rahmens. Und auch Wendy Brown räumt ein (2000: 239), dass obwohl Rechte Verletzungen und Ungleichheiten stets erneut einschrieben, ohne die soziale Stratifizierung selbst zu hinterfragen, die Abwesenheit von Rechten diesen Zustand jedoch völlig intakt ließe.

Sarah Elsuni weist zudem darauf hin (2007: 139), dass der Rechtsdiskurs ein anerkanntes Vokabular biete, mit dem politische Missstände und soziale Ausschlüsse skandalisiert werden könnten. Es biete als argumentative Disziplin ein Forum, um alternative Perspektiven zu artikulieren, gerade für marginalisierte Lebensrealitäten und Erfahrungen.

2. Die widersprüchliche Arbeitsweise der Rechtsform

Die „ethische Funktion“ des Rechts bleibt nicht nur bei Franz Neumann „ein seltsam fremdes, theoretisch unausgewiesenes Moment“ (so Maus 1995: 509). Vielmehr zeigt sich an dieser Stelle die grundsätzliche Ambivalenz kritischer Auseinandersetzungen mit dem Recht. Wie kann es die bestehenden Herrschaftsverhältnisse reproduzieren und verhüllen und zugleich doch auch einen Schutzmechanismus für diejenigen bereitstellen, zu deren stets erneuter Unterdrückung es, im Zweifel unter Rückgriff auf das Gewaltmonopol, beiträgt?

Ich werde im Folgenden die Umriss einer möglichen materialistischen Erklärung skizzieren, die auf einer Rekonstruktion der Erkenntnisse vor allem marxistischer Rechtstheoretiker beruht (für eine ausführliche Darstellung siehe Buckel 2007). Dabei lässt sich zeigen, dass die widersprüchlichen Bezugnahmen auf das Recht mit dessen widersprüchlicher Struktur zusammenhängen. Ist dies erst einmal erkannt, wird auch sichtbar werden, in welcher Weise progressive soziale Bewegungen rechtliche Strategien verfolgen können.

2.1. Subjektivierung und Kohäsion

Die Ausgangsthese lautet dabei, dass eine kritische Theorie das Recht als Ausdruck gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse konzipieren muss, die sich allerdings nicht einfach im Recht niederschlagen, sondern dabei mit seiner eigenen Logik konfrontiert werden. Es gilt demnach, die Spannung zwischen gesellschaftlichen Kämpfen und Herrschaftsverhältnissen (kapitalistischen, patriarchalen, heterosexistischen, rassistischen) einerseits sowie der spezifischen rechtlichen Arbeitsweise andererseits aufrechtzuerhalten und zu analysieren: die Kämpfe um Hegemonie wie auch den Hegemonieeffekt (Foucault) selbst. Ich werde mit letzterem, der Rechtsform, beginnen, da sie den strukturierenden Rahmen vorgibt, innerhalb dessen hegemoniale Auseinandersetzungen im Recht stattfinden.

Recht in der kapitalistischen Produktionsweise nimmt den Charakter einer sozialen Form an, der Rechtsform. Soziale Formen sind die wesentlichen kapitalistischen Strukturprinzipien, die geronnenen gesellschaftlichen Verhältnisse, die das Handeln in einer nicht unmittelbar durchschaubaren Weise anleiten und grundlegende

gesellschaftliche Widersprüche prozessierbar machen. Sie sind der Effekt einer Vergesellschaftung, in der sich gesellschaftliche Zusammenhänge gegenüber ihren Produzent_innen verselbständigen und nur durch spezifische Träger gesellschaftlicher Synthesis herstellen können. Die Wertform ist die klassische soziale Form, in der sich nach Marx die Gesellschaftlichkeit der Arbeit im Kapitalismus darstellt. Nicht nur marxistische, auch andere avancierte Gesellschaftstheorien, vertreten die Ansicht, dass sich moderne Verhältnisse durch eine Anonymisierung und Verselbständigung gesellschaftlicher Teilbereiche auszeichnen – ob diese als Systeme, Diskurse, soziale Felder oder Technologien bezeichnet werden, hängt dabei vom jeweiligen theoretischen Zugang ab. Materialistische Rechtstheorie hat zur Prämisse, dass eine von vielfältigen Antagonismen durchzogene und durch Konkurrenz geprägte Gesellschaft nicht das bewusste Produkt einer gesellschaftlichen Übereinkunft sein kann, sondern sich hinter dem Rücken ihrer Mitglieder, durch deren Praxis hindurch, in prekärer Weise vermittelt über soziale Formen herstellt.

Die Rechtsform vermittelt in diesem Zusammenhang die Gesellschaftlichkeit der Einzelnen, indem sie sowohl gegeneinander vereinzelte Subjekte produziert als auch im gleichen Augenblick deren Neuzusammensetzung zu einer äußeren gesellschaftlichen Einheit bewerkstelligt. Die Arbeitsweise der Rechtsform besteht somit aus einer ganz spezifischen *Subjektivierung* sowie einer besonderen Weise gesellschaftlicher *Kohäsion*. Die Subjektivierung des Rechtssubjekts besteht in der oben kritisierten Produktion der abstrakten, einheitlichen, vereinzelt und autonomen Monade, die als naturalisierte Voraussetzung jedes Gesetzes wiederum so erscheint, als werde sie durch dieses lediglich reguliert. Natürlich ist diese Form der Subjektivierung nur ein Moment gesellschaftlicher Prozesse. Sie tritt im Dispositiv der Subjektivierung neben andere Subjektivierungsweisen: die der konkurrierenden Warenbesitzer_innen der Wertform, der dressierten und vergeschlechtlichten Körper der Disziplinen, denen zugleich eine heterosexuelle Identität des Begehrens eingeschrieben ist, der biopolitisch in Wert gesetzten lebendigen Arbeit und der politisch regulierten Selbsttechnologien inklusive der über die Nation hergestellten Ethnifizierung. In diesem Dispositiv konstituiert sich die hegemoniale Form des modernen Menschen.

Nur das abstrakte Rechtssubjekt besitzt subjektive Rechte. Weder diese Rechte noch das Rechtssubjekt selbst sind 'bloße Ideologie'

im Sinne eines falschen Bewusstseins, sondern Ideologie im Sinne einer gelebten, habitualisierten, in den Subjekten und Institutionen verkörperten hegemonialen Praxis. In dieser begegnen sich die Einzelnen tatsächlich als formal Gleiche und Freie – was immer sie sonst sein mögen.

Die Rechtsform ist also an der Produktion der individualisierten Monaden beteiligt. Ihr Subjektivierungsverfahren operiert nach dem Modus der Abstraktion: dadurch werden *zugleich* die differnten Einzelnen als abstrakt gleiche zueinander in Verbindung gesetzt. Die gesellschaftlich produzierte Gleichheit durch Abstraktion, hier von den je konkreten, differnten Einzelnen, ist der zentrale Modus, um Inkommensurables kommensurabel zu machen. Sie ermöglicht die Verbindung je individuierter Gesellschaftsmitglieder über Verträge, Gesetze, Gerichtsentscheidungen und Verwaltungsakte. Über formalisierte Prozeduren und abstrahierende Normen wird ihre Gesellschaftlichkeit ermöglicht, werden die gegeneinander abgedichteten Einzelnen zu einem sozialen Gewebe verknüpft.

Da die Rechtsform ein zentrales Strukturprinzip, eine zentrale Vergesellschaftungsweise der Gesellschaften des globalen Nordens ist, ist Rechtlosigkeit gleichbedeutend mit dem Ausgeschlossen sein aus eben diesen Gesellschaften. Der Diskurs über Rechte gesteht in der Tat unsere gesellschaftliche Abhängigkeit ein: „the mode of our being in the hands of others“, in den Worten Butlers (2004: 34). Rechtssubjektivität ist stets umkämpft. Es ist nicht ein für alle Mal festgelegt, wer dazu gehört, wem die Fähigkeit Rechtssubjekt zu sein zugesprochen wird. Die Geschichte der Exklusion ist bekannt, sie traf Frauen und rassifizierte oder (post-)koloniale Andere. Heute sind es vor allem die Illegalisierten, denen der Rechtsstatus faktisch versagt wird. So problematisch die hegemoniale Subjektconstitution durch das Recht auch ist, so lebensbedrohlich ist zugleich die Verweigerung der Rechtssubjektivität. Damit zeigt sich bereits in ihrer Arbeitsweise die widersprüchliche Grundstruktur der Rechtsform.

2.2. *Der Spuk der Rechtsform*

Soziale Formen operieren durch die Handlungen der gesellschaftlichen Akteur_innen hindurch. Diese abstrahieren, wenn sie sich gegenseitig als Rechtssubjekte behandeln, nicht in einem intellektuellen Vorgang sondern routiniert und ohne diskursives Bewusstsein in ihrer alltäglichen Praxis. Soziale Formen werden zu

Kohäsionstechnologien, gerade weil sie scheinbar wie von selbst geschehen, hinter dem Rücken der Einzelnen. Menschliche Praxis verselbständigt sich in ihnen zu geronnenen gesellschaftlichen Verhältnissen, was sie zugleich verdecken. Verhältnisse zwischen Personen nehmen auf diese Weise den Charakter einer „gespenstigen Gegenständlichkeit“ an, wie dies Georg Lukács formulierte (1968: 257). Das Besondere dieser Realabstraktionen besteht somit darin, dass sie keine bloß imaginären Abstraktionen in den Köpfen sind, sondern sich nur in der Praxis verwirklichen. Eine Fetischtheorie, die dies erklären will, ist damit in gewisser Weise eine Gespenstertheorie, eine *hantologie* (Derrida 1995: 234).

Juridische Verfahren zeichnen sich durch eine hochgradige Eigenlogik aus: ein selbstreferentielles Netzwerk bestehend aus Gesetzen, richterlichen Entscheidungen, Prozessordnungen, Kommentaren, Lehrbuchmeinungen, Klageschriften, Beweisanträgen, Rechtsphilosophien und -theorien subsumiert gesellschaftliche Sachverhalte unter juristische Kategorien, bzw. in das von Adorno beschriebene Gehege von Systematisierungen (s.o.). Die Verfahren überlassen das Recht nicht den Alltagshandlungen sondern codieren gesellschaftliche Praxen in ihrer eigenen juristischen Semantik. In den Prozeduren werden die Entscheidungen der jeweiligen sozialen Kräfteverteilung entrissen und in die Sphäre des Rechts entrückt. Sie operieren durch eine spezifische Sprache, ein technisches Wissen, soziale Ausschließungsmechanismen und eigene Zeitvorgaben. Die einzelnen Akteur_innen können nicht mehr unmittelbar auf ihre Verhältnisse zurückgreifen, wenn sie erst einmal in die Verfahren Eingang gefunden haben, denn diese führen längst ein Eigenleben. Sie exkludieren die Subalternen und sind das klassische Terrain juristischer Intellektueller, welche die Techniken dieser Verfahren kennen. Diese beherrschen im Sinne Bourdieus die Spielregeln des juristischen Feldes (vgl. Nour 2008). Die Verfahren produzieren ihre eigene Realität – eine kontrafaktische Faktizität. Teil dieser Realität ist auch das Rechtssubjekt, das erst in den Verfahren konstituiert wird, dabei aber so erscheint, als ginge es ihnen voraus. Rechte zu besitzen erscheint als natürliche Eigenschaft, was erklärt, warum in der Genealogie der Rechtsform Naturrechtstheorien eine bedeutende Rolle spielten.

Die immer wieder kritisierte „Verhüllungsfunktion“ des Rechts, welches die „wahren“ politischen Verhältnisse verdecke, zeigt sich hier nicht als metaphysischer Vorgang, sondern als Effekt der Trans-

formation sozialer Verhältnisse in rechtliche. Die rechtliche Realität ist nicht weniger wahr, als die soziale oder ökonomische, sondern eine rechtlich codierte. Die *Dialektik der Rechtsform* besteht darin, dass eine Verselbständigung sozialer Verhältnisse nicht aufgeht in dieser „Verhüllung“, dem Spuk der Rechtsform. Denn als ihren Effekt erzeugt sie notwendig eine relationale Autonomie. Es gibt keinen Generalstab des Kommandos, der einfach über sie verfügen könnte, indem er sie als sein Instrument einsetzte. Dies ist freilich ein beliebtes Klischee: als könnten sich mächtige Einzelne oder auch „der Staat“ einfach des Rechts zu ihrem Nutzen bedienen. Soziale Formen sind kein bloßer Schein, weil ihre Abstraktionsvorgänge eben nicht in den Köpfen sondern durch die Handlungen hindurch geschehen. Sie erlangen in ihrer Verselbständigung eine eigene Materialität.

Zu unterscheiden von der Rechtsförmigkeit sind Attrappen von Rechtlichkeit (Luhmann), das heißt Techniken, die sich selbst als rechtliche ausgeben, wie etwa die exekutivischen Verordnungen in der nationalsozialistischen „Gesetzgebung“, die aber längst nicht mehr der selbstreferentiellen juristischen sondern der Logik des politischen Systems folgen. Nur wenn das Recht sich selbständig nach der oben beschriebenen eigenen Logik reproduzieren kann, dann handelt es sich um die moderne Rechtsform mit ihrer relationalen Autonomie. Dieser eigene, verselbständigte Operationsmodus ist wesentlicher für das Spezifikum des Rechts als das häufig dafür in Anschlag gebrachte staatliche Gewaltmonopol. Rechtliche Verfahren funktionieren in ihrer Selbstbezüglichkeit in den allermeisten Fällen jenseits auch nur der Drohung durch Gewalt, zudem hat Rechtsförmigkeit längst damit begonnen, sich jenseits der Nationalstaaten zu etablieren. Das Gewaltmonopol oder eine Verbindung von Gewaltmonopolen (wie in der EU) kann diese Verselbständigung stabilisieren. Es wäre jedoch ein etatistischer Fehlschluss, davon das „Wesen des Rechts“ abzuleiten. Die Rechtsform ist relational autonom nicht nur von ökonomischen Interessen, sondern auch von der politischen Form. Mit dieser ist es historisch eng verbunden, nationale Gerichte sind als Staatsapparate institutionalisiert, zugleich ist es jedoch auch von ihr notwendig getrennt. Die richterliche Unabhängigkeit, die Notwendigkeit einer juristischen Argumentation und die spezifischen Verfahren folgen einer juridischen und keiner politischen Logik. So macht es eben, gegen Poulantzas und Agamben, einen Unterschied ums Ganze, ob staatliche Pra-

nen gesetzlich definiert und reguliert sind, oder ob sie schlichtweg exekutiert werden. Es ist nicht „der Staat“, der das Gesetz macht, eine politologische Naturalisierung, sondern das selbstreferentielle juristische Netzwerk bringt das hervor, was als Recht gilt. Kritiken, die das Recht als die schiere Entäußerung des Staates beschreiben, hängen nicht nur einem überkommenen Souveränismus¹ an, der Machtverhältnisse so konzipiert, als gingen sie von einer „Sonne der Souveränität“ aus (Foucault 1998/1976: 114), sondern vor allem verkennen sie die verzwickte Materialität der Rechtsform.

Diese verselbständigte, gespenstische soziale Form mit ihren juristischen Verfahren ist der entscheidende Faktor für die widersprüchliche Grundstruktur des Rechts, für seine Vertracktheit im Mausschen Sinne. Sie entwickelt ein Übergewicht über die Einzelnen, enteignet sie vermittels dieser Verfahren und ist ihrem praktischen Bewusstsein nicht zugänglich. *Zugleich* ist es jedoch auch diese Grundstruktur, die einen Aufschub der Macht bedeutet, die sich abschottet gegenüber unmittelbaren Zugriffen mächtiger Interessen. Denn wenn die Rechtsform relational autonom ist, kann sie nicht unmittelbar zur Machtausübung instrumentalisiert werden. Rechtliche Strategien verlangen vielmehr ein Einlassen auf die eigene Logik der juristischen Verfahren. Wenn der Begriff der „ethischen Funktion des Rechts“ einen Sinn macht, dann diesen.

2.3. Hegemoniale normative Ordnung

Die Kräfteverhältnisse, und damit komme ich zum zweiten Moment des Verhältnisses von Rechtsform und konkreten Kämpfen um Hegemonie, können nach dem bisher Ausgeführten keine unmittelbare Abbildung im Recht finden, weil das durch die relationale Autonomie der Rechtsform blockiert wird. Das Ergebnis der juristischen Verfahren ist eine normative Ordnung: sie normiert das, was rechtens ist, eine bestimmte Lebensweise und spezifische Kategorien (wie etwa ‘Frau’ oder ‘Familie’ bzw. ‘eingerrichteter und ausgeübter Gewerbebetrieb’), welche Selbstführungspraktiken anleiten. Die gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse schreiben sich in diese normative Ordnung ein – als hegemonialer Konsens. Hegemonie, verstanden als eine Weltanschauung, auf der die Vorlieben,

1 Souveränität ist im übrigen keine sozialwissenschaftliche sondern eine rechtliche Kategorie.

der Geschmack, die Moral, die Sitten und die philosophischen Prinzipien der Mehrheit der Gesellschaft beruhen, und die sich im ganzen Gewebe des sozialen Lebens ausbreitet (vgl. Buckel/Fischer-Lescano 2007), findet dabei auf eine subtile Weise Eingang in die Rechtsform: über die juristischen Verfahren.

Die juristischen Intellektuellen organisieren den hegemonialen Konsens unter den skizzierten materiellen Voraussetzungen der Rechtsform. Sie beherrschen mit der juristischen Argumentation eine spezifische Wissenstechnik und organisieren die Verfahren. Während die 'großen Intellektuellen', Rechtsphilosoph_innen und -theoretiker_innen Reflexionen über den Sinn und Zweck des Rechts sowie seine aktuelle Angemessenheit diskutieren, ist es der geschäftigen Alltagspraxis der 'kleinen Intellektuellen' vorbehalten, die sich strikter an konsentrierte Maßstäbe halten (Demirović 1999: 26), über ihre immanente Kenntnis des Rechtssystems Hegemonie in der juristischen Argumentation zu organisieren. Die Dogmatik ist das materielle Bezugsgerüst unterschiedlicher Normen und Entscheidungen, das einmal gefundene Lösungen in der Zeit fixiert und damit reproduzierbar macht, Rechtsfiguren etabliert, Systematisierung und Ausdifferenzierung ermöglicht und vielfältige Lösungsmodelle sowie vergangene Konflikte speichert.

Die juristische Argumentation schottet sich dabei gegen ein ständiges Hinterfragen ab und fungiert als „Stoppregel für Begründung suchendes Rasonnieren“ (Luhmann 1995: 387). Indem sie nämlich als rein technisches, immanentes Vorgehen in Erscheinung tritt, als rechtliche Notwendigkeit – so die Hauptkritik der Critical Legal Studies (Kennedy 1997: 1 f.) – wird die Hegemonieproduktion 'invisibilisiert'. Sowohl Rechtsdogmatik als auch Rechtstheorie gerieren sich so, als gäbe es einen letzten legitimen und vor allem eher technisch-neutralen Grund für die jeweiligen Entscheidungen. Hegemonie wird demnach genau an der Bruchstelle der Rechtsform bedeutsam, dem fragilen Legitimitätsanspruch ihrer Rechtsfiguren. Das ist der Moment, da es den juristischen Intellektuellen gelingen muss, eine hegemoniale Argumentation zu entwickeln, also eine solche, die einen 'politisch-ethischen', wenngleich auch asymmetrischen Konsens, einen komplexen 'Kollektivwillen', auf der Basis des aktuellen Kräfteverhältnisses formuliert.

Die juristische Argumentation bietet für diese hegemoniale Praxis eine Art Infrastruktur zur Universalisierung hegemonialer Projekte. Sowohl die Abstraktheit als auch die formalisierten

Begründungsprozeduren bieten mit den bereits etablierten Rechtsfiguren – und deren Fixierung, Systematisierung und Reproduzierbarkeit – ein Reservoir für die Argumentation, die dadurch ihrer Willkürlichkeit im Sinne eines partikularen Interesses durch eine Art Formzwang enthoben ist. Hegemoniale Kämpfe werden über diesen Formzwang also normiert, wobei die Rechtsform als eine Art Universalisierungs-Relais funktioniert: bürgerliche Herrschaft ist nach der Erkenntnis Gramscis auf Kompromisse mit den und Zugeständnisse an die Beherrschten angewiesen, auf eine Universalisierung der dominanten gesellschaftlichen Interessen, die nur auf diese Weise intellektuell, kulturell und politisch führend werden können. Die bürgerliche Klasse hat so zur Verallgemeinerung ihrer Lebensweise Superstrukturen (wie das Recht) hervorgebracht, als organisatorische Aktivitäten, die gesellschaftliche Ziele formulieren (Demirović 2007: 31). Dergestalt werden die in die normative Ordnung eingehenden Positionen universell und damit hegemonial. Eine Definition des Rechts als repressive, durch das staatliche Gewaltmonopol gekennzeichnete Herrschaftstechnik verkennt somit nicht nur die eigene Materialität des Rechts sondern darüber hinaus seine Hegemonie organisierende Funktionsweise. Für Gramsci war immer klar, dass das Zwangsmoment des Rechts nur ein und im Zweifel der unwichtigere Anteil seines integralen Charakters ist.

Rechtsfiguren sind sedimentierte strategisch-selektive Produkte vergangener Auseinandersetzungen. Eine Argumentation, die diese einfach ignorierte oder sich ohne Begründungsaufwand davon distanzierte, offenbarte sich als willkürliche. Jurist_innen können insofern die Gesetze schlechterdings nicht einfach nach ihrem Belieben resignifizieren, wie Butler dies unterstellt. Die Argumentation muss die hegemonialen Rechtsfiguren vielmehr aufnehmen und dadurch zugleich reproduzieren und verschieben – relationale Autonomie des Rechts in seiner alltäglichen Praxis. ‘Herrschende’ und ‘Mindermeinungen’ geben in unübertroffener Offenheit den aktuellen Zustand des hegemonialen Konsenses im Recht wider. Generalklauseln wie ‘gute Sitten’ oder die ‘objektive Wertordnung’ sind seine kaum verkleideten Platzhalter.

Gesellschaftliche Kräfte schreiben sich also entsprechend ihren Ressourcen und Strategien als hegemoniale und gegenhegemoniale Projekte in die Rechtsform ein, geben ihr die konkrete Gestalt. Das heißt notwendig, dass immer auch subalterne Interessen im Recht zum Ausdruck kommen, sofern es ihnen gelingt, die Verfahrens-

filter zu überwinden und in die juristische Argumentation und Praxis Eingang zu finden (vgl. dazu Buckel 2008). So zeigt etwa der unlängst vom Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte entschiedene Fall, indem einer 'homosexuellen' Frau ein Schadenersatzanspruch zugestanden wurde, weil die französische Regierung ihr die Adoption eines Kindes aus diskriminierenden Motiven aufgrund der 'sexuellen Orientierung' versagt hatte, was Art. 8 und 14 der Europäischen Menschenrechtskonvention widerspricht², dass eine spezifische vormals gegenhegemoniale Kritik heteronormativer Verfasstheit inzwischen Eingang in Gerichtsentscheidungen gefunden hat.

3. Vergesellschaftung der Rechtsform

Ich habe versucht zu zeigen, dass der ambivalente Umgang gesellschaftskritischer Bewegungen mit dem Recht nicht zufällig geschieht, sondern mit dessen eigener widersprüchlicher Grundstruktur zusammenhängt. Es kann als eine soziale Form analysiert werden, die nur durch theoretische Kritik zu entschlüsseln ist und sich als Macht-Wissen-Komplex durch die Alltagspraxen gesellschaftlicher Akteur_innen hindurch durchsetzt, ohne in deren praktisches Bewusstsein einzugehen. Sie subjektiviert die Einzelnen als kapitalistisch-patriarchale Monaden und fügt sie zu einer äußerlichen Einheit wieder zusammen. Ihre Verfahren produzieren eine hegemoniale normative Ordnung, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen den Anschein universeller Gerechtigkeit vermittelt, indem die Verfahren die politische Imprägnierung ihrer Ergebnisse als technische Entscheidungen maskieren. Zugleich jedoch bedeutet sie aufgrund ihrer relationalen Autonomie immer auch einen Aufschub der Macht und ermöglicht über ihre Universalisierungs-Infrastruktur das Einschreiben gegenhegemonialer Projekte, die dann ebenfalls mit der Dignität normativer Geltung versehen sind. Da diese normative Ordnung der offizielle Code der Macht ist, sind die in ihm eingefangenen gesellschaftlichen Machtverhältnisse in den formalen Prozeduren auch skandalisierbar, anders als die subtileren Mikromächte. Zudem sind prinzipiell alle Machtverhältnisse in den Zwischenräumen des Rechts als inoffizielle, unberechtigte Machtausübungen

2 EGMR, Appl. No. 43546/02, Urteil vom 22.01.2008.

kritisierbar, gerade weil die Rechtsform als universeller und offizieller Code der Macht den Anspruch transportiert, dass es keine Machtverhältnisse jenseits seiner geben darf.

Ein kritischer Umgang mit dem Recht kann also weder in einer rechtsnihilistischen Absage noch in dem Versuch bestehen, sich des Rechts einfach als neutralem Instrument zu bedienen. Vielmehr ginge es darum, eine *Aufmerksamkeit für seine widersprüchliche Arbeitsweise* zu entwickeln: „In other words, how might the paradoxical elements of the struggle for rights in an emancipatory context articulate a field of justice beyond ‘that which we cannot not want’?“ (Brown 2000: 240)

Ein gesellschaftskritischer Ansatz könnte darauf hinauslaufen, in Kenntnis der Widersprüche der Rechtsform, ihre Materialität in Anspruch zu nehmen und ihre Verheißungen von realer Universalität und Gerechtigkeit weiter zu treiben. Dieses Einlassen auf die Rechtsform würde bedeuten, dass emanzipative gegenhegemoniale Politiken auch innerhalb des strategisch-selektiven Rahmens der Rechtsform verfolgt würden: und das hieße immer auch, ein Einlassen auf die abstrakte Rechtssubjektivität, die Verfahren, die rechtliche Argumentation sowie die juristischen Intellektuellen. Diese Strategie birgt offensichtlich Gefahren, denn ein bewusstloser Umgang damit reflektierte nicht, in welcher Weise die Subalternen durch das Recht passiviert werden. Passivierung meint hegemonietheoretisch die Nicht-Infragestellung der Arbeitsteilung zwischen Hand- und Kopfarbeit (hier der juristischen Intellektuellen) und damit die Blockade eigenständiger und neuer institutioneller Formen (Adolphs/Karakayali 2007: 124 f.). Gerade wegen der selbstständigen Verfahren ist diese Vorgehensweise zwangsläufig auf organische juristische Intellektuelle angewiesen, die sich im Gehege der Systematisierungen zurechtfinden. So haben sich, vor allem im transnationalen Recht, diverse linke Rechts-Think-Tanks herausgebildet, die in sich selbst wieder die Arbeitsteilung zwischen Kopf- und Handarbeit perpetuieren. Dies ist jedoch nicht unproblematisch, denn: „insofern sie sich in bestehende hegemoniale Terrains einschreiben müssen, laufen gegenhegemoniale Projekte immer selbst Gefahr, zur Passivierung der Subalternen beizutragen“ (ebd.: 126).

Eine emanzipative Bewegung hingegen muss maßgeblich auf eine Aktivierung der Subalternen hinauslaufen, auf die Mobilisierung ihrer Kreativität (ebd.: 125). Rechtstheoretisch würde dies eine

Vergesellschaftung der Rechtsverhältnisse bedeuten, d.h. das Ziel wäre die gesellschaftliche Aneignung des Rechts, um aktivierende Subjektivierungsweisen, die aus Projekten alternativer Lebensweisen hervorgehen, institutionell abzusichern. Eine auf dieser Basis entwickelte eigene Weltanschauung könnte sich in die normative Ordnung, die die Rechtsform ist, einschreiben und über ihre Universalisierungsstruktur verallgemeinerbar werden. Dabei sind die juristischen Intellektuellen vorübergehend in Kauf zu nehmen. Ihr Status wäre allerdings ein vorläufiger: als Übersetzer_innen der Rechtsform im Kontext einer breiteren sozialen Bewegung.

Insbesondere in den USA gibt es eine erfolgreiche politische Praxis in der Tradition der Bürgerrechtsbewegung, die etwa Gerichte als Foren des Protestes nutzt. Prozesse bieten als Teil einer politischen Kampagne die Möglichkeit, an den impliziten politischen Gehalt jedes juristischen Verfahrens anzuschließen (so auch Baer 1998: 249). An den Bruchstellen der juristischen Rechtsfiguren kann durch eine Praxis der Übersetzung und Politisierung der politische Charakter offengelegt werden, eine Strategie, die besonders von den Critical Legal Studies favorisiert wird, die nicht nur eine Theoriegemeinschaft sondern auch eine politische Bewegung sind. Dies stellt für deutsche Verhältnisse eine interessante und unübliche Perspektive dar. Das Ziel beschränkt sich nicht auf den Sieg im Gerichtssaal, sondern visiert die Mobilisierung einer sozialen Bewegung an, sodass es auch einen „success without victory“ – einen politischen Erfolg ohne Prozessgewinn – geben kann (Lobel 2004). Wendy Brown stellt für die USA der letzten zwei Dekaden geradezu einer Verlagerung des Austragungsortes sozialen Protestes von den Straßen in die Gerichtssäle fest (2000: 230). Das ist sicherlich auch der Grund, warum insbesondere die Critical Legal Studies einen auf Dauer gestellten Diskurs über den Sinn und Unsinn rechtlicher Strategien führen.

Eine Vergesellschaftung des Rechts, an deren Ende durchaus das Überflüssigwerden der Rechtsform selbst stehen könnte, ist genau auf einen solchen dauerhaften Lernprozess angewiesen, in dem immer wieder, entlang konkreter strategischer Kontextanalysen, die Erfahrungen mit der widersprüchlichen Grundstruktur des Rechts zu reflektieren ist.

Literatur

- Adolphs, Stephan/Karakayali, Serhat (2007): Die Aktivierung der Subalternen – Gegenhegemonie und passive Revolution, in: Sonja Buckel/Andreas Fischer-Lescano 2007, S. 121-140.
- Adorno, Theodor W. (1994): Negative Dialektik. GS, Bd. 6, 8. Aufl. Frankfurt am Main.
- Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt am Main.
- Baer, Susanne (1998), Inexcitable Speech. Zum Rechtsverständnis post-moderner feministischer Positionen in Judith Butlers „Excitable Speech“, in: Antje Hornscheidt/Gabriele Jähnert/Annette Schlichter (Hg.): Kritische Differenzen – geteilte Perspektiven, Opladen 1998, S. 229-252.
- Brown, Wendy (2000): Suffering Rights as Paradoxes, in: Constellations, S. 230-241.
- Buckel, Sonja (2007): Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts. Weilerswist.
- (2008): Feministische Erfolge im transnationalen Recht: Die juristische Aufarbeitung des japanischen Systems sexueller Sklaverei, in: *Leviathan* H. 1/2008, S. 54-75.
- /Fischer-Lescano, Andreas (Hg.) (2007): Hegemonie gepanzert mit Zwang – Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis. Baden-Baden.
- Bung, Jochen (2007): Stichwort: Rechtskritik, in: Ders./Brian Valerius/Ziemann Sascha (Hg.). Normativität und Rechtskritik. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*. Beiheft Nr. 114. Baden-Baden, S. 157-159.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main.
- (1993): Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‘Postmoderne’, in: Seyla Benhabib/Judith Butler/Drucilla Cornell/Nancy Fraser (Hg.). *Der Streit um Differenz*. Frankfurt am Main, S. 31-58.
- (2004): *Undoing Gender*. New York.
- (2006/1997): *Haß spricht: zur Politik des Performativen*. Frankfurt am Main.
- Demirović, Alex (1999): *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main.
- (2007): Politische Gesellschaft – zivile Gesellschaft. Zur Theorie des integralen Staates bei Antonio Gramsci, in: Buckel/Fischer-Lescano 2007, S. 21-41.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx’ Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt am Main.

- Elsuni, Sarah (2007): Zur ReProduktion von Machtverhältnissen durch juristische Kategorisierungen am Beispiel 'Geschlecht', in: Lena Behmenburg u.a. (Hg.). *Wissenschaft(f)t Geschlecht. Machtverhältnisse und feministische Wissensproduktion*. Königstein (Taunus), S. 133-147.
- Foucault, Michel (1998/1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* 1. 10. Aufl. Frankfurt am Main.
- Frankenberg, Günter (2006): Partisanen der Rechtskritik. *Critical Legal Studies etc.*, in: Sonja Buckel/Ralph Christensen/Andreas Fischer-Lescano (Hg.). *Neue Theorien des Rechts*. Stuttgart, S. 97-116.
- Halley, Janet (2002): *Sexuality Harassment*, in: Dies./Wendy Brown (Hg.). *Left Legalism/Left Critique*. Durham & London, S. 80-104.
- Hutchinson, Allan C./Monahan, Patrick J. (1984): *Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought*, in: *Stanford Law Review*, 36, S. 199-245.
- Kannankulam, John (2008): *Autoritärer Etatismus im Neoliberalismus. Zur Staatstheorie von Nicos Poulantzas*. Hamburg.
- Kennedy, Duncan (1997): *A Critique of Adjudication*. Cambridge Mass.
- Kirchheimer, Otto (1976/1930): *Reichsgericht und Enteignung: Reichsverfassungswidrigkeit des Preußischen Fluchtliniengesetzes?*, in: Ders./Wolfgang Luthardt (Hg.). *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Frankfurt am Main, S. 77-90.
- Kiss, Elizabeth (1995): *Alchemy or Fool's Gold? Assessing Feminist Doubts About Rights*, in: *Dissent*, S. 342-347.
- Lobel, Jules (2004): *Courts as Forums for Protest*. Working Paper 213, Auf: <http://law.bepress.com/expresso/eps/213>, letzter Abr. 20.08.2007.
- Luhmann, Niklas (1995): *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main.
- Lukács, Georg (1968): *Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats*. Werke Bd. 2, in: Ders. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Neuwied/Berlin.
- MacKinnon, Catharine A. (1993/1987): *Difference and Dominance: On Sex Discrimination*, in: D. Kelly Weisberg (Hg.). *Feminist Legal Theory. Foundations*. Philadelphia, S. 276-287.
- Maus, Ingeborg (1995): *Freiheitsrechte und Volkssouveränität. Zu Jürgen Habermas' Rekonstruktion des Systems der Rechte*, in: *Rechtstheorie*, Bd. 26 Heft 4, S. 507-562.
- Neumann, Franz (1967/1937): *Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft*, in: Ders. (Hg.). *Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik*. Frankfurt am Main, S. 7-57.
- (1980/1936): *Die Herrschaft des Gesetzes*. Frankfurt am Main.

- Nour, Soraya (2008): Bourdieus juridisches Feld: die juristische Dimension der sozialen Emanzipation, in: Sonja Buckel/Ralph Christensen/Andreas Fischer-Lescano (Hg.). *Neue Theorien des Rechts*. Stuttgart, 2. Aufl., i.E.
- Paschukanis, Eugen (1970/1924): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. 3. Auflage. Frankfurt am Main.
- Poulantzas, Nicos (1978): *Staatstheorie: politischer Überbau, Ideologie, sozialistische Demokratie*. 1. Aufl. Hamburg.
- Smart, Carol (1989): *Feminism and the Power of Law*. London/New York.
- Stychin, Carl F. (1995): *Law's Desire. Sexuality and the Limits of Justice*, New York.

Isabell Lorey

Kritik und Kategorie Zur Begrenzung politischer Praxis durch neuere Theoreme der Intersektionalität, Interdependenz und Kritischen Weißseinsforschung

1. Kritik

Was bedeutet es, gesellschaftliche Verhältnisse kritisch zu reflektieren? Was heißt es überhaupt, Kritik zu üben? Selten werden *gegenwärtig* solche Fragen gestellt, noch seltener sind Antworten zu vernehmen.¹ Dabei lässt sich am jeweiligen Verständnis von Kritik, daran, wie sich eine kritische Haltung in einem theoretischen Gebäude selbst positioniert, ablesen, wie Veränderung, Transformation und das Verschwinden bestimmter Regierungsweisen denkbar gemacht und befördert werden. Deshalb zunächst eine kurze provisorische Antwort auf die Frage nach der möglichen Bedeutung von Kritik: Kritik sollte nicht einfach auf Beurteilung und Negation begrenzt werden. Kritik lässt sich im Hinblick auf politische Praxen weitaus produktiver als eine bestimmte Form der Verweigerung verstehen, als Entziehen und Entgehen mitsamt einem daraus erwachsenden Vermögen zu handeln.

Entgegen dieser zunächst nur andeutenden Bestimmung von Kritik ist es im Kontext aktueller Theoriedebatten oft nicht mehr üblich, genauer zu benennen, was denn jeweils mit Kritik gemeint ist. Obwohl „kritisch“ als offenbar unverzichtbares Label vieler progressiver Perspektivierungen fungiert, ist sein Gebrauch inflationär und nichts sagend, von einer politischen Potenz solcher „Kritik“ ist zumeist nichts wahrzunehmen. Das gilt auch für aktuelle Beiträge zur deutschsprachigen Geschlechterforschung, Kritischen

1 Als Ausnahmen, jenseits dieses Buches, sind zu nennen: die Konferenz „The Art of Critique“, veranstaltet vom Wiener Institut eicpcp im Mai 2008, die Vorträge sind in gekürzter Form zu finden unter: eicpcp.net/transversal/0808, und das Buch von Martin Saar (2007).

Weißseinsforschung und im Fall der Debatte um Konzepte der Intersektionalität und der Interdependenz. Zwar formulieren die sich überschneidenden Diskurse den Anspruch eines „gesellschaftskritischen“ Vorhabens, was sie unter Kritik verstehen wollen, bleibt jedoch unpräzisiert. Freilich lässt sich ein implizites Verständnis von Kritik herausfiltern, das allerdings politische Handlungsfähigkeit eher begrenzt als ermöglicht.

2. Intersektionalität und Interdependenz

Vor bald zwei Jahrzehnten entwickelte die Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw (1991) erstmals ein Konzept von Intersektionalität. In den USA beeinflusste der von ihr geprägte Begriff unterschiedliche Forschungsfelder wie Critical Race Studies oder Feminist Legal Theory sowie Menschenrechtsdebatten (Walgenbach et al 2007: 8). Diese, bereits in den USA nicht unumstrittene theoretische Konzeptionierung von zu „Machtachsen“ oder „Kategorien“ verdichteten Topoi wie Gender, Race, Class, Sexuality wurde sehr verspätet nun auch jüngst in die deutschsprachigen Gender-Debatten eingeführt (Knapp 2005, Klinger/Knapp 2005).

Dieser Theorieimport kann als Reaktion auf die anhaltenden Einwände gegenüber der dominanten Geschlechterforschung verstanden werden, nicht von der Perspektive abzurücken, das soziale Geschlecht als primäre Analysekategorie zu favorisieren. Nahezu kritikresistent wurde in Mainstreampositionen fetischisierend (Lorey 2006) an dem „Hauptwiderspruch“ der Frauenunterdrückung festgehalten, ohne systematisch die damit verbundenen Reproduktionen von Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu problematisieren.

Das scheint sich nun, nicht nur mit den immer besser vernehmbaren Debatten um Kritische Weißseinsforschung (Eggers et al 2005, Tißberger et al 2006), sondern mehr noch mit den breiter diskutierten Konzeptionen um Intersektionalität (Klinger et al 2007, Walgenbach et al 2007, Degele/Winker 2007) zu ändern. Die beiden Forschungsperspektiven sind im deutschsprachigen Raum nicht voneinander zu trennen, nicht zuletzt deswegen, weil einige der Protagonistinnen an beiden Debatten teilnehmen. Das Konzept Intersektionalität wird mittlerweile aufgrund seiner Umstrittenheit immer häufiger um das der Interdependenz ergänzt, erweitert und transformiert; es lässt allerdings erstaunen, dass das bereits in den

USA kontrovers diskutierte Konzept anfangs unkritisch importiert wurde.

Mit der Einführung dieser „traveling theories“ (Knapp) werden die vier Kategorien „Klasse, Geschlecht, ‘Rasse’/Ethnizität“ (Klinger/Knapp 2005) fokussiert, die allerdings lediglich als „Trias“ (ebd.) benannt werden. Angesichts „gravierender Veränderungen in Kultur und Gesellschaft im globalen Maßstab“ (Knapp et al 2007: 7) und der „Erschütterung von Gewissheiten“ werde offensichtlich, dass die verschiedenen Wissenschaftsbereiche mit ihrem „Übermaß an Spezialisierung“ (ebd.: 9) nicht in der Lage seien, die vielfältigen und komplexen sozialen Ungleichheiten zu untersuchen. Um zu einer gesellschaftstheoretischen Analyseperspektive zu gelangen, sollten Forschungsrichtungen, die sich bisher in erster Linie mit nur einer dieser zentralen Kategorien beschäftigten, die Intersektionalität, also die Überlappungen und Kreuzungen der Trias in den Blick nehmen (Klinger/Knapp 2005: 74 f.).

Sind diese fokuserweiternden Bestrebungen in der dominanten Geschlechterforschung durchaus begrüßenswert, treten sie doch in ihrer Inszenierung von gegenwärtig zugespitzten Ungleichheitsverhältnissen und mangelnden sozialwissenschaftlichen Analyseinstrumenten mit einer verblüffenden Blindheit auf die Bühne. Statt sich in die langjährigen – auch deutschsprachigen – Debatten einzuschreiben² und in Auseinandersetzung damit gegebenenfalls neue Analyseinstrumente zu entwickeln, wird eine nicht allein um queer/feministische Überlegungen bereinigte Trias auf die Agenda gehoben. Sexualität etwa, die als Erfahrung erst im 18. Jahrhundert problematisierbar wird (Foucault 1989: 10 f.), passt offenbar nicht in die Vorstellung einer *longue durée*, die mit der Kategorientrias transhistorische, universale Ungleichheiten markieren will, Ungleichheiten, die sich in „modernen westlichen Industriegesellschaften“ spezifizieren (Klinger/Knapp 2005: 73).

2 Cornelia Klinger und Gudrun-Axeli Knapp intervenieren in erster Linie in das sozialwissenschaftliche Feld von Strukturanalysen und ignorieren über weite Strecken Rassismusforschung, Queer-Theorie, Kritische Weißseinsforschung und ebenso die vielfachen theoretischen wie literarischen Interventionen Schwarzer Frauen seit den 1980er Jahren. Außerdem bleibt die gegenwärtig so virulente „Kategorie Religion“ vollkommen unberücksichtigt (siehe dagegen Dietze 2006).

Dass Gender als Analysekategorie zu gelten hat, ist mittlerweile zum kaum noch hinterfragten „erkenntnisleitenden Paradigma“ (Hornscheidt 2007: 73) deutschsprachiger Geschlechterforschung avanciert.³ Die hegemoniale Perspektive ist gekennzeichnet durch kategoriale Einordnung und Festlegung, ohne dass deren konstitutives Scheitern im Erfassen heterogener Praxen und Erfahrungen systematisch mitgedacht würde. Mit dem erweiterten Fokus auf Intersektionalität, liegt das Primat nun nicht mehr auf Gender, doch weiterhin auf Kategorien – mitsamt dem Verkennen des Scheiterns. Das auf Kategorien basierende Konzept von Intersektionalität scheint deshalb für die Geschlechterforschung auch methodisch besonders anschlussfähig und operationalisierbar zu sein.

Intersektionalität soll mehrere Kategorien oder „Machtachsen“ wie „Rasse“, Klasse, Geschlecht gleichzeitig in den Blick nehmen, vornehmlich allerdings an den Punkten, an denen sich die „Achsen“ kreuzen oder überschneiden. Solche Konstruktionen von Achsenkategorien müssen jenseits ihrer vermeintlichen Schnittmenge durch die intersektionale Sortierperspektive zuallererst gerastert, getrennt und kartographiert werden. Eine solche Perspektive auf drei, vier, fünf zentrale Achsen oder Kategorien, um die Komplexität von Welt wahrzunehmen, konstruiert und sortiert nicht nur diese Kategorien, sondern behauptet (implizit) mit dieser Metapher der Kreuzung (Klinger/Knapp 2008) zugleich, die zusammengeführten, linearen Verdichtungen hätten vor oder hinter der Kreuzung wieder nicht mehr viel miteinander zu tun.⁴

In affirmativen und kritischen Auseinandersetzungen mit diesem Importangebot wird, wie gesagt, endlich als neuer breiter Konsens der Geschlechterforschung die Analyseperspektive zu erweitern versucht. Rassifizierungsprozesse, ökonomische Verhältnisse sowie

3 Noch 2001 diskutiert Astrid Deuber-Mankowski in der mittlerweile eingestellten feministischen Zeitschrift *Die Philosophin* die Unmöglichkeit der Verbindung von ‘Geschlecht’ und ‘Kategorie’, gerade weil zu einer Kategorie Geschlecht ein Verkennen konstitutiv dazugehört (Deuber-Mankowski 2001: 11 f.).

4 Ein davon sehr verschiedenes „Achsen“Modell entwickelten die feministischen Aktivistinnen der Gruppe „Precarias a la deriva“. Um Prekarisierung als Prozess zu verstehen, entschieden sie sich für sieben „Achsen“: Mobilität, Grenzbereiche, Körperlichkeiten, Beziehungen und Wissen, Unternehmenslogik, Einkommen und Konflikt (Precarias a la deriva 2004, 2007: 94).

auch Sexualisierungsmechanismen sollen immer systematischer mitanalysiert werden, wenn es um das soziale Geschlecht geht. Die Pluralisierung von Kategorien stellt derzeit eine der lautesten Antworten auf theoretische wie gesellschaftliche Beschränkungen in der deutschsprachigen Mainstream-Geschlechterforschung dar.

Um den Begrenzungen des intersektionalen Konzepts der „Achsen der Differenz“ (Knapp/Wetterer 2003) oder auch der aktuelleren „Achsen der Ungleichheit“ (Klinger et al 2007)⁵ zu entgehen, hebt ein Berliner Autorinnenkollektiv (Walgenbach et al 2007) nun den Begriff der *Interdependenz* auf die Agenda der akademischen Gender-Debatten.⁶ Das Kollektiv problematisiert viele Schwachstellen des Importkonzepts und entwickelt darüber hinausgehende Perspektiven auf die Gleichzeitigkeit mehrerer „Machtachsen“. Selbstverständlich beziehen sie sich nicht erst in diesem Buch etwa auf die langjährigen Auseinandersetzungen zwischen „afroamerikanischer Theorie und Weißem Feminismus“. Denn: „Abgeschnittene Bewegungstraditionslinien sind immer ein Symptom für Entpolitisierung“ (Dietze 2006: 224, s.a. Hornscheidt 2005, Walgenbach 2005), eine „gesellschaftskritische Perspektive“ sei „nicht von ihren politischen Genealogien zu entkoppeln“ (Dietze et al 2007a: 12). Erst in solchen Fluchtlinien wird es möglich, eine Analyse von Ungleichheiten einer neoliberalen Verwertung von „Diversity“ zu entziehen.

Neben dem politischen Anspruch besteht das Besondere dieser Intervention auf theoretischer Ebene nicht einfach darin, einen anderen Begriff, nämlich Interdependenz, einzusetzen, einen, der ebenfalls das *Zwischen* (*inter*) der unterschiedlichen Kategorien analysieren will, diese Kategorien aber auch voraussetzt oder vorab bestimmen muss. Die Dependenz, die Abhängigkeit soll dagegen vielmehr als eine verstanden werden, die gleichsam den Kategorisierungen inhärent ist. Es geht darum, Kategorien selbst als immer schon verbunden mit, abhängig von und bedingt durch andere/n Kategorisierungen zu verstehen, also von interdependenten Kategorien selbst auszugehen, nicht von Überschneidungen oder Abhängigkeiten *zwischen*

5 Kategorisierungen in Frage stellt in diesem Band allein Sabine Hark (2007).

6 Gabriele Dietze benutzt den Begriff der Interdependenz bereits 2001 in einem Aufsatz (Dietze 2001).

Kategorien (Walgenbach 2007: 61).⁷ Gender als interdependente Kategorie meint, „sie also als immer schon zugleich rassisiert, sexualisiert, lokalisiert zu betrachten“ (Dietze et al 2007b: 108).

3. Benennungspraxen

Ich werde mich im Folgenden auf diese, meines Erachtens avanciertesten Überlegungen (Hornscheidt 2007, Dietze et al 2007b) zur Konzeptualisierung von Intersektionalität/Interdependenz beziehen, um mit und an ihnen die Begrenzungen auch dieses kategorialen Denkens hinsichtlich ihres Verständnisses von Kritik deutlich zu machen. Mein Fokus zielt auf die angebotenen politischen Handlungsmöglichkeiten einer solchen Kritik, entsprechend der Intention der Autorinnen. Sie verstehen ihr „Buchprojekt als eine Intervention in derzeitige Debatten zur Intersektionalität insbesondere bezüglich der Konsequenzen für politisches Handeln als auch hinsichtlich eines kritisch-reflektierten Sprachgebrauchs“ (Dietze et al 2007: 7). Die Überlegungen von Antje Hornscheidt und Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis bieten sich auch deshalb an, weil sie entweder die Unmöglichkeit oder das Begehren formulieren, sich kategorialen Ordnungsmustern zu entziehen und zu verweigern. Eine besondere Bedeutung kommt dabei dem Verständnis von Kritik und Selbstkritik zu, sowie dem Verhältnis zwischen dem Infragestellen von Kategorisierungen und der Verweigerung derselben.

Aus Hornscheidts linguistisch dekonstruktiver Perspektive bestehen die wichtigsten (Selbst-)Problematisierungen eines Ansatzes, der die inhärenten Interdependenzen von Kategorien zu erfassen sucht, darin, die Grundlagen von Kategorisierungen zu hinterfragen und Kategorien nicht einfach zu setzen (Hornscheidt 2007: 72). Ausgehend von sprachlichen Konstruktionsprozessen von Kategorien wie Gender ist das Ziel kritischer Reflexion, zu „komplexeren Vorstellungen von Kategorisierungen“ (ebd.: 83) zu gelangen. Gender lässt sich in diesem Rahmen dann verstehen als „ein in und durch Diskurse überhaupt erst geschaffenes Kategoriensystem, welches

7 Das Konzept der interdependenten Kategorie ist explizit identitätskritisch angelegt (Walgenbach 2007). Welche Bedeutung in einem inhärenten Verständnis allerdings weiterhin das Präfix *inter* haben soll, bleibt ungeklärt.

zumeist binär strukturiert ist“ (ebd.: 75). Dieses „Kategoriensystem“ muss hinsichtlich seiner naturalisierenden und hierarchisierenden Effekte, also seiner Materialisierung untersucht und zudem die „Verknüpfung, Verzahnung und Verwebung“ (ebd.: 73) mit anderen Kategorien wie Klasse, „Rasse“, Sexualität in den Blick genommen werden. Doch diese Verwebung wird nicht wie beim intersektionalen Kreuzungs- und Schnittmengenmodell zwischen abgeschlossenen Kategorien gedacht, sondern – die Metapher des Knüpfens und Webens verweist bereits auf eine komplexere Perspektive, die allerdings weiterhin mit kategorialen Fäden arbeitet – als gegenseitige konstitutive Bedingtheit und als dem „Kategoriensystem“ Gender inhärent konzipiert.

Hornscheidt fragt unter anderem danach, wie Menschen durch Benennungen in unterschiedliche Kategorien eingeteilt werden, auf welche Weisen Kategorien demnach hierarchisierend ordnen (ebd.: 77). Kategorisierungen werden in dieser Perspektive nicht nur als sprachliche Konstruktionen mit materialisierenden Wirkungen gedacht, die bis zur strukturellen Diskriminierung reichen. Kategorien sind zugleich „strukturierendes Moment von Wissen“ (ebd.: 73).

Als eine Möglichkeit widerständigen Handelns schlägt Hornscheidt „Benennungspraktiken“ vor, die das inhärent-interdependente Kategorienverständnis nicht abbilden, sondern praktizieren und „längerfristig zu einer selbstverständlich interdependenten Wahrnehmung von Gender führen könnten“ (ebd.: 104). „Gender“ soll in diesen neuen Bezeichnungspraxen mit anderen Kategorien gleichzeitig und zusammenhängend benannt und dazu durch Unterstriche⁸ orthographisch verbunden werden – wie bei der von Hornscheidt gewählten Markierung von AutorInnen, auf die sie sich in ihren Überlegungen bezieht: zum Beispiel den „weißen_westeuropäischen_Soziologen Pierre Bourdieu“ (ebd.: 72).⁹ Hornscheidt setzt diese Kategorisierungen bewusst ein, denn sie verweist selbst auf die damit verbundenen Re/Produktionen von Zuschreibungen

8 „Der Unterstrich signalisiert Brüche und Leerstellen in als eindeutig vorgestellten Genderkonzepten und irritiert damit eindeutige Wahrnehmungen.“ (Hornscheidt 2007: 104) Die Idee des Unterstrichs geht auf Steffen Kitty Herrmann (2005) zurück.

9 Hornscheidt markiert auf diese Weise nur die WissenschaftlerInnen, die in einer westlichen Perspektive als normal durchgehen und stets unmarkiert bleiben.

und Klassifizierungen. Die offensive Benennung dessen, was in der Regel unbenannt bleibt, weil es als Norm verstanden wird, soll die selbstverständlich gewordenen Mechanismen in der Produktion von Wissen vor Augen führen. Dazu gehört in diesem Verständnis, das mit der Verschiebung von Benennungspraktiken operiert, nicht nur die Markierung von ReferenzautorInnen als „westlich“ und „weiß“, sondern selbstredend auch die der eigenen Sprechposition. Hornscheidt versteht solche zusammengehängten Bezeichnungskonstruktionen durchaus als politische Praxis, allerdings als eine, die der Kategorisierung und damit immer auch einer potenziellen Naturalisierung *nicht entgehen* könne. „Jede Kategorisierung an sich hat per se festlegenden, begrenzenden und ausschließenden Charakter.“ (Ebd.: 100) Dies zu leugnen sei „illusorisch und idealistisch“ (ebd.: 83).

Das Problem bei diesem Ansatz ist, dass Kategorisierungen als grundlegende Analyseperspektive nicht infrage gestellt und eine erneute starre, widerspruchsfreie Festschreibung entlang meist binärer Ordnungsschemata in Kauf genommen wird. Durch mehrfache, zusammengehängte Klassifizierung des normalerweise Unbenannten sollen Bezeichnungspraxen verschoben und verändert werden, um aber letztlich deren Festschreibung als unhintergehbare Folie zu bestärken. Kategorien scheinen unser Gefängnis, unser unauf lösbares Zwangsverhältnis zu sein.

In diesem dekonstruktivistischen Verständnis von kategorialen Konstituierungsprozessen ist es nicht denkbar, sich Kategorisierungen zu entziehen und zu verweigern.¹⁰ Ein Verlassen des Paradigmas ist nicht möglich, alternative Denkweisen fallen immer wieder in Kategorisierungen zurück und reproduzieren das, was sie kritisieren. Es existiert kein verfehltes und entgangenes Außen, kein gescheitertes jenseits von Kategorien.

Freilich scheint ein Denken, eine wissenschaftliche, aber auch eine politische Analyse kaum möglich, ohne zu kategorisieren, zu ordnen und zu klassifizieren. Doch die Vorstellung einer permanenten Re/Produktion von kategorialen Ordnungen durch kritisch-reflexive Dekonstruktion stellt diese auf Dauer und verweist letztlich allein auf reformierende Dynamiken bürgerlich kapitalistischer

10 Hier kommt kein voluntaristisches, souveränes Subjekt durch die Hintertür. Es geht um Potenzialitäten politischen Handelns, die durch bestimmte Denkweisen ausgeblendet werden.

Gesellschaften. In dieser Aporie bleibt das Ende von Ungleichheit ein uneingelöstes Versprechen. „Kritik wird darauf beschränkt, das, was zur Naturalisierung, zur Verdinglichung tendiert, wieder aufzulösen“ (Demirović 2008) und damit darauf beschränkt, in der Permanenz dieser reflexiven Bewegung selbst normalisiert und naturalisiert zu werden.

Es macht einen Unterschied, ob gleichsam die Herrschaftsbehauptung wiederholt wird, ein Leben jenseits von spezifischen Ordnungen sei nicht lebbar, oder ob die Kämpfe gegen die Aufrechterhaltung von Ordnungen selbst virulent gehalten werden.¹¹ Das bedeutet, sich der Grenze von Ordnung, die immer auch durch die Konstituierung von Unordnung aufrechterhalten werden muss, zu verweigern und zu entziehen und so selbst Grenzen zu setzen. Unordnung ist dabei nicht unabhängig von Ordnung zu verstehen, sondern eher als ein Gefüge, das nicht dermaßen gerastert wird; ein Gefüge, das der Ordnung entgeht, durch dessen unentwegt versuchte Kategorisierung, Rasterung und Kontrolle sich diese Ordnung zugleich permanent zu legitimieren sucht.

Interessanterweise kommen nahezu alle Intersektionalitätsansätze ohne die Analyse von Macht als vielfältige, nicht allein binär strukturierte Verhältnisse aus, mit der die Produktivität von Kräfteverhältnissen, nicht deren ausschließliche Reglementierung, Verhinderung und systemstabilisierende Funktion problematisierbar wäre. Es greift erheblich zu kurz, das Verhältnis von Macht und Widerstand auf ein reproduktives zu beschränken. Denn in und durch Machtverhältnisse entstehen zugleich die Möglichkeiten zur Widerständigkeit, auch deshalb sind sie als produktiv zu betrachten (vgl. Foucault 1983: 113 ff.). Diese Produktivität kann, statt als stabilisierende Reformulierung bestehender Verhältnisse,

11 Judith Butler formuliert in *Undoing Gender* (2004), anders als in ihren bisherigen Büchern, eine politische Perspektive auf jene Praxen, die sie zuvor in erster Linie als in einer heteronormativen Ordnung nicht lebbar theoretisiert hat. Nun bedenkt sie „the right or entitlement to a livable life when no such prior authorization exists“ (Butler 2004: 224). Allerdings betont Butler zu recht die Gewalt, die einer verwehrt Zugehörigkeit zu Ordnungsrastern inhärent ist. Antke Engel hebt im Anschluss an Butler und Foucault die politische Macht von Existenzweisen hervor, die auf eine normative Autorisierung verzichten (Engel 2007), sich dieser entziehen. So entstünden neue Subjektivitäten „nicht durch einen schöpferischen Akt, sondern aus einem kritischen Selbstverhältnis“ (ebd.: 283).

als eine Dynamik verstanden werden, auf die bezogen es möglich ist, das Entgehen von Kategorisierungen systematisch zu denken. Das Verharren im kategorialen Paradigma, das theoretisch zirkulär wirkt und verändernde politische Praxen nur reproduktiv versteht, ist, so meine These, einem verkürzten impliziten Verständnis von Kritik geschuldet.

4. Urteilen

Aus der antiken griechischen Tradition ist die Bedeutung von Kritik als „unterscheiden“, „trennen“, „urteilen“ und „anklagen“ überliefert, mithin eine juristische Konnotation von Kritik, eine, die zu einer Stellungnahme als RichterIn oder Partei zwingt. Ein kritisches Urteil fordert in diesem alten Verständnis Unterscheidungsfähigkeit und Urteilsvermögen (Röttgers 1982: 652).

Kant definiert viele Jahrhunderte später die kritische Methode nicht mehr als eine, die unumwunden unterscheidet und urteilt, sondern als jene, die das Urteil suspendiert. Doch auch Kant verbleibt mit seinem Verständnis von Kritik in der juristischen Logik und kehrt zum Urteil zurück. Er beschränkt Kritik, wie Foucault in seinem Vortrag „Was ist Kritik?“ kritisiert, auf ein Problem der Erkenntnis (Foucault 1992: 29). Was Kant interessiert, sind in erster Linie die Legitimationsmechanismen historischer Erkenntnisweisen, wodurch das kritische Unternehmen zu einer Erkenntnis der Erkenntnis eng geführt wird. Eine solche Erkenntniskritik ist getrennt von politischer Praxis, begrenzt allein auf die Produktion von Wissen. Kritik markiert im kantschen Verständnis zugleich die Grenzen der Erkenntnis. Doch statt sie als „praktische“ Kritik zu „überschreiten“ (Foucault 2005: 702 f.), verharret Kritik bei Kant beim Konstatieren und Reproduzieren dieser Grenzen. Dagegen sollte ein Verständnis von Kritik als Praxis nicht diese kantsche Engführung auf Erkenntniskritik verwalten und damit verunmöglichen, dass Kritik zur politischen Praxis wird (Röttgers 1982: 662 ff., Raunig 2008).

Eine auf die Analyse und Problematisierung von Kategorien reduzierte Geschlechterforschung bleibt dieser juristisch begrenzten Vorstellung von Kritik verhaftet. Proklamierte „gesellschaftskritische“ Ansprüche erschöpfen sich (wenn überhaupt) in der Markierung der Grenzen von Kategorisierungen, der Bedingungen ihrer Konstitution. Ein grundlegendes Unterwandern und Verweigern kategorialen

Ordnungs- und Normierungsdenkens, der damit verbundenen Kontrollphantasien bleiben aus. Dabei repräsentieren intersektionale Kategorisierungen eine Herrschaftsgeste des Überblicks und der Souveränität über Unübersichtlichkeit und Komplexität, die als binär strukturierte, traditionell weiße und okzidentale Perspektivierung bezeichnet, festgelegt und gerastert werden kann. Mit diesem Gestus der intersektionalen Kategorisierung ist die alte juristische Vorstellung des Urteils untrennbar verbunden, und damit auch die Vorbedingung für jenen Depolitisierungsprozess gegeben, der Reflexion und Handlung voneinander trennt. Kritik, auch als kritische Haltung der Wissens- oder Textkritik, muss, um politische Praxis zu werden, die Logik des Urteilens, des Beurteilens und Aburteilens verlassen und aufkündigen, um sich mit sozialen Kämpfen verbinden zu können (vgl. Raunig 2008). Dagegen verwaltet das wissenschaftliche Alltagsverständnis von kritischer Reflexion nicht selten die Position des richterlichen Urteilens und unterbindet geradezu, gesellschaftliche Veränderung als politische Kämpfe zu verstehen, die nicht nur das Aussetzen des Urteilens bedingen, sondern sich diesem verweigern und entziehen.

Vor diesem Hintergrund stellt auch die im Kontext von Kritischer Weißseinsforschung und Intersektionalität/Interdependenz oft und massiv eingeforderte Selbstkritik keinen Ausweg aus dem juristischen Urteilsdenken dar. Die verlangte Selbstpositionierung von (meist als weiß selbst gesetzten) AutorInnen wird als „situiertes Wissen“ (Haraway) (miss)verstanden.¹² Diese reduktionistische Vorstellung von Situierung und Selbstpositionierung besteht in der Selbst- oder Fremdzuschreibung als „weiß“, „Frau“, „westlich“ oder akademische DisziplinvertreterIn (vgl. u.a. Eggers 2005). Damit soll sinnvollerweise die in der Regel nicht wahrnehmbare privilegierte Sprechposition gekennzeichnet werden. Doch, wie gesagt, kann eine solche Praxis der Positionierung einer hegemonialen Sprechposition als (Selbst)Kritik identitären Zuschreibungen nicht entgehen und reproduziert permanent binäre Kategorisierungen. Diese zirkuläre Argumentation wiederholt die juristische Logik von Kritik, da sie aus der Selbst/be/ver/urteilung nicht herauskommt. Die Position der Richterin wird nicht verlassen, eine Position, die mit der Idee eines souverän handelnden Subjekts korrespondiert, das durch Ordnen,

12 Weitere Bezugsdiskurse sind die feministischen Standpunkttheorien der 1980er und 1990er Jahre.

Klassifizieren und Urteilen in seiner Autorität nicht erschütterbar ist. Die Position einer solchen Richterin bedeutet letztlich aber auch eine Position, die gerade die Möglichkeit politischen Eingreifens reduziert, wenn nicht verunmöglicht. Das Selbstrichten verweist zugleich auf einen juristischen Entschuldungs- und Schutzdiskurs, auf eine juristische Immunität (Lorey 2007), in der die Verurteilung eine reinigende Differenz erzeugt (vgl. Butler 2001: 598), nicht nur vom anderen, sondern auch von sich selbst.

5. Kategorisierung und Verweigerung

Einen Weg aus der Re/Produktion von Kategorien denken Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani und Beatrice Michaelis, wenn sie unterschiedliche Ansätze zu Intersektionalität mit Queer Theorie produktiv machen wollen (Dietze et al 2007b: 108). Die Strategie der Desidentifikation gilt ihnen als „radikale Verweigerung“ (ebd.: 118) von identitären und binären Kategorisierungen. Als Beispiel führen sie Drag Performances von *Queers of Color* wie die von Vaginal Davis an, die unterdrückenden und normalisierenden Diskursen widerstehen und normativen Kategorisierungen entgehen.¹³ Wichtig ist in dem hier fokussierten Zusammenhang, dass ein *Entgehen* gedacht und wahrgenommen wird; nicht jedoch verstanden als vollständige Separation, sondern als eine Weise des *immanenten Entziehens* (Lorey 2008).

Doch auch Dietze/Haschemi Yekani/Michaelis begrenzen sich selbst. Zwar sei Desidentifikation, also Verweigerung „wünschenswert“, aber auf den „Umgang mit Kategorien kann (...) nicht verzichtet werden“: „Der Umstand, dass Intersektionalität keine völlig zufrieden stellenden Ergebnisse erzielt, ist für uns kein Grund, das Konzept aufzugeben“. (Dietze et al 2007b: 138) In Anlehnung an Gayatri Spivak plädieren sie für einen „strategischen Kategorialismus“. Eine solches Vorgehen soll das jeweils konstitutive Außen von Kategorien thematisieren und auf die „intersektionale Ko-Präsenz“

13 Wenn Vaginal Davis beispielsweise auf der Bühne keine „glamouröse Queen of Color oder eine weiße Diva verkörpert, sondern einen weißen rassistischen Redneck-Mann“ (Dietze et al 2007: 133). Mir geht es hier nicht um die *Beurteilung* einer solchen desidentifizierenden Praxis und ihrer Effekte. Vielmehr ist hier von Bedeutung, dass die Autorinnen anhand dieses Drag-Beispiels eine Verweigerung von Kategorisierungen denken.

verweisen, die bei vereindeutigenden „Subjektivierungsformen“ drohen, verloren zu gehen. Die Autorinnen schließen mit dem Appell, wieder kritische Queer-Forschung und Aktivismus zu betreiben (ebd.: 139), doch verstellen sie mit ihrem Festhalten am intersektionalen „Kategorialismus“ die Möglichkeit, eine *entgehende* und sich *entziehende* Kritik systematisch zu denken.

6. Kritik als politische Praxis: Aussetzen – Entziehen – Konstituieren

Für Foucault (1992) ist Kritik eine Praxis, kein Urteil, auch keines, das zeitweilig suspendiert wird, um wieder zurückzukehren und das Urteilen zu re/produzieren. Das Aussetzen des Urteils ist keine Distanzierung, um erneut zu rastern und zu ordnen. Es lässt vielmehr eine neue Praxis aufgrund dieser Suspension entstehen (Butler 2002: 250). Dieses Aussetzen entzieht sich dem ordnenden Beurteilen, weil es sich auf die Praxen bezieht, die Urteil, Gesetz und Kategorie entgehen. Von keinem Jenseits der Macht ist die Rede, aber von Praxen, die in einem juristischen Raster nicht erfasst werden können. Die neuen Praxen, die sich der Ordnung verweigern und landläufig als Unordnung gelten, eröffnen eine Neuzusammensetzung, eine Konstituierung (Lorey 2008).¹⁴ Damit ist nicht das Aneinanderhängen von Kategorien gemeint, sondern die Konstituierung, die aus und in nicht vereinheitlichten heterogenen Praxen entsteht, aus Praxen, die es wagen, Neues zu erfinden.

Wenn Kritik nicht als Urteilen und Festhalten an der Fetischisierung von Kategorien verstanden wird, kann die Praxis, an der/die die Ordnung aussetzt, das Vermögen einer konstituierenden Macht begründen und somit eine neue konstituierende Praxis werden. Mit dieser Perspektive auf Kritik geht es darum, das, was als unzuordenbar, als unzurechenbar gilt, in seiner Potenz wahrzunehmen, das heißt für Praxen offen zu sein, die keine Vorbilder haben und gleichsam durch das Raster fallen, für Praxen, die den Mut haben, sich zu verweigern.

Foucault nennt die Praxis des Verweigns und Entziehens „Entunterwerfung“ (Foucault 1992: 15). Kritik ist damit ein Akt, eine

14 Konstituierung wird hier in der lateinischen Bedeutung von *constituo* als zusammen-setzen verstanden. Zum Gefüge von Aussetzen und Neuzusammensetzen siehe Raunig (2008).

„reflektierte Unfügbarkeit“ (ebd.), eine Praxis, die sich nicht wieder in das Denken in Kategorien einfügt. Eine Denkpraxis, die das Infragestellen von Kategorien nicht als Reformulierung von Kategorien versteht, sondern als Konstituierung eines Vermögens, das das Verschwinden von bestimmten Kategorisierungen für möglich hält und möglich macht. Das Arbeiten an der Dynamisierung, an der Veränderung von Machtverhältnissen ist kein einzelner Akt und kein Akt von Einzelnen, keine identitäre Selbstkritik im erwähnten Sinn. Die Vervielfältigung, die Transformation und das Zurückweisen von Machtverhältnissen, die Weigerung, auf diese oder jene Weise regiert zu werden (Foucault 1992), sind subjektive wie kollektive Praxen des Entziehens. Doch Kritik ist deshalb nichts Einheitliches, sondern immer gebunden an die spezifischen Weisen, regiert zu werden, stets in Bezug auf die Verhältnisse, denen sie sich entzieht. Sie existiert nie jenseits davon, autonom oder universal. Kritik „existiert nur in Bezug auf etwas anderes als sie selbst“ (Butler 2002: 252).

Kritik als Praxis stellt demnach die Konstitutionsprozesse von Kategorisierungen infrage und verhilft in der Praxis des Entziehens den Dingen zur Artikulation und zur Wahrnehmbarkeit, „von der sie sonst von der vorherrschenden Sprache abgeschnitten sind“ (ebd.). Kritik ermöglicht das Ungedachte eines Paradigmas. In diesem Sinne meint praktische Kritik nie allein Wissens- und Textkritik, sondern deren „Verkettung“ mit den „sozialen Maschinen des Widerstands“ (Raunig 2008).¹⁵

Eine kritische Perspektive auf Konzepte von Intersektionalität und Interdependenz sollte demnach nicht die Grenzen der vorherrschenden kategorialen Ordnung verwalten, zu den Strukturen der bestehenden Regierungsweisen zurückkehren und das Paradigma der Kategorisierung aufrecht erhalten. Dagegen setzt praktische Kritik einem kategorialen Denken gerade dadurch Grenzen, indem sie die Legitimation der Rasterung zurückweist und die kategoriale Anrufung verweigert. Ohne Urteil geht es um die Delegitimierung einer bestimmten Ordnungsmacht, um den Willen, sich nicht länger derart regieren zu lassen. Dieser „Wille“ entspricht sowohl einer „individuellen Erfahrung“ wie einer kollektiven Praxis (Foucault 1992: 54). Das mit diesem Willen entstehende Vermögen einer

15 Theorie und Praxis sind in der kritischen Haltung nicht zu trennen und werden tendenziell ununterscheidbar.

widerständigen konstituierenden Macht bedeutet die politische Praxis der Kritik.

Literatur

- Butler, Judith (2001): Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre. Interview mit Carolin Emcke und Martin Saar. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/4, S. 587-599.
- (2002): Was ist Kritik?. Ein Essay über Foucaults Tugend. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/2, S. 249-265.
- (2004): *Undoing Gender*. London/New York.
- Crenshaw, Kimberlé (1991): Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. In: *Stanford Law Review*. 43. Jg., H. 6, S. 1241-1299.
- Degele, Nina/Winker, Gabriele (2007): Intersektionalität als Mehrebenenanalyse. (www.tu-harburg.de/agentec/winker/pdf/Intersektionalitaet_Mehrebenen.pdf) (08.05.08).
- Demirović, Alex (2008): Leidenschaft und Wahrheit. Für einen neuen Modus der Kritik (im vorliegenden Band)
- Deuber-Mankowski, Astrid (2001): Geschlecht als philosophische Kategorie. In: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie: „Gender Studies und Interdisziplinarität“*. 12. Jg., H. 13, S. 11-29.
- Dietze, Gabriele (2001): Race Class Gender. Differenzen und Interdependenzen am Amerikanischen Beispiel. In: *Die Philosophin. Forum für feministische Theorie und Philosophie: „Gender Studies und Interdisziplinarität“*. 12. Jg., H. 13, S. 30-49.
- (2006): Critical Whiteness Theory und Kritischer Okzidentalismus. In: Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán, Jana Husmann-Kastein (Hg.): *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Berlin, S. 219-247
- /Hornscheidt, Antje/Palm, Kerstin/Walgenbach, Katharina (2007a): Einleitung. In: Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt, Kerstin Palm: *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen & Farmington Hill, S. 7-22.
- /Haschemi Yekani, Elahe/Michaelis, Beatrice (2007b): „Checks and Balances.“ Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory. In: Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Antje Hornscheidt, Kerstin Palm (2007): *Gender als interdependente Kategorie*. Opladen & Farmington Hill, S. 107-139
- Eggers, Maureen Maisha/Kilomba, Grada/Piesche, Peggy/Arndt, Susan (Hg.) (2005): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster.

- Engel, Antke (2007): Unter Verzicht auf Autorisierung. Foucaults Begriff der Akzeptanz und der Status des Wissens in queerer Theorie und Bewegung. In: Ronald Langner, Timo Luks, Anette Schlimm, Gregor Straube, Dirk Thomaschke (Hg.): *Ordnungen des Denkens. Debatten um Wissenschaftstheorie und Erkenntniskritik*. Berlin, S. 269-286.
- Foucault, Michel (1983): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt/M.
- (1989): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt/M.
 - (1992): *Was ist Kritik?* [1978], Berlin.
 - (2005): Was ist Aufklärung? [1984] In: Ders.: *Dits et Écrits. Schriften. Band IV 1980-1988*. hrsg. v. Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/M., S. 687-707.
- Herrmann, Steffen Kitty (2005): Queer(e) Gestalten. Praktiken der De-realisation von Geschlecht. In: Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis (Hg.): *Quer durch die Geisteswissenschaften. Perspektiven der Queer Theory*, Berlin, S. 53-72.
- Hark, Sabine (2007): „Überflüssig“: Negative Klassifikationen – Elemente symbolischer Delegitimierung im soziologischen Diskurs? In: Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp, Birgit Sauer (Hg.): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Frankfurt/M./New York, S. 151-162.
- Hornscheidt, Antje (2005): (Nicht)Benennungen: Critical Whiteness Studies und Linguistik. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster, S. 476-490.
- (2007): Sprachliche Kategorisierung als Grundlage und Problem des Redens über Interdependenzen. Aspekte sprachlicher Normalisierung und Privilegierung. In: Walgenbach et al: *Gender als interdependente Kategorie*, Opladen & Farmington Hill, S. 65-106.
- Klinger, Cornelia/Knapp, Gudrun-Axeli (2005): Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, 'Rasse'/Ethnizität. In: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 29, S. 72-95.
- /- (Hg.) (2008): *ÜberKreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Münster.
 - /-/Sauer, Birgit (2007): Einleitung. In: Cornelia Klinger, Gudrun-Axeli Knapp, Birgit Sauer (Hg.): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Frankfurt/M./New York.
 - /-/- (Hg.) (2007): *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Frankfurt/M./New York, S. 7-18.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005): 'Intersectionality' – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von 'Race, Class, Gender'. In: *Feministische Studien* 23/1, S. 68-81.

- /Wetterer, Angelika (Hg.) (2003): *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Münster.
- Lorey, Isabell (2006): Der weiße Körper als feministischer Fetisch. Konsequenzen aus der Ausblendung des deutschen Kolonialismus. In: Martina Tißberger, Gabriele Dietze; Daniela Hrzán, Jana Husmann-Kastein (Hg.): *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*. Berlin, S. 61-83.
- (2007): Weißsein und Immunisierung. Zur Unterscheidung zwischen Norm und Normalisierung. (translate.eicpc.net/strands/03/lorey-strands01de, 10.06.2008)
- (2008): Versuch, das Plebejische zu denken. Exodus und Konstituierung als Kritik. (eicpc.net/transversal/0808/lorey/de, 15.09.2008)
- Precarias a la deriva (2004): Streifzüge durch die Kreisläufe feminisierter prekärer Arbeit. (eicpc.net/transversal/0704/precarias1/de, 10.06.08)
- (2007): Projekt und Methode einer „militanten Untersuchung“. Das Reflektieren der Multitude in actu. In: Marianne Pieper, Thomas Atzert, Serhat Karakayali, Vassilis Tsianos (Hg.): *Empire und die biopolitische Wende. Die internationale Diskussion im Anschluss an Hardt und Negri*. Frankfurt/New York, S. 85-108
- Raunig, Gerald (2008): Was ist Kritik? Aussetzung und Neuzusammensetzung in textuellen und sozialen Maschinen. (eicpc.net/transversal/0808/raunig/de, 15.09.2008)
- Röttgers, Kurt (1982): „Kritik“. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hrsg. von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhard Koselleck, Stuttgart, S. 651-674.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M./New York.
- Tißberger, Martina/Dietze, Gabriele/Hrzán, Daniela/Husmann-Kastein, Jana (Hg.) (2006): *Weiß – Weißsein – Whiteness. Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Berlin.
- Walgenbach, Katharina (2005): ‘Weißsein’ und ‘Deutschsein’ – historische Interdependenzen. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hg.): *Mythen, Masken und Subjekte*. Münster, S. 377-393.
- (2007): Gender als interdependente Kategorie. In: Walgenbach et al: *Gender als interdependente Kategorie*. Opladen & Farmington Hill, S. 23-64.
- /Dietze, Gabriele/Hornscheidt, Antje/Palm, Kerstin (2007): *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen & Farmington Hill.

Christine Resch/Heinz Steinert

Wissensgesellschaft „von oben“ und „von unten“: Über zunehmende Ausschlussbereitschaft und verschärfte Konkurrenzen

Große Veränderungen der Produktionsweise, für die wir auch derzeit und seit etwa einem Vierteljahrhundert ein Beispiel erleben, enthalten Chancen der Befreiung, sie können aber auch von einzelnen Positionen in der Gesellschaft „angeeignet“ und so vorangetrieben werden, dass sie nur wenigen zugute kommen und viele ausschließen. Einiges hängt davon ab, wie die Veränderung jeweils von den Intellektuellen interpretiert wird. Stärker als der industrielle Kapitalismus im 19. und der Fordismus seit dem beginnenden 20. Jahrhundert wird die heraufkommende post-industrielle Formation von einer Koalition von Wirtschaft und Wissenschaft definiert: als globalisierte Wissens-Ökonomie. Während seinerzeit viele Intellektuelle sich gegen die Industriellen mit den Arbeitern verbündeten und so eine Gesamtvernunft einklagen konnten, die den industriellen Kapitalismus zumindest wohlfahrtsstaatlich zähmen, wenn nicht sozialistisch überwinden sollte, sind sie diesmal unmittelbar als Produzenten und Organisatoren beteiligt, daher selbst stärker in die neue, auf Organisation, Design und Information basierende Produktionsweise verwickelt. Ihre Bestimmung der Situation als „Wissensgesellschaft“ ist daher nicht oppositionell, sondern von Eigeninteresse getragen. Diese Position der Intellektuellen als „interessierte Diagnostiker“ erzeugt eigentümliche Widersprüche, nicht zuletzt zwischen Experten-Status und dessen Aufhebung in den Medien der Wissensgesellschaft (TV, Internet), nicht zuletzt zwischen den damit gegebenen Möglichkeiten von „Aufklärung“ und ihrer Trivialisierung in Sachbuch und Beratung. Das Orientierungs-Angebot „Wissensgesellschaft“, wie es insbesondere Soziologen favorisieren, ist aber vor allem auf die Implikationen zu untersuchen, die es für diejenigen hat, die nicht so hoch qualifiziert sind und die, folgt man den Protagonisten, nicht dazugehören sollen.

Wir beschreiben zunächst die „Diagnose Wissensgesellschaft“, dann, was in Theorien der „Wissensgesellschaft“ heute von den hoch gebildeten Exponenten dieser Gesellschaftsdiagnose über diejenigen ausgesagt wird, deren Ausbildungsqualifikation nicht so hoch ist. Das wird kontrastiert mit den Ergebnissen einer empirischen Erhebung zur Bedeutung von „Wissensgesellschaft“ bei Leuten mit Abitur und solchen, die über geringe Bildungsabschlüsse verfügen. Dem folgt ein theoriegeschichtlicher Vergleich der Bedeutungen von „Wissensgesellschaft“ in der Soziologie der sechziger und siebziger Jahre („Wissensgesellschaft I“) und heute („Wissensgesellschaft II“). Abschließend wird es darum gehen, einige Widersprüche der „Wissensgesellschaft“ aufzuzeigen.

Die Diagnose „Wissensgesellschaft“

In den letzten Jahren hat sich als öffentliches wie sozialwissenschaftliches Verständnis durchgesetzt, dass wir in einer „Wissensgesellschaft“ leben. („Informations“- und „Netzwerk“-Gesellschaft, mit Abstrichen „Dienstleistungsgesellschaft“, kann man als Synonyme gelten lassen.) Kern dieser Gesellschaftsdiagnose ist, dass Wissen (im Gegensatz zu Boden, Arbeit oder Kapital) zur entscheidenden Produktivkraft geworden sei. Damit verbunden ist die Vorstellung von einer nicht-hierarchischen, „vernetzten“ Arbeitsorganisation, wie sie intellektueller Arbeit besonders zuträglich sei, und der Prädominanz von weltweiten Verbindungen, Kommunikationen, aber auch Konkurrenzen. Die so erzeugten Güter sind in erster Linie Dienste: Beratungen und Instruktionen, Programme, Rationalisierungen, Organisationsabläufe. Manchmal sind diese Leistungen materialisiert in (elektronischen) „Datenträgern“ (die eben nicht mehr als *Träger* der eigentlichen Wissensware sind), oft sind sie aber an den „Besitzer“ des Wissens gebunden, der es in Form von Beratung und Instruktion, in (Selbst-) Darstellung und Vorführung für einen Auftraggeber „anwenden“, seltener ihm „übertragen“ kann.

Ausgangspunkt dieser Diagnose ist schon seit den 1950er Jahren die Veränderung zwischen den Beschäftigungs-Sektoren: Nach der ersten großen Verschiebung in der Produktionsweise von agrarisch zu industriell in der Folge der industriellen Revolution des 19. Jahrhunderts weisen nun die Statistiken eine zweite Verschiebung hin zur Dienstleistung aus. (Schon 1949 hatte in Frankreich Jean Fou-

rastie die „Dienstleistungsgesellschaft“ prognostiziert.) „Materielle“, besonders industrielle Arbeit ist seltener geworden. Die Schwerindustrie in Westeuropa ist in vielen ihrer ehemaligen Zentren durch „Medienparks“ und andere Etablissements der „Wissensökonomie“ ersetzt worden.

Diese Verschiebung wurde zuerst in den 60/70er Jahren des 20. Jahrhunderts gesellschaftsdiagnostisch ausgewertet. Die Theoretiker der damaligen „Wissensgesellschaft I“ waren Soziologen wie Alain Touraine (1969, „programmierte Gesellschaft“) oder Alvin Gouldner (1979) mit seiner „New Class“ und dann besonders wirksam Daniel Bell mit der „postindustriellen Gesellschaft“ (1975). Etwa gleichzeitig (1977) diagnostizierte Ronald Inglehart den „Wertewandel“ zum „Postmaterialismus“. Helmut Klages (1975) sah, ähnlich sozialpsychologisch abgeleitet, eine „unruhige Gesellschaft“. Unter Betonung jeweils verschiedener ihrer Aspekte wurde eine neue Gesellschaftsformation „auf den Begriff gebracht“. Gemeinsam war diesen Begriffen, dass es sich um eine nach-industrielle Gesellschaft handelte, die von den gebildeten Schichten und ihren Haltungen bestimmt war.

„Wissensgesellschaft“ von oben: Rechtfertigung von sozialer Ungleichheit und sozialer Ausschließung

In Theorien der „Wissensgesellschaft“ werden vorwiegend die Erfahrungen der gebildeten Schicht bearbeitet. Zu diesen Erfahrungen gehören: intellektuelle Produktion unter Bedingungen von Kulturindustrie; die Bildungsexpansion, die es ermöglichte, dass sich die gebildete Schicht als hegemoniale verstehen kann, die zugleich aber die interne Konkurrenz verschärft hat; dazu gehören PC und Internet als technischer Fortschritt und nicht zuletzt die wirtschaftliche Ausnahme-Erfahrung der neunziger Jahre – Spekulationsblase, start-up-Firmen, Beratungsboom –, die als „Wissensökonomie“ beschrieben wurde. Wer nicht zu diesen „gehobenen Dienstleistern“, „Symbolanalytikern“ oder sonst „Wissensarbeitern“ gehört, kommt in dieser Gesellschaftskonzeption entweder gar nicht vor oder wird als „überflüssig“ kategorisiert:

„Unter dem Druck von Wissensbasierung und Globalisierung spaltet sich der Arbeitsmarkt in drei Hauptsegmente der Qualifikation auf, die sehr unterschiedlichen Regeln unterliegen. Das unterste Segment der rund 20% nicht oder gering qualifizierter oder qualifizierterer

Arbeitnehmer ist hoffnungslos. Es wird mit deutlicher Ausbildung der Wissensgesellschaft immer weniger in der Lage sein, sich durch Arbeit selbst zu erhalten und mithin die Armutsgrenze unterschreiten und/oder dauerhaft auf zusätzliche Transfereinkommen angewiesen sein.“ (Willke 1998: 363)

Gegenüber den als „die Unqualifizierbaren“ (Willke 1998), „die Dummen“ (Willke 2002) oder „die Unfähigen“ (Willke 2003), „die Entschleuniger“ (Glotz 1999) oder „die Überflüssigen“ (Bude 1998) Bezeichneten (und dieser „hoffnungslose“ Teil der Gesellschaft wird auf 20 Prozent bis ein Drittel geschätzt) besteht in der Wissensgesellschaft eine beachtliche Ausschlussbereitschaft, die mit Globalisierung und dem damit verbundenen Druck der internationalen Standortkonkurrenz gerechtfertigt wird. Sie besteht auch in den stigmatisierenden Bezeichnungen, die in den Gesellschaftsdiagnosen gewählt werden.¹

In der Politik liegen diese „Unqualifizierbaren“ „uns“, dem mittleren und oberen Segment, auf der Tasche. Die Lösung dafür heißt Brot und Spiele, also ein Minimum an Sozialstaat und ein Maximum an Fernsehen:

„Jeder Versuch, den Armen zu helfen, subvertiert sich aber gerade durch seinen Erfolg. Die Transfers für Arme erleichtern nämlich den Armen das Leben – und verringern dadurch die Kosten des Armseins und den Anreiz, die Armut zu überwinden. Damit wächst die Abhängigkeit von wohlfahrtsstaatlichen Programmen. Das Problem wird dann mit Formeln wie ‘Hilfe zur Selbsthilfe’ verdeckt. Das macht zwar die Sozialhilfeempfänger nicht lebensstüchtiger, hält aber den Sozialstaat in Gang.“ (Bolz 2005: 53)

„Die neue Massenkultur wirkt also nicht schlechthin nivellierend. (...) Nicht jeder vermag sich der Stilelemente dieser Kultur ironisch zu bedienen oder zwischen den verschiedenen Stilebenen zu wechseln wie der Zapper zwischen RTL II und Arte, zwischen Aldi und Edeltaliener. Deshalb ist die neue ‘Massenkultur’ mehr, als wir zumeist wahrnehmen, zugleich zu einer Klassenkultur der neuen Unterschichten geworden.“ (Nolte 2004: 62)

Formate wie *Big Brother*, *DSDS – Deutschland sucht den Superstar* (wenn nicht „die Spitzenuniversität“), *Bachelor* oder *Ich bin ein Star – Holt mich hier raus!*, *Germany’s Next Topmodel* führen Teilnehmer wie Zuseher als deren Opfer und auf „primitive“ Vergnü-

1 Eine ausführliche Kritik und Analyse dieser Kategorisierungen findet sich bei Steinert (2000a und 2000b).

gungen reduziert vor. Nolte wendet das „Arbeitsbündnis“ solcher Sendungen aber auf die Zuschauer an: Nicht mehr die Unterhaltung ist „schlecht“, sondern über die „neuen Unterschichten“ wird gesagt, sie seien inkompetent. In der Kritik der Gebildeten an den Proleten (Nolte spricht in diesem Kontext auch von „fürsorglicher Vernachlässigung“) ist es das Problem, dass „wir“ eine Bevölkerungsschicht hinter die Ansprüche von „Wissensgesellschaft“, wie wir sie verstehen, zurückfallen lassen.

Die Entwicklung des Fernsehens ist aber auch ein gutes Beispiel dafür, wie das instrumentell eingesetzte, also verkäuflich gemachte Wissen der Wissensgesellschaft aussieht: Mit den Privatsendern ist aus dem, was einmal Bildungsfernsehen war und die Nation einte, ein deutlich nach Bildungsschichten polarisiertes 2-Klassen-Fernsehen entstanden. Ein „Proli-TiVi“ hat sich ausdifferenziert. Dieses „Proli-TiVi“ ist aber zugleich ein typisches Produkt von „Wissensökonomie“, die Macher und Protagonisten werden als die „neuen Helden“ der Wissensgesellschaft beschrieben:

„Einige der neuen Helden der Wissensgesellschaft sind, jedenfalls für die ‘alte’ Oberschicht, ziemlich seltsame Figuren und in jedem Falle Emporkömmlinge. Hacker, Modeschöpfer, Popmusiker, Schönheitschirurgen, Schauspielerinnen, TV-Moderatoren, Models, Talkshow-Wissenschaftler wie Sloterdijk oder Höhler, Fußballer, Trainer oder Tennisspieler fallen die Treppen der Wissensgesellschaft hinauf, weil sie über relevante Erfahrungen in Feldern von großem allgemeinem Interesse verfügen, während zur gleichen Zeit die meisten Schriftsteller, Gelehrten oder sogar Nobelpreisträger völlig unbekannt und einflusslos bleiben.“ (Willke 2002: 210)

Wissensgesellschaft ist damit zur Kenntlichkeit entstellt. Es ist die Verallgemeinerung von Kulturindustrie.² Um „Wissen“ geht es dabei nur, soweit es sich um Wissen handelt, wie aus jedem Einfall Geld zu machen ist. Wissensgesellschaft, das ist die Konkurrenz der Gebildeten um Prominenz und um Einschaltquoten: Relevant ist nur, was von „großem allgemeinem Interesse“ ist. Relevant ist etwas nur, wenn viele Leute dazu gebracht werden können, Geld dafür auszugeben. „Wissensgesellschaft“ ist der Ausdruck dafür, dass es gelungen ist, die gebildete Schicht warenförmig zu verein-

2 Zu Kulturindustrie als Produktionsmittel der gebildeten Schicht und die Kämpfe darum vgl. ausführlich Resch/Steinert (2003); zur (Un)Möglichkeit von Befreiung in der Wissensgesellschaft vgl. Laster/Steinert (2003).

nahmen. Sie spielt das herrschende Spiel, beansprucht nicht mehr, für Aufklärung und Kritik zuständig zu sein, sondern kämpft um Popularität. „Proli-TiVi“ handelt nicht von „fürsorglicher Vernachlässigung“ der Unterschicht, sondern weist auf Verlotterung und Verrohung der gebildeten Klasse hin, die diesen Trash herstellt und sich dabei über eine erfundene Unterschicht amüsiert, die als „Prekariat“ bis „Kaloriat“, wenn nicht „Sozialschmarotzer“ auch noch verhöhnt wird. Tatsächlich hat die gebildete Klasse selbst die Erinnerung an das verloren, was einmal „Bildung“ hieß – und im günstigen Fall Hochachtung für Handarbeit ebenso einschloss wie das Ernstnehmen von Kopfarbeit. Wo die Kopfarbeit zur Beherrschung von Gebrauchsanweisungen entwertet wird, verschwindet die Achtung vor Arbeit überhaupt und der Sinn für gute, sorgfältige und sachgerechte Arbeit schon gar. Wissen wird zwar als Produktivkraft, abgeschwächt als Produktionsfaktor bestimmt, faktisch ist damit aber Wissen als Ware gemeint.

„Wissensgesellschaft“ von unten: Konkurrenz und Fernsehen

Wir haben 2003 in themenzentrierten Gesprächen über „Wissensgesellschaft“ die alltäglichen Bedeutungen dieses Begriffs bei jüngeren und älteren Männern und Frauen mit unterschiedlich hohen Bildungsabschlüssen (mit – ohne Abitur) durch Student/inn/en (also junge, hoch gebildete Interviewer) erheben und protokollieren lassen. Aus etwa 150 Gesprächsprotokollen können wir vor allem sagen, dass „Wissensgesellschaft“ „unten“ eher als verschärfte Konkurrenz und Arbeitshetze ankommt. Die Gebildeten sehen die Instrumentalisierung von Wissen anders und positiver.

Es ist durchaus überraschend, wie bekannt der Begriff in den verschiedenen Positionen ist, die meisten haben ihn schon gehört, selbst wenn er ihnen nicht vertraut ist, mobilisieren alle Vorstellungen davon, was damit gemeint sein könnte. Überraschend war auch, dass Wissensgesellschaft „kein Geschlecht“ hat. Der Wissens- und Bildungsbegriff verändert sich mit dem Alter, nicht aber mit dem Geschlecht. Es sind die Jüngeren, die Bildung bereitwilliger auf instrumentelles Wissen reduzieren: „Man weiß ja nicht, ob man etwas später noch braucht“, sagt ein 32jähriger Fahrer einer Getränkefirma. Die Älteren erinnern sich an „Allgemeinbildung“: Der Inhaber einer Werbeagentur, 56 Jahre, meint, dass „... viel zu

viele Menschen zu wenig wissen, die Allgemeinbildung wird immer weniger“, und schlägt als bessere Bezeichnung für die gegenwärtige Gesellschaft „Halbwissensgesellschaft“ vor.

Aus den Gesprächen lernen wir auch, dass „Wissensgesellschaft“ viel mit Medien (PC, Internet und Fernsehen) und Kulturindustrie zu hat. Die Verbreitung des PC (als Arbeitsinstrument und als Spielzeug) und das Fernsehen (Quizsendungen) sind Belege dafür, dass diese Gesellschaftsdiagnose zutreffe: „Vor allem weil, wenn ich jetzt beim Jauch sitzen würde, würde ich dann vielleicht gewinnen, weil ich das weiß, auch wenn es eigentlich wertlos ist“, weiß eine junge Fotografin. Ein junger Angestellter mit Hauptschulabschluss formuliert das so: „So wie ich Wissen definiere, da gehört dann nicht nur dazu, wie man sich Photosynthese erklärt, sondern auch welchen Stecher Verona Feldbusch als letztes gehabt hat, das muss man genauso wissen. Damit wird dann Geld gemacht.“ Wir können daraus lernen, dass die weniger Gebildeten eine größere Distanz zur Kulturindustrie haben. Man nimmt das Gerede nicht ganz ernst.

Erfahren werden aber auch Konkurrenz und die Folgen von Rationalisierung: Arbeitslosigkeit oder Hochleistungsansprüche – je nach Position. Die typische Erfahrung von Wissensgesellschaft unten besteht darin, dass „ständig wechselnde und neue Produkte entstehen“, und dass „überall die Arbeitskräfte eingespart werden und dadurch neue Arbeitsvorgänge erlernt werden müssen.“ So fasst eine 21 Jahre alte Verkäuferin zusammen, was, mit anderen Worten ausgedrückt, bedeutet: Wenn eine Kollegin entlassen wird, muss man selbst am Computer die Arbeit von zweien machen. „10 Leute machen den Job von 200, wenn man in die Fabriken schaut“, sagt ein 45jähriger Dachdecker. Eine 40jährige Dienstleistungsfachkraft im Postbetrieb drückt diesen Sachverhalt so aus: „Aber für die Gesellschaft muss man halt gucken, welche Folgen das hat, wenn immer weniger Menschen gebraucht werden, oder Personen für die gleiche Arbeitsleistung.“

Aufgrund der zitierten Erfahrungen haben Leute ohne Abitur auch eine reiche Palette von Vorschlägen, wie die gegenwärtige Gesellschaft passender zu beschreiben wäre: Ellbogen-, Geld-, Leistungs-, Aufschneider-, Egal-, Ich-, Friss-oder-stirb- und Egoistengesellschaft werden angeboten. (Spaßgesellschaft wird auch erwähnt, aber die sei ja nun vorbei.) „Konkurrenz“ ist die Grunddimension. Die Pointe an diesem Ergebnis ist freilich, dass mit „Konkurrenz“

eine Dimension im Mittelpunkt steht, die weiter verallgemeinerbar ist als „Wissen“: Sie trifft alle.

In Theorien zur „Wissensgesellschaft“ wird nämlich verallgemeinernd unterstellt, dass möglichst alle alles wissen sollen, und dass es da noch viel zu tun gibt, und dass diejenigen, die da nicht mithalten können, leider abgehängt werden. Auch in den Befragungen wird Wissensgesellschaft personalisiert, auf Personen als Träger von Wissen bezogen. Diese Personalisierung wird „unten“ aber verwendet, um die Reichweite des Begriffs zu kritisieren. Wissensgesellschaft sei nur für bestimmte Berufe eine treffende Beschreibung, die Gesellschaft insgesamt könne damit nicht adäquat analysiert werden. „Vielleicht handelt es sich ja bloß um einen Begriff, den sich mehr wissende Menschen selber gegeben haben. Eine sehr arrogante Bezeichnung für eine Gesellschaft.“ (Schneiderin, über 40 Jahre) „Manche Leute denken, als Kfz-Mechaniker bist Du halt einfach dumm.“ (Kfz-Mechaniker, 33 Jahre)

Handarbeit und praktische Fertigkeiten, die in dieser Position ganz selbstverständlich als Wissen verstanden werden, seien nach wie vor notwendig. „Mein Fachwissen benötige ich jeden Tag im Beruf und nur ich bin der Fachmann, der darüber verfügt.“ (Außendienstmitarbeiter, 43 Jahre) In der gebildeten Schicht wird dieser sozialstrukturelle Bezug selten geleistet. Vielmehr wird die eigene Lebensweise verallgemeinert.

Auf die Frage, ob eine neue Unterschicht entstehe und wer was dagegen tun könnte, lassen sich die Antworten deutlich entlang des Merkmals „Bildung“ sortieren. Häufig wird freilich nur „neu“ zurückgewiesen, Arme und Reiche habe es immer gegeben. Folgt man den Aussagen der Gebildeten, tragen die Leute selbst dafür die Verantwortung: „Verlierer sind die, die nicht über das nachgefragte Fachwissen verfügen“, weiß eine 27jährige Studentin. „Wer keine Anforderungen an sich selbst stellt und nicht bereit ist, ein Leben lang zu lernen“, so ein 50 Jahre alter Geschäftsführer, sei gefährdet, in die Unterschicht abzurutschen. Sie könnten die Bildungsanforderungen nicht erfüllen, seien ihnen nicht gewachsen, wird gesagt. Sie müssten sich besser aus- und fortbilden und sich überhaupt auf die neuen Anforderungen besser einstellen. Staatliche Fortbildungsmöglichkeiten könnten aber dabei behilflich sein. Die Unterstellung, mit der hier gearbeitet wird, ist, dass *alle* zur gebildeten Schicht gehören könnten und dass das ein wünschenswerter Zustand wäre. Sofern man sich selbst gefährdet sieht, arbeitslos zu werden, weil, wie gesagt

wird, inzwischen alle Schichten davon betroffen sein können, wird von den Gebildeteren schon der Begriff „Unterschicht“ als unsinnig zurückgewiesen. Bei den Jüngeren unter den Hochgebildeten ist angekommen, dass gute Ausbildung keine Garantie für einen guten Arbeitsplatz und eine gute Position in der Gesellschaft mehr ist. Sie beschreiben Wissen auch häufig als Macht. Im Gegensatz zu den älteren Leuten wird Bildung und Wissen als Merkmal verstanden, das gesellschaftsstrukturierend ist.

Leute mit weniger Bildung machen Politik dafür verantwortlich: „Die da oben“ könnten es schon richten, sie wollten aber nicht. An die Wirtschaft appelliert kaum jemand. Eine Ausnahme ist eine junge Studentin (25 Jahre), sie sagt: „Die Unternehmen sollen nicht nur Abiturienten nehmen. Mit Hauptschulabschluss lachst dich ja heute jeder aus, da kriegst du nicht mal mehr einen Ausbildungsplatz. Das kann ja nicht sein.“

Politik wird häufiger dafür verantwortlich gemacht, ihr werden auch Handlungsmöglichkeiten zugeschrieben: „Mehr Geld für die Armen. Weniger Reiche. Also eine bessere Verteilung. Vor allem die Politiker und die Beamten sollten mal zurückstecken.“ (LKW-Fahrer, 34 Jahre) Alle sind realitätsmächtig genug zu wissen, dass Wirtschaft an Profit orientiert ist und nicht am Gemeinwohl, dass allenfalls die Politik da intervenieren kann: Eine Quote, die die Wirtschaft dazu bringe, einen bestimmten Anteil unqualifizierter Leute einzustellen, ist eine der Ideen, wie das Problem zu lösen sei. Die meisten Vorschläge beziehen sich auf notwendige Umverteilungen und staatliche Weiterbildungen, die zur Verfügung gestellt werden müssten. Wo sich die neoliberale Ideologie schon weiter durchgesetzt hat, wird „den Dummen“ selbst die Schuld und die Notwendigkeit zur Initiative zugewiesen.

Ganz selten wird Produktivitätssteigerung und die damit verbundene Entstehung einer Unterschicht als Sachzwang beschrieben, den man nicht vermeiden könne, um international konkurrenzfähig zu bleiben. Das tun fast nur Politiker, Journalisten und Soziologen. „Das Volk“ – tatsächlich kommt dieses Argument in jeder sozialen Position vor – weiß genau, dass eine hohe Produktivität gut für die Ökonomie ist, dass das aber nicht notwendig bedeutet, dass hohe Produktivität auch gut für die Gesellschaft ist.

Wissensgesellschaft, so kann man bilanzieren, zeichnet sich durch Meisterschaft in Rate-Spielen und einen kompetenten Umgang mit immer komplizierteren Gebrauchsanweisungen aus. Und sie wird

als Abwertung von Erfahrungen zugunsten von per Mausclick zugänglichen Informationen wahrgenommen. Das Wissen, das die Wissensgesellschaft auszeichnet, wird nicht ganz ernst genommen. Die zunehmende Konkurrenz, die arrogante Haltung gegenüber Leuten mit geringeren Bildungsabschlüssen und die gestiegenen Leistungs-Ansprüche dagegen schon. Die neoliberale Politik, deren Ideologie in Theorien der Wissensgesellschaft ausgearbeitet wird, hat ziemlich handfeste Folgen.

„Wissensgesellschaft I“ und „Wissensgesellschaft II“

So ganz neu, wie oft getan wird, ist die Idee einer „Wissensgesellschaft“ freilich nicht. In den sechziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, der „Wissensgesellschaft I“ (Bell 1973, Gouldner 1979, Touraine 1969), war die Diagnose einer neuen Bedeutung von „Wissen“ mit Fortschritts- und Planungs-Optimismus verbunden, auch wurde eine Koalition zwischen den Technokraten (Ingenieuren und Planern) und den gut ausgebildeten Arbeitern gesucht. Heute, in der „Wissensgesellschaft II“, wird hingegen eine weite Kluft zwischen Kopfarbeit und „bloßer“ Handarbeit gesehen.

Diese erste, die US-amerikanische Wissensgesellschaft, die in der BRD schon früh rezipiert wurde (z.B. Kern 1976), steht in der Tradition der angelsächsischen Aufklärung: pragmatische Projektemachelei, bei der Fortschritt und Beherrschbarkeit unterstellt sind. Diese Gesellschaftsentwürfe belegen die Planungseuphorie, wie sie zuletzt in den siebziger Jahren möglich war. Es ist das Abstraktionsvermögen von Wissenschaftlern und Technikern, das die bewusste Planung von Fortschritt durch Technik möglich macht. Die Hochachtung für die Wissenschaften, und das ist als implizite Statuspolitik interessant, ist ein Plädoyer für autonome Forschung. Das ist Politik der gebildeten Schicht *gegen* die herrschende, die sich nicht auskennt und von der man sich auch nicht in die Sache hineinreden lassen will. Bei Gouldner wird das noch deutlicher: Er argumentiert, dass der Besitz der Produktionsmittel nicht ausreicht, dass es vielmehr die „technische Intelligenz“ sei, die die Produktionsmittel kontrolliere. Zusammen mit dem Intellektuellen wird diese Intelligenz als „dritte Klasse“ und als mögliches „revolutionäres Subjekt“ bestimmt.³

3 Touraines „postindustrielle Gesellschaft“ ist nicht ganz so optimistisch, sie ist vor allen Dingen eine Kritik der damit verbundenen

In den USA hat sich diese Diagnose einer neuen „postindustriellen“ Bestimmung der Gesellschaft relativ ungebrochen über die aufgeregte „Postmoderne“-Diskussion (sie stammte aus der Literatur- und der Architektur-Theorie und wurde dann verallgemeinert) zur heutigen einer „Wissensgesellschaft“ klären können. In Europa wurde diese Klärung unterbrochen und kompliziert von „Risiko“- „Erlebnis“- und „Multioptions“-Gesellschaften, in denen sich ökologische Gesellschaftskritik und die Erfahrung des Wegbrechens von Sicherheiten in etwas, das als „Individualisierung“ konzipiert wurde, artikulierten.

Mit der Erfindung der „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) wurde die Technik-Fortschritts-Gläubigkeit scharf kritisiert, die die „Wissensgesellschaft I“ auszeichnete. Vielmehr wurden Gefahren betont, die steigende Produktivität hervorbringt: Die Produktion von Reichtum geht mit der Produktion von Risiken einher. Der Optimismus der „Wissensgesellschaft I“ wurde in Europa durch Technikkritik gebrochen. Die attraktiven Figuren sind nicht mehr Techniker und Planer, sondern die Kritiker der hegemonialen Experten, die Kritiker der Naturwissenschaften: die Öko-Bewegung und ihre Gegenexperten. Erst heute hat sich daraus ebenfalls eine Diagnose von „Wissensgesellschaft II“ (wie man sie aufgrund dieser Komplikation nennen kann) durchgesetzt.

Eine Renaissance erlebte „Wissensgesellschaft“ dann hierzulande zur Hoch-Zeit der New Economy in den neunziger Jahren. Im Unterschied zur „Wissensgesellschaft I“ ist die „Wissensgesellschaft II“ zur von allen Fraktionen der gebildeten Schicht geteilten Diagnose geworden. Die Bezeichnung wird von Wissenschaftlern, Politikern und Journalisten völlig selbstverständlich als zutreffend verwendet. Neue faszinierende Berufe sind entstanden: Informatiker und Web-Designer, die unkonventionelle und schnelle Karrieren machten. Aber nach dem Platzen der Spekulationsblase ist die „Wissensgesellschaft II“ defensiv geworden. Wir müssen sie zwar forcieren, um bei der internationalen Standort-Konkurrenz mithalten zu können, aber sie überfordert uns auch. Es ist eine „beschleunigte Gesellschaft“, in der viele leider nicht mithalten können werden: siehe oben. Mit den Arbeitern ist jetzt kein Pakt mehr zu machen. Auch Planung

neuen, der technobürokratischen Herrschaft und der französischen Meritokratie.

ist diskreditiert, der Markt soll jetzt alles richten. Von autonomer Forschung, wie noch bei Bell, ist jetzt keine Rede mehr.

Wissen als wichtigste Produktivkraft wird mit den immergleichen Beispielen plausibel gemacht: mit der zunehmenden Bedeutung von Experten aller Art (darunter Berater) und mit den Produktionskosten von Computer-Chips, deren Wert hauptsächlich aus den immateriellen Entwicklungskosten bestehe, die Produktion des materiellen Gegenstands sei dagegen vernachlässigbar. Es ist nicht besonders schwierig, die Auswahl der Beispiele zu kritisieren und anhand vieler anderer auf die gesellschaftliche Bedeutung von körperlicher Arbeit hinzuweisen. An den Beispielen ist etwas anderes interessant: Warenförmigkeit des Wissens ist darin immer schon vorausgesetzt. Einen Tauschwert haben etwa billig herzustellende Software und Medikamente nämlich nur, wenn das in den Waren oder Dienstleistungen enthaltene Wissen patentiert oder sonst die freie Zugänglichkeit beschränkt wird, es also knapp gemacht wird. Mit der „Wissensgesellschaft“ wird der Sieg des Kapitalismus gefeiert, der den Traum der Alchimisten verwirklicht und imstande ist, aus (fast) allem Gold zu machen. Zugleich ist das aber eine defensive Gesellschaftskonzeption: Wir müssen uns den gegenwärtigen kapitalistischen Sachzwängen anpassen.

In der (freilich interessierten) Naturalisierung von Neoliberalismus zu „Wissensgesellschaft“ werden zutreffende Erfahrungen unterschiedlich verarbeitet. Es ist die Erfahrung einer neuen Technologie, aber ihre Auswirkungen sind einmal Rationalisierung, Arbeitsdruck und Konkurrenz, auf der anderen Seite die Chance für interessante und ertragreiche Projekte, für ein paar Jahre ein New-Economy-Glücksspiel mit phantastischen Gewinnen und wenig Gefahr zu verlieren. In der Sicht „nach oben“ wird man unter Druck gesetzt, während der Blick „nach unten“ nur mangelnde Fähigkeiten und Zurückbleiben wahrnimmt. Als „Wissensgesellschaft“ zuerst konzipiert wurde, sollte sie ein gemeinsames Projekt von Planern und Arbeitern für eine besser funktionierende Gesellschaft sein. Heute ist „Wissensgesellschaft II“ eher eine Koalition der Gebildeten mit den Unternehmern und mit einer wirtschaftsfreundlichen Politik gegen die Arbeiter. Die Lebensweise der Gebildeten wird im Arbeitskraft-Unternehmer verallgemeinert.⁴

4 Den Begriff haben Voß/Pongratz (1998) geprägt, zur Unterscheidung zwischen Arbeitskraft-Unternehmern und Arbeitskraft-Beam-

Der Sieg im Status-Kampf ist freilich ein Pyrrhus-Sieg: In der Wissens-Ökonomie werden die Produkte von intellektueller Arbeit zwar verkäuflich, aber ein wichtiger Teil davon besteht in der Rationalisierung von wissensbasierter Arbeit in automatisierten Programmen und elektronisch festgelegten Abläufen. Es geschieht der wissensbasierten Arbeit dasselbe, was die fordistische Arbeitsorganisation am Fließband seinerzeit den Facharbeiter-Qualifikationen getan hat: Auch innerhalb der gebildeten Schicht wird dadurch Arbeit entwertet und Konkurrenz verschärft. Bei aller Freude an der intellektuellen Projektemacherei in start-up Firmen wäre es – statt sich panisch von den Ausgeschlossenen abzugrenzen – auch für die Gebildeten nützlich, die Erfahrungen „derer da unten“ ernst zu nehmen.

Der Widerspruch der „Wissensgesellschaft“

Mit „Wissensgesellschaft“, so haben wir argumentiert, wird die neoliberale Produktionsweise naturalisiert und auf den Kopf gestellt. „Wissensgesellschaft“ ist der sozialwissenschaftliche Beitrag zur ideologischen Absicherung von Neoliberalismus. Ein Kernstück der neoliberalen Ideologie sind die Abwertung von Bürokratie und die Wertschätzung von Unternehmertum und Markt. Das Kernstück von „Wissensgesellschaft“ ist zusätzlich die Abwertung von Handarbeit (und Erfahrungen) und die Hochachtung für Wissen. Trotz der Beschwörung von Markt und Wissen lässt sich Wissensgesellschaft angemessener charakterisieren, wenn man den gegenwärtigen Bürokratisierungsschub und die zunehmende De-Qualifizierung als Ausgangspunkte nimmt.⁵

Dass wir es mit einer „De-Qualifizierung“ auch und vor allen Dingen der „Wissensarbeiter“ zu tun haben, lässt sich anhand der sozialwissenschaftlichen Diagnosen und der empirischen Untersuchung, die wir durchgeführt haben, leicht belegen. In den Gesprächen wird „Wissen“ scharf von „Bildung“, die, so das Ergebnis, an Bedeutung verloren habe, unterschieden: Wissenslücken, die genannt werden, beziehen sich ausschließlich auf berufliche Situationen und sind fast immer durch eine kleine Recherche im Internet

ten vgl. Steinert (2003: 57ff).

5 Zum Stellenwert von „Dummheit“ und „Bürokratie“ in der Wissensgesellschaft vgl. auch Steinert (2005: 44ff).

oder einen Blick ins Lexikon aufzufüllen. Dazu passt, dass es kaum jemandem peinlich ist, nicht Bescheid zu wissen. Es sind Informationsdefizite, die man bei Bedarf und für den Bedarf aufarbeitet und danach wieder vergisst. Dass man deshalb nicht qualifiziert genug sei, kommt niemandem in den Sinn. Am häufigsten wird freilich über mangelnde Kenntnisse im Umgang mit dem (jeweils neuesten) PC-Programm erzählt. Auch hier versprechen die einschlägigen Handbücher schnelle Hilfe und werden auch so verwendet. Aber das wird als Entwertung von Kompetenzen wahrgenommen. Man wäre durchaus in der Lage, die Aufgabe gekonnt zu bewältigen, hat nur mit dem von der Software aufgezwungenen Vorgehen Schwierigkeiten. Das aber bedeutet, dass eine der zentralen Erfahrungen, die zur Wissensgesellschaft gehört, die Anpassung an standardisierte und penibel einzuhaltende Vorschriften, an komplizierte Gebrauchsanweisungen, aber eben doch „nur“ Gebrauchsanweisungen ist. Oder, anders ausgedrückt, wie im Fordismus auch materialisiert sich Wissen in Maschinen, die Wenige entwickeln, während die Vielen, die damit arbeiten, immer wieder einmal damit beschäftigt werden, neue Routinen einzuüben. Wissensgesellschaft ist damit vor allem die Verallgemeinerung von Halbbildung.

In den Theorien der „Wissensgesellschaft II“ wird mehr oder weniger explizit davon ausgegangen, dass Wahrheit, Wissenschaft und zweckfreie Bildung ihre Autorität zugunsten von verwertbarem Wissen eingebüsst hätten. Als relevantes Wissen wird am Markt erfolgreiches Agieren bestimmt. Für die hochgeschätzten Symbolanalytiker sind es damit die geschickte Generierung von Moden und die rechtzeitige Anpassung an Populäres, die ihren herausgehobenen Status ausmachen. Auch auf Berater, einer der Prototypen von Wissensarbeitern, die in diesen Theorien immer als Beispiel verwendet werden, trifft das zu. Ihr gesellschaftlicher Einfluss beruht kaum auf ihrem besonderen Wissen, sondern vielmehr auf Machtpolitiken, für die sie als Dienstleister nachgefragt werden.⁶ Das Wissen, das sich hochbezahlt verkaufen lässt, auch das sei noch angemerkt, zeichnet sich dadurch aus, dass es allgemein bekannt und damit plausibel ist. Mit exklusivem Wissen ist dieser Effekt – die Einsicht, dass das angebotene Wissen hilfreich ist –, der einem Vertragsabschluss

6 Vgl. dazu ausführlich die empirische Studie von Resch (2005), in der „Wissensgesellschaft“ als Ideologie von Berater-Kapitalismus interpretiert wird.

vorausgesetzt ist, viel schwieriger herzustellen. In den Theorien zur Wissensgesellschaft selbst, so kann man zusammenfassen, wird Wissen zwar zur wichtigsten Produktivkraft stilisiert, aber ein inhaltlich anspruchsvolles Wissen ist damit nicht gemeint. Das ist zwar kein Widerspruch, aber doch Ausdruck der bereitwilligen Anpassung der gebildeten Schicht an die Herrschaft des Marktes und, an Beratung besonders deutlich, an die Interessen der Wirtschaft und Politik. „Wissensgesellschaft“ ist Statuspolitik in eigener Sache, Statuspolitik derjenigen, die über einen privilegierten Zugang zu kulturindustriellen Produktionsmitteln verfügen.

Dass Wissensgesellschaft mit einem Bürokratisierungs-Schub verbunden ist, wird von einem Vokabular verdeckt, für das „Expertise“, „Exzellenz“ oder „Elite“ Beispiele sind. Aber es gibt auch Begriffe, die für die Wissensgesellschaft charakteristisch sind, die zusätzlichen Verwaltungsaufwand indizieren, aber trotzdem nicht so thematisiert werden: „Zielvereinbarungen“, „Evaluationen“, „Qualitätskontrolle“. An einem Zitat kann man veranschaulichen, wie solche Verwaltungs-Akte zum „wissensbasierten Paradies“ (Willke 2003: 289), das demnächst über uns hereinbricht, umgedeutet werden:

„Es ist zu erwarten, dass globale Expertise in unterschiedlichen und auch innovativen Manifestationen genau diese komparative Evaluierung vorantreibt, indem Standards der Exzellenz, ‘bench marks’, ‘best practises’, Vergleichsstudien à la PISA und ähnliche, verdichtete Expertise leicht beobachtbare Maßstäbe für die Performanz von Steuerungsregimen abgeben. Da sich Akteure und Systeme mit diesen Maßstäben auseinandersetzen müssen, sobald sie offen liegen und beobachtbar sind, ist weiter zu erwarten, dass sich Meta-Maßstäbe und generalisierte Erwartungen für Transparenz, Verantwortlichkeit und Responsivität herausbilden, die über ‘Transparency International’ weit hinaus gehen. Die ‘audit explosion’, die Michael Power ahnungsvoll beschreibt, wird zum flächendeckenden Ereignis.“ (Willke 2003: 288f)

Dieses Zitat ist deshalb interessant, weil es trotz aller Anstrengungen, eine angenommene (und erwünschte) gesellschaftliche Entwicklung in zeitgenössischen Mode- und Zauber-Wörter zu beschreiben, nicht gelingt, die Widersprüche auszublenden. „Standards der Exzellenz“, „leicht beobachtbare Maßstäbe“ und „generalisierte Erwartungen“ führen deutlich vor, dass Wissensgesellschaft vor allen Dingen Standardisierung bedeutet. Diese Standardisierung ist das Ergebnis von permanenten Evaluierungen,

einschließlich der Evaluation dieser Evaluierungen („Meta-Maßstäbe“). Was bisher aber kaum zur Kenntnis genommen wird, ist, dass Evaluierungen aller Art (inklusive der „Zielvereinbarungen“, die ihnen vorausgehen, und die in kurzen Abständen neuen Vorgaben angepasst werden müssen) den Verwaltungstätigkeiten zuzurechnen sind. Das betrifft öffentliche Einrichtungen (die Verwaltungen selbst, Krankenhäuser, Universitäten, Kulturveranstalter, Gefängnisse, Agenturen für Arbeit), aber auch Unternehmen, die allerdings Bezeichnungen wie „Visionen“ bevorzugen, die sie sich von Unternehmensberatungen ausarbeiten lassen. Zwar gehören „Missionen und Visionen“ auch in den Selbstdarstellungen von Universitäten etwa längst zu den Selbstverständlichkeiten, aber im Alltag dominieren dann doch krudere Vokabeln, in denen der Kontrollaspekt kaum geleugnet wird: „Zielvereinbarungen“ eben, die überprüft werden.

Es stimmt schon, was wir traditionell unter Verwaltungsbeamten verstehen, hat in der „Wissensgesellschaft“ an Image verloren. Den Beamten werden keine Reformen zugetraut, sie gelten als verknöchert und autoritär wie Bürokratien insgesamt auch. „Schlanker Staat“ und „schlanke Verwaltungen“ werden propagiert, die Einrichtungen werden, dem Dienstleistungssektor nachempfunden, umbenannt und die Berufe der dort Beschäftigten auch. Über die realen Veränderungen ist dagegen wenig bekannt. Aber selbst wenn mit Rationalisierungen in Verwaltungen die erwünschten Effekte erreicht wurden, wird das leicht durch Akkreditierungs- und Evaluationsbehörden, durch Beratung und die vom „aktivierenden Staat“ erzwungene „Selbstverantwortung“, die zu einem erheblichen Teil aus Selbstverwaltung von Mangel besteht, kompensiert. Dass diesen „neuen Verwaltern“ mit aktentauglichen Selbstbeschreibungen („Briefing“ genannt, wenn das Manager für Berater leisten) zugearbeitet werden muss, von Fachkräften, die wegen ihrer inhaltlichen Qualifikationen angestellt worden sind, wie Ärzten, Professoren oder Erziehungsberatern in Sozialverwaltungen, lässt das Ausmaß langsam erahnen, in dem Verwaltung im Neoliberalismus ausgebaut worden ist.

Nur im Kapitalismus kann es gelingen, die diskreditierten und belächelten Fünf-Jahres-Pläne noch zu übertreffen. Das kann deshalb gelingen, weil sich unter der Voraussetzung von „Wissen als Ware“ mit Planung und ihrer Überprüfung gutes Geld verdienen lässt.

Was uns in der „Wissensgesellschaft“ als Innovation und Exzellenz angetragen wird, ist tatsächlich ein enormer Schub an bürokratischer Standardisierung und Kontrolle unter dem verschärften Druck von Konkurrenz. Die Verfechter der Wissensgesellschaft bemühen sich redlich, die Banalität des Wissens, von dem tatsächlich gehandelt wird, hinter modischen und euphemistischen Bezeichnungen zu kaschieren. Sie forcieren einen Wissensbegriff, in dem schon immer antizipiert ist, dass Kopfarbeit rationalisierbar ist und bearbeiten zugleich ihre berechtigten Ängste davor, selbst wegrationalisiert zu werden.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main.
- Bell, Daniel (1973): *The Coming of the Post-Industrial Society*; zitiert nach (1975): *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/New York.
- Bolz, Norbert (2005): *Blindflug mit Zuschauer*, München.
- Bude, Heinz (1998): „Die Überflüssigen als transversale Kategorie“. In: Peter Berger und Michael Vester (Hg.): *Alte Ungleichheiten/Neue Spaltungen*, Opladen, S. 363-382.
- Fourastié, Jean (1949, deutsch 1954): *Die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Köln.
- Glottz, Peter (1999): *Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus*, München.
- Gouldner, Alvin W. (1979): *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class. A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Context of the Modern Era*; zitiert nach (1980): *Die Intelligenz als Neue Klasse: 16 Thesen zur Zukunft der intellektuellen und technischen Intelligenz*, Frankfurt/New York.
- Inglehart, Ronald (1977): *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton.
- Klages, Helmut (1975): *Die unruhige Gesellschaft: Untersuchungen über Grenzen und Probleme sozialer Stabilität*; München.
- Kern, Lucian (Hg.) (1976): *Probleme der postindustriellen Gesellschaft*, Köln.
- Laster, Kathy/Steinert, Heinz (2003): „Keine Befreiung: Herr und Knecht und in der Wissensgesellschaft“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 16/2003, S. 114-130.
- Nolte, Paul (2004): *Generation Reform: Jenseits der blockierten Republik*, München.

- Resch, Christine (2005): *Berater-Kapitalismus oder Wissensgesellschaft? Zur Kritik der neoliberalen Produktionsweise*, Münster.
- /Steinert, Heinz (2003): „Kulturindustrie: Konflikte um die Produktionsmittel der gebildeten Klasse“. In: Alex Demirović (Hg.): *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie. Traditionen und Perspektiven der Kritischen Theorie*, Stuttgart, S. 312-339.
- Steinert, Heinz (2000a): „Die Diagnostik der Überflüssigen“. In: *Mittelweg* 36, 5/2000, S. 9-17.
- (2000b): „Die beschleunigte Gesellschaftsdiagnose: Skeptische Anmerkungen zu Peter Glotz“. In: *Wespennest*, Nr. 121, S. 6-14.
- (2003): „Partizipation and Social Exclusion: A Conceptual Framework“. In: Heinz Steinert and Arno Pilgram (eds.): *Welfare Policy from Below. Struggles Against Social Exclusion in Europe*, Aldershot: Hampshire, S. 45-59.
- (2005): *Neue Flexibilität, neue Normierungen: Der zuverlässige Mensch der Wissensgesellschaft*, Wien.
- Touraine, Alain (1969): *La société post-industrielle*, zitiert nach (1972): *Die postindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt.
- Voß, Günter G./Pongratz, Hans J. (1998): „Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?“. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50. Jg., S. 131-158.
- Willke, Helmut (1998): *Systemisches Wissensmanagement*, Stuttgart.
- (2002): *Dystopia. Studien zur Krisis des Wissens in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt.
- (2003): *Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften*, Frankfurt.

Autor_innen

Bernd Belina, Juniorprofessor für Humangeographie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Arbeitsschwerpunkte: historisch-geographischer Materialismus, Kriminalpolitik, EU-Außengrenze. Aktuelle Veröffentlichungen: *Raum, Überwachung, Kontrolle*, Münster 2006; *Raumproduktionen*, Hrsg. gemeinsam mit Boris Michel, Münster 2007.

Sonja Buckel, Politikwissenschaftlerin und Juristin, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt. Aktuelle Veröffentlichung: *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist 2007.

Alex Demirović, lehrt z.Z. politische Theorie an der Technischen Universität Berlin, Mitglied der Redaktion der PROKLA. Arbeitsschwerpunkte: Demokratie- und Staatstheorie, kritische Theorie der Gesellschaft, Intellektuelle, Bildung und Wissen. Neuere Veröffentlichungen: *Nicos Poulantzas. Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie*, Münster 2007; *Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven*, Münster 2007.

Michael Heinrich, Politikwissenschaftler und Mathematiker, lebt in Berlin, ist Mitglied in der Redaktion von PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. Veröffentlichungen s. unter www.oekonomiekritik.de.

Isabell Lorey, Politikwissenschaftlerin, 2001–2007 Assistenzprofessur für Gender & Postcolonial Studies an der Universität der Künste in Berlin sowie Lehrbeauftragte am Zentrum für Transdisziplinäre Genderstudien an der Humboldt Universität Berlin. Publikationen zu feministischer und politischer Theorie, in jüngerer Zeit zu biopolitischer Gouvernementalität und kritischen Weißseinsforschungen. Derzeit arbeitet sie an einem Buch über Ordnungskämpfe im antiken Rom, Gemeinschaftskonzepte und Immunisierung.

Christine Resch, Privatdozentin für Soziologie am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Veröffentlichungen s. unter: www.gesellschaftswissenschaften.uni-frankfurt.de/index.pl/cresch

Heinz Steinert, Professor für Soziologie, Schwerpunkt Devianz und Soziale Ausschließung, am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Veröffentlichungen s. unter: www.gesellschaftswissenschaften.uni-frankfurt.de/HSteinert

Markus Wissen, arbeitet am Institut für Politikwissenschaft der Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Gesellschaftliche Naturverhältnisse, internationale Umweltpolitik, räumliche Dimensionen der Transformation von Staatlichkeit. Neuere Veröffentlichungen: *Conflicts in Environmental Regulation and the Internationalisation of the State. Contested Terrains*, London/New York 2008 (zusammen mit Ulrich Brand, Christoph Görg und Joachim Hirsch); *Politics of Scale. Räume der Globalisierung und Perspektiven emanzipatorischer Politik*, Münster 2008 (Hrsg. gemeinsam mit Bernd Röttger und Susanne Heeg); *Infrastrukturnetze und Raumentwicklung. Zwischen Universalisierung und Differenzierung*, München 2008 (Hrsg. gemeinsam mit Timothy Moss und Matthias Naumann).

Frieder O. Wolf, Honorarprofessor für Philosophie, Freie Universität Berlin. Veröffentlichungen u.a.: *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1969; *Radikale Philosophie*, Münster 2002; Mitherausgeber von: Althusser, Schriften, Berlin 1985ff.