

Hendrik Wallat

Politica perennis

Zur politischen Philosophie des Postmarxismus

In den letzten Jahren hat sich in der internationalen politischen Philosophie ein Diskurs um die sog. radikale Demokratie(theorie) etabliert. Deren prominenteste Akteure wie E. Laclau, Ch. Mouffe, J. Derrida, J. Rancière, A. Badiou etc. verstehen sich als explizit links(radikal) und antikapitalistisch, zugleich aber in weiten Teilen auch als postmarxistisch. Über alle Heterogenität hinweg verbindet sie ein emphatischer Begriff des Politischen, der nicht zuletzt einer 'Dekonstruktion des Marxismus' (Laclau/Mouffe) entspringt. Gegen ein solches Projekt wäre an sich nichts einzuwenden, wenn denn nicht zugleich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet würde. Vor dem Hintergrund der marxischen Theorie der Moderne entpuppt sich die radikale Demokratie(theorie) gleich in zweierlei Hinsicht als vorkritisch: Zum einen verkennt diese, getrieben von einem exaltierten (diskurs-idealistischen) Anti-Ökonomismus, die soziale und historische Formspezifik des Politischen und seiner Apparate in der kapitalistischen Gesellschaft, zum anderen ontologisiert sie das, was als 'Wesen' des Politischen ausgemacht wird.

Primäres Ziel ist es weniger, einzelne Denker vorzustellen und ihre Gemeinsamkeiten/Unterschiede zu eruieren, als den linken Politizismus vor dem Hintergrund von Marx (und Adorno) zu diskutieren. Im Mittelpunkt stehen dabei (a) der Begriff der Demokratie, der zwischen der reformistischen und der revolutionären Fraktion umkämpft ist, (b) die hiermit verbundene Frage nach dem agonalen vs. wahrhaften Charakter des Politischen sowie (c) der virulente politische Irrationalismus: die von der Erfahrung des Nationalsozialismus scheinbar völlig unbeschwerte Beschwörung des Mythos-Subjekts 'Multitude' einerseits und die ehrwürdige, politisch indessen überaus fragwürdige Flucht in einen Messianismus ohne Messias andererseits. Im Ganzen ist bei den genannten Autoren – jenseits des Impetus radikaler Emanzipation – eine *schlechte* Re-Philosophisierung des Politischen zu konstatieren, deren theoretischer Mehrwert in Frage zu stellen ist.

Zur Kritik der radikalen Demokratie

Im Zentrum des Diskurses der radikalen Demokratie steht die Etablierung und Aktualisierung eines emphatischen Begriffs des Politischen. Dieser richtet sich ex-

plizit gegen (a) die politologische Restriktion von Politik und Demokratie auf ein etabliertes Teilsystem von Gesellschaft, (b) das Primat des Sozialen, wie es im Marxismus aber auch in der Systemtheorie vertreten wird und (c) die herrschende politische Philosophie, die versucht, das Politische „in kategorialen und Rechts- und Vernunftprinzipien zu begründen“¹, womit sie es aus einem Anderen ableitet und apolitisch/undemokratisch begrenzt. Wenn auch an allen Fronten nicht weniger gegen die politikwissenschaftliche Fixierung der Demokratie auf bestehende Verfassungen und Institutionen, parlamentarische Demokratie und staatliche Organe als gegen die philosophische Begründungs- und Begrenzungswut des Politischen gekämpft wird, so ist doch der ursprüngliche Impetus der radikalen Demokratietheorien eine Kritik an traditionellen Theoremen des Marxismus. Am Anfang der radikalen Demokratietheorie stehen folgerichtig zum einen C. Leforts radikal-demokratisch-antitotalitäre politische Philosophie, zum anderen Laclau und Mouffes Gemeinschaftsarbeit *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wenn auch verschiedene Schwerpunkte setzend, verbindet diese Theoretiker die Konzeptualisierung eines spezifischen Begriffs des Politischen und der Demokratie, welcher sich nicht weniger explizit gegen die traditionelle Politik- und Sozialwissenschaft als gegen die marxistische Tradition richtet, die bei dem einen ins totalitäre Lager befördert, bei den anderen schlicht als hoffnungslos anachronistisch dekonstruiert wird.

Ausgehend von einer Skizze der Zentralbegriffe dieser beiden Quellen der radikalen Demokratietheorie und ihrer Onto-Politologie wird sich den wesentlichen Protagonisten derselben in folgender Systematik angenommen: Auf der einen Seite werden zuerst die Demokratie- und Politikbegriffe der 'Reformisten' dargestellt und kritisiert: Mouffes agonale, Derridas dekonstruktivistisch-adventistische und Rancières gemäßigt libertär-interruptische Demokratie- und Politiktheorie. Auf der anderen Seite folgt dann die 'revolutionäre' Strömung: Badiou's jakobinistisch-maoistisches Politikmodell, A. Negri's onto-kommunistische Vision des Politischen und schließlich G. Agambens anarchistisch-messianistische Kritik am souveränen Nomos des Okzidents. Die hier vorgeschlagene Differenzierung zwischen Reformisten und Revolutionären ist freilich nicht weniger eine Verlegenheitslösung als die adjektivistischen Wortungetüme. Ebenso fraglich bleibt die Auswahl und Einordnung der hier verhandelten Denker. Versteht man meine Differenzierungen

1 Flügel u.a. 2004, S. 7. Dieser Band versammelt mustergültige Einführungen in das Denken der Protagonisten der radikalen Demokratie. Die Einleitung der Herausgeber ist ähnlich paradigmatisch wie dies bei Heil/Hetzel 2006 der Fall ist. Beide Bücher sind Standardwerke, die sowohl zur Einführung als auch zum Weiterdenken einladen. Freilich sind sie ihrem Gegenstand gegenüber weitestgehend affirmativ, was den Vorteil hat, dass sie bisweilen besonders deutlich vertreten, was hier der Kritik verfällt.

allerdings weniger als *trademarks*, sondern idealtypisch², so können sie dazu dienen, ein weites Feld voller theoretischer Überschneidungen, Bezüge und Widersprüche zu ordnen: Die Reformisten zeichnen sich dadurch aus, dass sie das Politische und die Demokratie agonial, hegemonial, offen und jenseits einer revolutionären Kritik an Staat und Kapital begreifen. Die Revolutionäre hingegen pochen auf den überaus verschieden gedachten Bruch mit dem Status quo, binden zum Teil das Politische an Wahrheit und unterziehen die Staatsgewalt einer bisweilen radikalen Kritik.

Bei aller Differenz sowohl zwischen den beiden Lagern als auch innerhalb derselben eint den Diskurs der radikalen Demokratie allerdings eine formunspezifische Fetischisierung des Politischen und der Demokratie, welche in einen ontologischen Rang erhoben werden und in ihrer historischen und sozialen Spezifik unbegriffen bleiben, was immer wieder in politische Irrationalismen mündet. Die mehr als berechtigte Kritik an marxistischen Ökonomismen, Determinismen, Klassismen, Etatismen etc. führt die gesamte radikale Demokratietheorie hinter das theoretische Niveau zurück, welches in der reifen marxischen Kritik bereits erreicht war.³ Es ist dies eine

-
- 2 Auf ein hermeneutisches *close-reading* der Texte muss verzichtet werden, da ein solches Verfahren die Grenzen eines Aufsatzes bei weitem sprengen würde. Ich werde im Folgenden daher häufiger mit Textverweisen in Fußnoten arbeiten, die dazu dienen, meine Interpretation des jeweiligen Theoriekerns zu stützen. Wie bei M. Weber geht es folglich um eine – dem Anspruch nach keineswegs beliebige – „einseitige *Steigerung*“ zur „Verdeutlichung bestimmter Bestandteile“ des Diskurses (Weber 1992, S. 235 und 239).
 - 3 Meine These ist: Wie für die meisten bedeutenden Philosophen und Gesellschaftstheoretiker des 20. Jahrhunderts ist auch für die radikalen Demokraten die Auseinandersetzung mit Marx konstitutiv. Als Hintergrundannahmen bleiben Resultate dieses Kampfes mit Marx virulent. Im Folgenden stehen die verschiedenen expliziten Marxlektüren der hier verhandelten Denker nicht weiter zur Debatte. Es wäre eine eher müßige Arbeit für sich zu zeigen, dass diese unisono auf traditionalistischen (Miss-) Verständnissen beruhen. Hier interessieren allein die (sehr weit reichenden) Folgen derselben. Eine weitere Anmerkung will und kann ich mir nicht verkneifen, entspringt sie doch einer negativen Lektüererfahrung, die einer ewigen Wiederkehr des Gleichen nahe kommt: Das Verfahren, mit ein paar gängigen Stichworten sich vom Traditions- marxismus abzuheben, dient – leider auch in den Sammelbänden von Flügel u.a. 2004 und Heil/Hetzel 2006, nicht weniger als in der ansonsten instruktiven Arbeit wie der von Moebius u.a. 2008 – dazu, sich recht fragwürdig zu profilieren. Da eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Marx wie der an ihm orientierten dialektischen Gesellschaftstheorie und kritisch-materialistischen Philosophie so recht günstig, freilich mit hohen Folgekosten, umgangen wird, kann man sich selbst den Ausweis ausstellen, Avantgarde zu sein. Ein gewisser theoretischer Autismus ist mithin so unverkennbar wie intellektuell ermüdend; das akademische Marxverbot haben auch die linken Politizisten und poststrukturalistischen Sozialwissenschaftler internalisiert. Einmal mehr gilt daher, wie bez. jeglicher Mode, *don't believe the hype* bzw. „Streu Sand druff!“ (Marx and Engels, öfter)“ (Schäfer 2006, S. 23).

Annahme, die auch S. Žižek als teilnehmender Kritiker des Diskurses treffend und wiederholt geäußert hat. Am Ende dieses Abschnittes ist daher auf Žižek zurückzukommen, der die richtigen Fragen stellt, aber mit Lenin die falsche Antwort gibt. Hiervon ausgehend wird sodann mit Seitenblick auf die Entwicklung des Denkens von Marx, welche eigentümliche Parallelen zu der gegenwärtigen Diskussion aufweist, das vorkritische Moment des linken Onto-Politizismus spezifiziert.

Anfänge

Leforts politische Philosophie nimmt in der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus zentrale Annahmen der radikalen Demokratietheorien vorweg⁴: Gegenüber Soziozentrismus und Ökonomismus konstatiert Lefort (a) einen universellen politischen Charakter von Gesellschaft überhaupt. Es gibt keine sozio-ökonomische Strukturierung der Gesellschaft und ihrer (vermeintlichen) Elemente ‚vor‘ ihrer Formgebung⁵, d.h. dass das Politische nicht das politische Handeln in bereits etablierten Strukturen und Institutionen, sondern die Etablierung selbst ist bzw. das darstellt, „wie sich Gesellschaft instituiert“⁵. Für die modernen Gesellschaften ist dabei (b) konstitutiv, dass diese Resultate der „*demokratischen Revolution*“⁶ sind. Bestimmendes Merkmal der modernen Demokratie ist, dass sie die „*geschichtliche Gesellschaft*“ schlechthin⁷ ist, da ihre Konstitution elementar politisch ist. Sie begründet sich weder aus Natur noch theologisch, sondern ist das Resultat eines an sich *infiniten Prozesses* der Selbstinstituiierung. Der Grund der demokratischen Gesellschaft ist (c) folglich substantiell und unhintergebar unbestimmt. Er ist der unabschließbar offene, unbestimmte und letztlich ungewisse Ort des Politischen, d.h. des Kampfes um die Einrichtung der Gesellschaft im Allgemeinen wie im Besonderen. Die demokratische Gesellschaft ist mit sich selbst unidentisch und offen: „Der Ort der Macht wird zu einer Leerstelle“⁸, was soviel heißt wie, dass keine Person (z.B. Monarch) oder Gruppe (z.B. Proletariat) die Macht an sich verkörpert oder sie einverleiben kann. Die leere Mitte der Macht begründet den agonalen Charakter

4 Insgesamt kann man die Zivilgesellschaftseuphorie der 1990er Jahre, welche im Zuge des Untergangs des Ostblocks ausbrach, als einen Vorläuferdiskurs der radikalen Demokratietheorien bezeichnen, der zudem vergleichbare theoretische Schwächen aufwies. Vgl. zu einer Kritik der Theorien der Zivilgesellschaft, die auch deutsche Versuche ins Visier nimmt, u.a. in Anschluss an Lefort, Demokratie zu denken, Rakowitz 2000, bes. den Exkurs III zum zivilen Kapitalismus.

5 Lefort 1990, S. 284.

6 Ebd., S. 289.

7 Ebd., S. 291.

8 Ebd., S. 293.

des Politischen, welcher der prinzipiellen Perspektivität aller politischen Akteure nicht weniger gerecht wird als dem Werden des Sozialen, das weder abgeschlossen oder aufgehoben noch von einem privilegierten Standpunkt *in toto* überblickt und erkannt werden kann. Diese Nichtidentität von demokratischen Gesellschaften, ihre organlose, offene und unkämpfte Form, intendiert der Totalitarismus zu schließen, welcher „gegen diese Unbestimmtheit angelegt“⁹ ist. Der Totalitarismus ist somit zwar das Gegenteil der Demokratie. Als solche Negation ist jener allerdings eine Antwort auf die spezifische Konstitution dieser, die ihr selbst entspringt und als Folge ihrer Offenheit stets virulent bleibt. In summa: Die Freiheit, das Politische und die Demokratie werden bei Lefort zu identischen Bestimmungen. Diese heben sich nicht weniger von der Restriktion des Politischen auf die Politik¹⁰ im Sinne des Handelns in etablierten Strukturen und Institutionen ab, als sie sich gegen Vorstellungen richten, die (a) den Grund der Gesellschaft unpolitisch (technokratisch, ökonomistisch, evolutionär etc.) denken, (b) die Gesellschaft (deskriptiv) als organische und/oder geschlossene Totalität begreifen oder (c) die Offenheit, Beschränktheit und Unbestimmtheit (normativ) zu schließen trachten. Demokratie, deren Wesen der ewige *agon* konfligierender partikularer Parteien bzw. Akteure um die unabschließbare Einrichtung von Gesellschaft ist, ist mithin das irreduzible Fundament von Freiheit. Demokratie ist, wie für den gesamten Diskurs der radikalen Demokraten, daher nicht ein Set aus etablierten und konstituierten Institutionen, d.h. Politik, sondern das Politische selbst als infiniter Prozess der konfliktösen und agonalen In-Form-Setzung der Gesellschaft als solcher.

Nicht zuletzt im Anschluss an Lefort haben Laclau/Mouffe Mitte der 1980er Jahre das Primat des Politischen, die Offenheit und Nichtidentität von Gesellschaft sowie die Unhintergebarkeit der Demokratie und die Positivierung des politischen Kampfes diskurstheoretisch fundiert und forciert. Wie auch im Falle von Lefort ist für Laclau/Mouffe eine Kritik am Marxismus essentiell. Laclau/Mouffes (a) diskurstheoretische Explikation des Politischen und des Sozialen sowie (b) ihr Entwurf einer radikalen Demokratietheorie gründet in einer Dekonstruktion marxistischer *essentials*, welche zu Recht als Erbteil des „jakobinischen Imaginären“ kritisiert werden:

9 Ebd., S. 291.

10 Die Unterscheidung von der Politik und dem Politischen kann als wesentliche Leitdifferenz der radikalen Demokratietheorien gelten: „Als wesentliches Anliegen des Diskurses der radikalen Demokratie könnte man eine Verteidigung ‘des Politischen’, verstanden als Kraft der kollektiven Selbstinstitutionierung einer Gesellschaft, gegenüber ‘der Politik’, verstanden als Verwaltung des Gemeinwesens innerhalb etablierter Parameter, begreifen“ (Heil/Hetzel 2006, S. 9). Vgl. Frankfurter Arbeitskreis, S. 4f., Flügel u.a 2004, S. 11, Hirsch 2007, S. 147f., Flügel-Martins 2008a, S. 17f. Mit naheliegender Bezug auf Heideggers Differenz von ontischer und ontologischer Ebene siehe auch Mouffe 2007, S. 15f.

„Zentralität der Arbeiterklasse“, politische und soziale „Rolle *der* Revolution“ und die Erwartung eines Sozialismus, der auf einem „vollkommen einheitlichen und kollektiven Willen[...], der das Moment der Politik sinnlos macht, basiert.“¹¹ Diese Kritik an der „monistischen Sehnsucht“ des Marxismus, der die Geschichte als Ganzes begreifen will, dem Phantasma einer „transparenten Gesellschaft“ erlegen ist und sich selbst qua seines Klassenstandpunktes onto-epistemologisch in privilegierter Position lokalisiert, bezeichnet das Autorenduo als „post-marxistisch“¹²: Die Fundamente des Traditionsmarxismus werden dekonstruiert, ohne indessen die Idee sozialistischer Emanzipation aufzugeben, welche allerdings radikal-demokratisch und auf der Basis eines diskurstheoretischen Verständnisses von Gesellschaft reartikuliert wird.

(a) Ausgangspunkt der Dekonstruktion des Marxismus ist der Anspruch, „mit allen Formen des Essentialismus zu brechen“¹³ – sowohl in Bezug auf den Grund von Gesellschaft als auch in Hinsicht auf die (politischen) Subjekte. So wie Gesellschaft keine Totalität ist, kommt dem Sozialen nie eine neutral zu konstatierende Objektivität zu. Politische Praxis bzw. „Machthandlungen“ sind demnach das Konstituens des Sozialen, welches daher eine „rein kontingente und reversible Anordnung“¹⁴ darstellt, die durch politische Hegemonie bestimmt, niemals abgeschlossen und stets umkämpft ist (und sein soll). Das Soziale ist somit „rein konstruierte[r] Natur“¹⁵, ein kontingentes Resultat politischer Kämpfe um Hegemonie: Der Grund des Sozialen ist irreduzibel schwankend, offen und opak. Laclau bringt in einer jüngeren Publikation die Konsequenz einer solchen Position unmissverständlich und paradigmatisch auf den Punkt, wenn er schreibt,

„daß die Politik, bei weitem nicht auf den Überbau beschränkt, die Rolle dessen einnimmt, was wir eine *Ontologie des Sozialen* nennen können. Wenn Politik das Ensemble der auf einem unentscheidbaren Terrain – einem Terrain, in dem Macht konstitutiv ist – getroffenen Entscheidungen ist, dann kann das Soziale nur in den sedimentierten Formen einer Macht bestehen, welche die Spuren ihrer eigenen Kontingenz verwischt hat.“¹⁶

11 Laclau/Mouffe 2006, S. 32. Die formalanalytische Dimension des marxischen Klassenbegriffs bleibt konsequent dem Postmarxismus nicht weniger als dem Traditionsmarxismus verborgen. Vgl. zum Klassenbegriff Ellmers 2009. Als einer der gelungensten Aspekte der Dekonstruktion des Marxismus kann hingegen die Kritik an dessen jakobinistischem Erbeil samt seinen revolutionstheoretischen Explikationen gelten. Vgl. bes. Laclau/Mouffe 2006, S. 220f. Dass diese Kritik von niemand anderem als Marx selbst artikuliert wurde, sei nur am Rande erwähnt. Vgl. Wallat 2009a.

12 Laclau/Mouffe 2006, S. 34.

13 Ebd., S. 25.

14 Ebd., S. 27. Vgl. S. 130f.

15 Ebd., S. 28.

16 Laclau 2007, S. 148f.

Der zentrale theoretische Gegner der Onto-Politologie ist wenig überraschend das „*letzte Bollwerk des Essentialismus: die Ökonomie*“¹⁷, deren Kritik mit dem Kritisierten darin koinzidiert, dass vom marxischen Hauptwerk offensichtlich nicht einmal der Untertitel wahrgenommen wurde. Laclau/Mouffe laufen in ihrer Kritik des Ökonomismus Türen ein, die Marx in seiner Ökonomiekritik *in toto* implizit wie *in pars* explizit längst geöffnet hatte. Der nicht zuletzt operaistisch inspirierte Kampf gegen die vermeintliche determinierende Endogenität und Autonomie der Ökonomie, die „Neutralität der Produktivkräfte“¹⁸, die technokratische Entpolitisierung des Arbeitsprozesses sowie die Annahme, dass es eine „reine Kapitallogik“¹⁹ jenseits konstitutiver Kämpfe gibt, bleibt *nicht* bei der Erkenntnis stehen, dass die Ökonomie so wenig ein „selbst-regulierter, endogenen Gesetzen unterworfenen Raum“²⁰ ist, der Gesellschaft und Politik determiniert, wie dieser (politisch) eindeutige, einsichtige und privilegierte Klassenpositionen automatisch generiert.

Es sind dies Erkenntnisse, die ein jeder bereits vor aller Dekonstruktion hätte haben können, der Marx darin folgte, die gegenständlich-vermittelnden Formen und Strukturen kapitalistischer Vergesellschaftung als konstitutiv polit-ökonomisch zu begreifen und ‘Wirtschaft’ jenseits fetischisierter Diktion als soziales Verhältnis zu dechiffrieren. Dieses ist in der Tat nicht natürlich, wohl aber unter den Bedingungen der autodynamischen Herrschaft des Real-Abstrakten naturwüchsig. In Laclau/Mouffes Grundlegung einer diskursiven Theorie des Sozialen und Politischen geht in (scheinbar überhaupt nicht bewusster) nominalistischer Tradition genau dieser real-verdinglichte Charakter der Struktur und Dynamik moderner kapitalistischer Gesellschaften verloren. Das Naturwüchsige wird zur reinen Kontingenz, die Entwicklung der Gesellschaft, die „selbst kein Wesen“²¹ oder „einfaches Grundprinzip“²² hat, zum bloßen Effekt artikulatorischer Praktiken, welche (diskursive bzw. politische) Hegemonie begründen.²³ Die diskurstheoretische Dekonstruktion des Marxismus fällt hinter einen kritisch-relationalen Materialismus zurück, der die Objektivität des Wertes und seine Dynamik als *reales* Verhältnis dechiffriert, welches nicht diskursidealistisch generiert und kontingent ist, sondern der sozialen Spezifik warenproduzierender Arbeit *notwendig* entspringt (und auf die Materialität der Natur verwiesen ist). Laclau/Mouffe reproduzieren wie der gesamte Poststrukturalismus letztlich

17 Laclau/Mouffe 2006, S. 112.

18 Ebd., S. 116.

19 Ebd., S. 117.

20 Ebd., S. 123.

21 Ebd., S. 130.

22 Ebd., S. 148.

23 Vgl. zu den Termini Diskurs(formation), artikulatorische Praxis und Hegemonie ebd., S. 141ff.

die nominalistische Kritik der Aufklärung, welche nicht erst in der Postmoderne auf diese selbst zurückfällt, ohne ihre eigenen Aporien zu sehen, die das Denken in der Tradition von Marx und Adorno zu überwinden trachtet – freilich ohne die vergebliche wie vorkritische Restitution von Ontologie zu betreiben, was weit mehr das Geschäft der erzidealistischen Theorie diskursiver Praxis als Konstituens von Gesellschaft überhaupt ist.²⁴

(b) Das Unverständnis gegenüber einem kritischen Begriff von Totalität, welcher im Zentrum dialektischer Gesellschaftstheorie steht²⁵, ist der Ausgangspunkt der Grundlegung der radikalen Demokratietheorie bei Laclau/Mouffe. Da die Wirklichkeit der Totalität der Wertvergesellschaftung abstrakt, voluntaristisch und naiv-nominalistisch negiert wird, wird die Gesellschaft zu einem offenen, unvollständigen und ‘ungenähten’ Produkt diskursiver Formationen, die selbst wiederum Produkte artikulatorischer Praktiken sind, die sich im Kampf um Hegemonie allein relational²⁶ zueinander positionieren. Dies hat zur Folge, dass am Grund der gesellschaftlichen Struktur, wie schon bei Laclau, politische *Macht* steht, welche freilich keine Substanz²⁷ oder ein begrenzter Ort²⁸, sondern allein das Resultat der unabschließbaren

24 Der nominalistische und (absolut-)idealistische Charakter der Diskurstheorie kann hier nur konstatiert, nicht aber ausgeführt werden. Evident erscheint mir, dass mit neuem Vokabular längst bekannte Positionen der Philosophiegeschichte bezogen werden, ohne dass ihre Aporien wie die an ihnen geäußerten Kritiken überhaupt nur erwähnt werden. Eine Kritik an der Diskurstheorie, die insbesondere auf deren Ontologie und (heimliche) Essentialismen zielt und die zudem einen kritischen Begriff von Totalität und Antagonismus sowie eine Historisierung des Politischen skizziert, hat Demirović 2007 vorgelegt.

25 Dies hat Lars Meyer 2005 mustergültig herausgearbeitet. Vgl. zum kritischen Begriff der Totalität, welcher sich von einem affirmativen (ob materialistisch oder idealistisch) abhebt, auch Postone 2003, S. 122ff. Ein kritischer Begriff von Totalität reifiziert diese so wenig, wie er sie ursprungslogisch als ein Erstes setzt. Die kapitalistische Totalität ist in der Tat nicht geschlossen, sondern expandierend und zudem einer krisenträchtigen Reproduktion unterworfen. Das heißt aber nicht, dass es keine überindividuelle soziale Synthese gibt. Deren Realität ist zudem nicht das Ergebnis von *kontingenten* Kämpfen und Praxen, sondern liegt diesen bereits als *deren selbstständige Form* zu Grunde.

26 Vgl. bes. Laclau/Mouffe 2006, S. 130, 142, 148 u. 151f.

27 Vgl. ebd., S. 184f.

28 Der Staat als nicht zufälligerweise primärer Ort politischer Macht und notwendiges Moment kapitalistischer Vergesellschaftung bleibt in Laclau/Mouffes radikaler Demokratietheorie unbegriffen. Dieser schlagende Sachverhalt lässt sich sowohl aus Sicht der materialistischen Staatstheorie konstatieren (vgl. die sehr kritischen Anmerkungen von B. Jessop 2008 zu Laclau/Mouffe, S. 170ff.), als auch auf Grundlage eines links-kantianischen Konstitutionalismus wie ihn M. Hirsch (2008, 2009) u.a. in Auseinandersetzung mit dem Diskurs der radikalen Demokratie ins Spiel brachte. Auch Hirsch kritisiert den kontrafaktischen anti-ökonomischen Affekt, die Desartikulation des

(politischen) Kämpfe selbst ist: „Was wir hervorheben wollen ist, daß Politik als eine Praxis des Erzeugens, der Reproduktion und Transformation sozialer Verhältnisse nicht auf einer bestimmte Ebene des Gesellschaftlichen verortet werden kann, da das Problem des Politischen das Problem der Einrichtung des Sozialen ist“²⁹. Daraus ergibt sich zum einen die prinzipielle Offenheit und Unentschiedenheit des Sozialen, das sich notwendig einer finalen Transparenz entzieht³⁰, zum anderen die Ewigkeit des Politischen als Kampf um die Instituierung von Gesellschaft. Diese deskriptiven Annahmen werden von Laclau/Mouffe in ihrer radikalen Demokratietheorie präskriptiv aufgeladen. Macht und Kampf werden zu ontologischen Polit-Existenzialien, die jenseits jeglicher inhaltlicher Bestimmtheit zu Zwecken an sich werden, da sie der nicht weiter ableitbare Grund des Sozialen selbst sind: „Eine demokratische Gesellschaft ist nicht etwa jene, in welcher der ‘beste’ Inhalt unherausgefordert dominiert, sondern vielmehr eine, in der kein Ziel ein für allemal erreicht ist und es immer die Möglichkeit der Herausforderung gibt.“³¹ Die radikale Demokratie affirmiert die Ewigkeit der Macht und des Politischen als irreduzibel:

„Die wichtigste Frage demokratischer Politik lautet deshalb nicht, wie Macht zu eliminieren, sondern wie Machtformen zu konstatieren sind, die mit demokratischen Werten vereinbar sind. Die Existenz von Machtverhältnissen und die dringende Notwendigkeit, sie zu transformieren, anzuerkennen, während man auf die Illusion, daß wir uns vollständig von Macht befreien könnten, verzichtet, genau dies macht die Spezifik des Typs einer radikalen pluralistischen Demokratieauffassung aus, die wir befürworten.“³²

Staates sowie die Universalisierung und (verfassungsrechtliche) Entspezifizierung der Demokratie. Hirsch zeigt in seinen Arbeiten luzide den ontologischen Charakter des Linkspolitizismus auf; sein eigener theoretischer Ausgangspunkt wäre indessen selbst einer hier nicht zu leistenden Kritik zu unterziehen. Der Versuch von Hetzel 2009, den Vorwurf eines staatstheoretischen Defizits in Bezug auf Laclau/Mouffe zurückzuweisen, ist gründlich gescheitert. Der von Hetzel dargelegte Einwand, dass etwa Mouffe das Politische nicht allein zivilgesellschaftlich verortet, sondern den Staat zum Bezugspunkt emanzipatorischer Politik macht, beweist das Gegenteil des Intendierten: Den Staat als möglichen Gegenspieler zur Ökonomisierung (die, man beachte, plötzlich substantiell gedacht wird) zu machen, heißt, den inneren und notwendigen Zusammenhang von Staat und Kapital zu verkennen, was Folge davon ist, wenn der Staat als beliebig hegemonial zu besetzender „leere[r] Signifikant“ (ebd., S. 184) euphemisiert und fetischisiert wird.

29 Laclau/Mouffe 2006, S. 193.

30 und entziehen muss, da „*Freiheit*“ ansonsten zu „einem überflüssigen Begriff“ werden würde (Laclau 2007, S. 147).

31 Ebd., S. 144f.

32 Laclau/Mouffe 2006, S. 25. Im Gegensatz zum omnipräsenten Machtbegriff schweigen sich Laclau/Mouffe übrigens in Bezug auf den Begriff der Herrschaft in all seinen Dimensionen aus.

Die Angst vor dem Totalitarismus³³ schlägt um in die Affirmation der „endlose[n] Interaktion zwischen verschiedenen Perspektiven“³⁴, welche die Frage nach (dem politischen und sozialen) Inhalt der Interaktion sowie Herkunft der Perspektiven suspendiert. *Politica perennis*: Nicht worum/wofür gekämpft ist ausschlaggebend, sondern allein, dass gekämpft wird. Emanzipation wird zur ewigen Wiederkehr des Gleichen³⁵, welche keine qualitativen Unterschiede zulassen kann.³⁶ Der soziale Antagonismus und die Opazität der Gesellschaft werden zu nicht mehr (theoretisch) erklärbaren und (praktisch) veränderbaren Konstanten des menschlichen In-der-Welt-Seins, welche bloß nach einer Form verlangen, in der sie emanzipatorisch wirken können. Und siehe da, dies sind die liberale Demokratie und das Regime der Menschenrechte³⁷, welche genauso wenig auf ihre immanente und notwendige Verbundenheit zur kapitalistischen Totalität³⁸ – der nominalistischen Liquidation derselben treu bleibend – hin befragt werden, wie die spezifischen sozio-ökonomi-

-
- 33 Vgl. den Schluss von Laclau/Mouffe 2006, S. 231f., wo die Autoren unter explizitem Bezug auf Leforts Totalitarismuskritik und seine Theorie der demokratischen Revolution das ‘Wesen’ der radikalen und pluralen Demokratie erläutern.
- 34 Laclau 2007, S. 42. Hier steht einmal mehr Nietzsche Pate, der in einer völlig willkürlichen Interpretation bei Flügel u.a. gar zum „Vordenker des Diskurses einer radikalen Demokratie“ (2004, S. 15) mutiert.
- 35 Auf diese schlechte Unendlichkeit des Kampfes, die gläubig wiederholt wird (vgl. Flügel u.a. 2004, S. 8 und 14, sowie Heil/Hetzel 2006, S. 9), hat bereits Demirović hingewiesen: „Zu befürchten ist, dass radikale Demokratie ein Projekt ist, das, weil es nicht sagt, was es will außer Demokratie, zur Prolongation aller dieser Kämpfe auf Ewigkeit beiträgt“ (Demirović 2005, S. 67). Warum soll der Kampf gegen miese Arbeitsbedingungen, rassistische Diskriminierung, sexuelle Unterdrückung etc. nicht prinzipiell überwunden werden können? Diese Kämpfe zeichnen sich doch nicht an sich aus. Sie sind Ausdruck eines Negativen, zudem verursachen sie Leiden bei den Protagonisten. Eine befreite Gesellschaft, die solche Kämpfe nötig hat, verewigt oder gar noch demokratisch adelt, ist eine *contradictio in adiecto*. Laclau/Mouffe intendieren daher auch konsequent nicht die Aufhebung von Subjektpositionen, die zum Kampf zwingen, sondern deren antagonistische Bildung. Vgl. Laclau/Mouffe 2006, S. 161ff.
- 36 Vgl. Laclau/Mouffe 2006, S. 237. Die Aussage, dass der radikalen Demokratie „notwendigerweise eine sozialistische Dimension“ (S. 237) inhärieren, ist ein Lippenbekenntnis, welches letztlich, folgt man den Prämissen von Laclau/Mouffe, dogmatisch gesetzt ist. Inhaltlich ist diese Aussage zudem vom gleichen rein deklamatorischen Gehalt wie der von Heil/Hetzel angetretene „Dienst“ im Kostüm einer „revolutionären, dezidiert antikapitalistischen Politik“ (2006, S. 8).
- 37 Vgl. Laclau/Mouffe 2006, S. 23, 200ff. und 218ff.
- 38 Vgl. hierzu neben dem Standardwerk von Hirsch 2005 und der Rekonstruktion formalanalytischer Staatstheorien bei Elbe 2008 die messerscharfe Sezierung des kapitalistischen Staates und der liberalen Demokratie am Beispiel der FDGO durch Krölls 2009. Dass bei Krölls der Staat in die Rolle des automatischen Subjekts schlüpfte, ist angesichts

schen, rechtlichen und politischen Formen kapitalistischer Vergesellschaftung im Nebel reiner „Kontingenz und Ambiguität“³⁹ verschwinden und zu vermeintlichen Produkten hegemonialer Praxis werden. Diese Negation der Real-Verdinglichung und die völlige, unter emanzipatorisch-politischen Gesichtspunkten katastrophale, Verkennung des Fetischcharakters⁴⁰ derselben führen nun entweder zu einer Demokratieeuphorie, die in ihrem besessenen Bezug auf die sog. Neuen sozialen Bewegungen nicht weniger anachronistisch als lächerlich wirkt, oder aber zur weiteren Ontologisierung von Demokratie und Politik. Letzteres ist der Fall in den neueren Arbeiten der reformistischen Radikal-Demokratin Mouffe.

Die Reformisten

Mouffe hat, das sehr hohe Abstraktionsniveau der Diskurstheorie verlassend, das Konzept einer radikalen Demokratie umgebaut zu einem agonalen Konzept des Politischen. Mit kritischem Bezug auf C. Schmitt⁴¹, S. Freud⁴² und L. Wittgenstein⁴³ wendet sich die Theorie einer agonalen Demokratie (a) gegen Soziologen wie Beck und Giddens⁴⁴, (b) gegen liberale Konzeptionen, die wie Habermas oder Rawls Politik auf neutralen, rational generierten Normen fundieren wollen und Konsens als Leitidee proklamieren⁴⁵ sowie (c) gegen die „prämoderne Form“⁴⁶ kom-

seiner luziden Kritik am links-reformistischen Staats- und Demokratiefetisch nebensächlich.

39 Laclau/Mouffe 2006, S. 238.

40 Das völlige Fehlen der Thematisierung des Fetischcharakters kapitalistischer Vergesellschaftung ist für den gesamten Diskurs der radikalen Demokratie konstitutiv. Ob dies eine Erblast der Marxinterpretation Althusser ist, mit dem nicht wenige der linken Politizisten Kontakt pflegten, muss dahingestellt bleiben. Zentraler als eine Genealogie dieses Mangels sind ohnehin dessen Folgen: Was unisono unter den Tisch fällt, ist nicht allein die für jede politische Theorie der Befreiung zentrale Frage, wie Menschen überhaupt unter den herrschenden Bedingungen zu einem emanzipatorischen Bewusstsein kommen können. Neben der Realität der strukturell generierten kapitalistischen Alltagsreligion bzw. der naturalistischen Selbstverrätzelung spezifisch sozialer Praxis bleibt auf diesem Wege vielmehr auch der Antisemitismus als real-existierende Konterrevolution, Inbegriff des sich repetierenden Scheiterns der Emanzipation, ausgeblendet. Dies aber sind Probleme, denen sich jede kritische Theorie radikaler Freiheit stellen muss. Alles andere ist nicht weniger naiv als geschichtsvergessen.

41 Vgl. Mouffe 2007, bes. S. 19ff.; Mouffe 2008, S. 49ff.

42 Vgl. Mouffe 2007, S. 38ff.

43 Vgl. Mouffe 2008, S. 69ff.

44 Vgl. Mouffe 2007, S. 48ff.

45 Vgl. ebd., S. 108ff.; Mouffe 2008, S. 19ff., 38ff. u. 87ff.

46 Mouffe 2008, S. 129.

munitaristischer Politikkonzepte, die hinter die irreduzible Pluralität moderner Gesellschaften zurückfallen. Die Frage nach dem Gehalt der Interpretation ihrer Gewährsmänner als auch die ihrer theoretischen Gegner beiseite lassend, ist für Mouffe das verbindende Moment der verschiedenen Diskurse die moralisch⁴⁷ induzierte postpolitische Verkennung des Politischen. Mouffe radikalisiert in diesem Zusammenhang Annahmen ihrer mit Laclau entworfenen radikalen Demokratietheorie: Die Absage an eine transparente Gesellschaft wie an Versuche der Überwindung von politischem Kampf, Gewalt und Feindschaft/Gegnerschaft bleibt konstitutiv. Darüber hinaus greift Mouffe zunehmend auf eine von Schmitt und Freud inspirierte (politische) Anthropologie zurück, welche Antagonismus, Feindschaft, Gewalt, (irrationale) Leidenschaften und kollektive Identitäten zu den unhintergehbaren Konstituenten des Politischen ontologisiert.⁴⁸ Theorien, die diese Annahmen nicht teilen, werden von Mouffe als naiv-aufklärerisch und als unfähig, das Politische zu begreifen, denunziert.⁴⁹ Die Gewalt des Politischen, ihr unein-

47 Die Kritik, das Politische aus dem Ethischen misszuverstehen und dem Moralischen unterzuordnen, ist ein zentrales Moment von Mouffes politischer Theorie. Vgl. Mouffe 2007, S. 11, 98ff. und 158f.; Mouffe 2008, bes. S. 125ff.

48 Der vormals diskurstheoretisch konzipierte Begriff des Antagonismus (vgl. Laclau/Mouffe 2006, S. 161ff.; kritisch hierzu Demirović 2007, S. 70ff.) wird bei Mouffe zu einem Synonym für das Politische. Vgl. Mouffe 2007, S. 16 und 156. Der Antagonismus wird von Mouffe nicht gesellschaftstheoretisch, herrschaftssoziologisch oder polit-ökonomisch begriffen, sondern als unhintergehbare Gewalt, die jeder Sozialität zu Grunde liegt. Der Antagonismus steht für den unabschließbaren Streit darüber, wie die Gesellschaft als solche einzurichten ist. Das aber ist das Politische, daher die Äquivokation. Mit Freud legt sie diesen Konflikt in die Natur des Menschen, mit Schmitt hingegen buchstabiert sie diesen aus als durch Leidenschaften vermittelte Konstitution von Wir-Sie- bzw. Freund-Feind-Beziehungen, die konstitutiv für das Politische sind und sich nicht anders als in Form von kollektiven antagonistischen Identitäten ausdrücken können, welche Mouffe folgerichtig nicht abschaffen, sondern demokratisch mobilisieren will. Mouffes eigentliches Anliegen ist es nun – contra Schmitt – die Demokratie als diejenige Form des Politischen zu konzeptionalisieren, welche den offenen Antagonismus in agonale Strukturen bannet. Demokratie muss Institutionen und Verfahren entwickeln, die substantielle Konflikte austragen können. Ansonsten wird sie apolitisch und beschwört gerade so den offen destruktiven Antagonismus herauf. Letztlich affirmiert Mouffe Max Webers kriegerischen Wertehimmel, in dessen Sphären die Götter sich ewig streiten. An die Stelle der Dechiffrierung dessen irdischer Basis und der Verteidigung der Universalität der gleichsam monotheistischen Vernunft setzt Mouffe die (Selbst-)Entwaffnung der Götter: Gegnerschaft auf Augenhöhe, die akzeptiert, dass es einen Gott neben mir gibt.

49 Mouffe kritisiert Kommunitaristen, (Links-)Liberalen, (Post-)Modernisierungstheoretiker, Kosmopoliten, postmoderne Hyperethiker sowie Multitudisten: Sie alle verkennen das Wesen des Politischen und die (hegemoniale) Macht als Konstituens moderner pluraler Gesellschaften.

holbar irrationales Moment der Dezsision, und der Konflikt sind demnach weder Resultate einer spezifisch verfassten Gesellschaft noch Ausdrücke eines beschädigten Pluralismus, sondern entspringen der unabschaffbaren Natur des Politischen als elementare Form der „Seinsweise des Menschen.“⁵⁰

Man ist nicht zu Unrecht geneigt, in Mouffes Ausführungen die Pose der Realistin zu erkennen, die naiven Aufklärern und optimistischen (Post-)Modernisten die *hard facts* des Politischen aufischt. Ihr eigentliches Anliegen wäre hiermit allerdings doch nur partiell getroffen und ungerecht dargestellt. Das Konzept der agonalen Demokratie ist abermals ein Versuch, den Polit-Existenzialen eine Form zu geben, in der sie im Sinne der Emanzipation zu prozessieren vermögen: „Es steht nicht in unserer Macht, Konflikte ganz aus der Welt zu schaffen und der *conditio humana* zu entkommen, es steht aber sehr wohl in unserer Macht, die Verfahrensweisen, Diskurse und Institutionen zu schaffen, die es möglich machen würden, diesen Konflikten eine agonistische Form zu geben.“⁵¹ Der antagonistische Charakter des Politischen soll agonale Formen annehmen bzw. „sublimiert“⁵² werden, die Feindschaft sich zur Gegnerschaft transformieren.⁵³ Die schlechten Alternativen zu einer solch realistischen Konzeption von Demokratie, die auf alle sowieso vergeblichen Versuche, Konflikt und Gewalt aus der Welt zu bekommen, explizit verzichtet, aber den Leidenschaften und Antagonismen Bewegungsformen jenseits der Vernichtung bietet, sind nach Mouffe folgende: die offene, reaktionäre Affirmation des Weltbürgerkriegs oder der postpolitische modernisierungstheoretische ‘dritte Weg’ sowie die moral- und rechtsphilosophisch begründete deliberative Demokratie und liberale Gesellschaft, deren Dialektik es indessen ist, dass sie auf dem Wege der abstrakten Negation des Politischen den blinden Antagonismus ungewollt heraufbeschwören – Resultat einer Demokratie, die Feinde nicht zu agonalen Gegnern transformiert, sondern sie zum moralischen Bösen macht, welches völlig ausgeschlossen und vernichtet werden muss.⁵⁴

Die sozial wie historisch dekontextualisierende Verewigung des Politischen, der Gewalt und des Antagonismus sind dermaßen evident, dass sie keiner Kritik mehr bedürfen: Die „Mythologie des Konflikts“⁵⁵ wird auf die Spitze getrieben. Mouffes offensive wie von Einwänden unbekümmerte politische Anthropologie spricht für sich und führt den mit Laclau gemeinsam eingeschlagenen Weg weiter. So treffend

50 Mouffe 2007, S. 40.

51 Ebd., S. 170. Vgl. S. 29-31, 37f., 42ff. und 156ff.

52 Ebd., S. 31.

53 Vgl. ebd., S. 29-31.

54 Vgl. ebd., S. 10ff., 56f. und 91ff.

55 Hirsch 2007, S. 186.

Mouffes Kritik an den Tendenzen der Entpolitisierung der westlich-liberalen Demokratie ist und so berechtigt ihr Insistieren auf einen genuinen Begriff des Politischen jenseits des moral- und rechtsphilosophischen Diskurses sich darstellt, so wenig trägt sie zur Aufklärung über deren strukturelle, sozial wie historisch bestimmte Ursachen bei, da diese in einer äußerst fragwürdigen, bisweilen dogmatischen und wenig neuen Onto-Politologie verschwinden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie abermals die Institutionen der liberalen Demokratie als Bezugspunkt der agonalen Demokratie affirmiert⁵⁶, den Sozialismus als Verwirklichung bürgerlicher Ideale konzipiert⁵⁷ und am Ende keinen Schimmer der Erkenntnis davon durchblicken lässt, inwiefern es genau dieser Zusammenhang kapitalistischer Vergesellschaftung ist, der ihre Verewigung agonaler/antagonistischer (Post-)Politik generiert und ihre Emanzipationsillusionen zugleich bedingt wie prinzipiell konterkariert.

Derridas Konzeption einer kommenden bzw. im Kommen bleibenden Demokratie, auf die sich auch Mouffe in Bezug auf deren Unabgeschlossenheit positiv bezieht⁵⁸, inhärieren anders geartete theoretische Defizite. Derridas Politik der Freundschaft⁵⁹ steht der Mouffe'schen Apologie von politischer Gegnerschaft und kollektiven Identitäten genauso kritisch gegenüber, wie den Dekonstruktionen von Demokratie, Staat und Recht eine herrschaftskritische Dimension immanent ist⁶⁰, die dem agonalen Politizismus wesensfremd ist. Im Kern zielen Derridas politische Dekonstruktionen auf die konstitutiven Aporien im Herzen von Recht und Gerechtigkeit⁶¹, Staat und

56 Vgl. Mouffe 2007, S. 45-47.

57 Mouffe wie Laclau geht es nicht um die Kritik und soziale Dechiffrierung des demokratischen Imaginären, der Werte Freiheit und Gleichheit, sondern um deren Verwirklichung. Vgl. bes. Laclau/Mouffe 2006, S. 218ff. u. Mouffe 2007, S. 42ff. Diese der eigenen poststrukturalistisch-diskurstheoretischen Annahmen widersprechende (vgl. Jorge 2004, S. 180f.) Verabsolutierung und Verewigung des demokratischen Diskurses hat Demirović treffend kommentiert: „Das demokratische Imaginäre hat damit den Status eines stabilen Knotenpunktes erhalten, der selbst nicht mehr durch eine hegemoniale Aktivität erhalten, durch keine Kämpfe mehr verschoben wird. Dieses demokratische Imaginäre und die kapitalistische Industriegesellschaft bleiben sich äußerlich“ (Demirović 2007, S. 73).

58 Vgl. Mouffe 2008, S. 131f.

59 Vgl. im gleichnamigen Werk auch die obligatorische Schmitt-Exegese. Derrida 2002, S. 123ff. und 158ff.

60 Vgl. zum herrschaftskritischen Impetus der Dekonstruktion Flügel-Martinsen 2008, S. 128ff. und 189ff.

61 Vgl. Derrida 1991. In seinem Buch *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft* bringt Derrida die politischen und metaphysikkritischen Dimensionen der Dekonstruktion wie in keiner seiner anderen Veröffentlichungen zusammen. Als Quasi-Synopsis finden sich alle hier besprochenen Motive von Derridas Philosophie auf überschaubarem Raum. Zu Recht und Gerechtigkeit vgl. Derrida 2003, S. 204ff.

Souveränität⁶², Demokratie und Freiheit⁶³: Aporien, die nicht allein den auto-dekonstruktiven Charakter der Begriffe zum Vorschein, sondern auch die (verdeckte) Gewalt des demokratischen Imaginären von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zur Sprache bringen.⁶⁴ Gegenüber Mouffe haben wir es folglich bei Derridas politischer Dekonstruktion dem eigenen Anspruch nach mit der Fortführung und Forcierung der Aufklärung zu tun⁶⁵, die im Begriff der kommenden Demokratie sowie des Messianismus ohne Messias an der (nicht allein regulativ verstandenen) Idee der Freiheit „ohne Partei, ohne Nation, ohne Staat, ohne Eigentum“⁶⁶ festhält.

Derridas politisches Denken kreist um einen Begriff von Emanzipation, in dessen normativem Zentrum einerseits die „irreduzible[...] Singularität“ und Alterität von „Einzelnen“⁶⁷ steht, welche von den Formen der staatlichen Souveränität, des Rechts, kollektiver Identitäten, der Ökonomie, aber auch von demokratischen Idealen konstitutiv gefährdet oder zerstört wird. Andererseits bestrebt Derrida mit seinen Dekonstruktionen, den Prozess der Emanzipation radikal offen zu halten, ohne ihm die von der schlechten Wirklichkeit aufgenötigte Unbedingtheit und Dringlichkeit

62 Vgl. Derrida 2003, bes. S. 10-12, 28ff., 141f., 184ff. und 208ff.

63 Vgl. ebd., S. 39ff., 48ff., 73f., 84ff. und 123ff.

64 Derrida kritisiert, wie vor ihm bereits Adorno, insb. die androzentristische und naturalisierende Gewalt der Brüderlichkeit sowie die des (politischen) Phantasmas der (nationalen/ethnischen/geschlechtlichen) Identität (qua Geburt). Vgl. Derrida 2002, S. 137ff. Derrida 2003, S. 76 und 86ff. Etwas wortungeheuerlich und doch treffend nennt Derrida den Komplex von staatlicher Souveränität und Abstammungspolitik „*Irrationaletatismus*“ (ebd., S. 199). Freiheit und Gleichheit sind hingegen die „Antinomie im Herzen des Demokratischen“: „Was ich in meine Sprache übersetzen würde mit den Worten, daß die Gleichheit Maß und Kalkül (also Bedingtheit) dort einzuführen strebt, wo die Freiheit ihrem Wesen nach unbedingt, unteilbar, jedem Kalkül und Maß fremd ist.“ (Ebd., S. 74). Im Begriff der Gleichheit sieht Derrida also eine repressive Tendenz walten. Freiheit hingegen versucht Derrida jenseits der Autonomie und des Subjekts zu denken (vgl. ebd., S. 207), da beide Kategorien mit dem Begriff der Souveränität – Inbegriff der Herrschaft – verbandelt sind. Es sind dies Topoi einer radikalen Theorie der Emanzipation, die noch das demokratische Imaginäre einer Kritik unterzieht. Freilich hat Adorno diesen Weg bereits beschritten (vgl. Wallat 2009, S. 538ff.) und zwar in einer sehr viel überzeugenderen Form, was auf den Gegensatz von Dekonstruktion und kritischer Theorie verweist. Bleibt jene in der Philosophie gefangen, transzendiert diese die Philosophie aufhebend, indem sie einerseits die Geschichte und die sozialen Kontexte ihrer Begriffe nicht weniger reflektiert, als sie sich der leidenden Materialität der Individuen konkret öffnet.

65 Die „Dekonstruktion“ sei „unbedingter Rationalismus“ im „Namen der kommenden Aufklärung“ (Derrida 2003, S. 191).

66 Derrida 2004, S. 49.

67 Derrida 2002, S. 156. Vgl. Derrida 2004, S. 96.

zu nehmen.⁶⁸ Dieses Verhältnis vom unhintergebar offenen Wesen der Demokratie und ihrer gleichzeitigen Unbedingtheit, die keinen Aufschub erlaubt, probiert Derrida mit dem Terminus einer im Kommen bleibenden Demokratie zu denken, was so viel heißt wie, dass die Demokratie als Ausdruck realer Freiheit unabgeschlossen und unverfügbar im Sinne einer präsentistischen Vergegenwärtigung ist; sie ist die universelle Verfassung der Freiheit und Kritik, die keine Grenzen, auch nicht die der Selbsterstörung, kennt. Die Emanzipation lässt sich nicht (ab)schließen und verlangt doch nach einem unvorhersehbaren, aber dringlichen Ereignis, das Derrida nur noch messianisch denken kann.

Anspruch und Durchführung fallen allerdings in Derridas Dekonstruktion auseinander, was indessen kein Zufall ist, sondern Resultat einer Philosophie, die bei sich bleibt: Die im Kommen bleibende Demokratie und ihre Aporien von Recht und Gerechtigkeit, Heil und Unheil der Souveränität, der Entwurf einer „Hyper-Ethik“ und „Hyper-Politik“⁶⁹, die Moral der Gabe und der unbedingten Gastfreundschaft⁷⁰, sind (a) unbegriffene Verarbeitungsweisen der sozialen Eigentümlichkeit kapitalistischer Vergesellschaftung und (b) Perspektiven der Emanzipation, die sich in ihrer adventistisch-messianistischen Diktion der klaren politischen Formulierung entziehen.

(a) Derridas Ontologie der Aporie⁷¹ ist ideeller Widerschein der Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung, d.h. einer historisch spezifischen Gestalt sozialer Vermittlung. Begriffe wie Staats-Souveränität, Recht und Demokratie sind Formen sozialer Synthese, die im direkten, aber nicht-reduktiven Zusammenhang mit der Vergesellschaftung qua Wert stehen. Ihr widersprüchlicher Charakter, ihr Changieren zwischen Fortschritt und Regression, von freiheitlichen Momenten und sich reproduzierender Gewalt, die ausgrenzt und homogenisiert, erschließt sich einer philosophischen Gesellschaftstheorie, die nicht in Dekonstruktion verharret, als dialektischer Begriffsarbeit zugänglich: Sie sind nicht Aporien, sondern aufeinander verweisende Widersprüche einer widersprüchlich strukturierten Totalität.

(b) Was Derrida anvisiert, hieß einst Kommunismus. Unbedingte Gastfreundschaft ist Verwirklichung der Einheit der Menschheit, die sich als unendliche Nicht-identität zu erkennen gäbe, welche keinen Ausschluss kennt und auch nicht mehr 'das Tier' als Differenzpunkt benötigt. Voraussetzung hierfür ist aber keine im Kommen bleibende Demokratie, sondern der Bruch mit der Vorgeschichte, welcher eine Welt jenseits von Staat und Nation einläutet. Diesen Bruch kann Derrida aber

68 Vgl. Derrida 2002, S. 156f.; Derrida 2003, bes. S. 24f. 50, 60-62, 123ff. und S. 190ff.; Derrida 2004, S. 48, 96, 108f und 228ff; Derrida 2004a, S. 78ff.

69 Derrida 2003, S. 207

70 Vgl. ebd., S. 199ff.

71 Besonders deutlich ebd., S. 124.

nicht denken, weil er, die historische Spezifik kapitalistischer Vergesellschaftung verkennend, dieselbe ontologisch in dem Im-Kommen-Bleiben verschüttet.⁷² Auch Derridas Gabe und Gerechtigkeit sind eine politisch unspezifische und harmlose Form, mit der kapitalistischen Äquivalenzökonomie und -moral zu brechen. Worum es aber geht, sind fundamental andere Formen sozialer Vermittlung. Dies ist kein geschichtsphilosophisches Telos, sondern als Verwirklichung der Freiheit eine in der Tat unendliche Aufgabe, die allerdings nicht, wie die begriffliche Kritik an der kapitalistischen Totalität deutlich macht, voraussetzungslos oder beliebig ist: Mag der Schritt in das Reich der Freiheit noch so unwahrscheinlich und mühsam sein, er ist als Bruch mit der Herrschaft und Gewalt der Vorgeschichte Bedingung dafür, dass die „absolute Singularität einer Andersheit“⁷³ die materiale Möglichkeit hat, real zu erscheinen. Derridas Dekonstruktionen hingegen sind am Ende Surrogate begrifflicher Erkenntnis⁷⁴, da die soziale Formspezifik des Dekonstruierten unerkannt bleibt. Über diese aber hätte der Philosoph sich bei Marx Auskunft beschaffen können, der die Aporien längst auf ihren sozialen Grund geführt hat.⁷⁵

72 Derrida versucht jenseits des abstrakten Gegensatzes von Reform und Revolution zu denken. Auch er intendiert den Bruch: „Was ich unter dem Titel des ‘Messianischen’ ‘ohne Messianismus’ verstehe, ist ohne Bezug auf *revolutionäre* Momente undenkbar, die nicht nur für den Status quo, sondern auch für den Reformprozess einen Bruch markieren“ (Derrida 2004a, S. 67). Problematisch ist nun (vgl. Postone 1998) dreierlei: (a) Aus Angst, diesen Bruch in das Kalkül zu reintegrieren, desartikuliert Derrida die sozialen Ermöglichungsbedingungen *und* Blockaden des Bruchs. (b) Folgerichtig kommt er über eine oberflächliche Phänomenologie des Zustands der Welt nicht hinaus (vgl. Derrida 2004, S. 111ff.), was den (kapitalistischen) Zusammenhang der beschriebenen Phänomene unbegriffen lässt. Dies führt Derrida (c) konsequent zu einem reformistischen Polit-Idealismus, dem unvermittelt der atheologische Messianismus zur Seite steht.

73 Derrida 2003, S. 198.

74 Dies ist eine Zuspitzung, aber keine Übertreibung. Was Derrida als aporetischen Zusammenhang von Recht, Gerechtigkeit und Gewalt dekonstruiert (vgl. Flügel-Martinsen 2008, S. 190ff.), ist der materialistischen Rechts- und Staatstheorie nicht allein nur längst bekannt, sondern, was entscheidend ist, wird von ihr auch systematisch-sozialtheoretisch erklärt und nicht nur aporetisch traktiert. Vgl. etwa in Kontrast zu Derridas bisweilen ermüdenden dekonstruktiven Pirouetten – die, berauscht vom eigenen Taumel, um sich selbst und auf viel Papier kreisen – die stringenten Ausführungen von Tuschling 1976, bes. S. 76ff.

75 Derridas Marxinterpretation ist hier nicht Thema. Derrida ist bemüht, zwischen Marx und Marxismus zu differenzieren (vgl. Derrida 2004, S. 125). Er kritisiert besonders den orthodoxen Partei- (vgl. ebd., 143ff.) und Klassenbegriff (vgl. Derrida 2004a, S. 55ff.). So berechtigt diese Standards des Postmarxismus sind, so deutlich wird indessen auch, in welchem Ausmaß Derridas Marxlektüre traditionalistisch konnotiert ist und den Kern der marxischen Theorie verfehlt. Vgl. Postone 1998. Postone bemängelt eben-

Was ist schließlich Derridas Forderung an die Vernunft, „sich vernünftig überdenken lassen“⁷⁶ zu müssen, anderes als das alte Programm des dialektischen Denkens, den Verstand zur Vernunft zu bringen? Wenn dies konsequent verfolgt wird, zeigt sich, dass die Dekonstruktion ein Versuch ist, dies mit dem Verstand selbst zu leisten, der sich dann in den Glauben verliert. Ihre Aporien sind Resultat eines Denkens, welches aus Angst vor dem absoluten Idealismus nicht mehr fähig ist, die Widersprüche in ihrer Einheit wie die Einheit der Widersprüche zu denken.⁷⁷ Vermittlung wird der Dekonstruktion per se zu Vereinheitlichung, die letztlich Herrschaft und Gewalt ausübt. In ihrer abstrakten Negation Hegels bleibt die Dekonstruktion weit mehr dessen Gefangener als ein kritischer Materialismus, der sich durch die bestimmte Negation als Erbe der Tradition erkennt.⁷⁸ Als solche Figur aber führt dieser nicht in einen irrationalen, aber durchaus folgerichtigen Glauben, sondern hält der Vernunft die Treue in Form ihrer konsequenten Selbstaufklärung, die das in sich kreisende Denken über sich selbst hinaus verweist auf das, was es nicht ist, ohne es einander gleichzumachen.

Derridas Dekonstruktion endet so in einer „Krypto-Theologie“⁷⁹, die nicht einsichtig machen kann, wie sie sich in einer Form begründet, die mehr darstellt als ein individuelles Bekenntnis. Derrida bemüht durchaus folgerichtig die „Erwartung eines Messianischen ohne Messianismus“⁸⁰, um der Ankunft des „kommenden Ereignisses“⁸¹, welches in keinem Horizont gefangen ist, da es Ausdruck einer „unberechenbaren exzeptionellen Singularität“⁸² sei, die Treue zu halten. Da das Ereignis der kommenden Demokratie nicht im berechenbaren Kalkül aufgehen darf, was einer Selbstnegation der Freiheit gleichkäme, wird es jenseits jeglicher Vermittlung gedacht und somit aber auch nur noch beschworen. Dass dieser „Glaube“ eine „Weise“

falls die unreflektierten Grenzen einer Philosophie, die – entgegen der (intendierten) marxischen Aufhebung derselben – sich in ihrem konstitutiven Mangel reproduziert, so sehr sie sich auch zu dekonstruieren gedenkt.

76 Derrida 2003, S. 215.

77 Vgl. zur Rationalität dialektischer Denkfiguren, die über das Konstatieren von Aporien hinausgehen, Knoll/Ritsert 2006.

78 Vgl. zur Rekonstruktion eines kritisch-dialektischen Vernunftbegriffs die Maßstäbe setzende Arbeit von Arndt 1994. Zu 'Derridas Flucht vor dem Begriff', welche die Dekonstruktion in den Fängen der (äußerlich) kritisierten Metaphysik belässt, vgl. ebd., S. 326ff.

79 Flügel-Martinsen 2008, S. 137.

80 Derrida 2003, S. 208. Vgl. Derrida 2004, S. 88f. und 228ff.; Derrida 2004a, S. 53 und bes. 78ff.

81 Ebd., S. 13.

82 Ebd., S. 198.

ist, „*Vernunft zu bewahren*“⁸³, möge glauben wer will: Die ehrwürdige Tradition⁸⁴ des Messianismus (ohne Messias) weist indessen im Kontext des Politischen keinen Erkenntnisgewinn oder auch nur argumentative Plausibilität auf, was auch von wohlwollenden Autoren konstatiert wird.⁸⁵

Rancières Beitrag zum Diskurs der radikalen Demokratie kann als einer der elaboriertesten bezeichnet werden. Rancière sieht (a) in dem Politischen – durchaus vergleichbar mit H. Arendt bereits vor ihm – einen Skandal für die Philosophie, und betrachtet (b) als das Wesen der Politik⁸⁶ nicht die Erringung von Macht und Herrschaft, sondern die Unterbrechung der ursprünglich-naturwüchsigen Ordnung und/oder der etablierten Polizei durch den Streit der Anteillosen um Anteil, welcher in der Aktualisierung der in dem menschlichen Vernunftvermögen substantiell verankerten universellen Gleichheit gründet.

(a) Auch wenn die politische Philosophie für Rancière kein „natürlicher Zweig des Baums der Philosophie ist“⁸⁷, so heißt das freilich nicht, dass die Philosophie sich nicht seit jeher mit Politik beschäftigt hätte. Wesentliche Formen der politischen Philosophie haben allerdings ihren Namen nicht verdient, da sie von Platon bis Habermas nicht auf die Artikulation des spezifisch Politischen aus sind, sondern das Politische der Philosophie subordinieren. Rancière unterscheidet drei philosophische Versuche, den Skandal des Politischen – die unberechenbare Freiheit der Interruption und die politische „Rationalität des Unvernehmens“⁸⁸ – aus der Welt zu schaffen, denen allen gemeinsam ist, das unbestimmte, anarchische Moment der Politik zu suspendieren: Dies geschieht (a) in Form der *Archi-Politik*⁸⁹, die seit Platon eine endgültige, eth(n)isch geschlossene (hierarchische) Ordnung des Sozialen qua höherer (philosophischer/wissenschaftlicher) Einsicht begründen will: Politik als Streit um die Verfassung der Gesellschaft wird überwunden durch eherne Prinzipien der Herrschaft, welche durch die Philosophen geschaut werden. Die zweite Form, philosophisch mit der Politik fertig zu werden, ist (b) die *Para-Politik*⁹⁰, welche von Aristoteles bis zum liberalen Mainstream der Gegenwart den politischen Streit nicht abschaffen, sondern ihn in eine verfassungsmäßige Ordnung integrieren will: Der politische Streit wird zum Streit um die Regierung im Rahmen der etablierten Ordnung,

83 Ebd., S. 208.

84 Vgl. Löwy 1997.

85 Vgl. Flügel-Martinsen 2008, S. 136ff.; ders. 2009, S. 87ff.

86 Rancière unterscheidet nicht zwischen dem Politischen und der Politik, sondern, dem Sinn nach vergleichbar, zwischen Politik und Polizei.

87 Rancière 2002, S. 8.

88 Ebd., S. 12.

89 Vgl. ebd., S. 73ff.

90 Vgl. ebd., S. 81ff.

Die dritte Form, der Politik ein Ende zu setzen, ist schließlich (c) die *Meta-Politik*⁹¹, d.h. geschichtsphilosophische oder gesellschaftstheoretische Depotenzierungen und Ableitungen der Politik aus einem Anderen.⁹² Rancière hat hierbei explizit den Marxismus vor Augen, der symmetrisch zur platonischen Archi-Politik steht. Die Wahrheit der Politik ist nicht „über ihr angesiedelt“, sondern „unter oder hinter ihr“: das „Soziale“, welches die Wahrheit der Politik als deren „Falschheit“⁹³ begründet. Die Politik wird in der Meta-Politik als Schein des Sozialen abgeschafft und der wahren Einsicht in den ideologischen Charakter⁹⁴ der Politik unterstellt.

(b) Politik ist für Rancière das (seltene) Ereignis der „Unterbrechung der Logik der *arche*“⁹⁵. Am unberechenbaren Anfang der Politik steht der „Dissenz“⁹⁶ zur „natürliche[n] Ordnung der Herrschaft“⁹⁷ in Form des Kampfes der Anteillosen um Anteil. Ein Kampf, der nicht in der Ordnung sich zuträgt, sondern der (unschlichtbare) Streit um die Ordnung der Ordnung selbst ist. Politik ist nicht Konsens und Kommunikation, sondern der Streit über das, was Kommunikation ist bzw. über das, was in ihr überhaupt wahrgenommen wird: der „Konflikt über das Dasein einer gemeinsamen Bühne“⁹⁸. Sie ist das Sichtbarwerden der von der Ordnung unsichtbar Gemachten, die Zurschaustellung des Unrechts der Herrschaft, welches Ungleichheit unter Gleichen darstellt. Authentische Politik ist die Aneignung einer durch Herrschaft enteigneten Welt in Form der Unterbrechung der vermeintlich natürlichen Ordnung der Dinge:

Politik ist „die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht.“⁹⁹

In Rancières Terminologie ist es die Polizei¹⁰⁰, welche die Kontingenz der Herrschaft und Ordnung stillstellt und verdeckt. Die Polizei ist nicht identisch mit dem

91 Vgl. ebd., S. 93ff.

92 So ist es auch zu verstehen, dass Rancière die Sozialwissenschaft als „letzte Metamorphose der politischen Philosophie“ (ebd., S. 103) bezeichnet: der modernste Versuch, der Politik im wahrsten Sinne des Wortes Herr zu werden.

93 Ebd., S. 93.

94 Vgl. ebd., S. 97.

95 Rancière 2008, S. 15.

96 Ebd., S. 33.

97 Rancière 2002, S. 24.

98 Ebd., S. 38. Vgl. bes. S. 24, 26f., 31, 34, 38, 41, 44, 55, 61f., 66f. und 110.

99 Ebd., S. 28. Vgl. bes. S. 24, 26, 29f., 37, 42 u.ö.

100 Vgl. ebd., S. 40ff. Eine vergleichbare Unterscheidung von Politik und Polizei hatte bereits Carl Schmitt 2002, S. 10f. getroffen. Ferner sei auch auf Hegels Begriff der Polizei

Staatsapparat. Dieser ist nur ein Teil derselben. Polizei ist die Gesamtheit einer etablierten Ordnung, die zwar bessere und schlechtere Formen annehmen kann¹⁰¹, als solche aber notwendig das Gegenteil von Politik ist. Sie ist das „unausgesprochene Gesetz, das den Anteil oder die Abwesenheit des Anteils der Anteile bestimmt“¹⁰² und welches sich auch im Staatsapparat sedimentiert. Politik ist der Bruch mit der polizeilichen Ordnung, die den Anteil derer zum Erscheinen bringt, die aus dieser ausgeschlossen sind. Wenn auch von Rancière mit mancher Formulierung nahe gelegt, sind Politik und Polizei zwar Feinde, nicht aber unvermittelte Gegensätze. Politik ist nicht die Heraufbeschwörung der „Unordnung der Revolte“, sondern der Bruch mit einer „Ordnung der Herrschaft“¹⁰³. Politik erkämpft den Anteil der Anteillosen, indem sie die unteilbare Gleichheit der Menschen als Vernunftwesen aktualisiert, die jeder Herrschaft entgegensteht. Gleichheit ist „kein Gegebenes“, „keine Wesenheit“ oder „Ziel“, sondern die „Voraussetzung“¹⁰⁴ der Politik, deren einziges Ziel es ist, diese Gleichheit „ins Herz der polizeilichen Ordnung einzuschreiben“¹⁰⁵, indem sie mit ihr bricht, um den Streit um die Ordnung der Ordnung auszufechten. Demokratie ist so für Rancière bloß ein anderer Name für die Politik. Sie ist nicht eine besondere Regierungs- und Verfassungsform¹⁰⁶, sondern die „Einsetzung der Politik selbst“¹⁰⁷ als Negation der apolitischen Ordnung der Polizei. Demokratie ist keine Institution, sondern die Konfrontation der Gleichheit aller (Anteillosen) mit der etablierten Ordnung. Die zeitgenössische Aufhebung der Politik ist daher die Postdemokratie¹⁰⁸, in der ein universeller Konsens¹⁰⁹, das Recht¹¹⁰ und die unhinterfragte Logik der kapitalistischen Ökonomie¹¹¹ den Streit bzw. das Po-

(2000, S. 382ff.) verwiesen, der ähnliche Charakteristika aufweist.

101 Vgl. ebd., S. 42.

102 Ebd., S. 40f.

103 Ebd., S. 24. Politik ist daher weder ein „konsensualer Austausch zwischen Partnern“ noch die „Gewalt des Unvernünftigen“ (ebd., S. 55).

104 Ebd., S. 44f.

105 Ebd., S. 43. Gelungene und gegenüber der ideologiekritisch-nihilistischen Metapolitik zu verteidigende „Einschreibungen“ sind die „Erklärungen der Menschenrechte oder Präambeln der Gesetzbücher und Verfassungen“. Diese Einschreibungen sind, wenn auch „flüchtig und zerbrechlich“, der „Anteil der Anteillosen“: demokratische „Macht“, die es „zu erweitern“ gilt (ebd., S. 99).

106 Vgl. ebd., S. 108ff.

107 Ebd., S. 111.

108 Vgl. ebd., 105ff.

109 Vgl. ebd., S. 112ff.

110 Vgl. ebd., S. 117ff.

111 Vgl. ebd., S. 120ff.

litische aufheben. Die Postdemokratie ist somit die von der politischen Philosophie von jeher anvisierte Form der Überwindung der Politik, indem diese vollständig mit der Polizei identisch wird und die auch nur den Gedanken an einen Bruch mit dieser in das (finstere) Reich von (totalitären) Phantasien verbannt: „Sie ist die Praxis und das Denken einer restlosen Übereinstimmung zwischen den Formen des Staates und dem Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse.“¹¹² Die Kontingenz kapitalistischer Herrschaft verschwindet im Eden der Eindimensionalität der Postdemokratie als dem vermeintlichen Ende der Geschichte der Politik: die beste aller möglichen Welten als Alptraum der (vernichteten) Freiheit, die an einer sich als restlos vernünftig ausgehenden, nicht mehr streitbaren Ordnung der Wirklichkeit zerschellt oder als Einsicht in die Notwendigkeit sich selbst negiert.¹¹³

Rancières libertär-interruptische Theorie der Demokratie und Politik verzichtet sowohl auf eine anthropologisierende Onto-Politologie als auch auf einen zweifelhaften atheologischen Messianismus. Seine Insistenz auf die universelle und unbedingte Gleichheit vernunftbegabter Sinneswesen sowie die Kennzeichnung ihres spezifisch politischen Vermögens, ihre gemeinsame Welt praktisch zu gestalten und die naturwüchsige Ordnung der Herrschaft zu unterbrechen, sind nicht weniger von grundsätzlicher Natur als die (Anti-)Fundierung des Politischen als philosophisch und gesellschaftstheoretisch nicht zu domestizierendes Vermögen, den „Streit über die Existenz des Streits“¹¹⁴ zu führen: Nichts „ist an sich politisch“, aber „alles kann es werden“¹¹⁵, wenn die Ordnung der Polizei von ihren anteillosen Teilen zur Disposition gestellt wird.

Trotz dieser bedenkenswerten und fortzuführenden Darlegungen, sind doch die Grenzen von Rancières politischer Theorie nicht zu übersehen: Diese synonymisiert nicht nur Politik und Demokratie¹¹⁶, sondern enthistorisiert und verewigt beide. Jenseits ihrer historischen Formspezifik wird Politik/Demokratie zu einem unabschließbaren Bruch mit der Ordnung: „Die Beständigkeit dieses Unrechts [der Herrschaft; d. Verf.] ist unendlich, weil die Verifizierung der Gleichheit unendlich ist, und weil der Widerstand jeder polizeilichen Ordnung gegen die Verifizierung grundsätzlich ist.“ Dieses Unrecht ist in keiner Ordnung „regelbar“¹¹⁷, sondern allein in einem Modus gestaltbar, der offen genug ist, es zum Erscheinen und somit in transformativ-infinite Bewegung zu bringen. Konsequent tendieren so die Inhalte

112 Ebd., S. 111.

113 Vgl. zur Kritik eines solchen nihilistischen Polit-Realismus ebd., S. 141f.

114 Ebd., S. 66.

115 Ebd., S. 44.

116 Vgl. bes. ebd., S 110ff.

117 Ebd., S. 51.

von Politik dazu, gegenüber der „Form“¹¹⁸ genauso sekundär zu werden, wie ihre konkreten sozialen und historischen Voraussetzungen verschwinden. Die Verbindung der radikalen Demokratietheorie zur Kritik der politischen Ökonomie und materialistischen Staatstheorie wird auch von Rancière gekappt oder doch wenigstens durch Allgemeinplätze bezüglich der Postdemokratisierung substituiert.¹¹⁹ Zudem kontrastiert Rancière bisweilen Politik und Polizei in einer Form, die ihre notwendige Verwiesenheit aufeinander nicht weniger verdeckt als sie eine Vergesellschaftung jenseits dieser Dichotomie undenkbar werden lässt.¹²⁰ Am Ende wird bei Rancière Politik einerseits als unaufhebbarer Streit jenseits jeglicher sozialer Spezifizierung ontologisiert, andererseits auf eine „Ausnahme“ reduziert, die sich in der Tat nur noch wie „ein provisorischer Unfall in der Geschichte der Formen der Herrschaftsgewalt ereignet.“¹²¹

Die Revolutionäre

Rancières ‚provisorischer Unfall‘ wird im (politischen) Denken Badiou zu einem existentiellen Ereignis, dem die Treue zu halten ist.¹²² Auch Badiou denkt das Politische von der (ersehten) Ausnahme her. Das Ereignis ist nicht der normale Gang der Dinge oder die Etablierung der Demokratie, sondern der unableitbare und

118 Ebd., S. 43.

119 Der politologische Hype um die Postdemokratie ist geschichtsvergessen. Johannes Agnoli hatte bereits vor über vier Jahrzehnten die „Involutionstendenz“ (1990, 24) der parlamentarischen Demokratie diagnostiziert. Auch die postdemokratische „Ausweitung des Rechtlichen“ (Rancière 2002, S. 118) ist gerade in Bezug auf das Land des Bundesverfassungsgerichts längst bekannt. Vgl. die wichtigen Studien von Massing 2005, die verdeutlichen, dass die „Grundordnung“ nie „besser“ ist als der „Grund, den die Grundordnung zudeckt.“ (S. 22) Massings Studien verifizieren *in extenso* Rancières treffendes Urteil: Die „angebliche Unterordnung des Staatlichen unter das Rechtliche ist wohl eher eine Unterordnung des Politischen unter das Staatliche über den Umweg des Rechtlichen“ (Rancière 2002, S. 118). So absurd es wäre, Rancière vorzuwerfen, nicht mit der kritischen bundesdeutschen Politikwissenschaft vertraut zu sein, so berechtigt ist es indessen, einem Diskurs, der sich theoretisch für besonders innovativ hält, mit seinen Ausgrenzungen zu konfrontieren.

120 Apodiktisch: „Die Gleichheit schlägt in ihr Gegenteil um, sobald sie sich in einen Platz gesellschaftlicher oder staatlicher Organisation einschreiben will“ (Rancière 2002, S. 46).

121 Rancière 2008, S. 27. Vgl. Rancière 2002, S. 146ff.

122 Vgl. zu den Begriffen Ereignis und Treue Badiou 2003a. Die Kapitel *Ethik der Wahrheiten* und *Das Problem des Bösen* sind besonders aufschlussreich für Badiou's Denken. Vgl. auch zu dessen Motiven und Beweggründen das im Anhang abgedruckte *Geständnis eines Philosophen*.

unberechenbare „Bruch mit dem, was ist“, welcher den existentiellen „Bruch mit sich selbst“¹²³ voraussetzt. Dieser Bruch ist genauso absolut, indem er sich jenseits gültiger Maßstäbe und Parameter bewegt bzw. diese völlig neu setzt, wie er sich einer Spontaneität verdankt, die nicht aus dem ehemaligen Status quo ableitbar ist. Das Politische und sein universeller Wert der Gleichheit der Singularitäten sind *sui generis* und „nur von sich selbst her denkbar“¹²⁴, niemals Ausdruck oder Effekt des Sozialen oder Ökonomischen.¹²⁵

Im Gegensatz zu den Reformisten stellt Badiou nicht allein den revolutionären Bruch in das Zentrum seines Denkens, sondern thematisiert auch (a) den ideologischen Gehalt des omnipräsenten Demokratiebegriffs, konzipiert (b) emanzipatorische Politik explizit anti-etatistisch und denkt (c) wider das universelle ‘Vielleicht’ der Dekonstruktion und der Hegemonietheorie das Politische als unbedingtes Wahrheitsereignis.

(a) Badiou entwickelt in seinem Werk ein zwiespältiges Verhältnis zum Begriff der Demokratie. Auf der einen Seite kritisiert der Philosoph des Ereignisses die Demokratie als zentrales Theorem der herrschenden politischen Ideologie.¹²⁶ Demokratie wird im liberalen Diskurs der Gegenwart zur Alltagsreligion, welche den immanenten Zusammenhang von Kapitalismus, Staat und (repräsentativer) Demokratie invisibilisiert, das Denken jenseits des demokratischen Status quo als Totalitarismus verbannt¹²⁷ und das Politische jenseits möglicher Wahrheit als die Herrschaft der universellen „*autoritäre[n] Meinung*“¹²⁸ neutralisiert. Von dieser Seite her hat jedes wahrhaftige, revolutionäre Denken des Politischen mit der Demokratie zu brechen, da diese, nicht weniger als in ihrer realen Gestalt des „kapitalistischen Parlamentarismus“¹²⁹, als ideologisch-imaginäres Universal der Gegenwart das Gegenteil des Politischen ist: die materielle wie ideelle Verhinderung des Politischen als singulären Bruch mit der Herrschaft. Auf der anderen Seite spinnt Badiou den Diskurs der radikalen Demokratie weiter. Sowohl gegenüber dem „generischen Kommunismus“¹³⁰ aus Lenins *Staat und Revolution*, welcher einerseits Demokratie

123 Badiou, 2003, S. 21.

124 Ebd., S. 62.

125 Vgl. ebd., S. 49ff.

126 Vgl. ebd., S. 91, 93ff.

127 Vgl. Badiou 2006, wo der Philosoph konstatiert, dass dem demokratischen Denken der „Endlichkeit“ im 21. Jh. jede „Figur des Absoluten suspekt“ (S. 206) ist. Er beklagt die „Mühlen jener weichlichen und moralistischen Kritik, die heute gewöhnlich an der absoluten Politik oder am ‘Totalitarismus’ geübt wird“ (S. 69). Vgl. ebd., S. 39ff.

128 Badiou 2003, S. 91.

129 Ebd., S. 96.

130 Ebd., S. 92.

mit einer spezifischen Staatsform in eins setze, andererseits aus philosophischen Prämissen eine total transparente Gesellschaft frei jeglicher politischer Vermittlung konstruiere, als auch gegenüber der liberalen Beschränkung der Demokratie als Inbegriff guter staatlich verfasster Herrschaft, die anders als der generische Kommunismus das Politische nicht *in toto* abschaffe, sondern vielmehr suspendiere¹³¹, reartikuliert Badiou radikale Demokratie philosophisch. Diese ist der durch das revolutionäre Wahrheitsereignis konstituierte gesellschaftliche Raum, in dem die unbedingte Universalität des Menschlichen wirklich ist. Radikale Demokratie ist der Bruch mit jeder Herrschaft und die Verwirklichung eines egalitären Universalismus, dessen Allgemeinheit nicht ein subsumierender Gattungsbegriff, sondern die universelle Singularität aller ist. Die egalitäre Nichtidentität eines jeden mit jedem wie mit sich selbst, die keinerlei Exklusion mehr kennt: „Man könnte auch sagen, daß die Demokratie als philosophische Kategorie das ist, was die *Gleichheit präsentiert*.“¹³² Demokratie wird daher nur dann zu einer Kategorie wahrhafter politischer Philosophie bzw. Metapolitik¹³³, wenn sie „*nicht als eine Form des Staates verstanden wird*“¹³⁴ und Feind jeder konsensualen „etatistischen Norm“¹³⁵ ist.

(b) Badiou's politische Philosophie ist folglich anti-etatistisch, da der Staat Hüter des Falschen ist, dessen „essentiellste und niedrigste Funktion: die inegalitäre Verrechnung menschlicher Wesen“¹³⁶ darstellt. Der Staat steht als Agent der Ungleichheit (und) des Kapitals dem politischen Ereignis der egalitären „Unruhe und Unordnung“¹³⁷ geradezu diametral entgegen. Revolutionäre Politik kann sich auf den Staat daher nur *ex negativo* beziehen: „Der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten lehrt, daß die Wege der egalitären Politik nicht über die Staatsmacht führen“¹³⁸. Er ist nicht Instanz/Organ/Apparat zur Durchsetzung emanzipatorischer Politik, sondern die politische augenfällige Inkorporation von Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Um diese aus ihrer unberechenbaren Potentialität in abmessbare Aktualität zu überführen und so die Kräfteverhältnisse im gesellschaftlichen Gefüge zum Erscheinen zu bringen, hat revolutionäre Politik den Staat herauszufordern: „Das

131 Vgl. ebd., S. 96f.

132 Ebd., S. 106.

133 Auch Badiou sieht in der „akademischen“ politischen Philosophie nicht ein Denken des Politischen, sondern den herrschafts-affirmativen Versuch, es zu „normieren, ja zu begründen“ (ebd., S. 8). Wie Rancière verurteilt Badiou die philosophischen Versuche, dem Skandalon der Politik Herr zu werden. Vgl. ebd., S. 25f. und 129.

134 Ebd., S. 98.

135 Ebd., S. 97.

136 Ebd., S. 107. Vgl. ebd., S. 113f.

137 Ebd., S. 114.

138 Ebd., S. 117.

wahre Charakteristikum des politischen Ereignisses und der Wahrheitsprozedur, die es auslöst, ist, daß ein politisches Ereignis das Irren fixiert, der Übermacht des Staats ein Maß zuordnet, die Macht des Staats fixiert.¹³⁹ Badiou's Anti-Etatismus ist daher nicht anarchistischer, sondern strategischer Natur: „Der Politiker ist kein Krieger vor den Mauern des Staats, sondern eher ein Späher, der geduldig einem Ereignis der Leere auflauert.“¹⁴⁰ Letztlich geht es nicht primär um die Negation des Staats als um dessen Entlarvung durch eine (post-)leninistische (kultur-)revolutionäre Bewegungspolitik „ohne Partei“¹⁴¹, deren Kontinuität und Disziplin nicht ein Apparat garantiert (der sich auf den Staat fokussiert), sondern die (philosophische) Treue zum Ereignis und der Politik des egalitär-universellen Singularismus: „Ein Ereignis ist politisch, wenn die Materie dieses Ereignisses kollektiv ist“, d.h. einen „virtuellen Anspruch an alle transportiert“¹⁴², wie dies bei jeder Wahrheit der Fall ist.

(c) Badiou's politische Philosophie hebt sich von seinen radikal-demokratischen Mitstreitern wie Kontrahenten durch eine besondere Verteidigung der Philosophie und ihres erhabenen Begriffs der Wahrheit ab. Gegenüber dem Mainstream im Allgemeinen und H. Arendt im Besonderen¹⁴³ rehabilitiert er die Wahrheit als einen politischen Begriff gegenüber der universellen (un)politischen Herrschaft der *doxa*, die zum einen mit der „Restauration des Primats der Moralität“¹⁴⁴ kongruiert, zum anderen (vermeintlich) postideologisch selbst Ausdruck eines spezifischen Regimes „der parlamentarischen Politik“¹⁴⁵ ist, welche ihren parteiischen Charakter unter dem Deckmantel des „Pluralismus“¹⁴⁶ und „der Doktrin des Konsens“¹⁴⁷ verbirgt. Gegenüber dem „unbedingten Primat der Meinungen“¹⁴⁸ macht Badiou geltend, dass einerseits die „Antinomie von Diskussion und Wahrheit“, sofern man der Lüge nicht explizit „Sonderrechte“¹⁴⁹ zuspricht, ein Schein ist, da Wahrheit stets durch Diskussionen hindurchgeht bzw. in ihnen generiert wird, andererseits aber Diskussionen zu einem bestimmten Zweck geführt werden: um das Wahre zu erkennen. In Bezug auf das Politische heißt dies, dass dessen Wesen nicht der Austausch von Meinungen

139 Ebd., S. 154.

140 Badiou 2005, S. 130.

141 Badiou 2003, S. 133. Vgl. ebd., S. 81ff.

142 Ebd., S. 151.

143 Vgl. ebd., S. 26ff.

144 Ebd., S. 20.

145 Ebd., S. 29. Vgl. ebd., S. 31ff.

146 Ebd., S. 31.

147 Ebd., S. 33.

148 Ebd., S. 32.

149 Ebd., S. 29.

ist, sondern ein diskursives Denken, welches eine „Entscheidung“¹⁵⁰ zum Ziel hat. Gegenüber dem postmodernen antiplatonischen Zeitgeist, der auf den Schultern eines zu leicht genommenen Nietzsche Wahrheit aus der Philosophie nicht weniger als aus der Politik vertreiben will, verteidigt Badiou daher in seinen metapolitischen Reflexionen das Wahrheitsereignis: (a) So wie jeder Diskussion schon immer ein „Politikmodus“ vorausgeht, die Meinung mithin präskriptiv vorformiert ist, so gibt es keine Pluralitäten von Meinungen, sondern nur Pluralitäten von Politiken¹⁵¹, die, wider den Konsens, „keine gemeinsame Norm“, „keine gemeinsame Geschichte“¹⁵² haben. (b) Der politischen Wahrheit liegt also keine transzendente *opinio communis* zu Grunde. Sie konstituiert sich und ihr Subjekt vielmehr in der „Singularität eines Ereignisses“¹⁵³ selbst, welches in seiner Universalität und Wahrheit niemals von allen geteilt wird, da es Ausdruck partieller Entscheidungen ist, sondern nur retrospektiv erkannt und durch Treue der Protagonisten bewahrt wird. (c) Politik als Wahrheit ist entsprechend selten. Die „überwältigende Majorität der Politiken“ ergeht sich im „Mixtum aus Macht und Meinungen“¹⁵⁴, welches der „Philosophie nichts zu sagen“¹⁵⁵ hat. Politik ist als Wahrheitsereignis daher zwar singulär, selten und jenseits monumentaler Geschichte. Die Philosophie erkennt aber deren gemeinsamen Nenner: die „strikte generische Menschlichkeit“¹⁵⁶, die, jenseits von Kalkül und partikularem Interesse, in der radikalen Gleichheit menschlicher Wesen besteht, vernunft- und „wahrheitsfähig“¹⁵⁷ zu sein. Gleichheit ist daher kein moralphilosophischer oder sozialer Wert, sondern die wahrhaft politische Aktualisierung eines unbedingten wie universellen Vermögens, welches das (anti-)politische Reich der *doxa* zertrümmert:

„Denn die Gleichheit ist nicht Ziel des Handelns, sie ist Axiom. Keine wahrheitsgebundene Politik ohne die – garantie- und beweislose – Affirmation einer universellen Fähigkeit zur politischen Wahrheit.“¹⁵⁸

150 Ebd., S. 30.

151 So ist die Meinung, dass es in der Politik um Austausch von Meinungen geht, selbst eine philosophische und politische Präskription der parlamentarischen Politik, die sich deskriptiv gibt/missversteht.

152 Ebd., S. 38.

153 Ebd., S. 37.

154 Ebd., S. 109.

155 Ebd., S. 110.

156 Ebd., S. 110.

157 Ebd., S. 111.

158 Ebd., S. 112.

Zäumt man das Pferd von hinten auf, so ist Badiou's Kritik der universellen *doxa* ebenso zu begrüßen wie ein radikal politisches Denken menschlicher Vernunftbegabung. Einmal davon abgesehen, ob seine Interpretation Arendts zutreffend ist, wird aber die Verteidigung der Wahrheit der Politik sich spezifizieren müssen: Es mag zu Bildungszwecken noch angehen, ein ABC des Kommunismus zu verfassen, das kleine Einmaleins oder die Algebra der Revolution hingegen sind eine Kontradiktion. Da Politik im Allgemeinen und die Revolution im Besonderen Akte aus Freiheit sind, weil sie es immer mit dem zu tun haben, was auch anders sein könnte, kann es diesbezüglich keine Wahrheit im strikten wissenschaftlichen Sinne geben. Die Freiheit geht in keiner Gleichung auf. An die Stelle der Deduktion tritt tatsächlich die 'Unentscheidbarkeit der Entscheidung' (Derrida), die der Politik als Ausdruck eines Möglichkeitsraums inhäriert: Wäre hier alles ableitbar, wäre keine Entscheidung nötig und keine Freiheit möglich. Revolutionäre Politik bedarf einer wissenschaftlichen, 'wahren' Theorie und ist dieser auch zugänglich, da das Soziale wie das Politische keineswegs das Reich des schlechthin Opaken ist. Zwischen Theorie und Praxis besteht aber ein irreduzibler Hiatus: Wie es keine sozialistische/proletarische Wissenschaft geben kann, so kann aus der Theorie keine Praxis *notwendig* folgen, wie es der Begriff der Wahrheit verlangen würde. Aus der Vernunftbegabung des Menschen und seiner Wahrheitsbefähigung lässt sich eine rationale Kritik an Herrschaft begründen, nicht aber eine konkrete politische Praxis ableiten.

Da dies auch Badiou weiß, liegt ein nicht weniger schwerwiegender Verdacht nahe. Der Philosoph betreibt eine existentielle Ethik¹⁵⁹, die einmal mehr das Opfer in die revolutionäre Politik einschreibt.¹⁶⁰ Es ist überhaupt erst die wahrhafte Politik, wie er zugleich in zoophober wie misanthropischer Diktion schreibt, die das Dahinvegetieren des Menschen als „*erbärmliches Tier*“¹⁶¹ beendet und so die wahrhafte heroische Existenz begründet, die sich dem Ereignis verschreibt. Politik der Wahrheit wird zur Daseinsform irdischer Unsterblichkeit, die kein an heterogenen Parametern (Erfolg/Kosten) gemessenes „Scheitern“, sondern nur das untreue „Aufhören“¹⁶² bzw. den „Verrat“¹⁶³ kennt. Die mit dieser Polit-Ethik verbundenen autoritären und gewaltsamen Effekte, die angesichts solch transzendenter Zwecke nur von 'verweichlichten Liberalen' beklagt werden können, spricht Badiou offen

159 Vgl. bes. Badiou 2003, S. 61ff.

160 So auch der Tenor der triftigen Kritik von Machunsky 2007. Der Autor thematisiert auch den latenten Antisemitismus im (abstrakten) Universalismus Badiou's, welcher die besondere Gewalt des Antisemitismus genauso verkennt wie dessen innere Verbundenheit mit dem Kapitalismus. Vgl. ebd., S. 41ff.

161 Badiou 2006, S. 216.

162 Badiou 2003, S. 138.

163 Badiou 2003a, S. 102ff.

aus: Jenseits von „Gut und Böse“¹⁶⁴ gleitet im Ereignis der Emanzipation das nichtige Individuum in die „Wahrheit“ eines „unsterblichen Wir“¹⁶⁵. Dieses kollektive Wir überwindet die kleinbürgerliche „Furcht“ und „Angst“ – die Stützen des „Konservatismus der Sicherheit“¹⁶⁶. Wie der Gnadenakt Gottes ist auch diese grässliche Form der Unsterblichkeit heteronom: „*Das Umgekehrte der Feigheit ist nicht der Wille, sondern die Hingabe an das, was geschieht.*“¹⁶⁷

Das Ereignis ist in der Tat bei Badiou das, was geschieht. Als das „Was-nicht-das-Sein-als-Sein-ist“¹⁶⁸ ist es weniger Ausdruck menschlicher Praxis und des Freiheitsvermögens als etwas, was in seiner unberechenbaren reinen Möglichkeit, die Gewalt der Vorgeschichte perennierend, über die Menschen hereinbricht und dem sie sich in Wahrheit und Treue bis zum Tode zu opfern haben. Die hier zugespitzten autoritären Konsequenzen einer solchen Politik des Wahrheitsereignisses führen einmal mehr zurück in eine jakobinistische Onto-Politologie.

Die Begründung einer Ontologie wird von Negri/Hardt offensiv vertreten. Diese ist allerdings weniger platonistisch-rationalistisch als sie (a) die bereits vom späten Althusser betriebene Reaktivierung einer untergründigen, subversiven Moderne radikaler Immanenz forciert. Auf Seiten der Revolutionäre bilden Badious maoistisch-jakobinistische Wahrheitspolitik des Ereignisses des Bruchs und Negri/Hardts (b) onto-kommunistische Politik der Multitude zwei Pole des Diskurses. An die Stelle des Bruchs tritt die Beschwörung der Macht der Multitude, die immer schon als radikale Demokratie existiert und nomadisch schweift. Dieser (c) Anti-Etatismus fordert daher den Staat nicht mehr heraus, sondern lässt ihn als transzendentalen Kadaver schlicht links liegen.

(a) Im Zentrum von Negri/Hardts philosophischem Denken steht ein eklektizistischer Dualismus¹⁶⁹, der zwei Alternativen modernen Denkens separiert. Auf der einen Seite steht das dominante Denken der Transzendenz, welches die Herrschaft „der Göttlichkeit des Souveräns, der Gesetzlichkeit des unpersönlichen allgemeinen

164 Badiou 2006, S. 80.

165 Ebd., S. 145.

166 Ebd., S. 154.

167 Ebd., S. 155.

168 Badiou 2005, S. 211.

169 Ich meine dies durchaus pejorativ. Das Abfeiern von Namen, Klischees und *buzzwords* wird von Negri/Hardt bisweilen dermaßen auf die Spitze getrieben, dass es anscheinend das Denken der meisten Leser lähmt. Um es deutlich zu machen: Bei Negri/Hardt ist der Punkt erreicht, an dem man eine Theorie bisweilen nur noch schwer ernst nehmen kann. Glücklicherweise hat ein anderer Autor bereits die Arbeit der Kritik in brillanter Form übernommen. Kettner 2002 u. 2006 unterzieht Negri/Hardt einer Analyse, der im Folgenden zugegebenermaßen nichts Substantielles mehr hinzugefügt werden kann.

Willens oder des dialektischen Absoluten¹⁷⁰ über die wilde Macht der Menge verkörpert. Auf der anderen Seite steht das Denken der Immanenz der auto-produktiven Macht der Multitude, welche „Demokratie ohne Souveränität“¹⁷¹ ausübt. Im Universum von Negri/Hardt stehen sich so Demokratie und Souveränität nicht weniger unvermittelt entgegen als – in nicht weiter ausgewiesener Parallele – der epistemologische Transzendental-Idealismus einem vitalistischen Materialismus.¹⁷² Aus dieser kruden Dualität entwickeln Negri/Hardt nun eine Ontologie, die „keine Theorie der Begründung“, sondern eine „über unsere Immanenz und Immersion im Sein“¹⁷³ sei. Das Sein ist, welch Wunder, identisch mit der Bewegung der Multitude: „Ontologie ist eine Entfaltung der Demokratie und Demokratie eine Verhaltensweise [...] der Ontologie.“¹⁷⁴ Dieses demokratische Universum ist offen, produktiv, selbstbegehend, kollektiv-kooperativ. Kurzum: „Liebe“ und „Vereinigung“¹⁷⁵.

(b) In der Tradition von Foucaults nietzscheanischer „Anarchäologie“¹⁷⁶ wird gleichzeitig die „Ausübung von Macht“ als das „Wesen der Welt“¹⁷⁷ bestimmt: produktive „konstituierende Macht“ resp. „konstituierende Praxis der Multitude“¹⁷⁸, die mit der transzendenten Souveränität im Kampf liegt: „konstituierende Macht der Multitude gegen die konstituierte Macht des Staats.“¹⁷⁹ Der „Rhythmus der Macht der Multitude“ ist „göttlich, in dem ihre wilde Aktion das Sein zerstört und konstituiert. Sie ist rein und unrepräsentierbar, ihre eigene Macht affirmierend.“¹⁸⁰ Die Multitude ist immer schon sie selbst: radikale Demokratie und kooperative Produktion des Seins, deren Macht weder zerstörbar noch anzueignen ist, sosehr dies Souveränität und Kapital auch versuchen. Diese sind letztlich nur (durch einen bösen Fluch emanierter?) Derivate der Multitude. Wie das agustinische Böse sind sie an sich nichts.

170 Negri/Hardt 1997, S. 147. Negri/Hardts in diesem Buch abgedruckter Aufsatz *Potentielle konstituierende Macht* (S. 125ff.) gleicht einer Zusammenfassung ihrer politischen Theorie und Philosophie. Wer sich einen Überblick über diese verschaffen will, dem sei dieser Aufsatz empfohlen.

171 Ebd., S. 148.

172 Vgl. Negri/Hardt 2002, bes. S. 84ff.

173 Negri/Hardt 1997, S. 150.

174 Ebd., S. 151.

175 Ebd., S. 151.

176 Ebd., S. 157.

177 Ebd., S. 156.

178 Ebd., S. 159.

179 Ebd., S. 173.

180 Ebd., S. 159.

(c) Eine solche Demokratie kommt daher nicht nur ohne „Begründung“, „Grenze“ und „Teleologie“¹⁸¹ aus, sondern lässt auch das „Problem des Übergangs“¹⁸² in die befreite Gesellschaft obsolet werden. Einerseits subsistiert diese immer schon in der Praxis der Multitude, kann mithin von dieser gar nicht getrennt existieren, andererseits gehen die Konstitution der radikalen Demokratie und die Zerstörung der Herrschaft Hand in Hand, ohne indessen aufeinander verwiesen zu sein. Der Kommunismus ist längst Realität, die „Revolution“ bereits „erkennbar“¹⁸³. Die Multitude muss nur den Staat als „parasitäre Organisation“¹⁸⁴ fliehen: „produktiver Exodus“¹⁸⁵, der die tote Welt der Herrschaft hinter sich lässt, um sich im immer schon aktiven Reich der Freiheit endlich selbst zu affirmieren. Dieser Kampf zwischen „Leben“ und „Tod“ ist zwar ontologisch bereits vorentschieden. Da die Souveränität aber ihre Festung nicht kampflos aufgeben wird, ohne die „gesamte Welt mit Zerstörung“¹⁸⁶ zu bedrohen, muss, wie es sich für Revolutionäre gehört, freilich erst gekämpft werden. Dieser Kampf ist allerdings nicht der einer sich universalisierenden Liebe, sondern von Multitudisten, die in alter Tradition sich selbst opfern, indem sie sich zu Kampfmaschinen transformieren: „An vorderster Front stehen in dieser Schlacht Körper“¹⁸⁷, die in „radikaler“¹⁸⁸ Form umgebaut werden müssen, um in den Stahlgewittern des revolutionären Armageddon bestehen zu können.

Auf eine Kritik an der binären Geschichtsphilosophie wie Philosophiegeschichte, den Widersprüchen der radikal-demokratischen ‘Multitudologie’ sowie der postmodernen Reproduktion traditionsmarxistischer *basics* kann und muss hier verzichtet werden. Negri/Hardts Ausführungen sprechen für bzw. gegen sich, wie Kettner dargelegt hat.¹⁸⁹ An dieser Stelle soll allein ein anderer Sachverhalt expo-

181 Ebd., S. 177.

182 Ebd., S. 152.

183 Ebd., S. 178.

184 Ebd., S. 146.

185 Ebd., S. 177.

186 Ebd., S. 178.

187 Negri/Hardt 2002, S. 416.

188 Ebd., S. 228.

189 Zu den eklatanten Widersprüchen bei Negri/Hardt sowie der Strategie, qua Jargon sich (nicht nur) diesen zu entziehen, vgl. (bes. zur Sprache) Kettner 2002, S. 11-13; 2006, S. 6-8. Da die zu konstatierende Verwahrlosung der Sprache als Symptom der Zerstörung der Vernunft gewertet werden muss, ist bezüglich des (Sprach-)Duktus des Diskurses der radikalen Demokratie im Allgemeinen eine Anmerkung nötig. Aus pragmatischer Perspektive hat bereits Jörges 2006 die radikale Demokratietheorie dafür kritisiert, dass diese schon aufgrund ihres elitären Vokabulars letztlich ihr Thema wie ihre Adressaten verfehlt. Ein solcher Einspruch trifft m.E. aber nur bedingt zu. Sicherlich ist die Demokratie/Politik ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis. Dass dieser mit wis-

niert werden, der für die radikale Demokratietheorie im Allgemeinen, für die der Multitude indessen im Besonderen charakteristisch ist: die Dethematisierung des Nationalsozialismus und des Antisemitismus. Die manichäische Dichotomie von Multitude und Empire/Herrschaft¹⁹⁰ beruht auf der völligen Ausblendung der (politik-)theoretischen Implikationen des Nationalsozialismus, dessen eliminatorischer Antisemitismus mittels der kruden Geschichtsphilosophie der Multitude schlicht im Nebel moderner Gewaltexzesse verschwindet.¹⁹¹ Die Apotheose der Multitude funktioniert nicht nur als Freibrief für vermeintlich emanzipatorische Gewalt, deren Dialektik nicht ausgetragen, sondern schlicht suspendiert wird: Gewalt, das sind die anonymen Anderen, der Empire-Parasit. Sie tilgt vielmehr auch das Naheliegende: Selten dürfte eine Gesellschaft dem *corpus mysticum* der Multitude mehr entsprochen haben als die der NS-Volksgemeinschaft.¹⁹² Wenn Negri/Hardt schreiben, dass das „Gewaltmonopol [...] dem Ensemble der Subjekte in ihrer Aktion“¹⁹³ gehört, so ist dies zwar auf die radikale Demokratie gemünzt, trifft indessen aber nicht weniger den antisemitischen Mob in Aktion. Die beiden Revolutionäre wollen aber nicht nur nichts von der Involviertheit der ‘Multitude’ in die Geschichte ursprünglicher und resurrektierter Barbarei wissen; daher der ontologische Negationsversuch der realexistierenden Affirmation der Herrschaft durch die Beherrschten. Darüber hinaus sind ihr vitalistischer Lebensbegriff, ihre „parasitäre“¹⁹⁴ Charakterisierung des Empire sowie die Verherrlichung der „neuen Barbaren“¹⁹⁵ und der Wunsch nach „radikaler Mutation“¹⁹⁶ im und zum Kampf gegen das Empire selbst in ihrer ganzen Irrationalität von der faschistischen Reaktion am Ende nur noch durch das reich-

senschaftlichen Objektivationen in Konflikt liegt, ist allerdings kein hinreichender Grund dafür, dem Denken die Komplexität der Wirklichkeit anzulasten. Frappierender ist daher weit mehr der strategische Einsatz von Code-Wörtern für Eingeweihte und die in diesen inkarnierten scheinbar selbstevidenten Hintergrundannahmen, die nicht zuletzt ein Wissen über die Anderen (z.B. Metaphysik, Aufklärung, Marx(ismus), etc.) transportieren, welches gar nicht (mehr) oder nur in Form eines Zerrbildes expliziert wird – linksheideggerianisierender Jargon, der weniger vom Sein als von der Demokratie raunt. In vielerlei Hinsicht stößt man auf eine hegemoniestrategische Ausbuchstabierung des liberalen *common sense*. In kartellartiger Eintracht werden die ewig gleichen Märchen als das ganz Neue aufgetischt.

190 Vgl. ‘Die Menge gegen das Empire’ in Negri/Hardt 2002, S. 400ff.

191 Vgl. ebd., S. 60.

192 „Doch diese Geschichte wollen wir anderen Gelehrten und der Schande der Geschichte überlassen“ (ebd., S. 124), wie Negri/Hardt freimütig bekennen.

193 Negri/Hardt 1997, S. 177.

194 Negri/Hardt 2002, S. 75. Vgl. ebd., S. 367ff.

195 Ebd., S. 227ff.

196 Ebd., S. 228.

lich berauschte Bekenntnis, „*Kommunist zu sein*“, zu unterscheiden. Es ist dies eine „*Unschuld*“¹⁹⁷, die einmal mehr auf Verdrängung beruht und die spätestens durch ihre feuilletonistische Adellung sich selbst verrät.

Den Gegenpart zu Negri/Hardts 'ruchlosem Optimismus' (Schopenhauer), der ganz und gar nicht unschuldig sowohl die Revolte jenseits ihres Inhalts an sich begrüßt als auch die unwiederbringlichen Opfer der Geschichte (auch der Emanzipation) verschwinden lässt, stellen die Studien von Agamben dar. Bei Agamben steht nicht die konstituierende Macht der Multitude, sondern die Herrschaft der Souveränität im Mittelpunkt der Genealogie der politischen Geschichte des Abendlandes. Beide Versionen des libertären Denkens sind, so viel sei verraten, allerdings durch ihre geschichtslosen Ontologien verbunden. Trotz aller Gegensätzlichkeiten stimmen diese darin überein, sowohl an die Stelle wissenschaftlicher Aufklärung fragwürdige Spekulation zu setzen als auch folgerichtig in politischen Irrationalismus umzuschlagen: An die Stelle universeller Macht tritt das nicht weniger universelle Opfer, das von einer mythischen, sich im Grauen der Geschichte verlierenden souveränen Bio-Macht dahingemeuchelt wird.

Mit Agamben verlassen wir den Diskurs der radikalen Demokratie, nicht aber den der Onto-Politologie, die von ihm vielmehr auf die Spitze getrieben wird. Die bereits hinlänglich bekannte historisch wie sozial unspezifische Analyse des Politischen erstreckt sich bei Agamben nicht auf einen neuen Begriff von Demokratie, sondern auf die Genealogie von Staat und Recht. Ausgehend von einer hochspekulativen Philologie¹⁹⁸ bestimmt Agamben als Leitdifferenz okzidentaler Politik seit ihren griechischen Anfängen die Unterscheidung von *zoé* und *bios*, dem nackten und dem politischen Leben. Das nackte Leben ist das Ausgeschlossene, welches, ursprünglich an den Rändern der Gemeinschaft hausend, in der Moderne universalisiert und von der Bio-Politik politisiert wird.¹⁹⁹ Im Mittelpunkt von Agambens Genealogie steht die „Struktur der Staatlichkeit“, die das nackte Leben produziert, zumal diese von der „anarchistischen und marxistischen Kritik [...] nicht einmal erahnt“²⁰⁰ worden sei. Mit Schmitt, Benjamin und Arendt im Rücken analysiert Agamben die

197 Ebd., S. 420.

198 Vgl. Geulen 2009, S. 19ff.

199 Vgl. Agamben 2002, S. 11ff. Zu den Begriffen des Lebens als *bios* und *zoé* vgl. auch Agambens *Noten zur Politik* 2006, S. 13ff. Diese Schrift hat gegenüber den philologisch-gelehrten Ausführungen des *Homo-Sacer*-Projekts den Vorteil, dass der politische Impuls des Genealogischen deutlicher wird. Der Autor redet hier bisweilen Tacheles und spitzt polemisch weiter zu.

200 Agamben 2002, S. 22.

Paradoxien der Souveränität²⁰¹, die im Zentrum des Staates stehen und im Ausnahmezustand zu Tage treten: die verfassungsmäßige Aufhebung der Verfassung, die souveräne Suspendierung des Rechts auf Basis des Rechts, die legale Überschreitung der Legalität. Der Ausnahmezustand ist daher kein der „Ordnung vorausgehende[s] Chaos“²⁰², sondern ein Zustand, den die Ordnung selber herbeiführt. Souverän ist die Verfügung über diesen Ausnahmezustand folglich in dem Sinne, dass nicht allein zwischen Chaos und Ordnung, Innen und Außen entschieden wird, sondern dass die Sphäre, in der „die juridisch-politische Ordnung überhaupt gelten kann“²⁰³, zu allererst konstituiert wird. Am Anfang von Recht und Ordnung steht mithin dessen nur vermeintliches Gegenteil, die willkürliche Gewalt: „Der Souverän ist der Punkt der Ununterschiedenheit zwischen Gewalt und Recht, die Schwelle, auf der Gewalt in Recht und Recht in Gewalt übergeht.“²⁰⁴ Der Ausnahmezustand ist, wie Agamben mit Blick auf Hobbes ausführt, daher der unaufgehobene äußere Naturzustand, wie er im Inneren der Ordnung wiederaufersteht.²⁰⁵

Da die Souveränität genau diese „Zone der Ununterscheidbarkeit [...] zwischen Gewalt und Recht“²⁰⁶ öffnet und über sie jenseits der Verfassung willkürlich entscheidet, ist ihr primäres Merkmal die ultimative Gewalt über das (nackte) Leben der ihr Unterworfenen. Ausgehend von der altrömischen Rechtsfigur des *homo sacer*, dem Menschen, der aus jeder Ordnung gestoßen wird, den man ungestraft töten, aber nicht opfern darf, der Mensch, welcher jenseits der profanen wie heiligen Rechtsordnung bloß nacktes Leben ist²⁰⁷, bestimmt Agamben den Souverän als diejenige Gewalt, der „gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind“²⁰⁸. Weder rechtliche und moralische Normen, noch ein Gesellschaftsvertrag oder basale soziale Bindungen sind „von der Warte der Souveränität aus gesehen das ursprüngliche politische

201 Vgl. ebd., S. 25ff. Vgl. bes. auch zur eigentümlichen Dialektik von Gesetz und Gewalt im Ausnahmezustand Agamben 2004, S. 42ff. Das Gesetz gilt immer noch als Norm, wird aber nicht angewandt, während eine weiterhin nichtgesetzliche Gewalt in einer Form ausgeübt wird, die die Kraft eines Gesetzes gewinnt. In derselben Abhandlung (vgl. S. 52ff.) macht Agamben das altrömische „*iustitium*“ als „Archetyp des modernen *Ausnahmezustands*“ (S. 52) aus, in der keine diktatorische „Machtfülle“, sondern der „Stillstand des Rechts“ (S. 59) herrsche.

202 Agamben 2002, S. 27.

203 Ebd., S. 29.

204 Ebd., S. 42.

205 Vgl. ebd., S. 46ff. und bes. S. 117-119.

206 Ebd., S. 75.

207 Vgl. ebd., S. 91ff.

208 Ebd., S. 94.

Element²⁰⁹, sondern das nackte, tötbare Leben, welches der Herrschaft ausgeliefert ist: die „absolute und bedingungslose Unterwerfung.“²¹⁰ Agamben macht von hier aus den bedenklichen Schritt, von dem ursprünglichen und unaufgehobenen Gewaltcharakter der Souveränität unmittelbar auf das bio-politische Regime der Moderne und der Gegenwart zu schließen, welches dieses nackte Leben universalisiert, so dass mittlerweile „alle Bürger als *homines sacri* erscheinen“²¹¹, die „einer nie da gewesenen Gewalt“²¹² ausgesetzt seien. Das Lager ist nach Agamben daher das eigentliche „Paradigma der Moderne“²¹³. Im Lager ist jegliches Leben nackt und dem bio-politischen Souverän über Leben und Tod ausgeliefert.²¹⁴ Zwischen Lager und souveränem Ausnahmezustand besteht eine innige Verwandtschaft, die zudem deutlich werden lässt, dass das Recht nicht die abstrakte Negation dieser Entfesselung unmittelbarer Gewalt darstellt, sondern in diese involviert ist: „*Das Lager ist der Raum, der sich öffnet, wenn der Ausnahmezustand zur Regel zu werden beginnt.*“²¹⁵

Es ist nur zu begrüßen, dass ein Autor die perennierende Gewalt der Vorgeschichte genealogisch verfolgt, die (europäische) Flüchtlingspolitik skandalisiert und das Ganze in eine radikale Staatskritik münden lässt, die auch die Aufhebung der Rechtsform²¹⁶ in den Horizont radikaler Emanzipation aufnimmt. Doch um welchen Preis geschieht das bei Agamben?! Klopft man den Gehalt von Agambens – ohne Wenn und Aber immer wieder überraschenden – Ausführungen jenseits des *hypes* ab, so ist der theoretische Mehrwert derselben gering. Die plumpe Omni-Viktimisierung aller Bürger zu Opfern der Maschinerie der souveränen Biomacht einmal beiseite gelassen, die nicht mehr fähig ist, zwischen „Internierungslager – Konzentrationslager – Vernichtungslager“²¹⁷ zu differenzieren und von der Spezifik des nationalsozialisti-

209 Ebd., S. 100.

210 Ebd., S. 109.

211 Ebd., S. 121. Vgl. ebd., S. 184.

212 Ebd., S. 124.

213 Ebd., S. 125.

214 Vgl. ebd., S. 145ff. Zum Lager vgl. die teils wortgleichen und pointierten Ausführungen in Agamben 2006, S. 37ff.

215 Agamben 2002, S. 177. Vgl. insgesamt ebd., S. 175ff.

216 Vgl. zur aufhebenden ‚Deaktivierung‘ des Rechts bes. Agamben 2004, S. 75-77.

217 Agamben 2006, S. 28. Paranoid wird Agamben, wenn er meint, dass sich die Vernichtungslager in Europa bereits wieder zu „öffnen“ (S. 28) beginnen. Der Ausnahmezustand habe nicht nur ohne Unterlass seit dem Ersten Weltkrieg „durch Faschismus und Nationalsozialismus hindurch“ gewirkt, nein, „er hat heute erst seine weltweit größte Ausbreitung erreicht.“ (Ebd., S. 102) Andererseits trete an die Stelle des offen verhängten Ausnahmezustandes aber in den „westlichen Demokratien“ der Gegenwart „zunehmend“ die „Ausweitung des Sicherheitsparadigmas“ (Agamben 2004, S. 22). Letztere Diagnose dürfte erheblich größeren Wahrheitsgehalt bergen. Dies ist kein Zufall, son-

schen Terrors abstrahiert, ist hier allein auf einen ganzen Komplex von Sachverhalten (thesenförmig) zu insistieren: (a) Die Gewalt der modernen Staaten geht nicht auf einen (antik-griechischen) Ursprungsfehler im Denken des Politischen zurück, ist nicht hochspekulativ ableitbar aus altrömischen Rechtsfiguren und ist auch nicht Resultat einer Bio-Macht, die einen „metaphysischen Auftrag[...]“²¹⁸ verfolgt. Agambens Genealogie betreibt daher nicht Aufklärung *über*, sondern Begründung *von* Ursprungsmythen. (b) Agamben verdunkelt in seiner Onto-Politologie konsequent die spezifische Differenz zwischen vorkapitalistischen und kapitalistischen Formen von Vergesellschaftung und Herrschaft. Mit treffenden Charakterisierungen Kants²¹⁹ lässt sich dies verdeutlichen: Während der Naturzustand pure und nicht weiter institutionalisierte „Gewalt“ („Barbarei“) ist²²⁰, sind vorkapitalistische Gesellschaften durch direkte Herrschafts-, Gewalt- und Ausbeutungsverhältnisse gekennzeichnet, die sich aber bereits in Herrschaftsverbänden institutionalisiert haben und sich über diese vermitteln: „Despotismus“ („Gesetz und Gewalt, ohne Freiheit“ bzw. Privilegien und Gewalt, mit Freiheit für die Herrschenden). Die dem Kapitalismus adäquate Staatsform ist hingegen in Kants Diktion die „Republik“ („Gewalt, mit Freiheit und Gesetz“). Damit ist die in der kapitalistischen Produktionsweise begründete Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder in der Rechtsform des Gesetzes nicht weniger benannt als die Tatsache, dass die Gewalt nicht abgeschafft, sondern in eine Form eingewandert ist, in der sie kapitaladäquat zu prozessieren vermag. (c) Agamben zieht, wie vor ihm sein Gewährsmann Benjamin, diesen Formwandel von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen wieder ein, indem er den Ausnahmezustand, der Gewalt und Gesetz ununterscheidbar macht, als tendenziellen Normalzustand der Bio-Macht beschreibt. Der fortwesende Naturzustand in der bürgerlichen Gesellschaft ist damit zwar genauso benannt wie die unmittelbare Gewalt als Konstituentien von Staat und Recht, dies geschieht aber auf Kosten der Artikulation der Dialektik des Fortschritts und des Doppelcharakters des Rechts: Gewalt nicht weniger zu invisibilisieren als zugleich einzudämmen.²²¹ Agambens Onto-Politologie verkennt

dern hat mit eben jenen überaus wichtigen Unterschieden in den Formen bürgerlicher Herrschaft zu tun, die Agamben konsequent desartikuliert.

218 Agamben 2002, S. 21.

219 Vgl. Kant 1964, S. S. 686.

220 Was freilich ebenfalls ein bürgerlicher Herrschaftsmythos ist, wie von der Ethnologie zu lernen wäre.

221 Vgl. Buckel 2007 (zur Dialektik des Rechts bes. S. 309ff.). Vgl. auch die zusammenfassenden Überlegungen von Buckel 2008; leider geht die Autorin in beiden Arbeiten nicht auf Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* ein, der gemeinsam mit Nietzsches *Genealogie der Moral* den Ursprungstext poststrukturalistischer Rechtskritik darstellt. Vgl. zum ambivalenten Charakter des Rechts auch Schäfer 2006, S. 183ff., wo in Bezug auf Franz Neumanns Rechtstheorie (gegen Benjamin und Schmitt) auf den realen his-

am Ende den kapitalistischen Gehalt des modernen Ausnahmezustands nicht weniger als den Zusammenhang von Wert/Waren- und Rechtsform: die Aufrechterhaltung der bürgerlich-kapitalistischen Eigentumsordnung, deren Substanz und Telos nicht Gewalt als solche, sondern die Kapitalverwertung ist, welche freilich, das beweist in der Tat nichts schlagender als der stets drohende Ausnahmezustand, auf Herrschaft und Gewalt in einer historisch spezifischen Form basiert. Lakonisch urteilt Geulen daher so treffend wie vernichtend: „Agamben verfügt über erstaunliche Kenntnisse. Gesellschaftstheorie gehört nicht zu ihnen.“²²²

Es ist keine Überraschung, dass Agambens philosophischer Überbietungsgestus einmal mehr in politisch trübe Fahrwässer gerät: Entkonkretisierung und -spezifizierung faschistischer Gewalt, Verwischung von Opfern und Tätern und am Ende die konsequente Flucht in einen manichäischen Messianismus. Agambens Kritik an der modernen „Dreieinigkeit von Staat-Nation(Geburt)-Territorium“²²³ und sein normatives Telos einer „Gemeinschaft“ von „beliebigen Singularitäten“ – „ohne Voraussetzungen und Bedingungen der Zugehörigkeit“ – führt ihn zu einer Politik, die „*nicht mehr Kampfum die Eroberung oder die Kontrolle des Staates [...] sondern Kampf zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat (der Menschheit)*“²²⁴ ist. Wie bei Negri/Hardt wird der (allerdings recht konventionell vom Polizeiapparat her gedachte²²⁵) Staat zum bösen Anderen stilisiert. Dem steht nun nicht die ewig schon produktive selbstaffirmative Multitude gegenüber, die den Staat flieht, sondern der das negative Kontinuum des Ausnahmezustandes aufhebende „Messianismus“²²⁶, welcher ein Denken verlangt, das „das Ende des Staates und das Ende der Geschichte *zusammen* zu denken“²²⁷ fähig ist – das messianische *ex nihilo* vs. die transepocheale

torischen Fortschritt insistiert wird, welcher das bürgerliche Recht in der Geschichte der Herrschaft darstellt. Ohne das Recht zu fetischisieren, widerspricht Schäfer treffend einem sich radikal gebenden Rechtsnihilismus. Die von Schäfer angedachte Debatte zwischen den „brillanten Beweisführungen“ (S. 223) Paschukanis' zur materialistischen Dechiffrierung der Rechtsform und der nicht weniger luziden Kritik am Rechtsnihilismus durch Neumann wäre im Übrigen dringend fortzuführen (in m.E. leider nicht überzeugender Form findet dies in Ansätzen bei Fisahn 2008, S. 178ff., statt). Vor dem Hintergrund dieser beiden bedeutendsten marxistischen Rechtstheoretiker erweisen sich die Ausführungen Agambens als theoretisch schwach, keineswegs sonderlich neu und politisch gefährlich.

222 Geulen 2009, S. 169. Vgl. auch die treffenden Ausführungen von Schumacher 2007, bes. S. 110f.

223 Agamben 2006, S. 42.

224 Ebd., S. 78f.

225 Vgl. ebd., S. 91ff.

226 Ebd., S. 114. Vgl. zum Messianismus auch Agamben 2006a.

227 Ebd., S. 96.

„tödliche Maschine“²²⁸ der Souveränität. Eine Linke, die solchem Geraune vertraut, die theoretische Simplifizierungen als radikal missversteht und das Politische mit dem Religiösen folgenscher konfundiert, muss sich nicht wundern, eines Tages tatsächlich (wieder) in Lagern zu sitzen, derweil ganz andere Kräfte als sie selbst „mit dem Recht spielen wie Kinder mit ausgedienten Gegenständen“²²⁹.

Zusammenfassung

Žižek hat als teilnehmender Kritiker des Diskurses und Freund Badiou die theoretischen Probleme und Defizite der Reformisten wie der Revolutionäre auf den Punkt gebracht²³⁰: (a) Die „reine Politik“ der Linkspolitizisten verkennt die kapitalistische Ökonomie traditionalistisch als positivistisch begrenzte und verdinglichte „Sphäre“ in der Gesellschaft. So ist weder „Platz für die Marxsche ‘Kritik der politischen Ökonomie’“ noch für die aus ihr gewonnene Erkenntnis, dass das Kapital „eine Art sozio-transzendentes Apriori“²³¹ bzw. die bestimmende „Form des Sozialen“²³² ist. (b) Die linke Onto-Politologie ist daher weit mehr „jakobinistisch als marxistisch“²³³. Konsequenterweise desartikuliert sie daher auch den notwendigen Zusammenhang von Kapital, Staat und Demokratie. Letztere ist als „wahrer Herrensifikant“²³⁴ und „politische[...] Form“²³⁵ des Kapitalismus von jeder Politik zu hinterfragen, die den Anspruch hat, mit dem Status quo zu brechen.

Žižeks kritische Anmerkungen sind treffend. Sein eigenes politisches Denken, welches um die Reaktualisierung eines kritischen Materialismus kreist²³⁶, die Fundamente (insbesondere) der hegemonialen liberalen Ideologie der Gegenwart atta-

228 Agamben 2004, S. 102.

229 Ebd., S. 77.

230 Vgl. zu Žižeks politischem Denken und seiner Kritik an der radikalen Demokratietheorie auch die informativen Aufsätze von Heil 2004 und 2006. Siehe bez. Žižeks expliziten Ausführungen zu den auch hier verhandelten Theoretikern 2001, S. 171ff. und 231ff.; 2002, S. 94ff., 106ff., 133ff. und 165ff.; 2005, S. 144ff. und 179ff.; 2009, S. 27ff. und bes. S. 129ff.

231 Žižek 2002, S. 97.

232 Ebd., S. 99. Vgl. ebd., S. 108ff. und 120ff. Siehe auch Žižek 2005, S. 130f.; 2009, S. 213f.

233 Ebd., S. 97.

234 Ebd., S. 100. Vgl. zur Kritik der Demokratie auch ebd., S. 24-26, 94f. und 167f. Siehe auch Žižek 2005, S. 168ff. und S. 179ff.; 2009, S. 33f. und 239ff.

235 Ebd., S. 101.

236 Vgl. Žižek 2002, S. 27ff. und 141ff. Siehe auch Žižek 2009, S. 181ff. und 212ff.

ckiert²³⁷ und die Revolution sowie den Klassenkampf in der Postmoderne zu retten versucht²³⁸, ist fraglos dasjenige, welches im internationalen Diskurs am weitesten in Richtung eines Projekts radikaler kommunistischer Emanzipation strebt. Da Žižek der kritisierten linken Onto-Politologie explizit nicht zuzurechnen ist, kann und muss an dieser Stelle auf eine tiefer reichende Auseinandersetzung verzichtet werden. Was allein angemerkt zu werden verdient, ist allerdings, dass sein Reanimationsversuch Lenins als „Signifikant“²³⁹ in die Irre führt und Ausdruck dessen ist, was er zu bekämpfen vorgibt: postmoderne Beliebigkeit.²⁴⁰ Lenin und seine Politik sind auch für Žižek „tot“²⁴¹. Dennoch unterstellt er dem Namen Lenin eine Kraft, die den revolutionären Bruch zu denken erlaube.²⁴² Trotz aller Kritik am Stalinismus und trotz der Kenntnis der tragischen Dialektik der Oktoberrevolution²⁴³ spinnt Žižek so den wirkmächtigen Mythos einer Reduktion des Kommunismus auf den Bolschewismus unbeabsichtigt fort. Als solcher aber hat jener keine Zukunft.²⁴⁴

Im Grunde genommen reproduziert die reformistische und revolutionäre Onto-Politologie die Entwicklung des politischen Denkens des jungen Marx. Dieser machte eine parallele Entwicklung vom liberalen Idealismus bis zu einem radikal demokratischen Denken durch, die letztlich in den Bahnen der Philosophie verblieb, sosehr auch der Gedanke ihrer Aufhebung von Anfang an virulent war.²⁴⁵ Marx bricht mit diesem normativistischen und politizistischen Denken aus guten Gründen in drei Schritten, die allesamt von der Onto-Politologie revoziert werden: (a) Noch vor der Abrechnung mit dem philosophischen Junghegelianismus suspendiert Marx

237 Vgl. Žižek 2002, S. 17ff. und 135ff. Siehe auch Žižek 2005, S. 11ff. und 127ff.; 2009, S. 19ff., S. 31ff., S. 68ff. und 278ff.

238 Vgl. Žižek 2002, S. 7ff., 40f., 66f., 87ff., 127ff., 162ff. und 181ff. Siehe auch Žižek 2005, S. 132ff., 167ff. und 188ff.; 2009, S. 27, 159f., 173ff., 188ff., 207ff., 228ff. und 269ff.

239 Žižek 2002, S. 188.

240 Hierzu hat der Historiker Plaggenborg (2003) die richtigen Anmerkungen gemacht. Vgl. auch meine knappe Kritik an einer postmodernen Lenin-Aneignung (siehe neben Žižek 2002 auch den Beiträge bedeutender Linksintellektueller versammelnden Band von Budgen 2007) in Wallat 2009, S. 547ff., die auf die Skizze einer anti-bolschewistischen Politik der Wahrheit zielt.

241 Žižek 2002, S. 187.

242 Vgl. bes. Einleitung und Schluss in Žižek 2002.

243 Vgl. die in vielerlei Hinsicht treffenden, z.T. aber auch auf Teufel komm 'raus provokativen und fehlgehenden Ausführungen von Žižek in Bezug auf die Oktoberrevolution, den Stalinismus und den ideologischen Begriff des Totalitarismus 2001, S. 263ff.; 2002, S. 7ff., 39f., 42ff., 90-92 und 181ff.; 2005, S. 171ff.

244 Vgl. mein kurzes Notat zum kommunistischen Geschichtsbewusstsein 2009b.

245 Vgl. zur Entwicklung der frühen marxischen Theorie Wallat 2009, S. 23ff. und zusammenfassend S. 134-137.

Staat, Demokratie und jakobinistischen Politizismus. Der Staat wird als notwendige Institution kapitalistischer Vergesellschaftung in Ansätzen bereits erkannt und die Demokratie als adäquate Herrschaftsform derselben dechiffriert. Ein Politizismus, der sich zumeist auf beide als Mittel der Emanzipation positiv bezieht, wird von Marx nicht nur als illusorisch abgelehnt, sondern auch als notwendig terroristisch bekämpft.²⁴⁶ (b) An die Stelle eines (idealistischen) Primats des Normativen tritt ein kritischer Materialismus. Dieser ist der kritische Erbe der Philosophie, die, bei sich bleibend, ihren eigenen Anspruch aufgibt: zu erkennen, was ist. Hegel als Abschluss der klassischen Philosophie hat diesen Anspruch ausformuliert und bis an den Punkt gebracht, an dem der reine Begriff sein eigenes Scheitern erkennen musste. Der kritische Materialismus ist Erbe dieses gescheiterten Anspruchs, der Philosophie über sich hinausführt. Ihre Wahrheit bleibt nur aufhebend wahr; anders gerinnt sie zur Ideologie. (c) Der bis dato anspruchsvollste Versuch einer rettenden Aufhebung der Philosophie ist aber die (unabgeschlossene) marxische *Kritik der politischen Ökonomie*: kritische Theorie der Strukturen und Bewegungsformen kapitalistischer Vergesellschaftung und ihrer bürgerlich-ideologischen Bewusstseinsformen (in Philosophie, Wissenschaft und *common sense*), deren Materialismus historisch spezifisch und kritisch, nicht aber ontologisch ist.

Ein Denken des Politischen und der Politik, welches diese gesamte marxische Denkbewegung übergeht oder abstrakt negiert, verdammt sich selbst dazu, in einem Zustand des Bewusstseins zu verharren, der obsolet ist. Kurzum: Der Diskurs der radikalen Demokratie fällt hinter das bei Marx mühsam und überaus fragmentarisch erreichte theoretische Niveau zurück, statt über es hinaus zu sein, wie man sich zusammen mit dem herrschenden Zeitgeist gerne einbildet.

Conclusio

Die radikaldemokratische Leitdifferenz zwischen dem Politischen und der Politik lässt sich im Hinblick auf eine kritisch-materialistische Theorie und Philosophie wie folgt reartikulieren und spezifizieren. Politik ist Praxis der Herrschaft und der Stabilisierung ihrer jeweiligen Ordnung – Politik im Sinne der Polizei, wie Rancière sie definiert. Der Begriff der Polizei ist m.E. aber äquivok und ruft daher falsche und zugleich verengte Assoziationen hervor. Das Politische hingegen ist die Praxis der Freiheit, deren Substanz die radikale Kritik und Suspendierung von Herrschaft ist. Die Politik und das Politische verhalten sich nach dieser Diktion folglich weder wie Wesen und Erscheinung zueinander, als erschiene das Politische in einer je spezifischen Weise der Politik (der Ordnung), noch als Substanz und Akzidenz,

246 Vgl. etwa die wichtigen Ausführungen von Marx in *Zur Judenfrage* (MEW 1, S. 347ff.) und in den *Kritische[n] Randglossen* (MEW 1, S. 392ff.).

wo entweder die Politik oder das Politische das Eigentliche wäre. Auch ist das Politische nicht ein Sein, welches im Seienden der Politik (durch unseren Blick verborgen) anwesend ist. Des Weiteren bezeichnet die Differenz von der Politik und dem Politischen auch nicht den Unterschied zwischen (etablierten) Institutionen sowie Verfahren auf der einen und der „Handlungsdimension“²⁴⁷ auf der anderen Seite. Auch wenn diese Unterscheidung Überschneidungsmomente mit dem hier Darzulegenden aufweist, ist doch deutlich, dass die Politik als Praxis der Herrschaft und ihrer Ordnung genauso eine genuine Handlungsdimension hat, wie das Politische als Angriff auf die Politik selbst institutionelle Dimensionen besitzt und vor allem auch entwickeln muss. Um die Abgrenzung und Spezifizierung auf die Spitze zu treiben, ist sodann einerseits gegen C. Schmitt einzuwenden, dass die Freund-Feind-Beziehung nicht das Politische, sondern die Politik charakterisiert, und andererseits H. Arendt entgegenzuhalten, dass Freiheit nicht das Wesen der Politik, sondern des Politischen ist. Feindschaft konstituiert das Politische nur *ex negativo*: als Versuch der Überwindung der Feindschaft der Politik als Konstituens der Herrschaft im Sinne einer fundamentalen Dimension der Menschheit. Die Kritik und Abschaffung der Politik im Sinne der klassischen kritischen Theorie zeitigt dann auch nicht, wie H. Arendt annahm, das Ende der Freiheit und die totale Weltlosigkeit des Menschen, sondern das Ende der Herrschaft.

In diesem Sinne ist das Politische ‘Gegenstand’ der kommunistischen Philosophie des Politischen, während Politik ‘Gegenstand’ der materialistischen Formtheorie der Politik ist; jene verfährt präskriptiv, diese deskriptiv. Politik ist Herrschaft, die „ursprünglich“ dem „*Faktum*“ der „Gewalt“²⁴⁸ entspringt. Entscheidend ist die historische Spezifik der Politik, die sich formanalytisch als Ausdruck je spezifischer Konstellationen des Sozialen dechiffrieren lässt. Die materialistische Formtheorie der Politik steht daher in einem doppelten Gegensatz zur linken Onto-Politologie: Zum einen ist Politik nicht autonom, sondern eine je spezifische Form des Sozialen in der bisherigen Geschichte der Klassengesellschaften, die in ihrer Bestimmtheit aus den basalen Formationsprinzipien der jeweiligen Gesellschaft erklärbar ist und zu denen sie selbst unter besonderen Bedingungen derselben gehört. Zum anderen ist Politik weder überhistorisch noch ein transepochal identisch bleibendes Abstraktum. Politik ist notwendigerweise nur konkret in ihrer historischen *differentia specifica* zu begreifen. Gegen eine falsche Rephilosophisierung der Politik ist darauf zu insistieren, dass Politik nicht allein aus einer recht hemmungslosen und selbstvergessenen Philosophie zu verstehen ist, sondern auf die gesellschaftstheoretische Reflexion verwiesen bleibt. Der Links-Politizismus spricht von der Politik mit einem Bewusstsein, als

247 Flügel-Martinsen 2008a, S. 18.

248 MEW 18, S. 59.

gäbe es nicht die Kritik der politischen Ökonomie²⁴⁹ als zentralen Bezugspunkt einer Erkenntnis von Gesellschaft, die überaus folgerichtig das Medium des reinen Begriffs verlassen hat. Die Defizite der postmarxistischen Theorievarianten rühren einerseits daher, dass sie in schlechter philosophischer Überheblichkeit den Erkenntnissen der empirischen Sozialwissenschaften spekulativ überlegen zu sein glauben, andererseits, dass sie weit hinter die Aufhebung – nicht Abschaffung – der Philosophie in dialektische Gesellschaftstheorie und kritisch-relationalen Materialismus zurückfallen.²⁵⁰ Die postmarxistische Onto-Politologie unterschlägt die Geschichte der Philosophie: Der herrschenden Ansicht folgend verkennt jene das notwendige Scheitern dieser an der Geschichte nicht weniger als sie den Fortschritt der Erkenntnis durch die Aufhebung des reinen Begriffs übergeht. Letzteres aber ist zentral, da hiermit durch die Bank das 'Wesen' der kapitalistischen Vergesellschaftung desartikuliert wird und die historische Spezifik von Herrschaft resp. Politik unerkannt bleibt. Dieser Verkenning der Politik entspricht folgerichtig ein Begriff des Politischen, welcher der realen Freiheit den Stachel zieht, indem das herrschende Kapital-Staats-Verhältnis bestenfalls verkannt, schlimmstenfalls als Ende der Geschichte sanktioniert wird.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.
- Ders. (2004): *Ausnahmestand*. Frankfurt/M.
- Ders. (2006): *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. 2. Aufl. Zürich-Berlin.
- Ders. (2006a): *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt/M.
- Agnoli, Johannes (1990): *Die Transformation der Politik und andere Schriften zur Kritik der Politik*. Freiburg.
- Arndt, Andreas (1994): *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*. Hamburg.
- Badiou, Alain (2003): *Über Metapolitik*. Zürich-Berlin.
- Ders. (2003a): *Ethik*. Wien.
- Ders. (2005): *Das Sein und das Ereignis*. München.
- Ders. (2006): *Das Jahrhundert*. Zürich-Berlin.
- Buckel, Sonja (2007): *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*. Weilerswist.
- Dies. (2008): *Zwischen Schutz und Maskerade – Kritik(en) der Rechts*. In: Demirović, Alex (Hg.): *Kritik und Materialität*. Münster.

249 Diese wird, wenn überhaupt, negativ angeführt: als ökonomistische, technizistische, deterministische etc. Fehlanalyse von Politik und Gesellschaft, was freilich, ich wiederhole mich, bis es gehört wird, auf einem fundamentalen und zentralen Missverständnis derselben beruht.

250 Vgl. hierzu Kuhne 2007, S. 316ff.

- Budgen, Sebastian u.a. (Hg.) (2007): *Lenin reloaded: towards a politics of truths*. Durham.
- Demirović, Alex (2005): *Radikale Demokratie und der Verein freier Individuen*. In: *Demopunk/Kritik und Praxis Berlin* (Hg.): *Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur*. Münster.
- Ders. (2007): *Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft*. In: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld.
- Derrida, Jacques (1991): *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Frankfurt/M.
- Ders. (2002): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M.
- Ders. (2004): *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Frankfurt/M.
- Ders. (2004a): *Marx & Sons*. Frankfurt/M.
- Ders. (2006): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Frankfurt/M.
- Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*. Berlin.
- Ellmers, Sven (2009): *Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur neuen Marx-Lektüre. Zweite, ergänzte und durchgesehene Auflage*. Duisburg.
- Fisahn, Andreas (2008): *Herrschaft im Wandel. Überlegungen zu einer kritischen Theorie des Staates*. Köln.
- Flügel, Oliver u.a. (Hg.) (2004): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*. Darmstadt.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2008): *Entzweiung. Die Normativität der Moderne*. Baden-Baden.
- Ders. (2008a): *Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische*. Baden-Baden.
- Ders. (2009): *Bleibt nicht nichts? Derrida und Agamben über Recht und Politik*. In: Hirsch/Voigt (2009).
- Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie und Philosophie (Hg.) (2004): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Post-strukturalismus*. Bielefeld.
- Geulen, Eva (2009): *Giorgio Agamben zur Einführung*. 2. Aufl. Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2000): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 6. Aufl. Frankfurt/M.
- Heil, Reinhard (2004): *Die Kunst des Unmöglichen. Slavoj Žižeks Begriff des Politischen*. In: Flügel u.a. (2004).
- Ders. (2006): *Slavoj Žižeks Kritik des radikaldemokratischen Diskurses*. In: Heil/Hetzel (2006).
- Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.) (2006): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld.
- Hetzel, Andreas (2009): *Der Staat im Diskurs der radikalen Demokratie*. In: Hirsch/Voigt (2009).
- Hirsch, Joachim (2005): *Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems*. Hamburg.
- Hirsch, Michael (2007): *Die zwei Seiten der Entpolitisierung. Zur politischen Theorie der Gegenwart*. Stuttgart.

- Ders. (2009): Libertäre Demokratie im neoliberalen Staat. Die Begriffe Staat, Politik, Demokratie und Recht im Poststrukturalismus und Postmarxismus der Gegenwart. In: Hirsch/Voigt (2009).
- Hirsch, Michael/Voigt, Rüdiger (Hg.) (2009): Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken. Stuttgart.
- Jörke, Dirk (2004): Die Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Flügel u.a. (2004).
- Ders. (2006): Wie demokratisch sind radikale Demokratietheorien? In: Heil/Hetzl (2006).
- Jessop, Bob (2008): Zur Relevanz von Luhmanns Systemtheorie und von Laclau und Mouffes Diskursanalyse für die Weiterentwicklung der marxistischen Staatstheorie. In: Joachim Hirsch u.a. (Hg.): Der Staat der bürgerlichen Gesellschaft. Zum Staatsverständnis von Karl Marx. Baden-Baden.
- Kant, Immanuel (1964): Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt. In: Werke in sechs Bänden. Bd. 6. Darmstadt.
- Kettner, Fabian (2002): How to strike back the Empire, auf: <http://www.rote-ruhr-uni.com>. (Letzter Zugriff: 15.07.2009).
- Ders. (2006): Die Besessenen von Cesara. Michael Hardt & Antonio Negri setzen ihre Suche nach der Multitude fort, auf: http://www.rote-ruhr-uni.com/texte/kettner_multitude.pdf. (Letzter Zugriff: 15.07.2009).
- Knoll, Heiko/Ritsert Jürgen (2006): Das Prinzip der Dialektik. Studien über strikte Antinomie und kritische Theorie. Münster.
- Krölls, Albert (2009): Das Grundgesetz – ein Grund zum Feiern? Eine Streitschrift gegen den Verfassungspatriotismus. Hamburg.
- Kuhne, Frank (2007): Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie. Hamburg.
- Laclau, Ernesto (2007): Emanzipation und Differenz. Wien.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2006): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 3. Aufl. Wien.
- Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt/M.
- Löwy, Michael (1997): Erlösung und Utopie: jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Berlin.
- Machunsky, Niklaas (2007): Alain Badiou – Meisterdenker des Ausnahmezustandes. Krisenbewältigung als Lebensgefühl. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 7.
- MEW: Marx-Engels-Werke. Berlin (O) 1953ff.
- Massing, Otwin (2005): Politik als Recht – Recht als Politik. Studien zu einer Theorie der Verfassungsgerichtsbarkeit. Baden-Baden.
- Meyer, Lars (2005): Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie. Bielefeld.
- Moebius, Stephan u.a. (Hg.) (2008): Poststrukturalistische Sozialwissenschaften. Frankfurt/M.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/M.
- Dies. (2008): Das demokratische Paradox. Wien.

- Negri, Antonio/Hardt, Michael (1997): Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne. Berlin.
- Dies. (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt/M.
- Plaggenborg, Stefan (2003): In Slavoj Žižeks 'Grünem Kakadu'. Wie die Postmoderne Lenin und die Revolution entdeckt. In: Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens 4.
- Postone, Moishe (1998): Dekonstruktion als Gesellschaftskritik. Derrida über Marx und die neue Internationale. In: Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft 21/22.
- Ders. (2003): Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx. Freiburg.
- Rakowitz, Nadja (2000): Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie. Freiburg.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Frankfurt/M.
- Ders. (2008): Zehn Thesen zur Politik. Zürich-Berlin.
- Schäfer, Gert (2006): Gegen den Strom. Politische Wissenschaft als Kritik. Hannover.
- Schmitt, Carl (2002): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collolarien. 7. Aufl. Berlin.
- Schumacher, Mark (2007): Agamben – oder doch Benjamin? Anmerkungen zu Rechtskritik, Warenfetischismus und Messianismus bei Giorgio Agamben. In: Volker Weiß/Sarah Speck (Hg.): Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse. Essays zur dekonstruktiven Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie. Berlin.
- Tuschling, Burkhard (1976): Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates. Köln/Frankfurt/M.
- Wallat, Hendrik (2009): Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie. Bielefeld.
- Ders. (2009a): Weder Staat noch Kollektiv. Sozialismuskritik im Werk von Karl Marx. In: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft 155.
- Ders. (2009b): Auschwitz und Kolyma. Anmerkungen zum kommunistischen Geschichtsbewusstsein. In: Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität Nr. 32.
- Weber, Max (1992): Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik, 6. Aufl. Stuttgart.
- Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts. Frankfurt/M.
- Ders. (2002): Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin. Frankfurt/M.
- Ders. (2005): Die politische Suspension des Ethischen. Frankfurt/M.
- Ders. (2009): Auf verlorenem Posten. Frankfurt/M.