

Dialektische Gesellschaftstheorie, politische Philosophie und das ‚Wesen‘ der Moderne¹

Vorbemerkung: Folgende Ausführungen sprengen den Rahmen eines Rezensionssays. Ich habe diese daher aufgeteilt: auf die traditionell gehaltene Besprechung der Lektüre folgt eine weitergehende Skizze eines Versuchs zur Bestimmung, was eine kritische politische Theorie des Materialismus des Nichtidentischen sein könnte. Die Skizze versteht sich als Diskussionsbeitrag und bedarf selbstredend, um sich auch nur zu einem Grundriss zu formieren, sehr viel umfangreicherer Ausführungen. Der Bezug zur hier besprochenen Literatur als Ausgangspunkt und Kontrastbild meiner Skizze ist dabei bewusst überpointiert, und mag daher bisweilen als ungerecht erscheinen. Es sei daher vorab an die Worte Nietzsches erinnert: ‚Aber wie sollte ich gerecht sein von Grund aus! Wie kann ich jedem das Seine geben! Diess ist mir genug: ich gebe Jedem das Meine.‘

I. Rezension

Axel Honneth hat jüngst angesichts der ‚Pathologien der Vernunft‘ der Gegenwart eine „Aktualität der Kritischen Theorie“ konstatiert, die, „so veraltet einzelne ihrer Ansätze auch sein mögen, eine Herausforderung“² darstelle. Bei der Lektüre der von Honneth versammelten Aufsätze wird schnell klar, was vermeintlich aktuell - normative Sozialphilosophie - und was veraltet - marxische Theorie - ist. Symptomatisch erfährt Marx eine einzige positive Erwähnung, in der ihm kontrafaktisch ein hegelianischer Normativismus unterstellt wird.³ Doch die Marx-Verhöhnung bei Seite gelassen. Weit erschreckender ist die Ignoranz, mit der der Sozialphilosoph jenen Strang kritischen Denkens übergeht, für den „Gesellschaftskritik“ in Anschluss an Marx und Adorno sicherlich keine rhetorische „Übertreibungskunst“⁴ darstellt - was immer dies in einer Welt, die Ausschwitz Wirklichkeit werden ließ, heißen soll - sondern die auf die theoretische Erkenntnis des herrschenden ‚Unwesens‘ (Adorno) kapitalistischer Vergesellschaftung in negativ-praktischer Absicht zielt. Man merkt den Ausführungen Honneths an, dass diese von dem unheimlichen Gefühl beschlichen werden, dass sich die von Habermas in die Welt gesetzte Transformation kritischer Theorie in die von Marx verhöhnte „deutsche Sozialphilosophie“ (MEW 3, 472) als ein im Kern gescheitertes Projekt offenbart.⁵ Die Beschwörung einer „konzeptuellen Neuformulierung“⁶ wirkt dabei einerseits so hilflos wie altbekannt, andererseits blind oder gar ausgesprochen arrogant. Beides rührt her von der Befangenheit in dem Korsett eines zum Himmel schreienden entmaterialisierten „Supernormativismus“⁷, der zum einen scheinbar zunehmend in schmerzhaft Kollision mit der ganz und gar vulgär-materialistischen Realität kapitalistischer Gegenwart gerät, zum anderen aber offensichtlich systematisch den Weg zu jenem Denken verstellt, welches Gesellschaft und Kritik in der Tradition von Marx und Adorno begreift. Anders ist es jedenfalls – persönliche Böswilligkeit außen vorgelassen – nicht zu erklären, dass weder ‚orthodoxe‘ kritische Theoretiker und prominente Marxforscher⁸ noch empirische Forschung im Anschluss an diese auch nur wahrgenommen, geschweige denn diskutiert werden.

¹ Rezension zu Meyer, Lars: Absoluter Wert und allgemeiner Wille. Zur Selbstbegründung dialektischer Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005. Flügel-Martinsen, Oliver: Grundfragen politischer Philosophie. Eine Untersuchung der Diskurse über das Politische, Baden-Baden 2008. Ders.: Entzweiung. Die Normativität der Moderne, Baden-Baden, 2008.

² Honneth, Axel: Die Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie, Frankfurt a.M. 2007, S. 7f.

³ Vgl. S. 62.

⁴ Ebd., S. 231.

⁵ Vgl. zu einer Rehabilitierung der marxischen Kritik an den entmaterialisierten Diskursen des sozialphilosophischen Normativismus die in vielen Punkten streitbare, insgesamt aber doch beeindruckende Studie von Henning, Christoph: Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld 2005.

⁶ Honneth: Pathologien der Vernunft, S. 56.

⁷ Henning: Philosophie nach Marx, S. 569.

⁸ Das betrifft nicht weniger Alfred Schmidt, Hermann und Gerhard Schweppenhäuser, Detlev Claussen, Oskar Negt, Günther Mensching, Peter Bulthaup, Regina Becker-Schmidt, Stefan Breuer, Jürgen Ritsert oder Alex Demirovic, um nur einige wenige, sicherlich selbst noch untereinander sich differenzierende Denker zu nennen,

In Zeiten, in denen kritische Theorie, die den Weg der Entsubstanziierung nicht mitgegangen ist, sich mit ihrer militant betriebenen De-Institutionalisierung konfrontiert sieht, sind Arbeiten wie die von Lars Meyer zur dialektischen Gesellschaftstheorie daher so überaus wertvoll. Diese rettet nicht allein den überlegenen Gehalt kritischer Theorie gegenüber dem erblindeten Zeitgeist, sondern liefert zugleich eine Kritik an gegenwärtigen Gestalten ideologischen Bewusstseins. Meyer verortet Adornos Soziologie dort, wo sie hingehört, in die Tradition der Kritik der politischen Ökonomie: „Adornos Soziologie ist Theorie der Moderne. Ihr Programm ist der Nachweis, dass sich die Formen und Inhalte institutionellen Wandels sowie der Individualisierung zunehmend nach Maßgabe der Aufrechterhaltung des kapitalistischen Verwertungsprozesses, als Momente eines *objektiven Irrationalisierungsprozesses* bilden.“ (16). Im Zentrum dialektischer Gesellschaftstheorie steht der Begriff der Totalität, der von Marx und Adorno „nicht als Substanz vorgestellt, sondern als Bewegung der beständigen Vermittlung der verselbständigten Einheit der Gesellschaft durch das Einzelne und Besondere *gedacht*“ (17) wird. Die sich in der Sozialwissenschaft artikulierenden Bewusstseinsgestalten werden in der ideologiekritischen Tradition „als sich selbst undurchsichtige Artikulation der Erfahrung von Verselbständigung“ (28) dechiffriert, wie Meyer einerseits an Adornos Lektüre von Max Weber und Emile Durkheim (165ff.), andererseits anhand einer luziden Kritik an Luhmanns Systemtheorie⁹ und Habermas' Theorie kommunikativen Handelns (192ff.) verdeutlicht.

Meyer entfaltet seine Argumentation in folgenden Schritten: Nach einer einführenden „Standortbestimmung dialektischer Gesellschaftstheorie“ (11ff.) liefert er einen chronologischen Abriss der Entstehung der Gesellschaftstheorie von Hobbes über Locke, Rousseau, Smith, Hegel und Marx hin zu den Klassikern der modernen Soziologie wie (33ff.) Comte, Durkheim und Weber (40ff.). Qua Lukács (56ff.) wird dann in die „Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Kritischen Theorie“ (59ff.) eingeführt, an deren Ende die kritische Gesellschaftstheorie Adornos steht, die nicht dem Paradigma der „radikal-vernunftkritischen Geschichtsphilosophie“ (74) der ‚Dialektik der Aufklärung‘, sondern der Tradition der marxschen dialektischen Kritik verpflichtet ist. Adornos Soziologie ist „von einer doppelten Frontstellung“ (78) gekennzeichnet. Sie ist, wie Meyer die zwei unvermittelten Paradigmen soziologischer Theoriebildung klassifiziert, sowohl gegen die „individualistische Handlungstheorie“ als auch gegen den „objektivistischen Strukturalismus“ (12) gerichtet. Die „Antinomien des soziologischen Bewusstseins“ (92) werden von Adorno und weiterführend von Meyer anhand der genannten Beispiele als „einseitige Verabsolutierungen und sich selbst undurchsichtige Verarbeitungen von Erfahrung einer realen Objektivität der Gesellschaft, die sich immer schon als entzweite darstellt: als Gegensatz von Handlung und Struktur“ (144) dechiffriert. Nicht nur terminologisch an Hegel anschließend „behandelt Adorno auf der Ebene der Gesellschaftstheorie Nominalismus und Strukturalismus als verschiedene Stellungen des Gedankens zur gesellschaftlichen Objektivität. Die spezifischen Gestalten der Theorie (...) sind letztlich aus der Struktur der Gesellschaft selbst abzuleiten, wobei Handlungstheorie und Strukturtheorie gleichermaßen sich selbst undurchsichtige, einseitige Abstraktionen darstellen.“ (140). Doch dialektische Gesellschaftstheorie ist nicht allein Ideologiekritik „auf einer sehr grundsätzlichen Ebene“, sondern Erkenntnis im Medium von Begriff, Erfahrung und Deutung (86ff. u. 121ff.): „deutende Reflexion als Phänomenologie der Verkehrung“ (144), der „sich historische Einzelphänomene als Bestandteile der Reproduktion einer verselbständigten kapitalistischen Systemlogik“ (143) erweisen und sich „am Einzelnen das Allgemeine“ (146), die „strukturelle Vermittlung der Einzelmomente“ (149), aufzeigt. Dies legt Meyer in seiner luziden Rekonstruktion von Adornos philosophisch fundierter Soziologie detailliert dar, deren immanenten Bezug zur marxschen Theorie der Autor noch mit Exkursen und Kapiteln zum Ideologiebegriff (97ff.) und zum „Doppelcharakter der modernen Gesellschaft“ (236ff.) bei Marx unterstreicht.¹⁰

als die gesamte Bandbreite der sog. neuen Marx-Lektüre. Gegenüber dieser gesamten Denktradition wird sich völlig blind gestellt und kritische Theorie zu einem sich allmählich unbehaglich fühlenden Normativismus verramscht.

⁹ Zum Versuch, die marxsche Kritik der politischen Ökonomie in ein produktives Verhältnis zur luhmannschen Systemtheorie zu setzen, vgl. jetzt auch Pahl, Hanno: Das Geld in der modernen Wirtschaft. Marx und Luhmann im Vergleich, Frankfurt a.M. 2008.

¹⁰ Das heißt freilich nicht, dass sich an der Marx-Interpretation Adornos nicht schwerwiegende Mängel aufweisen lassen, die ihre Folgen, nicht zuletzt terminologischer Natur – universeller Tausch vs. kapitalistisches Wertgesetz – zeitig(t)en. Diese lassen sich allerdings in der Rekonstruktion problemlos beheben, da Adornos Soziologie nicht im nietzscheanisch-zivilisationstheoretisch-universalgeschichtlichen Paradigma der auto-

In den Mittelpunkt der Ausführungen stellt Meyer zu Recht aber den Begriff der sozialen Totalität kapitalistischer Provenienz (78ff., 90ff., 110ff. u. 152ff), deren Kerngehalt er im Anschluss an Marx und Adorno wie folgt spezifiziert und auf den dialektischen Punkt bringt: „Die Dynamik der Gesellschaft, der permanente Restrukturierungsvorgang des Verhältnisses von Individuum und Institutionen, ist in dieser Hinsicht objektiv strukturiert, ein *reales System* der Gesellschaft. In der Dynamik der beständigen Restrukturierung von Individuum und Institutionen schlägt sich eine systemische Eigenlogizität nieder, in der die individuellen und sozialen Einzelphänomene der Reproduktion der Strukturlogik dienen und damit als Momente eines *Funktionszusammenhangs* bestimmt sind. Indem Individuum und Institutionen sich dadurch erhalten, dass sie sich verändern, reproduzieren sie zugleich immer schon die verselbständigten Bedingungen ihrer Selbstrealisierung. Dies ist m.E. der Kern des Gesellschaftsbegriffs der Kritischen Theorie. Im Begriff der Totalität ist mitgedacht, dass Gesellschaft sich nur in *verkehrter* und schließlich *dynamischer* Gestalt reproduzieren kann. (...). Die spezifische Erscheinungsweise des Objektbereichs, die Dualität einer allgemeinen, im Medium der Individualisierung vollzogenen Vereinzelung und der eigendynamische Zusammenhang der Institutionen, ist nicht unabhängig zu denken von den die Momente über- und einbegreifenden Reproduktions- bzw. Bestandsbedingungen der Gesellschaft im Ganzen“ (83). Kurzum: „Gesellschaft existiert nicht als Entität in einem substantiellen Sinne, sondern als ‚Prozess‘ der beständigen Reproduktion von Verselbständigung durch die Form der Vereinzelung – als *objektive Einheit aller besonderen Einzelnen*“ (84). Als solches ist Gesellschaft bzw. ihr principium synthesis – der Kapitalwert – ‚Realität sui generis‘ (H.G. Backhaus) und somit jenseits von Geist und Natur, Psyche und Physis angesiedelt: „gespenstische Gegenständlichkeit“ (MEW 23, 52), deren realer Schein die Individuen in ihrem Handeln und Denken heteronom setzt. Ein negativer Zustand, der für Adorno nicht weniger als für Marx der Aufhebung in einer herrschafts- und klassenlosen Assoziation freier, nichtidentischer Individuen harret: dem Kommunismus.

Die Darstellung Meyers gehört sicherlich, auch wenn die abschließenden Ausführungen zur Preis- und Rechtsform als „Strukturprinzipien moderner Gesellschaften“ (253ff.) ein wenig knapp und allzu schematisch ausfallen, zu der besten ihrer Art. Sowohl die begriffliche Bestimmung moderner kapitalistischer Vergesellschaftung als auch das ideologiekritische Verfahren der Dechiffrierung ideologischer Gehalte zeitgenössischen Denkens können daher dazu dienen, die Kritik an zwei wichtigen Studien des politischen Philosophen Oliver Flügel-Martinsen (im Folgenden F.-M.) zu spezifizieren, die, soviel sei vorab verraten, mutatis mutantis Ähnlichkeiten mit den Ausführungen von Honneth aufweisen.

F.-M. hat in einem kurzen Zeitraum gleich zwei gewichtige Studien zur politischen Philosophie der Moderne vorgelegt: eine kompendienartige ‚Untersuchung der Diskurse über das Politische‘ und seine Dissertationsschrift zur politischen Philosophie der Moderne. Beide Arbeiten zeichnen sich durch ein ungewohnt breites Wissen über ein überaus komplexes Themenfeld aus, welches der Autor sicher, gekonnt und eindrucksvoll systematisch zu beackern weiß. F.-Ms. Rekonstruktion der ‚Grundfragen der politischen Philosophie‘ schneidet straffe und wohlstrukturierte Schneisen in den kaum zu überblickenden Diskursdschungel des Politischen, deren nachhaltige heuristische Wirkung kaum anzuzweifeln sein wird und deren Inhalt nicht zuletzt durch die gelungene Form der Darstellung und eine klare und elegante Sprache profitiert. Wie bei Meyer haben wir es bei F.-M. zudem, was in diesem Kontext der Erwähnung verdient, nicht mit arrivierten Wissenschaftlern zu tun, die die Summe

destruktiven ‚Dialektik der Aufklärung‘ situiert ist. Das konfliktreiche Verhältnis von ökonomie- und fetisch-kritischer Argumentation zur negativ-geschichtsphilosophischen, nietzscheanisch-naturalistischen Zivilisationskritik und deren jeweils für sich nochmals prekärer Verhältnis zu der in der materialistischen (negativen) Dialektik und Moralphilosophie aufgehobenen Tradition abendländischer Philosophie bleibt in Bezug auf den ‚ganzen‘ Adorno auch nach Meyers punktueller, d.h. gesellschaftstheoretischer Interpretation unbeantwortet. Ob eine gelungene Vermittlung dieser Gegensätze im Denken Adornos überhaupt möglich ist, dürfte nicht weniger fraglich sein als die Bewertung der unabgeschlossenen Geschlossenheit differieren mag. Adorno, dies ließe sich an zentralen Argumentationsfiguren darlegen, wollte zuviel und differenzierte zuwenig: „Adorno wird zum Verhängnis, daß er (...) mit weniger als dem Ganzen sich nicht begnügen will, dem Ganzen von Mensch und Natur, Erkenntnis, Geschichte und Gesellschaft als einem einzigen negativen Zusammenhang.“ Hafner, Kornelia: ‚Daß der Bann sich löse‘. Annäherungen an Adornos Marx-Rezeption, S, 154, in Behrens, Diethard (Hg.): Materialistische Theorie und Praxis. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Kritik der Politischen Ökonomie, Freiburg 2005, S. 129-55.

ihrer Lehr- und Forschungstätigkeit ziehen, sondern mit Nachwuchskräften, die in ihren Werken bereits eine imposante Systematik an den Tag legen.

Bevor ich zu einer dreiteiligen (akzidentiellen, semi-substanziellen und fundamentalen) Kritik an F.-Ms. Lehrbuch zur politischen Philosophie übergehe, die anhand seiner Dissertation spezifiziert wird, muss zuerst der systematische Ausgangspunkt des Autors und seine inhaltliche Durch- und Ausführung skizziert werden. Das Politische hat nach F.-M. per se eine „offene Gestalt“ (11), da es sich um eine umkämpfte „unklare Weise, Unklares zu regeln“, (19) handelt. Pathetisch: Politik ist Freiheit, sie ist Handeln, welches auf Gestaltung des nie endgültig festgelegten und determinierten „gesellschaftlichen Seins“ (19) zielt. Die „Reflexion des Politischen“ (11) in Politikwissenschaft und Philosophie ist daher aus „prinzipiellen Gründen“ (19) von ungeschlossenem Charakter und „keineswegs einheitlich“ (19). Dies hat nicht nur allein zur Folge, dass die Reflexion über das Politische grundsätzlich dem Modus der „Kontroverse“ folgt, sondern zeitigt auch eine „epistemische Konsequenz“, die sich darin zu erkennen gibt, dass die Art und Weise, das „Politische zu denken“, zugleich „verschiedene Möglichkeiten“ darstellt, das „Politische analytisch zu erfassen“ (20). Mit Reminiszenz an Nietzsches epistemologischen Perspektivismus hält F.-M. daher fest, „dass das Politische, je nachdem, wie es gedacht wird, auch als etwas anderes erscheint, und zwar effektiv als etwas anderes erscheint.“ (20). Die verschiedenen Modi, das Politische zu denken, begreift der Autor als Diskurse, die im lockeren Anschluss an Foucault als „Strukturprinzipien des Denkbaren begriffen werden“, deren „metatheoretische Untersuchung“ der „Möglichkeiten philosophischer Reflexion“ aber nicht Gegenstand der Arbeit ist, sondern welche vielmehr „selbst politische Philosophie“ (21) sei.

Bevor die von F.-M. systematisierten Diskurse des Politischen im Einzelnen fokussiert werden, sei an dieser Stelle noch die vom Autor vorgenommene „Verhältnisbestimmung von politischer Philosophie, Theorie und Ideengeschichte“ wiedergegeben, die primär nicht „methodologischen oder disziplinentheoretischen, sondern sachlichen und inhaltlichen Erwägungen“ (14) folgt. Politische Theorie und politische Philosophie sind „zwei Perspektiven“, deren „Unterscheidung (...) eine rein analytische“ ist und die „untrennbar aufeinander“ bezogen (16) bleiben. Sowohl politische Philosophie als auch politische Theorie sind als historisch verfasste Bewusstseinsgestalten dabei konstitutiv auf die politische Ideengeschichte verwiesen, deren reichhaltiges Material nicht allein von historiographischem Interesse ist, sondern Kontinuitäten und Brüche des politischen Denkens aufzeigt, von denen die jeweiligen zeitgenössischen Reflexionsbemühungen nur mit Gewalt zu trennen sind. F.-M. spezifiziert den jeweiligen ‚Charakter‘ von politischer Philosophie, politischer Theorie und politischer Ideengeschichte und deren inneren Zusammenhang wie folgt: „*Politische Philosophie* ist kategoriale Reflexion des Politischen, und sie entbindet in dieser Funktion verallgemeinernde Überlegungen an einen bestimmten Kontext. Mit diesem wird sie durch die politische Theorie und ihren institutionentheoretischen Blickwinkel einerseits in Kontakt gebracht und andererseits greift sie zurück auf die zugleich diachronische und begriffliche Optik, die eine (...) Ideengeschichte zur Verfügung stellt. *Politische Theorie* ist Institutionentheorie, aber eine solche, die nicht zur simplen Institutionendeskription verkommt, indem in sie die kategorialen Erwägungen der politischen Philosophie und die auf eine historische Weise ebenfalls entprovinzialisierende Sicht der politischen Ideengeschichte eingehen. *Politische Ideengeschichte* ist schließlich mehr als eine historische Bestandaufnahme, indem sie dank ihrer Einbindung in das gemeinsame Denken des Politischen (...) die Beschränkungen, die einem archivarischen Verständnis innewohnen, abstreifen kann.“ (17).

Die Diskurse des Politischen versteht F.-M. nicht als (einheitliche) „Denkschulen“, sondern als Reflexionsformationen, denen in gewissem Maße geteilte „Grundannahmen“ und „Fragestellungen“ zu Grunde liegen und deren „Möglichkeiten“ und „Limitationen“ ihren „grundbegrifflichen und systematischen Entscheidungen“ (22) inhärieren. Der Autor unterscheidet vier Diskurse: 1.) Begründen, 2.) Befestigen, 3.) Begrenzen und 4.) Befragen. Ad 1.) Begründende Diskurse werden von der Aufgabe dominiert, eine „nicht-beliebige, notwendige Konzeption“ (24) des Politischen zu begründen. Dem begründenden Diskurs rechnet der Autor die paradigmatischen Reflexionsformationen im Anschluss an a.) Aristoteles, b.) Kant und c.) Hegel zu. Die Kategorien, um deren „Begründung gestritten wird“, sind dabei im Wesentlichen die der „*Freiheit*“, der „*Gleichheit*“, des „*Rechts*“ und der „*Gerechtigkeit*“, der „*Autonomie*“ und der „*Demokratie*“ (26). Ad 2.) Der Diskurs des Befestigens, dessen „paradigmatischer Autor“ Hobbes ist, stellt im Endeffekt eine „Variante“ begründungstheoretischen Denkens dar. Eine durch historische Erfahrung gesättigte pessimistische Anthropologie terminiert allerdings in einem differierenden Begriff des Politischen: es ist nicht das Feld der Verwirklichung von Freiheit, sondern das Schlachtfeld eines Kampfes um Leben

und Tod. Politik ist Konflikt. Was daher begründet werden muss, sind somit nicht die „Bedingungen eines normativen gehaltvollen kollektiven Zusammenlebens“, sondern die Verhinderung der „schlimmsten Übel“ (27). Im Mittelpunkt steht daher der Versuch der Pazifizierung des Politischen. Dementsprechende diskursive Leitbegriffe lauten folglich „Sicherheit“, „Ordnung“, „Gewalt“, „Macht“, „Herrschaft“, „Autorität“ und „Souveränität“ (27). Ad. 3.) Der Diskurs des Begrenzens, dessen Ahnherr Locke darstellt, zeigt die andere Seite des befestigenden Denkens. Im Zentrum der begrenzenden Reflexion steht der Schutz und das unveräußerbare Recht des Einzelnen vor Politik und staatlicher Herrschaft. Ihre kategorialen Ausgangspunkte wie das „*Individuum*“, das „*Eigentum*“, die „*Privatheit*“ sind „Schutzbegriffe gegen das Politische“ (28). Ad 4.) Der befragende Diskurs stellt den eigentlichen Gegensatz zu den drei ersten Spielarten des politischen Denkens dar. Ausgangspunkt des befragenden Diskurses ist Nietzsches genealogische Destruktion „dessen, was scheinbar sicher erschien“ (30). Diesem Diskurs geht es um radikale Befragung der als selbstverständlich begriffenen Kategorien politischer Diskurse. Ihr Telos ist die negativ-normative „Verunsicherung“ (30), die alle Kategorien „erschüttert“, die „unhinterfragt mit einer zweifelhaften Dignität, einer oftmals fatalen Gewaltsamkeit“ (31) politische Theorie und Praxis beherrschen. Der gegenüber dem Begründen verminderte Anspruch der Befragung zielt so auf „Vorbereitung eines anderen Denkens“, welches konstitutiv nicht aus-, ein- und abschließt. Der Diskurs der Befragung formiert sich so um die zentralen Kategorien wie „*sujets*“, „*Macht*“, „*Staat*“ und „*Regierung*“, „*Volk*“ und „*Nation*“, „*Recht*“ und „*Gerechtigkeit*“, „*Demokratie*“, „*Souveränität*“ und „*Autonomie*“, sowie „*Gewalt*“ (32).

F.-Ms. materiale Ausführungen zu den verschiedenen Diskursen zeichnen sich durch eine ausgesprochen klare Sprache und wohlgeordnete Systematik aus, an der allenfalls akzidentelle Kritik zu üben ist. F.-Ms. Reise durch die undurchsichtige und zerklüftete Landschaft der Diskurse des Politischen lässt sich kurz wiedergeben. Eingeleitet wird die Erörterung der jeweiligen Diskursformation mit einer jeweils sehr pointierten Darstellung ihres jeweiligen paradigmatischen Ahnherrn: Aristoteles (35-47), Kant (79-91), Hegel (125-136), Hobbes/Machiavelli (167-74), Locke (195-200) und Nietzsche (219-230). Um die oben dargestellten Grundbegriffe gruppiert diskutiert der Autor dann verschiedene zeitgenössische Denker, die sich dem jeweiligen Diskursfeld zuordnen lassen. Dem aristotelischen Diskurs um das „gute Leben (in) der Gemeinschaft“ (35) werden primär H. Arendt, M. Nussbaum, C. Taylor und M. Walzer, dem kantischen Denken der „Vernünftigkeit von Recht und Politik“ (79) J. Rawls und J. Habermas und der hegelschen Reflexion der „Normativität von Institutionen“ (125) A. Honneth, C. Menke und R. Pippin zugeordnet. Während im Mittelpunkt der „Diskurse über die Ordnung des Politischen“ (167) im Anschluss an Machiavelli und Hobbes Arbeiten von H. Münkler und C. Schmitt im Mittelpunkt stehen, handeln die Diskurse über den „Vorrang von Individualität und Privatheit“ (195) von Autoren wie J. St. Mill, R. Nozick und R. Rorty. Der Diskurs des Befragens stellt dann abschließend die politischen Gedanken der französischen Triade J. Derrida, M. Foucault und J. Ranciere dar.

Ein wenig reibt man sich schon die Augen, wenn etwa ein Gigant wie Max Weber (in den befestigenden Diskursen) genauso wenig Erwähnung findet wie etwa das Denken einer Seyla Benhabib, die man nicht nur im hegelianischen Begründungsdiskurs vermisst, sondern deren Fehlen pars pro toto steht: feministische Diskurse, deren Bedeutung unzweifelhaft für das zeitgenössische Denken des Politischen ist, werden schlicht übergangen. Die Beschränkung des befragenden Diskurses auf Frankreich ist ebenso zweifelhaft. Die Darstellung eines nicht weniger radikalen und scharfsinnigen Theoretikers wie J. St. Hall beispielsweise hätte die Tore zu einem breiteren Verständnis der Befragung des (politisch) Selbstverständlichen öffnen können. Fraglich dürfte in diesem Kontext ferner sein, ob man, auch wenn so fein abgewogen wird, wie es der Autor tut, die Methode von Nietzsches Philosophie von deren Inhalt wirklich reibungslos trennen kann. Hier und da mag der Leser folglich bisweilen Substanzielles vermissen, was der Gegenstand der Untersuchung, wie der Autor Anfangs selbst dargelegt hat, aber zwangsläufig mit sich bringt. Eine ausführliche akzidentelle Kritik kann man sich daher schenken: F.-Ms. Ausführungen sind summa summarum, wenn sie sich auch zu sehr mit Kritik zurückhalten¹¹, als überaus luzide und somit uneingeschränkt empfehlenswert zu bezeichnen. Dies gilt umso mehr, als sie mit dem Diskurs des Befragens einen Weg beschreiten, der nicht nur zu hierzulande eher weniger bekannten Denkern führt, sondern auch die Immanenz der Affirmation transzendiert.

¹¹ Z.B. die hochgradig ideologischen jüngeren Elaborate von Herfried Münkler wiederzugeben, ohne auch nur ein kritisches Wort fallen zu lassen, ist m. E. der Fairness ein gutes Stück zuviel

Doch Kritik ist keine Erbsenzählerei. Als semi-substanziell ist die Ausklammerung des bis heute so überaus wirkmächtigen und wohl am prominentesten von H. Arendt kritisierten platonischen Diskurses der Substitution des Politischen durch Technokratie, deren fundamentales Konstituens die Kontamination von Herrschaft und Wissen darstellt. Legitime (ideengeschichtliche) Erben des platonischen Diskurses sind nicht nur die Varianten sozial-technologischer Utopien und des leninistischen Kommunismus, sondern auch die zeitgenössischen Propheten der Heilsideologie des freien Marktes. H. Ottmann hat in gewohnt überzeugender und überaus differenzierter Art und Weise jüngst die Differenzen zwischen dem platonischen und dem aristotelischen Denken des Politischen aufgezeigt und verdeutlicht, wieso Ersteres erheblich mehr als Letzteres mit der Moderne konfligiert.¹² Daraus aber, was Ottmann wohlweislich nicht tut, den Schluss zu ziehen, dass der ‚Denker der Einheit‘ (H. Ottmann) und seine Epigonen keine virulenten Folgen für das moderne und/oder zeitgenössische Denken hatten und haben, würde bedeuten, sich die Sicht auf einen politisch apolitischen Diskurs der Schließung des Politischen zu verstellen, deren blendende Anziehungskraft und Gefahr nicht vergangen ist. F.-Ms. Abhandlung übergeht schlicht diesen Punkt.

Fundamental ist allerdings erst eine Kritik, die das gesamte Unternehmen der von F.-M. dargestellten Diskurse politischer Philosophie einer immanenten Kritik unterzieht. Die in diesem spezifischen Sinne vom Autor ja sogar berechnete Ausklammerung der Kritik der (realen) Politik samt ihrer (ideologischen) Reflexionsformen in der Tradition von Karl Marx gibt hierzu den Ausgangspunkt. Auch hier lassen sich verschiedene Ebenen der Kritik differenzieren. Akzidentell ist die Nicht-Berücksichtigung der historischen Situierung des Denkens des Politischen bei F.-M., die sich formell etwa darin zu erkennen gibt, dass die von Frank Deppe in Angriff genommene, weniger philosophisch als politik-theoretisch und sozialgeschichtlich orientierte Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert nicht einmal Erwähnung findet, geschweige denn als Alternativmodell diskutiert wird. Damit ist bereits implizit die nächst tiefer liegende Ebene der Kritik angesprochen: Das Anfangs noch von F.-M. emphatisch unterstrichene Bündnis von politischer Philosophie und politischer Theorie – diese sei, frei nach Kant, ohne jene „leer“, jene aber ohne diese „blind“ (13) – wird an keiner Stelle gehalten. F.-M. auf F.-M. gewendet heißt dies: seine politische Philosophie, die am Ende im Anschluss an die hegelschen und nietzscheschen Diskurse die un(ab)geschlossene und offene „Normativität des Politischen“ (263) – ihr antiessentialistisches Wesen – triumphieren sieht, bleibt leer, und weil gut dialektisch, das eine ohne das andere nicht zu haben ist, im Endeffekt auch blind.

Bevor ich zu einer Gesamtkritik in Form eines (Gegen)Entwurfs kritischer politischer Theorie übergehe, ist als Startpunkt der Inhalt von F.-Ms. Dissertation zu rekapitulieren. F.-M. läuft dabei wieder zur Hochform auf und bringt seine Darstellung zur Meisterschaft: Wie der Autor in das gedankliche Zentrum des jeweils Erörterten in einer konzisen und luziden Sprache vorstößt, sucht seinesgleichen. Ausgehend von Hegels „Zeitdiagnostik“ einer fundamentalen „Entzweigung“ klassifiziert der Autor die Moderne als einen „auf Dauer gestellte[n] Bruch“ (7), der durch Reflexivität, unglückliches Bewusstsein, Irreversibilität und den Wunsch nach „normativer Integrität“ charakterisiert ist, welche mit der „Schwierigkeit“ sich „konfrontiert“ sieht, „diese unter Berücksichtigung der Bedingungen der Moderne nicht so einfach gewinnen zu können.“ (8). Anhand des titelgebenden hegelschen Begriffs der Entzweigung konkretisiert F.-M. den Bruch der Moderne in zweierlei, paradigmatischer Hinsicht: Einerseits ist dieser Bruch von umfassender philosophischer Natur. Er verweist sowohl auf das Ende der „überlieferten, ontologisch-kosmologischen Metaphysiken“ als auch auf die mit der theoretisch-epistemologischen Ruptur einhergehende Krise praktisch-epistemologischer Gewissheit: „Bedroht wird die Begründung von Erkenntnis überhaupt und damit verbunden auch die Begründung von Normativität.“ (8f.). Andererseits korrespondiert der Entwicklung philosophischer Erkenntnis die Transformation der sozialen Welt, „die sich durch den übergreifenden Begriff der Posttraditionalität charakterisieren lässt“ (9). Diesen zwei Seiten der „Erfahrungen der Entzweigung“ (13) geht der Verfasser im ersten, einleitenden Kapitel (13-24)

¹² Vgl. zu den bedeutenden Differenzen zwischen Platon und Aristoteles die maßgebende Arbeit von Ottmann, Henning: Platon, Aristoteles und die neoklassische Philosophie der Gegenwart, Baden-Baden 2005. Ottmanns gigantisches Projekt einer europäischen Universalgeschichte des politischen Denkens sowie dessen Abhebung von politischer Philosophie, Theorie und Ideengeschichte wird von Flügel leider nicht rezipiert. Ob das weite – wissenschaftlich: transdisziplinäre - Feld des politischen Denkens, wie Ottmann es – nicht zuletzt bürgerschaftlich - begreift, trotz des Ideenreichtums allerdings nicht doch bloß monumental angelegte archivalische Historiographie ist, bleibt indes fraglich.

detaillierter nach, welches sich – wie auch die anderen Kapitel – durch eine sehr prägnante und schnörkellose Darstellung auszeichnet. Hegels Zeitdiagnostik wird zum einen anhand der philosophiegeschichtlichen Entwicklung von Descartes an skizziert, wobei zu Recht ein Schwerpunkt auf das Krisenbewusstsein Nietzsches gelegt wird (17-20), dessen Nihilismusverdacht genuiner Ausdruck der modernen Entzweiung ist und dessen genealogische Kritik noch heute eine wesentliche Herausforderung für systematische Philosophie darstellt. Zum anderen legt F.-M. im Kurzdurchlauf den Kern des „sozialphilosophischen und soziologischen Diskurs der Moderne“ (21) anhand der Klassiker Rousseau, Marx, Durkheim und Weber (21-24) dar: „Beobachtung einer Erosion traditioneller Formen der Vergesellschaftung und (...) ein Verständnis moderner Gesellschaften als funktional differenzierte“, wobei „soziale und individuelle Verwerfungen zum kardinalen Topos“ (21) der Denkanstrengung gereichen.

Diese Zweiteilung des Entzweigungsdiskurses legt F.-M. auch der Struktur seiner weiteren Argumentation zu Grunde. Auf die ausführliche Erörterung der Normativität der Moderne im Kontext der Begründungsdiskurse (25-147) theoretischer und praktischer Philosophie folgt die Analyse der Normativität der Moderne anhand politik- und gesellschaftstheoretischer Diskurse über die vernünftige Einrichtung des Sozialen (149-208). Abgeschlossen wird die Arbeit mit einem Ausblick auf die Bedingungen der Möglichkeit politischen Denkens und philosophischer Kritik im Kontext moderner Vergesellschaftung (209-27).

Die Darstellung der modernen philosophischen Diskurse setzt bei Kant (32-55) an, führt über Fichte und Schelling (56-64) zu Hegel (64-80) und wird von der These geleitet, dass sich in den heroischen Versuchen dieser Geistesriesen „die spezifischen Probleme der Moderne erstmals in das Philosophieren eingeschrieben haben.“ (28). Als Zentrum dieser Denktradition macht F.-M. „sowohl die Aufgabe einer Vermittlung als auch die Begründung und Verwirklichung der Idee der Freiheit (31) aus, womit er fraglos ins Schwarze trifft. Auf die konstatierte philosophische und soziale Entzweiung wird von den Klassikern der Philosophie mit dem Versuch eines Denkens der Vermittlung und der Kritik geantwortet, dessen Movens noch im Theoretischen das Praktische: die Freiheit, ist, was Kant bekanntlich in anderen Worten explizit machte. Letzterem wendet sich der Autor in zwei Schritten zu: Ausgehend von der Charakterisierung des kantischen Denkens als „radikale Modernität“ (32), dessen Essenz die Kritik ist, wird zuerst der Kerngehalt der Kritik der reinen Vernunft (34-43) rekapituliert, bevor sich der, in der theoretischen bereits angelegten, praktischen Philosophie (44-55) des Aufklärers zugewandt wird. Kants „radikale Kritik der Vernunft“ wird von F.-M. als paradigmatische „Reaktion auf die Begründungsprobleme“ (55) modernen Denkens begriffen, dessen Destruktion aller dogmatischen Annahmen zugleich der Versuch inhäriert, praktische Normativität zu begründen. In dem Abbruch der „begründungstheoretischen Aporie der Freiheit“ (55) durch die letztlich dogmatische Setzung des *Faktums der Freiheit* bei Kant sieht der Autor Kants Philosophie scheitern. Dass Kant die Widersprüche seiner Philosophie nicht lösen kann, bringt schließlich die „Probleme der Begründung von Normativität unter den Bedingungen der Moderne auf den Punkt.“ (55).

Die Aporien der kantischen Transzendentalphilosophie stellen den Ausgangspunkt des sog. deutschen Idealismus dar. Während Fichte und Schelling diese mit der Unbedingtheit des Ichs lösen wollen, welches die „Einheit der Welt und des Subjekts“ (58) und die der „Freiheit und Notwendigkeit“ (60) verbürgt, bricht sich mit Hegel das „Denken der Geschichtlichkeit“ (64) Bahn, das jenseits seiner metaphysischen Geschichtsphilosophie die radikale Modernität und persistierende Aktualität des idealistischen Großmeisters ausmacht. F.-Ms. Hegelinterpretation steht in der von H. Marcuse begründeten Tradition, den absoluten Idealismus auch gegen dessen eigene Intentionen und radikal widersprechenden Formulierungen als Keimform kritischer Theorie zu verstehen, die die „Philosophie von ihrem außerweltlichen Sockel gestoßen und auf eine innerweltliche Perspektive verpflichtet“ (67) hat. Mit Hegels Denken setzt die Philosophie die „konzeptuelle Inblicknahme der sozialen und politischen Verwirklichungsbedingungen der Freiheit“ (69f.) als Notwendigkeit ein. Philosophie muss um ihrer konstitutiven Idee der Wahrheit wegen sich selbst transzendieren: „Der Wirklichkeit wendet sie sich nicht in einem nur konstativ-deskriptiven Sinne zu, sondern durch die Entzweiung der sozialen Wirklichkeit hindurch gilt es, die Bedingungen der Möglichkeit der Freiheit zu denken. (...). Hegels Blick auf die Geschichte ist (...) angeleitet von der Frage *nach* der Normativität – aber er blickt ihr nicht mehr länger mit einer äußerlichen Normativität entgegen. Der Sinn einer auf die historische und soziologische Einstellung verpflichteten Philosophie besteht gerade darin, überzuwechseln vom vorgängigen Versuch einer Begründung der Normativität hin zur Erkundung normativer Strukturen.“ (70). Ausgehend von Hegels „emphatischen Begriff der Vernunft“

(71), luzide expliziert an Hegels (theoretischer und praktischer) Kant-Kritik (71-77), spürt der Autor dieser Annahme noch in dem, das hegelsche System tragenden, Begriff des Absoluten nach, welchem er eine „offenere“, sicherlich streitbare „Deutung“ angedeihen lässt. Das hegelsche Absolute ist in der Lesart des Verfassers nicht Alpha und Omega, Fundament und Abschluss, sondern unendliche und unfassbare Bewegung: „Die absolute Idee ist (...) eben nicht nur umfassend angelegt, sondern zudem auch in sich selbst dynamisch verfasst. Gerade weil Hegel sie als Gesamtheit der Bewegung der Wahrheit als Durchdringung von Idee und Wirklichkeit begreift, weist sie eine sich stets entziehende Struktur auf. Was Hegel mit der absoluten Idee womöglich festgehalten haben könnte, wäre die Unmöglichkeit einer absoluten begründeten Abschlussfigur.“ (79).

Mit diesen Annahmen im Rüstgepäck macht sich F.-M. daran, die „Diskurse über die Begründung von Normativität der praktischen Philosophie der Gegenwart“ (80) zu befragen. Konzentriert wird sich dabei auf drei paradigmatische Denker der Gegenwart, die zur Explikation allgemeiner Tendenzen dienen: Charles Taylor, Jürgen Habermas und Jacques Derrida. Während Taylors aristotelischer Begründungsdiskurs unter den Leitbegriffen ‚Normativität und Identität‘ (82-97) dargestellt wird, wird Habermas’ kantisches Programm als ‚Normativität des Diskurs‘ (98-128) charakterisiert. Jeweils ausgehend von der Erörterung des Zentrums des jeweiligen Begründungsdiskurses wird dessen fundamentale Aporie eruiert, die deren je spezifisches Scheitern ausmacht. Unter dem Stichwort der „Gewaltsamkeit der Tradition“ (140) resümiert der Autor diese bezüglich des Denkens Taylors wie folgt: „Normativität soll sich gleichzeitig allein in einer sinnstiftenden Gemeinschaft entbinden lassen, ohne dabei deren kontextspezifischen Kriterien ausgeliefert zu bleiben.“ (141). Gegenüber Habermas wird hingegen die „Leere des Prozeduralismus“ (142) beanstandet, der zum einen weit mehr metaphysischer Annahmen bedarf (120-22) als sein Urheber Glauben machen will, und zum anderen durch dessen jüngste Theorieentwicklungen – von der „Deontologie zurück zur Anthropologie“ (122-28) – eklatant konterkariert wird.

Diesen für F.-M. konstitutiven, nicht aufhebbaren Aporien modernen Denkens stellt er das befragende Denken – ‚Normativität a venir‘ (128-39) – Jacques Derridas gegenüber. Die Ausführungen sind dabei von der Frage geleitet, „inwiefern es Derrida gelingt, Normativität jenseits des Grundes zu denken“ (130). Die Dekonstruktion wird als immanent und eminent normatives und politisches Programm vorgestellt: „Dekonstruktion als Herrschaftskritik“ (132). Der dekonstruktiven Lektüre abendländischer Philosophie wohnt gleichsam von sich aus die Kritik politischer Herrschaft, aneignender und verfügender Gewalt sowie der Zwangsidentitäten inne. Ihr Wesen aber ist die selbstbewusste Aporie, die dem konsequenten Denken selbst inhäriert: „es tritt selbst keine alternative Fassung mehr an die Stelle des in Bewegung Gebrachten. Als lösungsbedürftiges, als philosophisches Problem gestellt ist deshalb der Begriff der Aporie angemessen, um das zu umreißen, was die Dekonstruktion herausarbeitet oder hinterlässt.“ (136). Das normative Telos eines solchen Denkens aber ist die „Berücksichtigung der irreduziblen Singularität der/des Anderen.“ (137). Diese „Befragung der Metaphysik von innen“ (144), deren Treue zum Logos jenseits aller Destruktion der Autor herauszustellen bemüht ist, weist eine offensichtliche Nähe zur negativen Dialektik des Nicht-identischen auf, die leider nicht einmal erwähnt wird. Stattdessen moniert F.-M. die krypto-theologische Fundierung der Dekonstruktion in einem „prophetischen Messianismus“ (144). *Diesem wird nicht mit der alles entscheidenden Frage nach dessen immanenter Folgerichtigkeit einer Philosophie, die bei sich selbst bleibt - die Differenz von Dekonstruktion und kritischer Theorie in Tradition des marxischen Materialismus bezeichnend - begegnet, die dessen latenten Idealismus und die Ontologie der Aporie als Notwendigkeit einer in sich kreisenden, somit aber sich selbst begrenzenden Reflexion zu dechiffrieren hätte*, sondern mit der Forcierung der weiteren „Öffnung“ (144) des Denkens hin zu einer radikalen Philosophie des „Vielleicht“ (139). Dass F.-M. zu diesem Zweck Heidegger dann als Philosophen des „Ins-Fragen-Kommen[s] und In-Fragen-Bleiben[s]“ (147) bemüht, anstelle den Schritt zur negativen Dialektik zu wagen, ist in einem bestimmten Sinne dann auch folgerichtig: Der Autor bewegt sich in der Tradition der Dekonstruktion in einem Denken, welches seine eigene Konsequenz fürchtet, bei sich bleibt und somit zur Ideologie gerinnt. Wahr aber ist die radikale Negativität, deren Wesen das Unwesen der Welt ist: An die Stelle des letztlich durch die Verwertung des Wertes strukturierten Zwangszusammenhangs tritt bei F.-M. hingegen „die Idee der Öffnung“, an die von Auschwitz das „nicht abschließbare“ (147) ‚Vielleicht‘, d.h. in persona: Heidegger anstelle Adorno.

Diese Notwendigkeit der gesellschaftstheoretischen Selbsttranszendenz sieht, wie einleitend bereits hervorgehoben, auch F.-M., was ihn dementsprechend im zweiten Hauptteil seiner Arbeit zu den

sozialen und politischen Institutionen der Moderne führt, die die prädestinierten „Orte der Vermittlung“ (147) von Normativität und Öffnung sind. Ausgehend von der sehr gelungenen Diskussion des kritischen Gehalts der vermittlungslogisch ausgerichteten (politischen) Philosophie Hegels (150-164), deren bereits herausgestellten progressiven Kern unterstreichend, wird sich dem politischen und sozialkritischen Denken des ungleichen Dreigespanns Taylor, Habermas und Derrida zugewandt. Während anhand der Darstellung von Taylors Demokratietheorie (164-71) nochmals die „repressive[n] und gewaltsame[n] Züge“ (171) des Kommunitarismus aufgezeigt werden, werden an Habermas' demokratischem Prozeduralismus (171-81) drei Kernpunkte kritisiert: 1.) Die tendenzielle Exklusivität deliberativer Demokratie. 2.) Die Restriktion von vermeintlich radikaler Demokratie auf den existierenden liberalen Rechtsstaat. 3.) Die in der ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ inaugurierte *Suspendierung* einer Radikaldemokratisierung der *Gesamtgesellschaft*, d.h. von Lebenswelt und System. Der Idealismus, der Realitätsverlust und die sich hieraus speisenden Widersprüche der politischen Theorie von Habermas werden abschließend vollends deutlich angesichts der Diskussion über demokratisches Regieren jenseits des Nationalstaats (182-88). Des Philosophen Ausführungen wirken im Kontext „einer immer mehr blinden, anonymen und damit unkontrollierten Mächten ausgesetzten Welt des Politischen und des Sozialen“ (188) schlicht und ergreifend nur noch hilflos.¹³

Anschließend an diese Erörterung wendet sich F.-M. unter der Überschrift ‚Jenseits von Prozedur und Substanz: Jacques Derrida‘ (189-208) der politischen Philosophie der Dekonstruktion bzw. der Dekonstruktion als politischer Philosophie zu. Von dem Zusammenhang und den inneren Aporien von ‚Recht, Gerechtigkeit und Gewalt‘ (190-93), der ‚Kultur des Anderen‘ bzw. der Kritik von politischer, sozialer und kultureller Identität (193f.), über die kritische ‚Befragung der Autonomie‘ der ‚Souveränität‘ und der Verwandtschaft von ‚Vernunft, Recht und Grund‘ - *raison* - (195-204) bis hin zu den Aporien im ‚Herzen‘ der ‚Democratie a venir‘ (205-8) zeichnet der Autor den Kerngehalt des politischen Denkens von Derrida nach, welchen er wie folgt zusammenfasst: „Diese Überlegungen verwehren sich gegen jede Form des Relativismus und halten am Unbedingten und dem Universellen fest (...), die sie allerdings gegen die Idee einer berechnenden Vernunft konturieren. Damit weisen sie einen intimen Nexus zur Idee einer kommenden Demokratie auf (...), die in gewisser Weise als der Raum verstanden werden kann, innerhalb dessen eine solche, für ihre Aporien sensible Vernunft zu produzieren vermag (...).“ (208).

Auf eine Detailkritik (diese folgt unten) kann hier gegenüber eines nochmaligen Lobs des Autoren verzichtet werden: auch diese Ausführungen sind in klarer, dichter Sprache verfasst und vom Inhalt her betrachtet als sehr instruktiv einzustufen. Der Schluss der Studie: ‚Was bleibt? Wege einer befragenden Kritik‘ (209-27) fokussiert dann „diejenigen sozialen Institutionen und Strukturen (...), die sich als unhinterfragte etabliert haben“ (209): die kapitalistische Ökonomie. Anhand einer kritischen Aneignung des hegelschen Begriffs der zweiten Natur (211-18) – für F.-M. die Keimform der sozialkritischen Verdinglichungskritik – und der marxschen Fetischkritik (218-223) führt der Verfasser im Fahrwasser Derridas eine Befragung des Kapitalismus von innen (223-27) durch, die im folgenden Resultat mündet: „Dies ist vielleicht, was die dekonstruktive Befragung des Kapitalismus vor allem anderen lehrt: Ihn nicht als vorgegebenes Geschlossenes zu begreifen, sondern sich sowohl seiner Gewordenheit als auch seines Andersseinkönnens gewahr zu werden. Ihn demnach nicht als Natur hinzunehmen. (...). Der kritische Gehalt einer politischen Bürgerschaft lässt sich jedoch allein dann einlösen, wenn die Dekonstruktion verselbständigter (ökonomischer) Strukturen konstitutiver Bestandteil des politisch-praktischen Selbstverständnisses der Gegenwartsgesellschaften wird.“ (227).

Der Weg zu einem Denken, welches diese Konsequenz längst gezogen hat und dessen Kritik radikaler und tiefergehend ist als die dargestellte dekonstruktive Befragung des Politischen, ist hiermit weit geöffnet. Ich werde daher - anstelle einer punktuellen Kritik - die Ausführungen F.-Ms. als Einladung und Anregung nehmen, das politische Denken bzw. die Kritik der Politik derjenigen Tradition abgrenzend zu spezifizieren, die von diesem weitestgehend ignoriert wird und bei der das/sein konsequente(s) Denken am Ende doch landet.

¹³ Vgl. in diesem Kontext auch Hennings Versuch der Rekonstruktion der (Fehl)Entwicklung von Habermas' Denken als Resultat seiner ‚Marxvergessenheit‘: Philosophie nach Marx, S. 414ff.

II. Entwurf einer kritischen politischen Theorie des Nichtidentischen

Im Folgenden stelle ich in Auseinandersetzung mit dem von F.-M. konzipierten Begriff des Politischen¹⁴ den Entwurf einer kritischen politischen Theorie des Materialismus des Nichtidentischen vor, die sich auf der Schnittmenge von Philosophie, Gesellschaftstheorie und klassischer Politikwissenschaft bewegt und eo ipso historisch orientiert und psychoanalytisch informiert ist. *Politische* Theorie nenne ich das Unternehmen einer Fortführung der klassischen kritischen Theorie, da in letzterer das Politische zwar implizit, nicht aber explizit eine herausragende Bedeutung hat.

1.) Im Anschluss an Adornos Kritik der unvermittelten Antinomien der Paradigmen der Soziologie sind auch die Einseitigkeiten und Dualismen der politischen Philosophie der Moderne ideologiekritisch als unbewusste Reflexionsformen kapitalistischer Vergesellschaftung zu dechiffrieren. Um bei den Beispielen F.-Ms., die ja pars pro toto stehen, zu bleiben, lässt sich Folgendes konstatieren: Die Zerrissenheit des modernen Menschen in den Citoyen und den Bourgeois ist das Resultat der Spezifik kapitalistischer Vergesellschaftung, deren *Wesen* es ist, dass die für den Kapitalismus konstitutive arbeitsteilige Privatproduktion sich in der Form des Wertes qua Austausch indirekt-gesellschaftlich vermittelt, dessen *Erscheinung* dann die widersprüchliche Einheit von Atomisierung und Homogenität, Individualisierung und Uniformierung, von Freiheit/Unfreiheit und Gleichheit/Ungleichheit darstellt. Diese Spezifik bleibt der politischen Philosophie verborgen und wird von ihr antithetisch traktiert: Kommunitarismus und Liberalismus als zwei Seiten derselben Medaille. Während etwa Taylor die Widersprüche kapitalistischer Modernisierung im Endeffekt hilflos und repressiv qua Ethisierung des Bourgeois kurieren will, hypostasiert Habermas in guter alter liberaler Manier den Citoyen. Letzterer ursprünglich für das ganze und somit falsch genommen, trifft dann beim ‚reifen‘ Habermas auf seinen ontologisierten Widerpart: den sich in systemische Integration verpuppten Bourgeois. In beiden Fällen bleibt die politische Philosophie in den ideologischen Reflexionsmustern einer sich selbst mystifizierenden sozialen Wirklichkeit und dem ideologischen Schein(en) der Zirkulation verhaftet¹⁵, macht ein Moment gegen das andere stark und reproduziert gedanklich doch notwendig beide.

Aber auch der von F.-M. via Derrida anvisierte Weg der Befragung und der Öffnung der politischen Philosophie bleibt ideologisch, da auch dieser wie auch die Erstgenannten letztlich keinen Begriff von der modernen kapitalistischen Gesellschaft haben. Diese wird, wie Lars Meyer rekonstruiert hat, in der Tradition von Marx und Adorno in *kritischer* Absicht als Totalität begriffen, deren Realität Sein und Schein zugleich ist. Präziser: Die in der Bewegung des Kapitals Realität annehmende Totalität ist kein Schein, sondern Real-Verdinglichung spezifischer sozialer Verhältnisse: das ‚ens realissimum‘ (Adorno).¹⁶ Schein aber ist dieses Sein, insofern es im Bewusstsein fetischisiert erscheint: als

¹⁴ Ich werde dies in Fußnoten expliziter in Bezug auf Derridas Programm der Befragung des Politischen, dem F.-M. folgt, zu konkretisieren versuchen. Die Fußnoten haben teilweise den Charakter eines Subtextes bzw. von Exkursen; sie sind alles, aber nicht schön zu lesen. Dem Anspruch nach ist der Haupttext aus sich selbst heraus verständlich. Wen weiterführende Anmerkungen nicht interessieren, mag daher die Fußnoten übergehen.

¹⁵ Vgl. hierzu die Studie von Rakowitz, Nadja: *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*, Freiburg 2000.

¹⁶ F.-M. weist es von sich, „so etwas Obskures wie die Logik des Kapitalismus herauszuarbeiten.“ (210). Was ist gemeint: dass die Logik des Kapitals obskur ist, oder dass, die Annahme, dass es eine solche gibt, ‚etwas Obskures‘ ist? Wohl eindeutig Letzteres, will man doch den Zeitgeist nicht zu sehr verschrecken. Die Logik des Kapitalismus bzw. in Marx' Worten „das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft“ (MEW 23, 15) ist indessen ein resp. *das* soziale Faktum der kapitalistischen Produktionsweise. Dies ist „keine Erfindung herrschaftssüchtiger Intellektueller“ (Breuer, Stefan: *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung technischer Zivilisation*, Hamburg 1995, S. 9). Obskur ist diese Logik auch nicht im Sinne eines ‚Marxismus-Mystizismus‘ (Ingo Elbe), welcher Marx' *fetischkritische* Anleihen in Theologie und absoluten Idealismus als Seinsaussagen über die Realität der Verwertung des Wertes missversteht: Die von Marx konstatierte „okkulte Qualität“ des Wertes, „Wert zu setzen, weil er Wert“ ist und so sich als „automatisches Subjekt“ (MEW 23, 169) zu konstituieren, ist wirkmächtiger und realer Schein, Ausdruck einer sich selbst mystifizierenden sozialen Wirklichkeit. Die ‚Logik des Kapitals‘ ist insofern obskur, als sie als Eigenleben eines sich vermehrenden, befruchtenden und prozessierenden Subjekts erscheint, welches aber doch – hierauf zielt schließlich die marxsche Kritik – nur das ökonomische Formgestalt annehmende historisch spezifische soziale

natürliche Eigenschaft der Gesellschaft bzw. als Eigenschaft der Dinge an sich und nicht als fraglos *reale* Objektivation eines historisch *spezifischen* sozialen Verhältnisses.¹⁷ Damit unterscheidet sich die klassische kritische Theorie sowohl von einer Positivierung bzw. Affirmation der Totalität in der Tradition von Hegel (idealistisch) und Lukács (materialistisch) als auch von ihrer postmodernen Leugnung¹⁸, die supponiert, was nicht ist, aber sein soll: Nichtidentität. Dass F.-M. Heidegger (be)nötigt, wo er doch hinter sein fundamental-ontologisches Vorhaben ein dickes Fragezeichen setzt, irritiert auf den ersten Blick gewaltig, ist aber, wie beschrieben, durchaus konsequent. Kurzum: Adornos Ausführungen zur Systematik (siehe Negative Dialektik), Aphoristik (Einleitung der Minima Moralia) und Essayistik (siehe den entsprechenden Aufsatz) sowie ihr Verhältnis zueinander schreien einen in diesem Zusammenhang geradezu an, was aber auf Grund des universellen ‚Vielleichts‘ von F.-M. folgerichtig nicht vernommen wird. Negative Dialektik reflektiert auf den sozial generierten Zwang – die Verwertung des Wertes – zur Systematik: „das abstrakt Allgemeine des Ganzen, das den

Verhältnis kapitalistischer Observanz ist: eine bestimmte Form gesellschaftlicher Vermittlung. Obskur ist die ‚Logik des Kapitals‘ daher gleich doppelt nicht: weder ist sie inexistent noch unlogischer Natur. Sie bezeichnet vielmehr die Realität einer sozialen Totalität, die sich a.) durch die Handlungen, Kämpfe und Institutionen der Individuen reproduziert, b.) diese heteronom setzt und c.) sich zugleich in dieser Praxis selbst mystifiziert, und somit durchaus als obskur *erscheint*.

¹⁷ Bei F.-M. wird der marxsche Begriff des Fetischismus nicht wirklich deutlich, da er, was mir selbst auch schon unterlaufen ist, diesen als Bezeichnung für ein Bewusstseinsphänomen mit der Beschreibung einer sozialen Realverkehrung kontaminiert: „Ware als Fetisch – das heißt bei Marx gerade auch Unterwerfung unter die Kontrolle dessen, was wir selbst hervorgebracht haben.“ (222). Der marxsche Fetischbegriff gilt aber allein für den Sachverhalt der falschen Wahrnehmung der Realität, nicht aber als Bezeichnung der sachlichen Vermittlung von Vergesellschaftung. Letzteres lässt sich als (a) *Real-Verdinglichung* bezeichnen, deren Charakteristika es ist, sich selbst zu mystifizieren, was sich dann (b) als dessen Fetischcharakter bezeichnen lässt. Dieser bezeichnet dann nicht den Wert bzw. die sozio-ökonomische Formgegenständlichkeit und Verdinglichung sozialer Beziehungen als ‚Realität sui generis‘ (Backhaus), sondern die *adäquate* – objektiv gültige – und doch zugleich *falsche* Wahrnehmung dieses gesellschaftlichen Seins. Die letzte Paradoxie ist dann auch nur scheinbar ein Widerspruch: die Erscheinung – eben nicht Trug, sondern realer Schein - zeigt sich als das, was sie ist: gesellschaftliches Verhältnis von Sachen und verdeckt dabei zugleich ihr Wesen/Sein: nämlich, dass die realen sozial-vermittelnden Eigenschaften der Dinge, diesen eben nicht als Dingen an sich, sondern als Objektivationen eines spezifischen sozialen Verhältnisses zukommen – nicht Naturtatsache, sondern sozio-ökonomische Formgegenständlichkeit jenseits der Dichotomie von Physis und Psyche. In Summa: 1.) Die Abstraktionen bzw. die ökonomische Formgegenständlichkeit (von mir als Real-Verdinglichung bezeichnet) sind kein Schein, sondern Realität sui generis: Objektivität des Sozialen. Als solche setzt sich ihre selbstbezügliche Vermittlung autonom und bestimmt die Individuen fremd (das klingt jetzt freilich sehr ‚hegelianisch‘; ohne Staat, Politik, Recht, Klassenkämpfe etc. funktioniert das natürlich nicht). Das wäre dann die erste Form der Verkehrung kapitalistischer Vergesellschaftung. 2.) Der Fetischbegriff bezeichnet gleichsam Verkehrung Nr. 2: die (verkehrte) Wahrnehmung dieser Realität als natürliche Tatsache/als Eigenschaft der Dinge (Geld, Kapital, Zins etc.) selbst. Da diese Wahrnehmung aber kein Zufall, sondern der Selbstmystifikation der sozialen Realität im Kapitalismus geschuldet ist, geht es der Fetischtheorie nicht nur um die falsche (bezüglich der Wesens- bzw. Seinsebene) und doch adäquate (bezüglich der Ebene der Erscheinung/realer Schein) Wahrnehmung dieser Realität, sondern um die verkehrte Konstitution dieser selbst. Der marxsche Begriff der Verkehrung ist somit weder ontologisch-essentialistisch noch romantisch-naturalistisch, sondern rational und kritisch: Verkehrung bedeutet, dass die gesellschaftliche Vermittlung im Kapitalismus, ihre Form (der Wert), zum selbstbezüglichen Inhalt wird (Kapitalakkumulation), so dass die Gesellschaftsmitglieder zu Objekten einer bewusstlosen und verselbstständigten Gestalt von Vergesellschaftung degradiert werden; also Verkehrung im Sinne von: Freiheit von Naturzwang generiert zugleich soziale Herrschaft/zweite Natur; Autonomie in Form der Heteronomie. Ich bezeichne diesen Sachverhalt im Anschluss an Peter Bulthaupt als ‚Verkehrung der Freiheit‘. Die zweite Dimension der Verkehrung – was zum Fetischbegriff führt – betrifft dann die Wahrnehmung der sozialen Realität kapitalistischer Provenienz: verkehrt ist das Bewusstsein, weil es eine historisch *spezifische* Form menschlicher Vergesellschaftung als natürlich/ungeschichtlich begreift. Da die fetischartige Wahrnehmung der sozialen Realität nun aber weder Zufall – notwendig falsch – noch Trug ist, sondern realer Schein – objektiv gültige Gedankenformen - einer Vergesellschaftungsweise, die sich durch ihre spezifische Praxis selbst verschleiert, ist der *Grund* der Verkehrung des Bewusstseins aber das verkehrte ‚*Sein*‘ selbst und dessen Praxisformen: „Die verdrehte Form, worin die *wirkliche* Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproduziert in den Vorstellungen der Agenten dieser Produktionsweise.“ MEW 26.3, 445; Herv. V. Verf.

¹⁸ Vgl. neben Meyer hierzu die Ausführungen von Postone, Moishe: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg 2003, S. 122 ff.

Zwang ausübt, ist verschwistert der Allgemeinheit des Denkens, dem Geist.¹⁹ Identitätsdenken und abstrakte Wertvergesellschaftung vermögen nur zusammen zu vergehen. Das begründet die dialektische Einheit von Erkenntnis- und Gesellschaftskritik²⁰, welche auf die „unter der Allgemeinheit verschüttete Utopie des Besonderen“ verweist, die „Nicht-identität, welche erst wäre, wenn verwirklichte Vernunft die partikulare des Allgemeinen unter sich gelassen hätte.“²¹ Hier ist im Übrigen eine Differenz zwischen Philosophie bzw. politischer Theorie im oben genannten Sinne und Naturwissenschaft indiziert. Kritische politische Theorie hat unter dem Status quo, will sie denn nicht die Erkenntnis und somit die begründete Kritik vorschnell abbrechen, eine Systematik an den Tag zu legen, die dem Unwesen des Systems gerecht wird: „Dialektik ist Ontologie des falschen Zustandes.“²² Dem Zwang des Begriffs entspricht der Zwang der Realität; beide sind in Perspektive ihrer Transzendenz qua avancierter Theorie und kritischer Praxis über sich aufzuklären: „Die Utopie der Erkenntnis wäre, das Begriffslose mit dem Begriff aufzutun, ohne es ihnen gleichzumachen.“²³ Die Naturwissenschaft wäre allerdings auch in einer befreiten Gesellschaft an der regulativen Idee der Einheit des Wissens bzw. der Systematik ausgerichtet, ist dieses doch das Korrelat der denknötigen Idee der Einheit der Natur bzw. der Welt.²⁴

2.) Die von F.-M. anvisierte ideengeschichtliche Fundierung gegenwärtiger politischer Philosophie ist zugleich (a) kritischer und (b) emphatischer zu konzipieren. a.) *Kritischer*: das verbindende Moment - die Substanz - der politischen Ideengeschichte ist die nicht enden wollende *Herrschaft*. Die in der Geschichte des politischen Denkens traktierten Probleme sind Ausdruck des Klassen- und Herrschaftscharakters bisheriger Zivilisationen. Ihre Kontinuität ist die Kontinuität der Herrschaft, der Vorgeschichte. Für ein an Marx orientiertes Denken ist indessen die Differenz zwischen kapitalistischen und vorkapitalistischen Formen der Vergesellschaftung ein Unterschied ums Ganze. Der deutsche Idealismus, ist wie Stefan Breuer formulierte, die „Reflexionsform einer abstrakten Gesellschaft“²⁵. Helmut Brentel hat in seiner Studie zum Methodenverständnis und der Darstellungslogik der marxschen Kritik der politischen Ökonomie diesen Sachverhalt spezifiziert:

¹⁹ Adorno, Theodor. W.: Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1997, S. 310.

²⁰ Man kann dies auch als Einheit von Form- und Fetischtheorie bezeichnen: Zielt die erste auf die Dechiffrierung der sozio-ökonomischen Gegenständlichkeit als Ausdruck eines sozialen Verhältnisses und dessen Praxis, fokussiert die zweite die notwendige, und doch verkehrte Erscheinung dieser im Alltagsbewusstsein und in der politischen Ökonomie: „Marx dechiffriert den ökonomischen Gegenstands-Bereich und Gegenstandstyp als den von *Formen*, spezifisch sozialen Formen, die der gesellschaftliche Charakter der Arbeit unter kapitalistischen Produktionsbedingungen annehmen muss: die ‚Wertgegenständlichkeit‘ der Arbeitsprodukte wie ihre Wert-Formen. Die ‚Objekte‘ der Ökonomie (...) sind stets solche Werte (...) und darin allesamt Formen jener spezifisch gesellschaftlichen Arbeit. Nur: als solche Formen verdecken und verschleiern sie zugleich ihren sozialen Gehalt und Grund. Die entscheidende Kritikperspektive der Marxschen Gegenstandsauffassung liegt so in ihrer Bedeutung als einer *Form- und Fetischtheorie*. Ökonomische Gegenständlichkeit als spezifisch soziale *Form-Gegenständlichkeit* kapitalistischer vergesellschafteter Arbeit weist Marx stets noch in ihrem Charakter als *Fetisch-Gegenständlichkeit* aus, als systematische Verdeckung und Verschleierung der wirklichen Vergesellschaftungsverhältnisse. Die Theorie ökonomisch-sozialer Gegenstandskonstitution bei Marx enthält als Analyse wie als dialektische Entwicklung der Wertformen – von der einfachen Wertform des Anfangs bis zum Zins (...) – eine *kritische Kategorienlehre* der politischen Ökonomie. Sie ist als Theorie des ‚Fetischismus‘ der ökonomischen Kategorien ineins Fetischtheorie des bürgerlichen Bewußtseins.“ Brentel, Helmut: Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie, Opladen 1989, S. 14f.

²¹ Adorno: Negative Dialektik, S. 312.

²² Ebd., S. 22.

²³ Ebd., S. 21.

²⁴ Die immer noch nicht verabschiedeten Versuche der ‚großen Kinder‘ (M. Weber) der Naturwissenschaft, eine ‚Weltformel‘ zu entdecken bzw. aufzustellen, sind freilich auf naiv-realistischem Boden gebaut: einerseits ist die Einheit der Welt/Natur kein Gegenstand der Anschauung und somit auch nicht der Erkenntnis, sondern denknötige Voraussetzung von Wissenschaft, andererseits verwechseln die Weltformler die naturwissenschaftliche Erkenntnis von natürlichen Funktionszusammenhängen mit der Erkenntnis ihres Wesens. Vgl. hierzu auch die philosophiegeschichtlichen Ausführungen von Mensching, Günther: Unbeschränkter Fortschritt und die Grenze des Erkennens. Zu einer Antinomie im Denken der Aufklärung, in Bayert, Kurt u.a. (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 3: Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2007, S. 17-35.

²⁵ Breuer, Stefan: Aspekte totaler Vergesellschaftung, Freiburg 1985, S. 32.

„Indem die ‚Logik‘ die Konstitution logischer Formen als Entäußerungs- und Entfremdungsprozeß einer absoluten Subjektivität beschreibt, verweist sie implizit auf die Entfremdung der Arbeits- und Lebenszusammenhänge der wirklichen Subjekte, deren gesellschaftliche Zusammenhänge, deren Formen der Naturbearbeitung jene Denkformen als geistige Grundbestimmtheiten und Urhandlungen reproduzieren, aber keineswegs kritisch reflektieren. Das absolute Subjekt ist nichts als der unbegriffene und zum Übersubjekt stilisierte Produktions- und Reproduktionszusammenhang“²⁶. F.-M. geht daher auch aus einer marxischen Perspektive betrachtet ganz Recht darin, Kant und Hegel als genuine Denker moderner Entzweiung zu lesen und sie zum Ausgangspunkt der Reflexion zu machen. Allerdings bleibt der Begriff der Entzweiung blass, wird er denn nicht als *unbegriffener* Ausdruck eben der spezifischen, destruktiv *prozessierenden Widersprüche kapitalistischer Vergesellschaftung* dechiffriert.

b.) *Emphatischer*: Von Breuer werden die Reflexionen des deutschen Idealismus aber reduktionistisch als *bloßer* gedanklicher Ausdruck abstrakter Vergesellschaftung begriffen. Dies verkennt ihren Wahrheitsgehalt und unterschlägt die Autonomie des Denkens, welches, wie Hegel richtig erkannt, aber zugleich wieder mystifiziert hat, in den Gestalten der abendländischen Philosophie einer inneren Logik folgt: (politische) Philosophie ist nicht weniger als die Kunst autonom und fait social zugleich. Das gegenwärtige Denken ist somit gleich in zweierlei Hinsicht auf Ideengeschichte verwiesen: Einerseits in Form der dialektischen Vermittlung gegenwärtigen Bewusstseins mit seinen vorangegangenen Gestalten, deren Einheit die negative der realen Geschichte ist. Dies begründet den Sachverhalt, dass die ‚Klassiker‘ der Ideengeschichte und ihre fundamentalen Fragen „anschlussfähig bleiben“ (25) und somit nicht von akzidentieller, sondern substantzieller Bedeutung für das Denken der Gegenwart sind; ihre Aktualität ist von der Konstitution des Objekts des Gedankens generiert. Andererseits ist es die Entwicklung der Wahrheit in der Geschichte des Denkens qua Kritik bzw. bestimmter Negation, die jegliches Denken auf seine Geschichte verweist. Die vergangenen Gestalten des Bewusstseins sind nicht allein Ausdruck kontingenter historischer Erfahrung, sondern weisen retrospektiv in ihrer Bewegung eine innere Stimmigkeit auf. Sie erfassen ihre Zeit in Gedanken, ihre *historische Wahrheit* ist nur um den Preis der ewigen Wiederkehr des längst Gedachten zu ignorieren: „Die objektive Gestalt des gegenwärtigen Denkens steht in der Kontinuität des Denkens überhaupt (...). Umgekehrt zeigt Vergangenes seinen Grund erst im Späteren, von dem mehr ist als ein Gewirr willkürlicher Einfälle. Diese dialektische Verbindung von Vergangenen und Gegenwärtigen ist nicht *factum brutum*, sondern gründet selbst in die Reflexion.“²⁷

3.) In Bezug auf die Normativität der Moderne heißt dies, dass die radikale politische Philosophie in einer negativen Moralphilosophie fundiert, deren in ihr arbeitende Pole Kant und Nietzsche, Hegel und Marx heißen. Wie die Dekonstruktion hat diese ihr Wesen in einer *selbstbewussten* Aporie, die Ausdruck des Widerspruchs der *Realität* ist: nur zusammen lassen sich diese Aufheben. Gerhard Schweppenhäuser hat das ‚Wesen‘ der negativen Moralphilosophie auf den Punkt gebracht: „Moralphilosophie erhält sich am Leben und erheischt immanente Kritik, weil die praktische Verwirklichung ihrer universalistisch-emanzipatorischen Gehalte versäumt worden ist. Analog zur Kritik metaphysischer Ursprungsphilosophie gibt es bei Adorno Elemente einer Kritik moralischer Prinzipienphilosophie. Sein Gegenentwurf intendiert nicht etwa eine ‚materialistische Ethik‘, die den idealistischen Prinzipien materialistische entgegenhält. (...). Er hat die konsequente Reflexion der Aporie zum Thema, in die das philosophische Bewusstsein gerät, wenn einerseits gilt, dass Prinzipienethik unwahr ist, weil sie suggeriert, es könne doch ein ‚richtiges Leben im falschen‘ geben, und andererseits auch gilt, dass eine abstrakte Negation der Moralphilosophie, die dogmatisch deren Überflüssigkeit in einer ökonomisch und politisch veränderten Gesellschaft behauptet, ebenso unwahr ist. Wer von Aporien in Adornos negativer Moralphilosophie spräche, hätte also nicht Unrecht. Aber er würde sie damit nicht kritisieren, sondern charakterisieren. Denn man darf nicht verkennen, dass es

²⁶ Brentel: Soziale Form und ökonomisches Objekt., S. 369.

²⁷ Mensching, Günther: Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992. Vgl. auch ders.: Geschichte der Philosophie als Philosophie der Geschichte, in: Kapriev, Georgi u. ders. (Hg.): Die Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens, Sofia 2004, S. S. 9-24.

sich nicht um Aporien handelt, die inkonsequentes und negativistisches Denken subjektiv zu verantworten hätte, sondern um objektive.“²⁸

Die Letztinstanz der negativen Moralphilosophie aber ist die Autonomie des Individuums²⁹: als Telos, nicht als Axiom oder Postament. Diese ist nicht weiter begründbar, sondern geht jeder Begründung bereits systematisch voraus: ohne Freiheit nicht ein Gedanke. Das ist der politische, auf Universalisierung drängende Gehalt der aristotelischen Feststellung, dass Philosophie und Wissenschaft die „Muße“³⁰ zur Bedingung haben. Die historische und soziale Restriktion der Freiheit gilt es zu beseitigen, da die Vernunft universell, nicht aber totalitär, sondern nichtidentisch ist. Der junge, noch im idealistischen Fahrwasser schwimmende Marx hat hierfür schöne Worte gefunden: „Die Freiheit ist so sehr das Wesen der Menschen, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem sie ihre Realität bekämpfen (...). Kein Mensch bekämpft die Freiheit; er bekämpft die Freiheit des anderen. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere Mal als allgemeines Recht“ (MEW 1, 51). Das aber verweist die negative Moralphilosophie auf einen emphatischen Praxisbegriff: auf die Konstitution der Welt, d.h. auf das Politische. Ich zitiere es immer gern wieder: „Kurz, also was Moral heute vielleicht überhaupt noch heißen darf, das geht über an die Einrichtung der Welt – man könnte sagen: die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik, wenn eine solche richtige Politik selber heute im Bereich des Verwirklichenden gelegen wäre.“³¹

Der von mir so getauften politischen Theorie der Emanzipation des Nichtidentischen geht es indessen nicht um die „Albernheit“ (MEW 42, 174) der Verwirklichung der bürgerlichen Ideale und der Reflexionen des Idealismus - Ausdrücke der *kapitalistischen* Realität - sondern um ihre transzendierende Aufhebung. Ziel ist die soziale Freisetzung nichtidentischer Individuen, was den Horizont moderner kapitalistischer Vergesellschaftung und ihrer immer noch repressiven Freiheit und Gleichheit sprengt und sich so jenseits der „moderne[n] Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternite“ (MEW 34, 303) situiert. Gegen die unfreie Welt „der geschiedenen Menschheit“ wird die freie „Welt der sich unterscheidenden Menschheit, deren Ungleichheit nichts anders ist als die Farbenbrechung der Gleichheit“ (MEW 1, 115) gesetzt. Negative Moral wird daher zwangsläufig politisch: keine autonomen Individuen, ohne autonome Assoziation

²⁸ Schweppenhäuser, Gerhard: Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Hamburg 1993, S. 212f.

²⁹ F.-N. stellt Derrida als Kritiker der Autonomie dar. Da diese „eine verfügende Berechnung“ (198) voraussetzt, sei sie durch ein Konzept kommender und offener Freiheit zu überwinden, die nicht verfügt und schließt, aber dennoch verbindlich ist. Auch in diesem Kontext scheinen mir die Überlegungen Adornos radikaler und weiterführender zu sein. Auch Adornos Denken ist davon beseelt, Freiheit als Autonomie *und* Impuls zusammenzudenken und ihre jeweilige Einseitigkeit aufzuheben. Adorno reflektiert die Verwandtschaft von Freiheit und Herrschaft, von Moral und Zwang. Er verfolgt dabei sowohl das Programm eines gesellschaftstheoretischen (Marx) als auch zivilisations- und triebtheoretischen Materialismus (Nietzsche, Freud), ohne den unhintergehbaren Gehalt des (kantschen) Autonomiegedankens abstrakt zu negieren; es gilt, diesen vielmehr vor seinem eigenen Verrat zu retten: „Rationalität ist ein Stück verwirklichter Freiheit vom Naturzwang. Zugleich ist sie nach Adorno, der hier Kants Freiheitsantinomie materialistisch zuspitzt, als gesetzmäßig verfasste rationale Identität aber auch ein Stück transformierte Verdoppelung des Naturzwangs. Auf gesellschaftlich-praktischem Gebiet ist die Reproduktion des Menschen verwirklichte Freiheit vom Naturzusammenhang und gleichzeitig dessen veränderte Wiederherstellung: in Gestalt eines naturwüchsigen Vergesellschaftungsgesetzes, das als falsche Totalität des Allgemeinen die Individuen unter sich zusammen zwingt. Das ist der Kern von Adornos sozialphilosophischen Verständnis der Freiheitsantinomie. Er denkt die beiden Aspekte der theoretisch-individuellen und praktisch-gesellschaftlichen Freiheit in einem Verhältnis wechselseitiger Abhängigkeit.“ Schweppenhäuser: Ethik nach Auschwitz, S. 112f. Was Adorno fokussiert, ist eine sich repetierende Sanktionierung des falschen Ganzen, dessen sämtliche Dimensionen durch Herrschaft vermittelt sind: Herrschaft konstituiert das Selbst, die sozialen Beziehungen der Menschen und ihr Verhältnis zur äußeren Natur. Die Schaffung des identischen Selbsts ist ein dauerhafter Akt der gewaltsamen Selbst- und Fremdzurichtung durch unmittelbaren und durch Arbeit vermittelten Zwang, der, sofern er jemals notwendig war, abgeschafft gehört. Bedingung für die Befreiung der Individuen aus einer Subjektconstitution, deren Wesen die herrschaftsförmige Formierung des Ich zum Zwecke der heteronomen Selbsterhaltung im Verwertungsprozess des Kapitals, darstellt, ist die historisch längst überfällige Überwindung jener sozialen Unvernunft, die nicht nur die uralte Verbindung von *Freiheit und Zwang* perpetuiert, sondern als verdinglichte Gewalt gesellschaftlicher Verhältnisse die Produzenten dieser sozialen Beziehungen unter diese selbst subsumiert und so fremdbestimmt.

³⁰ Aristoteles: Metaphysik, 3. Aufl. Hamburg 2003, 981 a.

³¹ Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt a.M. 1996, S. 262.

derselben. Bezüglich der notwendigen Bedingungen einer solchen Emanzipation des Nichtidentischen bleibt die kritische politische Theorie intransigent³²: Voraussetzung ist die Überwindung der kapitalistischen Ökonomie und ihres Staates, der offensive Angriff auf Nation und binär-sexistischen Hetero-Normativismus, auf staatlichen und alltäglichen Rassismus und die bedingungslose Konfrontation mit der realexistierenden Konterrevolution, dem Antisemitismus und Faschismus^{33 34}.

Die Perspektiven bezüglich einer solchen revolutionären Emanzipation sind in der Tat schwarz „verhängt“³⁵. Ich persönlich bin diesbezüglich wenigstens pessimistisch, wenn nicht defätistisch gestimmt. Die Übermacht der Verhältnisse und die eigene Ohnmacht sind bekanntlich aber kein Grund, sich dumm machen zu lassen. Wenn F.-M. im Anschluss an Hegel das Wesen der Moderne als Entzweiung bezeichnet, ist das Projekt radikaler Emanzipation in einem emphatischen Sinne post-modern: ihr Telos ist die Versöhnung. Versöhnung bezeichnet, wie Marx und Adorno immer wieder betonen, keinen sozialen Einheitsbrei – „allgemeine *spartanische* Frugalität“ (MEW 1, 402) - oder eine romantische „Liebessabelei“ (MEW 4, 7) universeller Fraternisierung, deren Gewalt evident ist: „Wäre Spekulation über den Stand der Freiheit erlaubt, so ließe in ihm weder die ungeschiedene Einheit von Subjekt und Objekt noch ihre feindselige Antithetik sich vorstellen; eher die Kommunikation des Unterschiedenen. (...). Friede ist der Stand eines Unterschiedenen ohne Herrschaft, in dem das Unterschiedene teilhat aneinander.“³⁶. Ob seiner nicht wegzudekretierenden romantischen und theologischen Konnotation bevorzuge ich aber - mit Marx - den Begriff des (libertären) Kommunismus³⁷, den Adorno aus bekannten Gründen vermieden hat. Welche

³² Hier gibt es kein ‚Vielleicht‘! Offen bleibt die Zukunft: freie Menschen werden frei über die Gestaltung ihres Zusammenlebens entscheiden. Niemand kann ihre Entscheidungen vorwegnehmen; als Letzter hat Marx dies getan. Wohl aber lässt sich angeben, was die Freiheit verhindert, blockiert, konterkariert und widerspricht. Diesbezüglich kann es keine Kompromisse geben, was freilich nicht dahingehend misszuverstehen ist, dass die Praxis der Emanzipation mit der nicht (auch nicht gesinnungsethisch) aus der Welt zu schaffenden Tatsache konfrontiert ist, dass die Bedingungen ihrer Verwirklichung heteronom sind. Es ist dies die Aporie, wie der Schritt aus dem Stande der Unfreiheit in das Reich der Freiheit zu vollbringen ist, ohne dass die Macht der Vorgeschichte - der lastende ‚Alp‘, die schmerzenden ‚Muttermale‘, die ganze ‚alte Scheiße‘ (K. Marx) - reproduziert wird.

³³ Während die dekonstruktive Befragung moderner Politik und ihrer Reflexionsformen im Denken der Aporie verharret, dechiffriert materialistische Kritik den „Austausch von Tauschwerten“ als „die produktive, reale Basis aller *Gleichheit* und *Freiheit*. Als reine Ideen sind sie bloß idealisierte Ausdrücke desselben; als entwickelt in juristischen, politischen, sozialen Beziehungen sind sie nur diese Basis in einer andren Potenz“ (MEW 42, 170). Gegenüber einer letztlich idealistisch verfahrenen Dekonstruktion kommen so sowohl die materielle ‚Basis‘ politischer Begriffe als auch ihre historische Spezifik und formspezifische Sozialität zu Bewusstsein. Dieses materialistische formanalytische und fetischkritische Verfahren der Ideologiekritik lässt sich auf die Dechiffrierung der modernen politischen Real-Abstraktionen wie Staat, Nation und Recht sowie ihrer ideologischen Korrelate wie Nationalismus, Rassismus, Sexismus und Antisemitismus ausweiten. Die von der Dekonstruktion kritisch befragten Koordinaten der modernen Politik werden dann als *nicht-zufälliger* Ausdruck und Zusammenhang einer durch den Wert strukturierten sozialen Totalität begreif- und kritisierbar. Vgl. hierzu Grigat, Stephan: Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg 2007, bes. S. 239ff. u. 273ff. Die Einsichten Grigats werden von dem Autor allerdings leider zumeist selbst wieder verbaut, da er in schlechtester marxistischer Tradition vor kruder Geschichtsphilosophie und scharfrichterlicher Denunziation nicht zurückschreckt: Grigats Derridakritik etwa, die in Bezug auf dessen Marxinterpretation durchaus treffend ist, macht es nicht unter dem Vorwurf, diesem mal gleich in toto einen „anti-emanzipatorisch[en] Impetus“ (ebd., S. 229) zu supponieren. Das ist nicht Kritik, sondern geistiger Totschlag.

³⁴ Ein mir wichtiges Anliegen: das barbarische Mensch-Tier-Verhältnis lasse ich einmal bei Seite. Bestenfalls wird der Gedanke an eine Emanzipation die beim Menschen nicht halt macht, als Spinnerei oder Privatschulle belächelt, schlimmstenfalls generalisierend als faschistisch denunziert. Da ich auf diese Thematik hier nicht weiter eingehen kann, an dieser Stelle nur ein Zitat: „Die Solidarität der Menschen ist jedoch Teil der Solidarität des Lebens überhaupt. Der Fortschritt in der Verwirklichung jener wird auch den Sinn für diese stärken. Tiere bedürfen der Menschen. (...). Die größeren Gaben des Menschen, vor allem die Vernunft, heben die Gemeinsamkeit, die er mit den Tieren fühlt, durchaus nicht auf. Die Züge des Menschen haben zwar eine besondere Prägung, aber die Verwandtschaft seines Glücks und Elends mit dem Leben der Tiere ist offenbar.“ Horkheimer, Max: Materialismus und Moral, S. 136, in: Gesammelte Schriften 3, Frankfurt a.M. 1988, S. 111-49.

³⁵ Adorno: Negative Dialektik, S. 281

³⁶ Adorno: Zu Subjekt und Objekt, S. 743, in: Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, S. 741-58.

³⁷ Entgegen der im Kommen bleibenden Demokratie und der Hypostasierung des politischen Agon im Diskurs der sog. radikalen Demokratie, jeweils Ausdruck der *formunspezifischen* Ontologisierung bürgerlich-

Implikationen das Erbe des Kommunismus mit sich führt, ist an dieser Stelle nebensächlich; man lese diesbezüglich den brillanten Essay: ‚Gestern Morgen‘ von Bini Admaczak.³⁸ Von zentraler Bedeutung ist hier, dass der Kommunismus nicht eine jenseitige Norm ist und zu seiner Begründung sich nicht in die, von F.-M. scharfsinnig eruierten, Aporien normativistischer Sozialphilosophie verirrt. Das durch und durch materialistische Fundament der Kritik ist die reale ‚Verkehrung der Freiheit‘ im Kapitalismus selbst, dessen Bewegungsformen die Gestalt einer Real-Verdinglichung annehmen, die die Produzenten des gesellschaftlichen Reichtums bzw. materieller Freiheit (von unmittelbarem Naturzwang) zu heteronomen Anhängseln eines unreal-realen ‚automatischen Subjekts‘ (der Moderne) degradieren: „Der Maßstab der Kritik an der kapitalistischen Produktionsweise ist dann nicht irgendein Ideal von Freiheit, sondern die real im Verwertungsprozeß des Kapitals fungierende Freiheit, mehr zu produzieren als zur einfachen Reproduktion notwendig ist.“³⁹

4.) Diese Perspektive ist nicht mehr negativ-moralisch, sondern essentiell politisch. (Politische) Philosophie muss daher, will sie denn nicht in der Unwahrheit des Normativen verharren, sich selbst sprengen und in materialistische Gesellschaftstheorie und Staatstheorie übergehen, ohne in diesen aufzugehen.⁴⁰ Der Kern materialistischer Gesellschaftstheorie ist aber die marxische Kritik der politischen Ökonomie. Die von der Postmoderne nicht weniger als von Habermas betriebene, von F.-M. im Kern befolgte, offensive Ignoranz ihr gegenüber heißt nichts anderes als „sich selbst mit Blindheit zu schlagen“⁴¹, die man dann, wie F.-M. ja instruktiv gezeigt hat, mit unpassenden Heilmethoden zu kurieren intendiert. Auch wenn der Zeitgeist und die Besetzung von Lehrstühlen eine andere, zu tiefst ideologische Sprache sprechen: ohne die Kenntnis des ‚ökonomischen Bewegungsgesetzes der modernen Gesellschaft‘ (Marx) keine Erkenntnis der (Gesellschaft der) Gegenwart. Jürgen Ritsert hat diesbezüglich zu einer paradigmatischen Formulierung von perennierender Aktualität gefunden: Diese „Kernvorstellung fällt erst mit der Umwälzung der Kernstruktur und nichts deutet darauf hin, letztere sei ‚aufgehoben‘. Die ‚Orthodoxie‘ der Theorie hängt am Dogmatismus der Verhältnisse; dennoch ist diese Theorie eine ‚auf Widerruf‘.“⁴²

kapitalistischer Vergesellschaftungsprinzipien. fürchtet sich die kritische politische Theorie nicht vor der Aufhebung dieser in einem Telos, der Versöhnung, das selbst eben nichts Statisches ist, sondern die Überwindung der Vorgeschichte bezeichnet. Wie Derridas kommende Demokratie ist auch der marxische Kommunismus kein statischer Zustand, kein Sein: Der Kommunismus ist, wie Engels verdeutlicht, kein zeitloser Endzustand kosmisch-statischer Harmonie, sondern „ein in fortwährender Veränderung und Fortschritt begriffenes“ und keineswegs „ein stabiles, ein für allemal fixiertes Ding, das also auch einen ein für allemal fixierten Verteilungsmodus haben soll“ (MEW 37, 436). Der Kommunismus ist allerdings der radikale Bruch mit den Vergesellschaftungsprinzipien der (kapitalistischen) Vorgeschichte. Anders als die formunspezifische Hypostasierung der Aporien bürgerlicher Vergesellschaftung in Derridas Dekonstruktion erkennt die marxische Theorie diese als Ausdruck der Widersprüchlichkeit kapitalistisch strukturierter Gesellschaften: sie sind nicht zeitlos bzw. transhistorisch. Der Kommunismus ist weder eine „*Kommunion*“ (MEW 4, 12) noch ein „Glückseligkeitsstall“ (MEW 28, 357), er wird aber, wenn er denn seinen Namen verdient, mit den Widersprüchen kapitalistischer Vergesellschaftung gebrochen haben. Die Abschaffung *aller* Herrschafts- und Gewaltverhältnisse ist daher *conditio sine qua non*. Um es zu pointieren: in der Vorgeschichte traktieren die Menschen die Probleme der Herrschaft und diese sie, im Kommunismus stellen sie sich der Herausforderung der Freiheit. Die von den antikommunistischen Apologeten prophezeite Langeweile, Faulheit, Uniformität sind ergo mitnichten Probleme einer befreiten Welt, die die Individuen als Einzelne und als Gesamtheit in den anspruchsvollen Zustand radikaler Mündigkeit setzt: eine in der Tat unabschließbare Aufgabe.

³⁸ Adamczak, Bini: *Gestern Morgen. Über die Einsamkeit kommunistischer Gespenster und die Rekonstruktion der Zukunft*, Münster 2007.

³⁹ Bulthaupt, Peter: *Von der Freiheit im ökonomischen Verstande*, in Bensch, Hans Georg u.a. (Hg.): *Das automatische Subjekt bei Marx. Studien zum Kapital*, Lüneburg 1998, S. 25-32. Vgl. hierzu auch die Studie von Streichert, Till: *Von der Freiheit und ihrer Verkehrung. Eine Studie zu Kant und den Bedingungen der Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin/New York 2003, S. 170ff.

⁴⁰ Vgl. auch die Kritik an der Substitution von kritischer Gesellschaftstheorie durch Moralphilosophie von Buhren, Frank: *Die Erosion der Kritik. Freud, Marx, Foucault in der modernen Diskursformation*, Berlin 2007.

⁴¹ Schäfer, Gert: *Gegen den Strom. Politische Wissenschaft als Kritik*, Hannover 2006, S. 14.

⁴² Ritsert, Jürgen: *Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung*, Frankfurt a.M. 1973., S. 44. F.-M. will an der marxischen Ökonomiekritik festhalten, aber „eine Abkehr von den marxistischen Selbstverständigungsdiskursen“ (223) vollziehen. Setzt eine Abkehr aber nicht voraus, dass man überhaupt ‚da‘ gewesen ist? Das ist aber bei F.-M. offensichtlich nicht der Fall, sonst wüsste er, dass seine, ich vermute, von Derridas falschen Ausführungen zum marxischen Begriff des Gebrauchswertes inspirierte, Unterstellung, dass Marx einer „epistemo-

Wenn F.-M. den Weg von normativer politischer Philosophie auf Grund ihrer evidenten Insuffizienz via soziologisch informierter Theorie moderner Vergesellschaftung zur politischen Theorie als Theorie (sozialer) Institutionen einschlägt, ist dies korrekt, aber harmlos und im Kern ideologisch. Kritische politische Theorie hat ebenfalls ihren polit- und moral-philosophischen Horizont via die marxische Kritik der politischen Ökonomie in Richtung materialistische Staatstheorie zu überschreiten. Diese allerdings zielt auf die Form des Politischen im Kapitalismus: das Herrschaftsverhältnis Staat. Es ist dies jene von F.-M. übergangene Tradition des politischen Denkens, für die es einerseits konstitutiv ist, den Staat als „ein komplexes soziales Verhältnis“ bzw. als „soziale Form“ des Politischen in kapitalistischen Gesellschaften zu begreifen, andererseits Staatstheorie als „*Staatskritik*“ zu betreiben: der moderne bürgerliche Staat als „Ausdruck einer bestimmten sozialen Form, die die Herrschafts-, Macht- und Ausbeutungsverhältnisse unter kapitalistischen Bedingungen annehmen.“⁴³ Als solch herrschaftskritisches Unternehmen einer materialistischen Staatstheorie und von ihr ausgehenden empirischen Politik- und Staatsanalyse unterscheidet sie sich im Kern von einer, bei F.-M. durch Hegel inspirierten, traditionellen politischen Theorie. Sie dechiffriert den ideologischen Begriff der Institution als eine verdinglichte soziale Form eines gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisses, welches sich mit aller Gewalt über und hinter den Köpfen der Individuen durchsetzt: Soziale Formen sind „aus den allgemeinen Vergesellschaftungsprinzipien resultierende, den Menschen in verdinglichter Weise entgegengesetzte Objektivierungen ihres gesellschaftlichen Zusammenhangs. Auf das gesellschaftliche Handeln bezogen, bestimmen die sozialen Formen allgemeine und strukturelle Wahrnehmungs- und Verhaltungsorientierungen, denen die Individuen unterworfen sind und die sie zugleich durch ihr Handeln reproduzieren. (...) Diese allgemeinen Verhaltensmuster konkretisieren sich in gesellschaftlichen Institutionen, oder umgekehrt: in den Institutionen materialisieren sich die sozialen Formbestimmtheiten. (...) Unter den Bedingungen der kapitalistischen Vergesellschaftungsweise sind nun Institutionalisierungsprozesse in der Weise formbestimmt, als sie die Reproduktion der Gesellschaft hinter dem Rücken, aber mittels des Handelns der individuellen Akteure leisten.“⁴⁴ Der Begriff der (politischen) Institution ist ohne eine Theorie sozialer Formen daher Ausdruck eines fetischistischen, d.h. enthistorisierenden und entkonkretisierenden Bewusstseins, welches die historisch spezifische soziale Form des Politischen im Kapitalismus negiert. Als solches Ideologem aber ist ‚die‘ Institution ein Euphemismus, welche die in ihr aufgehobene soziale, nicht weniger reale als kontingente Gewalt sowohl verschwinden lässt als auch ontologisiert bzw. historisch entspezifiziert.

Materialistische Politikwissenschaft hat ferner, ebenfalls entgegen ihres momentanen Zustandes, im Faschismus ein primäres Forschungsfeld. Der Radikalfaschismus des Nationalsozialismus als ‚Zerfallsform bürgerlicher Herrschaft‘ (Gert Schäfer) und negativer Aufhebungsversuch des Kapitals in der rassistisch stratifizierten Volksgemeinschaft hat den Nachgeborenen einen neuen *kategorischen* Imperativ oktroyiert: „Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz sich nicht wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“⁴⁵ Will man aber, dass Auschwitz nicht wieder geschehe, muss man wissen, wie es dazu kam, was einen Begriff der modernen kapitalistischen Gesellschaft und der ihr immanenten Krisendynamik voraussetzt. Dass Auschwitz fortlebt, weil seine historischen

logisch naiven positivistischen Ontologie“ anhängt, nicht weniger ein Gerücht ist als die einst von Karl Löwith in die Welt gesetzte These (vgl. hierzu die Kritik bei Henning: Philosophie nach Marx S. 384ff.), dass das marxische Denken von „eschatologischen Hoffnungen“ (226) beseelt ist. Die Widersprüche eines großen Denkers mit Klischees zu traktieren, um sich dann positiv von ihm abheben zu können, ist die Subreption von Fortschritt. Marx war, wie jeder weiß, der ihn studiert hat, ein zu tiefst zweifelnder Denker, „anmaßende Selbstsicherheit“ und „Entlarvungsgesten“ (227) sicher nicht sein Ding. Statt sich einen intellektuellen, leicht zu verramschenden Pappkameraden zu basteln, wäre wirklicher Fortschritt und Gebot der Redlichkeit vielmehr, sich dem avancierten Theoriearsenal - der *gesamten* Kritik der politischen Ökonomie - von Marx zu stellen und dieses nicht bloß als beliebigen begrifflichen Steinbruch zu (ver)nutzen. Hierzu gehört freilich auch die Zurkenntnisnahme, dass die ‚marxistischen Selbstverständigungsdiskurse‘ nicht bei Georg Lukács enden, sondern eine sehr fruchtbare, wenn auch verdrängte Geschichte im 20. Jh. aufweisen können, welche die leider auch von F.-M. tradierten Behauptungen längst als das erwiesen haben, was sie sind: grund- und bodenlos. Vgl. hierzu auch demnächst die maßgebliche Studie von Elbe, Ingo: Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965, Berlin 2008 (im Erscheinen).

⁴³ So die paradigmatischen Formulierungen von Joachim Hirsch: Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg 2005, S. 15, 20 u. 24.

⁴⁴ Ebd., S. 40.

⁴⁵ Adorno: Negative Dialektik., S. 358.

Bedingungen nicht überwunden sind, dass die ‚Barbarei‘ nicht das Gegenteil der Moderne, sondern ihr spezifisch (deutsches) Produkt ist, dieser Sachverhalt trennt die kritische politische Theorie fundamental von dem Habermasschen ‚unabgegoltenen‘ ‚Vernunftprojekt der Moderne‘, die die Destruktivkraft des Fortschritts kapitalistischer Provenienz im Kern verharmlosen muss. Für ein an Marx geschultes Denken gibt es selbstredend kein Zurück hinter die Moderne, keine abstrakte Negation ihres ambivalenten Fortschritts, der ja die Bedingung des Kommunismus ist. Der sich totalisierende Charakter moderner abstrakter Vergesellschaftung ist aber kein Grund, diesen indirekt intellektuell zu affirmieren. Von daher ist es auch keineswegs akzidentiell, wenn in einer Studie über die Entzweiung und Normativität der Moderne an die Stelle des nicht einmal erwähnten Ausschwitz deren vermeintlich unabschließbare Offenheit tritt.

5.) Zu guter Letzt ist die von Flügel unhinterfragt tradierte große Erzählung der Postmoderne von dem Ende aller Gewissheiten, für die Nietzsche steht, in Zweifel zu ziehen. Nichts gegen Nietzsche⁴⁶, er ist ohne Zweifel *das* intellektuelle Ereignis der nach-idealistischen Philosophie. Nietzsche ist die Dialektik der Aufklärung in actu resp. persona. Er ist Sprengstoff und Provokation, er ist aber weniger grundstürzend als er sich selbst empfand und wie seine Epigonen meinen. Anders als von Nietzsche an- und von Flügel übernommen, endet konsequente Reflexion, von Adorno so treffend als „zweite Reflexion“⁴⁷ der Vernunft tituliert, nicht in Bodenlosigkeit bzw. beliebigem Relativismus, vor dem in der Tat kein unausgewiesener, insgeheim selbst relativer, weil unbegründeter Dogmatismus mehr Bestand hat, sondern in einer ‚negativen Metaphysik‘ und einer nicht-idealistischen Theorie des Grundes und der Wahrheit⁴⁸. Präponderanz des Objekts qua Reflexion auf das Konstitutum als Konstituens des Konstituens.⁴⁹ Diese ist keine Krypto-Theologie⁵⁰, sondern das Resultat konsequenter Reflexion, die die Wirklichkeit industrieller Transformation der Mensch-Natur-Beziehung und der Wissenschaft zum Ausgangspunkt nimmt, um auf die notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu reflektieren: wie ist theoretische Erkenntnis und praktische Weltveränderung, d.h. Freiheit möglich? Nietzsche wäre nie auf die Idee gekommen, die Wirklichkeit und die Bedeutung von Wissenschaft, Technik und Industrie zu leugnen. Er maß sie allerdings an der Elle der Onto-Theologie, die in der Tat irreversibel der aufklärerischen Kritik anheim gefallen ist. Postmetaphysisch ist unser Zeitalter allerdings deswegen keinesfalls; eine Annahme, die Derrida teilt. Da die Reflexion zutiefst dogmatisch

⁴⁶ In meiner Diss. habe ich probiert, Nietzsches Bedeutung für materialistisches Denken zu eruieren. Vgl. auch meine Rezension zu den neuen Nietzsche-Büchern von Wiebrecht Ries.

⁴⁷ Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1997, S. 105. Mit Nietzsche erkannte Adorno die Notwendigkeit der Transzendierung der traditionellen Aufklärung: „sie ist Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis*, als Einsicht in den Trug des zum Absoluten sich stilisierenden Subjekts.“ Ders.: Negative Dialektik, S. 187.

⁴⁸ Vgl. bes. Haag, Karl Heinz: Der Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt a.M. 1983, Mensching, Günther: Von der Tautologie zum realen Grund. Reflexionen zu Hegels Metaphysik der absoluten Produktivität, in Knahl, Andreas u.a. (Hg.): Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart, Lüneburg 2000, S. 142-63, sowie Stahl, Joachim: Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno, Frankfurt a.M. u.a. 1990.

⁴⁹ Philosophiegeschichtlich war es übrigens Marx, der die Aporien des Gegensatzpaares von Idealismus (Hegel) und Materialismus (Feuerbach) durch eine neue Form des Denkens zu überwinden trachtete. Vgl. hierzu die wichtigen Ausführungen von Mensching, Günther: Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, S. 24-49, u. Arndt, Andreas: Der Begriff des Materialismus bei Marx, S. 260-74 in: Bayertz, Kurt u.a. (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismusstreit, Hamburg 2007.

⁵⁰ Es ist hier nicht der Ort, zu diskutieren, ob sich bei Adorno eine mit Derrida vergleichbare (von F.-M. kritisierte) Krypto-Theologie findet, oder ob es Stellen gibt, an der die negative Metaphysik des Nichtidentischen in vorkritische Ontologie umkippt. Ich zitiere an dieser Stelle nur Hans-Ernst Schiller, der treffend den rationalen, dem positivistischen Denken freilich verborgen bleibenden Gehalt negativer theologischer Spekulation umrissen hat: „Von der Theologie bleibt nicht mehr als die Weigerung, die Leerstelle, die der Tod Gottes hinterließ, mit den Idolen einer heillosen Profanität zu füllen. Aber eben diese Weigerung hält die theologischen Ideen am Leben. Objektiv zergehend sind sie die Bedingung einer Erkenntnis, in der sie säkularisierend aufgesaugt werden sollen. (...) Die Sehnsucht nach der Transzendenz, die Begierde der Rettung, muß in die Selbstbesinnung des in sich Befangenen münden, nicht in Versuche, das Absolute zu behaupten.“ Schiller, Hans-Ernst: An unsichtbarer Kette. Stationen Kritischer Theorie, Lüneburg 1993, S. 83f. Vgl. auch die sehr kenntnisreichen Ausführungen des Theologen Ulf Liedke: Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik, Würzburg 2002.

von der kommunikativen Vernunft nicht weniger als vom postmodernen Relativismus auf vorzeitiges Haltmachen vereidigt ist, lebt das Metaphysische vielmehr unerkannt fort und führt die praktische und theoretische Philosophie in die von F.-M. via Derrida beschriebenen Aporien.

Konsequentes Denken hat frei nach Hegel keine Angst vor Wahrheit, zu der freilich, womit der Bogen zur Politik gespannt ist, die Erkenntnis gehört, dass sie im Bereich des Politischen kein Absolutes, sondern ein spezifisch Menschliches ist: „Wir werden uns aber mit dem Grade von Bestimmtheit begnügen müssen, der dem gegebenen Stoffe entspricht. Denn man darf nicht bei allen Fragen die gleiche Präzision verlangen (...).“⁵¹ Diese Erkenntnis des Aristoteles ist von ungebrochener Aktualität. Sie ist dialektisch als Einheit von erkenntnis- und gegenstandstheoretischer Reflexion zu verstehen. Das heißt nicht, dass die philosophische Spekulation vorzeitig abgebrochen wird oder dass die aus dieser entspringende (An)Forderung an eine vernünftige Einrichtung der Welt in ihrem unbedingten Anspruch reduziert wird.⁵² Für diese Erkenntnis ist allerdings konstitutiv, dass eine

⁵¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik, 4. Aufl. München 2000, 1094 b.

⁵² Vgl. zu dieser Frage auch Städtler, Michael (Hg.): Kants ‚Ethisches Gemeinwesen‘. Die Religionsschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, Berlin 2005, bes. die Einleitung und den Beitrag des Herausgebers. Derridas Kontextualisierung von der (politischen) Souveränität und dem (philosophischen) Absoluten in kritischer Absicht weist in die richtige Richtung: der Allmacht ist die „Gewaltsamkeit“ (203) eingeschrieben. In der Idee des Absoluten waltet der Widerspruch zwischen Herrschaft *und* Vernunft, wie sich für die gesamte abendländische Philosophiegeschichte zeigen lässt: „Das Absolute ist eine Idee, welche ursprünglich willkürlicher Herrschaft entgegengesetzt ist. Ihre Erhebung zum ersten und wahrhaft Realen macht sie aber zum Inbegriff von Herrschaft. Die Kritik an dieser sich historisch durchhaltenden Institution im Namen der Vernunft setzt das Absolute wiederum voraus.“ Mensching, Günther: Zum Widerspruch von Vernunft und Herrschaft in der Idee des Absoluten, S. 108, in Korff, Friedrich Wilhelm (Hg.) Wider den absoluten Anspruch, Würzburg 1998, S. 107-18. Adorno vermerkt daher bezüglich des Absoluten: „Philosophie, wie sie sich nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müßte den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element. Es bestimmt sie als negative.“ Ders.: Wozu noch Philosophie, S. 461, in: Gesammelte Schriften 10.2., S. 459-73. Das Absolute „wäre das Nichtidentische, das erst hervortrete, nachdem der Identitätszwang zerginge“ (Adorno: Negative Dialektik, S. 398), d.h. dass das je Einzelne unendlich geworden wäre, indem es in seinem unabschließbaren inneren Reichtum und der unendlichen Mannigfaltigkeit der Relationen zu den Anderen nicht mehr durch Herrschaft und Gewalt identisch begrenzt oder gar vernichtet wäre. Die Nähe zur Dekonstruktion der absoluten Souveränität und des souveränen Absoluten ist nicht weniger evident als die Differenz zu einem Denken, das aus Angst in „substantiell-metaphysisches Fahrwasser“ (18) zu geraten, den emphatischen Bezug auf Wahrheit zugunsten eines offenen Vielleicht aufgibt. Adornos Spekulationen gehen sehr weit: in Richtung eines ontologischen Gottesbeweises. Das Absolute gerät in die Funktion (die Ankunft) von Wahrheit und Gerechtigkeit, in einem emphatischen Sinn zu fundieren. Adorno denkt das Absolute a.) als *ens realissimum*, b.) als *omnino veritatis* und c.) *ens iustissimum*: „Adornos Bestimmungen des Absoluten korrelieren miteinander. Die Idee absoluter Wahrheit koinzidiert mit dem Ideal umfassender Gerechtigkeit. In beiden Fällen geht es um das ‚Wahr-werden‘ der Geschöpfe und Gegenstände.“ Das Absolute bleibt indessen „das nichtidentische Andere, sowohl gegenüber dem identifizierenden Denken wie gegenüber der trostlosen Welt. Es bleibt ein Zugehängtes. Es steht unter dem Vorbehalt erkenntnistheoretischer wie eschatologischer Negativität. (...) Im ontologischen Gottesbeweis drückt sich für Adorno (...) die utopische Hoffnung aus, ‚daß in aller Schwäche, Bedingtheit und Negativität der Geist der Wahrheit ähnele und darum zur Erkenntnis der Wahrheit taug‘. Er ist für ihn der *Versuch, die Wahrheit zu denken*.“ Es ist dies der Kontext, in dem der Begriff der Versöhnung über den des libertären Kommunismus hinausgeht: „Die Idee der Versöhnung ist in Adornos Philosophie genau dieses Absolute, in dem das Wahr-Werden der Menschen und der Gegenstände in einer Beziehung freier Reproduktion gedacht werden. Sie ist für Adorno *metaphysisch* – als ‚Auferstehung des Fleisches‘ – und zugleich *gesellschaftlich* bestimmt.“ So die treffenden Ausführungen von Liedke: Zerbrechliche Wahrheit. Der Autor schafft, es präzise die immense Bedeutung dieser Spekulationen für das Denken Adornos herauszuarbeiten. Als Theologe unterbestimmt er allerdings das zweifach skeptische Moment von Adornos negativer Theologie: Zum einen scheint mir doch entscheidend, dass Adorno in Anschluss an Kant es ablehnt, aus der „Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ einen ‚letzten Gottesbeweis‘ (R. Spaemann) zu extrapolieren: Kant (und mit ihm Adorno) „hielt an den metaphysischen Ideen fest und verbot dennoch, vom Gedanken des Absoluten (...) überzuspringen in den Satz, das Absolute sei darum.“ Mehr als „gegen Vernunft zu hoffen“, bleibt der konsequenten Aufklärung nicht. Adorno: Negative Dialektik, S. 378. Zum anderen ist die Solidarität mit den Toten ein dialektisches Verhältnis: Einerseits kann wahrhafte Solidarität den Gedanken ihrer Erlösung nicht übergehen; andererseits ist das Festhalten an Gott angesichts einer Welt, die Auschwitz möglich machte, geradezu eine Blasphemie, ein metaphysischer Verrat an den völlig sinnlos Gemordeten. Letzteres scheint mir, was Liedke übergeht, für den

politische Theologie resp. theologische Politik eine *contradictio in adjecto* darstellt: Politik ist das Reich handelnder, d.h. freier und fehlbarer Menschen, nicht das von Göttern, die bekanntlich lieber qua theriomorpher Epiphanie mit dem verführten Weib den Ehebruch zelebrieren, was freilich auch auf dem Olymp die allzumenschlichen Nebenwirkungen generiert. In summa: Wahrheit schlägt in der Welt des Politischen - zumindest dies gilt es von H. Arendt zu lernen - in Totalitarismus um, wenn sie die Diversität möglicher Praxis negiert: frei ist diese aber erst wenn an die Stelle des universellen Antagonismus die individuelle Nichtidentität getreten ist.

Zusammenfassend bedeutet dies die Überführung von F.-Ms. Konzeption in folgende ‚Systematik‘: Politische Ideengeschichte wird zur ideologiekritischen und kritisch-geschichtsphilosophischen⁵³ Aneignung der Tradition. Normative Sozialphilosophie wandelt sich in negative moralische und politische Philosophie, die, will sie nicht unwahr werden, ihren eigenen Horizont sprengen muss: sie ist nicht zu trennen von kritischer Gesellschaftstheorie und Politikwissenschaft. Anders als bei F.-M. führt dieser Übergang nicht in (beliebige) Sozialtheorie und traditionelle politische Theorie, sondern nimmt die Gestalt der marxschen Kritik der politischen Ökonomie und der materialistischen Staatstheorie an. In Absetzung von Handlungs-, System- und Diskurstheorie lässt sich die materialistische politische Theorie als kritischer Sozialrealismus charakterisieren, in dessen Zentrum die spezifische Materialität sozialer Prozesse und deren Emergenz stehen. Zu guter Letzt tritt an die Stelle des Denkens des Offenen das Programm einer negativen Metaphysik des Nichtidentischen, deren kritischer Impuls die Überwindung einer Welt ist, die Auschwitz möglich machte. Zusammengehalten werden diese Perspektiven durch das Interesse an der Autonomie nicht-identischer Individuen – kein Seiendes, sondern ein Utopicum - womit das klassische Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft tradiert wird. Dieses Interesse ist keine philosophische Norm oder ein willkürlicher Wert, den es zu verwirklichen gelte, der insgeheim aber doch nur Ausdruck der zu verändernden Realität ist, sondern die stets gefährdete Bedingung humanen Daseins selbst: es ist die durch Selbstbewusstsein erschlossene Universalität von Vernunft und Freiheit, die mit ihrer partikularistischen Deformierung – der Herrschaft – unversöhnlich im Konflikt liegt. Diese Annahme beruht aber nicht auf einer idealistischen und/oder wesensphilosophischen Begründungsstrategie. Mögliche Freiheit misst sich am Stand ihrer realen Verkehrung im materiellen Produktionsprozess. In dieser heteronomen Verkehrung hat die radikale Kritik ihr nicht-idealistentes fundamentum in re, welches somit weder kontingent noch essentialistisch, sondern kritisch-materialistisch ist: keine Norm,

Materialisten Adorno ein absolutes Hindernis zu sein, im Absoluten mehr als ein dialektisch zu Denkendes und wider die Vernunft negativ zu Erhoffendes zu sehen. Der ‚libertäre Kommunismus‘ wird von solcherlei Problemen im übrigen gar nicht berührt: er ist in dem Sinne radikal immanent als er keineswegs die Hoffnung auf göttliche Gerechtigkeit im Eschaton darstellt, sondern die Abschaffung irdischer Herrschaft intendiert.

⁵³ Kritisch-materialistische Geschichtsphilosophie verzichtet einerseits a.) auf die Subreption von Sinn als ex post Verrat an den unschuldig Gemordeten, b.) auf universalgeschichtliche Erklärungsmuster und c.) auf die Teleologisierung des historischen Geschehens. Andererseits geht sie a.) sie von der Annahme aus, dass die Geschichte in der Retrospektive sich als durchaus folgerichtig und verstehbar zu erkennen gibt, b.) ihre Folgerichtigkeit zur Fatalität erst in der kapitalistischen Gesellschaft wird, was c.) der Grund dafür ist, im Anschluss an Marx den Weltgeist in den Weltmarkt negativ-kritisch zu übertragen und d.) im ambivalenten Fortschritt die Möglichkeit einer befreiten Gesellschaft angelegt zu sehen. M.E. hat Moishe Postone diesen Sachverhalt treffend beschrieben: die marxsche „historisch spezifische gesellschaftliche Erklärung der Existenz einer historischen Logik weist jede Vorstellung zurück, die menschliche Geschichte folge einer immanenten Logik. Sie erklärt diese Auffassung als eine weitere Projektion der Bedingungen der kapitalistischen Gesellschaft auf die Geschichte im allgemeinen. (...). Die Idee, der Kapitalismus, nicht aber die gesamte Geschichte der Menschheit sei durch eine immanente historische Logik charakterisiert, steht jeder Konzeption einer Einheitlichkeit historischer Entwicklung entgegen. Doch bedeutet dies keine abstrakte Form von Relativismus. Obwohl die Entstehung des Kapitalismus in Westeuropa eine kontingente Entwicklung gewesen sein mag, ist die Durchsetzung der Warenform ein globaler Prozeß (...). Dieser Prozeß beinhaltet die Konstitution einer Weltgeschichte.“ Postone: *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, S. 389f. Marx ist mithin der „einzige Denker des 19. Jahrhunderts, der dem Hegelschen Weltgeist nicht nur sein ‚Telos‘ entzieht, um ihn damit schon als vernichtet zu erklären. Marx löst den Weltgeist in den Weltmarkt auf (...).“ Kittsteiner, Heinz Dieter: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M. 1998, S. 147. Der Postmoderne entgeht dieser rationale Kern der Geschichtsphilosophie.

die vielmehr als der verschönerte Schatten kapitalistischer Realität entlarvt wird⁵⁴, sondern der Widerspruch der Realität selbst begründet die Kritik und ihr Telos.

Der Weg von linksliberaler, dekonstruktivistisch angereicherter *Befragung* zu linksradikaler, materialistischer *Kritik* des *Politischen* ist prinzipiell offen: dafür steht, dass sich am Ende Marx, wenn auch unter der zweifelhaften Ägide Derridas⁵⁵, durchaus wohlwollend und dennoch hilflos zugewandt wird. In der Tat ist das „marxsche Erbe“ weniger „Hinterlassenschaft“ als fortzuführende „Aufgabe“ (224). Gegenüber einem bornierten Zeitgeist wäre es aber angezeigt, Marx und die klassische kritische Theorie mit demselben Ernst zu studieren - was auch die Wahrnehmung der neueren, auch von F.-M. schlicht übergangenen Literatur dieser Tradition voraussetzt⁵⁶ - wie die Titanen des Idealismus und die Querdenker der französischen Postmoderne.⁵⁷ Man kann dies lassen. Der Preis hierfür ist indes hoch: die Befangenheit des fortschrittlichen Denkens im Ukas des Ideologischen, das heißt in den „Grenzen des polizeilich Erlaubten und logisch Unerlaubten.“ (MEW 19, 29). Ignorantia non est argumentum.

⁵⁴ F. Buhren hat diesen Sachverhalt auf den Punkt gebracht: „die systematisch erst in der *Kritik der politischen Ökonomie* entfaltete dialektische Theorie der Gesellschaft rekurriert auf keinerlei dogmatisch vorausgesetzten normativen Bezugsrahmen, sondern denunziert gerade die sogenannten Normen und Werte als notwendig falschen, von den defizienten gesellschaftlichen Verhältnissen produzierten Schein. Als Einheit von Erkenntnis- und Gesellschaftskritik bedarf die dialektische Theorie der Gesellschaft weder einer Ergänzung (...) noch einer sogenannten normativen Grundlage (...), alle derartigen ‚Ergänzungen‘ und ‚Grundlegungen‘ verfallen vielmehr selbst notwendig einer Kritik, die nicht etwa vermeintliche Widersprüche zwischen Sein und Sollen konstatieren oder eine bloß moralische Aufklärung betreiben wollte, sondern die verselbständigten Ideen und ‚Werte‘ erkenntniskritisch als ideologische Korrelate der den Produzenten als mit Eigenleben ausgestatteten Mächte gegenüberstehenden gesellschaftlichen Verhältnisse begreift“. Ders.: *Die Erosion der Kritik*, S. 119f.

⁵⁵ Die Marxinterpretation Derridas ist ein Thema für sich. Vgl. zur Kritik Postone, Moishe: *Dekonstruktion als Gesellschaftskritik: Derrida über Marx und die neue Weltordnung*, in: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft* 21/22 (1998).

⁵⁶ Drei Beispiele sollen genügen, um F.-Ms., bereits bei Honneth ins Auge springende, mangelhafte Beachtung thematisch naheliegender Studien aus dem Umkreis der kritischen Theorie zu verdeutlichen. Zum einen werden die Bemühungen Jürgen Ritserts ebenfalls im Anschluss an die Moralphilosophie Kants und den institutionstheoretisch gehaltvollen Begriff der ‚konkreten Freiheit‘ von Hegel, Gesellschaftstheorie zu betreiben übergangen. Vgl. als Beispiel für verschiedene Schriften Ritsert, Jürgen: *Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie*, Münster 2004. Zum anderen hat F.-M. die Habil.-Schrift von Gerhard Schweppenhäuser: *Die Antinomie des Universalismus. Zum moralphilosophischen Diskurs der Moderne*, Würzburg 2005, nicht zur Kenntnis genommen. Bezüglich dieser Arbeit ist dies ein wirkliches Manko, da Schweppenhäuser nahezu dasselbe Feld (von Kant bis Honneth) beackert, wie F.-M. in seiner Diss.: er landet allerdings nicht bei Derrida, sondern bei Adorno. Ein ebensolcher Mangel stellt das Übersehen der wichtigen Studie von Behre, Jürgen: *Volksouveränität und Demokratie. Zur Kritik staatszentrierter Demokratievorstellungen*, Hamburg 2004, dar. Auch Behres hervorragende Arbeit setzt nach einem gelungenen Überblick über frühbürgerliche Staatstheorien und moderne Naturrechtstheorien ebenfalls einen Schwerpunkt auf Kant (S. 65ff.) und Hegel (S.117ff.), der ihm nicht, wie es bei F.-M. partiell der Fall ist, zu einem Marx avant la lettre wird. Schließlich liefert Behre eine ausführliche Habermaskritik (S.91ff.), um sich dann ausführlich und wohlinformiert der marxschen Kritik der Politik (S.147ff.) zuzuwenden. Niemand kann alle relevante Literatur für ein jeweiliges Forschungsfeld auch nur überblicken; insbesondere wenn man sich wie F.-M. den großen Zusammenhängen widmet. Diesbezügliche Kritik ist daher erst einmal prinzipiell als illegitime Erbsenzählerei abzuweisen. Da die Blindheit aber immer wieder denselben Strang des kritischen Denkens trifft, dem die Dekonstruktion (des Politischen) zudem überlegen zu sein meint, ohne sich diesem wirklich zu stellen, ist *diese* Ignoranz, da paradigmatisch, substantieller, nicht aber akzidentieller Natur.

⁵⁷ Überaus interessant ist nach wie vor das Verhältnis von Adorno zu Derrida. Vom Letzteren ist jüngst aus dem Nachlass ein Buch zur so wichtigen, in der marxschen Tradition vollständig vernachlässigten Frage der Mensch-Tier-Beziehung erschienen, welches eine große Nähe zu den Überlegungen des Tierphilosophen Adorno aufweist. Hier gibt es noch viel zu bedenken. Alte, zumeist unfruchtbare Grabenkämpfe überlasse ich im Übrigen gerne anderen Betonköpfen: wo das Denken von Foucault, Derrida oder der kommunistischen Politizisten die Arbeit des Begriffs schärft und die radikale Kritik forciert, steht ihrer Aneignung nichts im Wege. Ich bezweifle allerdings massiv, dass diese Denktraditionen (im Anschluss an Nietzsche) eine progressive Alternative zu Marx und der klassischen kritischen Theorie darstellen. Das militante Insistieren auf diesen Sachverhalt, dass eben ein Denken im Anschluss an die Letztgenannten noch zur gnadenlosen Kritik der Erstgenannten taugt, scheint mir aber angesichts des eingangs konstatierten Faktums der massiven Ignoranz gegenüber und aktiven Verdrängung von radikaler Kritik, von der auch die Arbeit F.-Ms. im Endeffekt ein Zeugnis ablegt, ein Gebot der bedrängten Vernunft zu sein.