

Petra Haarmann, Jörg Ulrich, Gerold Wallner

# **GÜLTIGE AUSSAGEN: KRITIK DER KRITIK?**

mandelbaum *kritik & utopie*

Gedruckt mit Unterstützung durch

MA 7 – Kulturabteilung der Stadt Wien, Referat Wissenschafts- und  
Forschungsförderung

© mandelbaum *kritik & utopie*, wien 2013  
alle Rechte vorbehalten

Lektorat: Gerold Wallner  
Satz & Umschlaggestaltung: Michael Baiculescu  
Druck: Primerate, Budapest

# Inhalt

- 4 KRITIK ALS „KRITIK“
- 9 KRITIK ALS FORM DER ERKLÄRUNG
- 15 UNHINTERGEHBARE KRITIK?
- 20 KRITIK UND VERNUNFT – EINE BEDROHUNG
- 27 VERNUNFT ALLEIN AUF DER WELT –  
HISTORISCHER EXKURS
- 31 VERNUNFT UND BEDROHUNG – EINE SYMBIOSE

# Kritik als „Kritik“

Wir haben uns, das sei zur Einleitung dieses Heftes gesagt, vorgenommen, die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich in ihrer epochalen Art präsentiert, wie sie global wirkt und besteht, zu beschreiben. Aber was ist Beschreibung, welche Form wählen wir? Wenn wir unser Unterfangen als Gesellschaftskritik bezeichnen lassen, stehen wir unvermittelt vor einer großen Schwierigkeit, die uns durch unser ganzes Werk begleiten wird und sich dabei anstellt, als wollte sie uns unser Herangehen gleich vom ersten Anfang an verunmöglichen. Diese Schwierigkeit liegt in der Eingrenzung und Beschreibung unseres Gegenstands, in dem Vorhaben und der Notwendigkeit, ihn begrifflich zu fassen, begreifbar zu machen. Gesellschaftskritik also: Gesellschaft ist dabei beim ersten Ansehen fast klarer und eindeutiger als Kritik.

Gesellschaft gibt es nur eine; sie stellt sich dar als die Abfolge und Erfahrung von Generationen von Menschen selbst, als die Entwicklung und Verbesserung ihrer Ausstattungen und Voraussetzungen und wir können herkömmlicherweise darauf vertrauen, dass hier auf unabänderlichen Grundlagen gefußt wird. Gesellschaft gibt es also nur eine – die menschliche – und wir können ihre Schicksale und Veränderungen durch die Zeitläufte unschwer verfolgen. Schwieriger wird es dabei mit der Kritik.

Es sieht so aus, als gäbe es Kritik erst seit einigen Jahrhunderten, dafür aber in mannigfacher Ausformung; Theaterkritik, Literaturkritik, Musikkritik, Kunstkritik – der Eindruck, dass über einen Gegenstand nur als Kritik gesprochen werden kann, ist unabweisbar und wirklich reicht der Bogen von den Kritiken Kants der Vernunft (rein wie praktisch) über die Kritik der politischen Ökonomie von Marx bis zu zeitgenössischen Hervorbringungen wie Sloterdijks Kritik der zynischen Vernunft. Das sind aber nur einige der bekanntesten Werke, die „Kritik“ im Namen tragen. Die Vorgangsweise, der modus operandi dieser Serientäter

aber bleibt immer gleich. Es geht um die Darstellung eines Gegenstandes auf zergliedernde analytische Weise, um das Beschreiben seiner Bestandteile, Funktionen und Systeme, um seine Durchdringung, Handhabung und Nutzbarmachung.

Diese Nutzenanwendung, die mit Kritik als Methode verbunden ist, gibt ihr den Anschein, als wäre sie eben besonders „kritisch“, kritisch also im Sinne des braven Hausverstands: mit belehrender, besserwisserischer Attitüde, mit dem Anspruch, den Gegenstand nicht nur zu beschreiben, sondern ihn in der Beschreibung und durch sie zu optimieren, zu verewigen, ihn immer näher an sein eigentliches Wesen heranzuführen, ein asymptotisches Übereinkommen von Gegenstand und Bestimmung wenigstens theoretisch zu ermöglichen. Dieses Verbessern ist dabei aber an die eigene Methode, auch an die eigene Erkenntnismöglichkeit dialektisch rückgekoppelt, bleibt doppeldeutig und ambivalent im Bezug auf den kritisierten Gegenstand. Beide bestätigen einander in der Kritik und in der Gegenständlichkeit und verleihen einander Ewigkeit und Dauer.

Das bedeutet auch, dass die Kritik ihren Gegenstand nicht verwerfen kann, auch dann nicht, wenn sie ihn in einem widersprüchlichen Prozessieren ertappt. Das – wenn auch entfernte, bloß dräuende – Moment der Verbesserung, Ausmerzung von Widersprüchen, Reinigung und Optimierung verkettet Kritik und Gegenstand in einer Art und Weise, dass das eine ohne das andere nicht auszukommen vermag.

Wenn wir uns also der Gesellschaftskritik unterziehen wollten und dabei unseren Gegenstand formulierten und begrenzten als die Gesellschaft der herrschenden Verhältnisse und uns kritisch mit ihm auseinandersetzten, dann würde der eben beschriebene Effekt eintreten; wir werden als KritikerInnen mit unserem Gegenstand identifiziert und damit der Gesellschaftskritik unterworfen als ihre Subjekte, ihre ihr Unterworfenen. Wir sehen, dass wir mit einer Beschreibung der Gesellschaft durch Gesellschaftskritik scheitern müssen, weil wir das eine, die Gesellschaft, ohne das andere, die Kritik, nicht bekommen können und darüber hinaus von beidem vereinnahmt würden. Wir können uns darüber hinaus einer Gesellschaft nicht kritisch nähern, wenn wir sie als unmenschlich

entlarven wollen, wenn dieses Entlarven der Gesellschaft ja schon als ihr Vorzug eingeschrieben ist, und zwar historisch wie auch ideologisch; historisch, weil diese Gesellschaft schon ihr unmittelbares Entstehen, ihr erstes Vorbereiten, Herausbilden und Auftreten der Anwendung von Kritik verdankt, der vernünftigen, rationalen, kritischen Analyse ihrer Bedingungen, Vorstellungen und Mechanismen, ideologisch, weil sie diese Kritik – historisch an Religion und Fürstentum – in die Gegenwart hineinverlängert und aus ihren republikanischen heroischen Anfängen ein bequemes Vademecum schläfriger demokratischer Tugend macht und die Macht der Kritik beschwört.

Das kann in der Lobpreisung der unabhängigen Presse geschehen oder in der Aufforderung, selbst als Bürger oder Bürgerin aktiv zu werden und sich in die entsprechende politische Folklore einzureihen, das kann auch in der Seligsprechung der parlamentarischen Opposition geschehen; in unseren Breiten, indem die – vorgebliche – Ablösung der Regierungspartei durch die Opposition nicht als bloßer Austausch des Personals gesehen wird, sondern als immerwährende inhaltliche Erneuerung (und schon großen Marmelade und Kritik), in den so genannten Entwicklungsländern wird die schlichte Tatsache, politische Opposition zu sein, selbst an die Fleischtöpfe kommen zu wollen und, um die eigene Klientel zu bedienen, die aktuellen Machthaber der Korruption zu zeihen, als des Friedensnobelpreises würdig gesehen.

Wir müssen uns also dazu verstehen, auf die Kritik zu verzichten, um die Gesellschaft zu beschreiben, um sie vollständig zu beschreiben inclusive der Kritik als die Form der Erklärung in unserer Epoche. Und dabei müssen wir den Unterschied zwischen Beschreibung, also unserer Darstellung, und Erklärung dar-tun. Unter Erklärung verstehen wir das Fundament jeder Epoche, das sie sich selbst gibt. War das Fundament der so genannten Vormoderne die Religion, war das Fundament der vorreligiösen Epoche die Magie, so ist das Fundament unserer aktuellen, modernen Zeit die Kritik.

Die Epochen gliedern sich in dieser Beschreibung danach, wie sich die Leute ihre Welt, die sie geschaffen haben, selbst erklären. Dabei muss betont werden, dass Schöpfung und Erklärung sich nicht auf das Vorgefundene beziehen, sondern sich dar-

auf beziehen, was die Leute mit diesem Vorgefundenen gemacht haben. Dabei fallen Schöpfung und Erklärung schon ineins. So ist beispielsweise die religiöse Epoche gekennzeichnet durch die Sesshaftigkeit der Menschen als ihr soziales und materielles Substrat.

Dies bedeutet Eingriffe in das Vorgefundene in Form von Ackerbau und Viehzucht, also die Schöpfung neuer Pflanzen und Tiere, in Form von festen Plätzen, die sehr schnell ungeheure Größen annehmen sowohl in ihrer Ausdehnung als auch in ihrer Höhe, also die Schöpfung einer neuen bewohnbaren Umwelt mit Häusern, Türmen und Kanälen, mit Gräben und Zäunen, in Form von sozialen Organisationen, die den Bezug der agrarischen Produktion, die jeweiligen Berechtigungen an der Ernte regeln, also die Schöpfung von Verwandtschaft und Freiheit. Diese Eingriffe in das Vorgefundene, diese Schöpfungen aber bilden gleichzeitig das Fundament dieser Formation, ohne dabei als menschliche Hervorbringungen sich zu zeigen. Sie werden verhüllt und, wiewohl Resultate menschlicher Handlungen, als dem Vorgefundenen zugeschlagen, das Gott den Leuten überantwortet, für sie eingerichtet hat.

Das Fundament wurde also stillschweigend gelegt – Marx hat später für unsere Epoche gesagt, hinter dem Rücken der Produzenten – und durch dieses Stillschweigen befestigt. Was immer auch die Leute geschaffen haben, wird an das Vorgefundene zurückgegeben, vom Vorgefundenen als dem Älteren legitimiert und mit dessen Autorität als unhintergebar ausgestattet. Die Schöpfung einer neuen Welt war ja nicht planvoll, bewusst hat dies niemand gemacht, aber irgendwer hat es gemacht. So erscheinen uns Heutigen nun die Schöpfungsberichte der Religionen wie eine Hintergrundstrahlung, die an jedem Ort dieses Universums wahrgenommen werden kann.

Die Schöpfung Gottes (oder der Götter) bezieht sich immer auf eine Welt für Sesshafte, die darin durch das Schicksal oder *fatum*, Heil oder *fas* unausweichlich gebunden sind – an den Göttern können sie sich versündigen, sich der *Hybris* hingeben, zu sein wie Gott, sie zum Wettstreit herausfordern, aber immer ist eine unüberschreitbare Schranke gegeben durch Heils- oder Schicksalsfrömmigkeit, die jene, die sich versündigen, straft. Dies gilt übri-

gens auch für die Götter selbst durch deren Geschichte hindurch: Prometheus muss es bitter büßen, dass er seine Geschöpfe mit Gaben und Fähigkeiten der Götter ausstattet, Venus kann ihrem Sohn Aeneas Dido nicht zuführen, denn seine Bestimmung liegt in Italien, und Jesus kann eben nicht vom Kreuz steigen. Aber diese Erörterungen sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Was das Argument am zuletzt Gesagten ist, ist Folgendes:

Die Leute leben in einer die ganze Welt umspannenden (und einige Jahrtausende währenden) Formation, die davon zusammengehalten wird, dass sie alles, was sie daran vom Beginn der neolithischen Revolutionen in China, Amerika und im fruchtbaren Halbmond Vorderasiens an geschaffen haben, als Werk der Götter, des Himmels ansehen und diesen Göttern verpflichtet sind in der Erhaltung dieser Schöpfung und damit in der Erhaltung des Kontakts zu den Göttern, denen sie entweder durch Verwandtschaft oder Erwählung (oder auch beides) oder Erschaffung verbunden sind. Alles, die peripheren wie die zentralsten Elemente dieser Formation, ist durch diese Heiligkeit der Verbindung bestimmt und jede Tätigkeit davon abgeleitet oder legitimiert.

Wer in dieser Formation tätig ist, tut dies als freier, alimentierter, verwandter Mensch oder als nicht verwandter Unfreier auf dessen Geheiß und unter dessen Anleitung in Knechtschaft. Dass diese göttliche Ordnung – heilig oder schicksalhaft – Menschenwerk ist, darf nicht mehr auftauchen. Menschenwerk kann auch von Menschen wieder zerstört werden, die Übereinkunft, die Schöpfung an das Göttliche zurückzubinden, bewahrt sie vor Zerstörung. Aber auch diese Übereinkunft ist keine, die planmäßig oder vertraglich gemacht wurde, sondern ist ebenso – wie wohl Menschenwerk – einer Behandlung und Andacht ausgesetzt, als wäre sie vor den Menschen geschehen, von höheren, anderen, göttlichen Instanzen zu Wege gebracht durch die Offenbarung, durch den Bund und die zehn Gebote oder durch die Theogonie, an deren Anfang die Musen Hesiod göttlichen Gesang einhauchen und ihn zum Dichter, der von den Göttern berichten kann, weihen.

# Kritik als Form der Erklärung

Die Leute haben also mit der Religion eine Erklärung für ihre Welt: Erklärung im Sinne von Deklaration ebenso wie von Erläuterung oder Gebrauchsanweisung. Mit diesem Begriff Erklärung, gerade auch weil er so schön doppeldeutig verandt werden kann, bezeichnen wir das Fundament der jeweiligen gesellschaftlichen Formation. Er drückt sowohl das vorhandene, gegebene, aber nie bewusst beschlossene Einverständnis mit den herrschenden gesellschaftlichen Zuständen aus, gleichzeitig aber auch eine Legitimierung, die nicht als aus menschlicher Übereinkunft getroffen erscheint. Wir nennen diese Erklärung auch ein gesellschaftliches Fetischverhältnis in Analogie zum Fetischbegriff, den Marx verwendet, um die Aporien der Warenverhältnisse zu beschreiben.

Wir meinen damit ein gesellschaftliches Verhalten gegenüber den eigenen Hervorbringungen, als wären eben diese Hervorbringungen nicht eigene, sondern eine ältere, äußere Autorität; als hätten wir sie nicht, zwar nicht aus freien Stücken oder mit bewusster Planung, aber immerhin mit unserer bewussten, im Nachhinein erteilten Billigung und durch unsere unbewusste Übereinkunft, mit dieser Autorität ausgestattet, also gleichsam der Religion oder der Kritik erlaubt, unser Leben und Treiben zu organisieren, sondern als hätte diese Autorität uns unterworfen. Die Götter werden in der religiösen Formation nicht behandelt, als wären sie von Menschen erfunden, von den Leuten in die Welt gesetzt, sondern grad so, als wäre es umgekehrt gewesen: als hätten die Götter die Menschen gemacht.

Aus diesem Beispiel schon wird klar, dass wir solche Aufklärung erst machen können, wenn die Religion ihre formative Kraft, ihre Glaubwürdigkeit verloren hat, wenn die Stimme der Gottheit nicht mehr gehört wird oder höchstens, sollte sie gehört werden, Kopfschütteln und Genesungswünsche hervorruft. Wenn wir also Kritik als die Erklärung unserer Epoche beschreiben, als

ihr Fundament, als ihre fetischhafte Autorität, dann müssen wir gleichzeitig einen Abstand zwischen uns und diese aktuelle Epoche legen, der es uns ermöglichen soll, sie als schon der Vergangenheit anheimgefallen zu sehen, der es auch erlaubt, das Lächerliche und Aporische, das Dysfunktionale und Paradoxe an der Kritik mit Staunen und Verwunderung zu beschreiben zu versuchen.

So wie die Aufklärung des sich formierenden Bürgertums und seines Modernen Ensembles schon diesen Abstand zur religiösen Erklärung der Welt feststellen konnte und ihre Kritik daran recht bald ungehindert vortrug, was immer auch die Kirchen (bis heute) dagegen in s Treffen führten, so nehmen wir diesen Abstand auch für uns in Anspruch, der es erlaubt, nicht mehr Stellung beziehen, nicht mehr Partei ergreifen zu müssen.

Für die religiöse Formation ging diese Kluft das erste Mal an den theologischen Universitäten des europäischen Mittelalters auf, als dort die Frage gestellt wurde, wie sich die Liebe Gottes mit dessen Allmacht vereinen ließe, wie also die Existenz Gottes mit dem Bösen in der Welt vereinbar wäre. Zwar wurden die Antworten darauf noch im Rahmen der Religion selbst gegeben, aber diese Theodizee, diese Rechtfertigung Gottes führte unweigerlich von Gott weg zu den Menschen, die – gegen allen religiösen usus, gegen jedes Gebot – somit begonnen hatten, sich ein Bild von Gott zu machen.

Ähnlich stellt sich die bürgerliche Welt, das Moderne Ensemble, die Frage, warum sich die Einsicht in die Notwendigkeit der Vernunft (also die Kritik) nicht weltweit und nicht endgültig durchsetzt, warum also die Vernunft immer bedroht ist. Es ist das Rätselhafte, dass, was doch self-evident<sup>1</sup> ist, nicht von allen anerkannt wird, dass Menschenrechte, die doch natürlich und vernünftig sind, mit Gewalt verteidigt werden müssen, dass Ausschluss und Einschluss bei gesellschaftlichen Entscheidungen durch Mehrheitsfindungen und Minderheitenschutz auch die schützt, die diese geordnete Welt bedrohen, es ist dieses Rätselhafte, das den Konsens aufbricht, das als Legitimationskrise droht, das die Leute

1 Mit self-evident bezeichnet die amerikanische Unabhängigkeitserklärung die Wahrheiten, auf denen die Neue Welt und ihre Ordnung beruhen.

veranlasst, in ihrer Welt unter dem Damoklesschwert ewiger Infragestellung zu leben.

Ähnlich wie es seinerzeit mit der Religion geschah, entsteht auch die Krise der Erklärung der Moderne aus ihren eigenen Voraussetzungen, aus ihrer eigenen Logik, die sich totläuft oder wenigstens damit begonnen hat, und will zunächst, um sich zu retten, Antworten geben, die im Rahmen und in der Logik der Erklärung selbst verbleiben. Das heißt also, dass Kritik an der Erklärung der Welt, an ihren Fundamenten, an ihrem Konsens mit den Mitteln der Kritik selbst abgewiesen oder vereinnahmt wird. Sehr typischer Weise wird bei solch einem Vorgehen von Paradigmenwechsel gesprochen, womit die Eingemeindung der Widersprüchlichkeiten und Differenzen in die ideologischen und wissenschaftlichen Diskurse als Beweis für die lebendige Kraft der gegebenen Weise von Produktion und Reproduktion, von Menschenrechten und Gewaltenteilung, von individueller Moral und allgemeinem Glück gilt.

Mit diesen Paradigmenwechseln meinen wir aber nicht Ereignisse aus der historischen Datengeschichte, die dann – ohnehin erst post festum festgestellte – Einschnitte markieren wie etwa das Jahr 529 mit der Schließung der platonischen Akademie in Athen und der Gründung des Klosters Monte Cassino durch Benedikt von Nursia, sondern die Versuche, die aktuell auftauchenden Widersprüche zu beseitigen, so wie etwa im Zuge der Diskussionen um nationale Unabhängigkeiten durch die letzten hundertsechzig Jahre hindurch sich das Gewicht der Diskussionen um die Staatlichkeit verschob, von Friedrich Engels und Otto Bauer und ihren „geschichtslosen Völkern“ bis zur Liste der „failed states“ des Fund for Peace und Francis Fukuyamas Werk „State Making“.

Während also zu Zeiten der bürgerlichen Revolutionen die Nationen im Vordergrund der Betrachtung und der Emphase standen, es das Werk der Nationen war, einen Staat sich zu gründen, verschob sich dieser Aspekt durch die Revolutionen des 20. Jahrhunderts zu Befreiungsbewegungen, -parteien und -armeen, die Staaten und Nationen neu schufen, bis hin zu den staatlichen Zerfallsprodukten der aktuellen Ordnung, in der sich Staaten gründen, ohne von nationaler Legitimierung angetrieben zu sein, bloß

von regionalen und ständischen Interessen. Ähnliche Verschiebungen der diskursiven Gewichte können wir bei der Beschreibung der Revolten, Bewegungen und Klassenkämpfe in der bürgerlichen Gesellschaft finden. Theoretisierungen und Zuschreibungen als revolutionäre Subjekte oder wenigstens Subjekte gesellschaftlicher Veränderungen betrafen nacheinander Industrieproletariat und Arbeiterklasse am Anfang des 20. Jahrhunderts, die sogenannten Neuen sozialen Bewegungen in dessen 70er Jahren und schließlich die *multitudes* an der Wende zum 21. Jahrhundert.

Aber diese Diskurse verlaufen auch dort, wo die inneren Widersprüchlichkeiten unserer Moderne unverhüllt zu Tage treten, noch immer nach dem Muster der Kritik und der Erklärung der Epoche, nach dem Muster der Kritik als Form der gegenwärtigen Erklärung, so wie die vormoderne Epoche, die religiöse, angesichts ihrer ersten manifesten Krise während der Renaissance noch zu religiösen Antworten entsprechend der Theologie als Form ihrer Erklärung zu gelangen suchte: Reformation, Kasuistik der Jesuiten, Chiliasmus, Ketzerei und Wiedertäuferturn. Doch daneben machten sich auch neue Antworten breit, wenn wir einmal davon absehen wollen, dass mit Reformation und Kasuistik nur Zeit gewonnen war, aber kein Kampf. Wo Gott schwieg und sich nicht mehr um die Menschen kümmerte, mussten sich die Menschen nun um Gott kümmern (wie es im Pietismus wohl augenfällig geworden war). Was aber den Boden der religiösen Erklärung verließ, war eben dieses Kümmern der Menschen, ihr Aktivwerden als Mensch.

Zwei literarische Zeugnisse gibt es schon am Beginn dieser Krise der Renaissance: „Il Principe“ des Niccolò Machiavelli und „Le Vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue infino a' tempi nostri“<sup>2</sup> von Giorgio Vasari. Beiden Werken ist eins gemein: die Betonung von Glück und Begabung, wobei mit *fortuna* durchaus glückliches Handeln gemeint ist, auch das Erzwingen von Glück, nicht schieres Glückhaben. Beiden Werken ermangelt es an religiöser Rechtfertigung, an reli-

2 Die Lebensbeschreibungen der hervorragendsten italienischen Architekten, Maler und Bildhauer von Cimabue bis heute.

göser Bezüglichkeit, beide Werke stellen die Leute und ihre Zeit, ihr Handeln in dieser Zeit zu ihrem Glück, ihrem Vorteil und ihrer Berühmtheit in den Vordergrund. Beide Werke können als Schlüsselwerke des Humanismus, der Hinwendung zu den Menschen, zu ihrer Stellung als Ausgangspunkt wie als Mittelpunkt der Betrachtung gesehen werden.

Finden wir schon ähnliche Anzeichen einer neuen Wendung inmitten der Paradigmenwechsel? Anzeichen, die über esoterische Scharlatanerien hinausgehen? Wir wissen es nicht, genauso wenig, wie wir wissen, ob sich die zwei Florentiner dessen bewusst waren, welche Türen sie aufstießen. Wir sehen aber im Verlauf des Niedergangs der religiösen Formation und des Beginns der modernen Formation noch einmal, wie Formulierungen, plakative Formulierungen Raum greifen, die dazu angetan sind, die bestehende Ordnung anzugreifen und niederzureißen. „Eigentum ist Diebstahl“, ist so ein Wort, wie auch: „Zurück zur Natur“.

Mit der Natur war dabei nicht das Schäferspiel des Hofes gemeint, sondern der bürgerliche Mensch, der bei richtiger Erziehung – und das meint beileibe nicht ein simples Gewährenlassen, sondern das Fördern der „natürlichen“ Anlagen – zum Vorschein kommen wird. Gáspár Miklós Tamás<sup>3</sup> beschreibt in seinem Aufsatz „Telling the Truth about Class“ die Implikationen dieses Rousseau'schen Kampfbegriffs, wo gegen den Adel das Volk mit natürlicher Lebensweise gleichgesetzt und diese Natürlichkeit als überlegen betrachtet wird. Ebenso ist die Rede vom Eigentum, das Diebstahl ist, ein Kampftruf. Jacques Pierre Brissot de Warville, ein französischer Aufklärer und Revolutionär, erklärt es so: „Wenn 40 Taler ausreichen, um unseren Lebensunterhalt zu sichern, dann ist der Besitz von 200.000 Talern ein offenbarer Diebstahl, eine Ungerechtigkeit.“ Offensichtlich wird hier dem feudalen Eigentum, dessen Überschuss der Repräsentation dient und das aus

3 Rousseau reversed the philosophical trend of more than two millennia when he said that arts, letters, sciences, 'culture' and 'civilization' did not contribute to the moral progress of humankind – on the contrary. The basic intuitions of persons living in circumstances which would not be conducive to the advance of knowledge and the ever-growing refinement of arts, mores and manners were, he thought, superior to whatever complex, unequal and sophisticated societies could boast of.

Grundbesitz gezogen wird, das bürgerliche Eigentum gegenübergestellt, das der Reproduktion – der Gesellschaft und der Einzelperson – dient und aus der Produktion gezogen wird, also aus der Arbeit (in welcher klassenmäßigen Ausformung auch immer, ob in der Bourgeoisie oder im Proletariat). Konsequenterweise spricht Brissot nicht vom Reichtum, der Diebstahl wäre. Aber feudales Eigentum in all seinen Formen verhindert bürgerliche Produktion und Unternehmung, Industrie und Freihandel.

# Unhintergehbare Kritik?

Wir sehen schon aus diesen ersten Äußerungen, mit welcher Strategie die Moderne, die bürgerliche Epoche, ihre fundamentalen – und, wie wir dann sagen würden, ideologischen – Aussagen trifft: axiomatisch, so dass sie nicht hinterfragt werden können, soll nicht das Fortkommen und Wohlergehen aller Menschen beschädigt oder hintertrieben werden. Klarerweise muss dazu gesagt werden, dass mit Strategie nicht ein planmäßiges, durchdachtes Vorgehen gemeint ist, das diese Epoche anwenden würde, wenn sie sich daran macht, sich historisch durchzusetzen. Diese Strategie ist eher der Versuch derer, die im Zuge der Aufklärung die neue Formation schaffen, die bürgerliche Welt des Modernen Ensembles, diese Welt unangreifbar zu setzen, indem ihre Entwicklung aus der Natur selbst abgeleitet wird und erst und nur durch Einsicht in Natur und Vernunft möglich wird.

Das erfordert aber die axiomatische Setzung fundamentaler Sätze, wie in der Mathematik. Und in diesen axiomatischen Setzungen begegnen wir wieder der fetischhaften Verfasstheit dieser Erklärung der Formation: So wie die Schöpfung einer neuen Welt durch die Sesshaften an Gott zurückgegeben wurde, der sich seinem Volk offenbart, so wird die Schöpfung einer Neuen Welt der Modernen an Vernunft und Natur zurückgegeben, die dann durch Wissenschaft und Philosophie gleichsam entdeckt wird, wobei in dieser Entdeckung immer wieder das Staunen darüber sich breit macht, wie gesetzmäßig sich Natur und Vernunft durch diese Entdeckungsgeschichte hindurch zeigen. Darüber hinaus wird dieses Gesetzmäßige als schöpferische Potenz angesehen, als Potenz einer Welt, die zwar nicht belebt ist in dem Sinne, wie die Natur der Magischen, Nichtsesshaften, belebt war, also durch Geister (nicht Götter), aber dennoch wohlgeordnet und gesetzmäßig angerichtet, ohne dass diese Gesetzmäßigkeit als Gottesbeweis Verwendung finden muss.

Diese Potenz aber trägt in sich die Merkmale und Eigenschaften, die auch die menschlichen Bewohner des Planeten, genauer die Leute der modernen Formation an sich selbst wahrnehmen, so dass die Menschheitsgeschichte in der Sicht des Modernen Ensembles, in der Sicht der bürgerlichen Epoche auf sich selbst als Sonderfall der Naturgeschichte erscheint, ihr darin auch ähnlich gesehen wird, weil sie durch dieselben Gesetzmäßigkeiten hindurch angeleitet und geleitet wird; genauso wie die Leute der religiösen Epoche dachten, dass sie von Göttern den Göttern gleich, nach ihrem Ebenbild<sup>4</sup> geschaffen wurden, weswegen die Götterbilder ihnen auch sehr ähnlich sahen.

Diese spezifischen Eigenschaften, die aber die Leute an sich selbst wahrnehmen, sind auch die Eigenschaften der Welt, die sie mit der bürgerlichen Epoche selbst hervorgebracht und geschaffen haben, ohne sich dessen gewahr zu werden. Sie betrachten und behandeln sie als allgemeine Eigenschaften, die für Mensch und Gesellschaft und Welt gelten, die in ihren konkreten Ausformungen für Mensch und Gesellschaft und Welt jeweils gesondert wissenschaftlich beschrieben werden, aber in dieser Beschreibung an die innewohnenden Gesetzmäßigkeiten gebunden sind. Es sind Eigenschaften, die sich auf den Zustand des Handelns wie auch auf den Zustand des Behandelntwerdens beziehen. Diese Zustände sind die der Subjektivität und der Objektivität.

Wir wissen aus der Sicht auf die bürgerliche Epoche von außerhalb, dass Subjektivität und Objektivität Zustände, genauer gesagt Formen des gesellschaftlichen Handelns sind (respective des gesellschaftlichen Behandelntwerdens). Diese Sicht erlaubt uns, Subjektivität und Objektivität ihrer proklamierten naturgesetzlichen Gültigkeit zu entkleiden und ihre Inhalte als gesellschaftliche Übereinkunft zu erklären, aber wir können für die Sicht auf die Gesellschaft des Modernen Ensembles von außerhalb keinen Standpunkt angeben außer dem vorweggenommenen einer neuen Epoche.

4 Auch wenn diese Gottheiten manchmal die Köpfe von Tieren besaßen, so doch nicht deren Körper – die waren menschlich. Der Tierkopf aber weist auf Clanzugehörigkeiten einerseits, auf die Heiligkeit der Natur, also der Schöpfung andererseits hin.

Aus der Sicht aus dem Inneren der bürgerlichen Formation heraus stellen sich jedoch diese Formen selbst als objektiv dar; als unhintergehbare, von nicht menschlicher Autorität gesetzte Wahrheit, der auf die Spur zu kommen es gilt und die gesellschaftlich nutzbar gemacht werden will. Wieder sehen wir, wie das Fetischverhältnis den Zusammenhalt der Gesellschaft sichert, Gesellschaftliches als Natürliches darstellt und es unangreifbar macht. Wenn wir es aber angreifen wollen, müssen wir den Abgrund zu ihm aufreißen, den Abstand suchen, der den Überblick erlaubt, ohne in dessen innere Diskurse und Auseinandersetzungen gezogen zu werden.

Dieses Fetischverhältnis ist aber nicht mehr wie in der religiösen, vormodernen Epoche an Vorstellungen von Gottheiten, also lebenden Wesen gebunden, was dann für uns als Nachgeborene durch die Aufklärung leicht zu dechiffrieren gewesen wäre<sup>5</sup>. Heute erscheint das Fetischverhältnis an Vorstellungen von unbelebtem Stoff gebunden, der jedoch prozessiert, also in Bewegung, und zwar in geregelter, gesetzmäßiger Bewegung ist. Und nun, da diese Bewegung als regel- und gesetzmäßig erachtet wird, wird ihr ein Ziel unterstellt (wobei das Ziel sich aus der unbeeinflussten Bewegung ergibt, also nie erreicht wird, aber als Richtung manifest ist).

Die Philosophie der bürgerlichen Epoche hatte sich nun mit der Frage herumschlagen, ob diesem Ziel auch ein Zweck zu unterlegen wäre. Je nachdem, wie die Antworten darauf ausfielen, entstanden die Schulen und Fraktionen, etwa Idealismus gegen Materialismus. Und so verschieden diese Schulen dann in ihrer Beweisführung waren, eine schlagende Ähnlichkeit oder vielmehr Gemeinsamkeit hatten sie doch: das Aufrechterhalten des Fetischverhältnisses, also der Behandlung der Hervorbringungen der Leute so, als wären diese Hervorbringungen nicht ihnen selbst geschuldet, sondern nur ermöglicht durch das Beachten und das Einwirken von außer den Leuten liegenden Kräften.

5 Obwohl es nicht immer ganz so einfach war. „Écrasez l'infâme“, rief Voltaire, glaubte aber selbst an ein höheres Schöpferwesen, wenn auch nicht nach christlichen Vorstellungen, und meinte mit dem Infamen die Kirche und den Aberglauben.

Hegel fasste dieses Einwirken (des Weltgeists, der nun idealistisch oder materialistisch interpretiert werden kann, ohne am Ergebnis und an der Beschreibung etwas zu ändern) als List der Vernunft. Mit dieser griffigen Formel beschrieb er die Ergebnisse subjektiver gesellschaftlicher Handlungen als notwendig und gesetzmäßig erheischte, gerade so, als hätte der Weltgeist sich gegen die Anstrengungen durchgesetzt, sein Wirken zu verhindern. Marx kommt dann ohne den Weltgeist aus, wenn auch nicht ohne gerichtete Gesetzmäßigkeit.

Und wenn er den Begriff des Fetischcharakters in der Kritik der politischen Ökonomie einführt und damit die Verkehrung von gesellschaftlichen Verhältnisse in sachliche beschreibt, so ist die Formulierung von Verhältnissen und Prozessen, die hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt werden, sich dort durchsetzen, ein Anerkennen des Fetischverhältnisses. Die Vorstellung, dass – wenn es schon kein Weltgeist ist – eine ursprüngliche Übereinkunft wirksam ist, wie immer sie sich auch hergestellt hat, oder eine Kraft, die bewirkt, was die Einzelnen, die ihr unterworfen sind, gar nicht vorhaben, diese Vorstellung geistert durch das Werk der Aufklärung, geistert durch die Erklärung der Epoche, egal, ob wir sie im „Leviathan“, im „Contrat Social“ oder in der „Kritik der politischen Ökonomie“ finden.

Hier wird schon klar, warum wir das Vorgehen der Kritik verwerfen müssen. Wie weit Kritik auch an die äußersten Grenzen ihres Gegenstands vorstoßen mag, und sei ihr Gegenstand auch sie selbst und die Welt, die sie hervorgebracht hat, sie kann nicht ihren Gegenstand verlassen. Selbst wo die Kritik das vorgegebene, vorgeschobene Fetischverhältnis zu erhellen sich aufmacht, kann sie es nicht überwinden, da es an den Gegenstand gebunden ist, ja ihn überhaupt erst konstituiert. Nehmen wir unseren Fall, die Gesellschaft im allerallgemeinsten, im epochalen Sinn: Durch ihre Art, diese Epoche, diese Formation, diese soziale Existenzweise, diese Welt (also sich selbst) zu erklären, wird sie erst konstituiert und verfasst.

Gesellschaft als Gegenstand der Kritik wird in unserer Gesellschaft als etwas von den Menschen, von den Leuten quasi Abgekoppeltes betrachtet, gleichsam als Raum, in dem sie sich sozial bewegen können und der ihnen von der Natur zur Verfügung

gestellt wird und den sie nach den Regeln der Vernunft besiedeln sollen. Vernunft und Natur – so wie früher Heil und Gott – konstituieren also die Gesellschaft und nicht die Leute selbst. Und auch wenn dies auf den ersten Blick sonderbar erscheinen möchte, so hält es doch auch der Überprüfung stand. Zwar sind es die empirischen Menschen, die Leute, die sich einen Staat gründen, die sich eine Verfassung geben, die gesellschaftlich tätig werden, doch werden diese Handlungen durch die Axiome bestimmt, dass eben dies alles erst durch vorangegangene Übereinkunft oder Setzung (wie etwa die *volonté générale*) möglich ist, die jeweils konkrete Ausformung eines Gemeinwesens oder einer Unternehmung in ihrem Erfolg durch Einsicht in Natur und Vernunft beschreibbar und bewertbar, also kritisierbar nur als mehr oder weniger gelungener Einzelfall ist. So steht der Formulierung von Verfassung, Deklaration von Menschenrechten, Unabhängigkeitserklärung, etc. immer die Einsicht in Natur und Vernunft voran, die erst das Vertragsrecht als natürliches und vernünftiges beschreiben kann.

# Kritik und Vernunft – eine Bedrohung

Wo nun aber die Einsicht in Natur und Vernunft fehlt, sind diese bedroht, wobei die Bedrohung der Natur nicht gesehen werden darf im Sinne des Naturschutzes, sondern als Bedrohung der von der Natur gesetzten Prämissen, die ihrerseits vernünftig sind. Es geht also nicht um Raubbau an Ressourcen, um Vergeudung oder Schädigung von materiellen Grundlagen, sondern um ein Vergehen an den natürlichen Vorgaben, die in dieser Welt vernünftigerweise gelten. Vernunft also hat das Heil abgelöst, Vernunft ist in dieser Formation das, wogegen man verstößt unter der Drohung des Ausschlusses aus dieser Welt. Schon 1776 zeigt die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten paradigmatisch das moderne Denken, die neue, moderne Sicht auf die neue Welt und die Verwunderung darüber, dass dies nicht vollkommen einsichtig ist.

Die Präambel dieses Dokument bezeichnet gewisse Wahrheiten als „self-evident“ beziehungsweise in der deutschen Übersetzung aus demselben Jahr als „ausgemacht“, wobei die doppeldeutige Implikation der Vokabel in beiden Sprachen besonders entzückend ist. Zu diesen Wahrheiten zählt die Erschaffung der Menschen als gleich und mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet, die das Leben, die Freiheit und das Streben nach Glück beinhalten. Wie weit die Übersetzung, die einen Tag nach der Verabschiedung im „Pennsylvanischen Staatsboten“ erschien, gelungen ist – happiness wird mit Glückseligkeit übersetzt –, soll hier nicht untersucht werden.

Aber interessant sind die Subtexte von „self-evident“ und „ausgemacht“. Während self-evident die Einsicht in Natur und Vernunft ebenso wie deren Erscheinen aus sich selbst heraus betont, zielt ausgemacht im Subtext des Wortes auf die vorangegangene, aber empirisch nicht datierbare, jedenfalls primordial

getroffene Übereinkunft, die aber eben auch auf Einsicht beruht, auf dem Vorgang des Wahrnehmens und Erkennens.

Interessant ist dabei, dass Recht und Pflicht formuliert werden, gegen Verstöße gegen diese Einsicht sich zu wehren und vorzugehen. Der Formulierung von Wahrheiten und daraus abgeleiteten Rechten und Pflichten zum Widerstand folgt daher auf dem Fuß ein Katalog von Verbrechen des englischen Königs George III, der dann in der Emanzipation vom Mutterland und der Erklärung der Unabhängigkeit mündet. Das Interessante an diesem Geschehnis ist aber der Subtext, der Unterton, der mitschwingt. Obwohl self-evident und ausgemacht, die Einsicht in Natur und Vernunft ist dabei und vor allem ein willkürlicher Akt, ein Akt, der die Entscheidung zu dieser Einsicht zum Inhalt hat.

Was also Kant in die berühmte Formel<sup>6</sup> über die Aufklärung als Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit fasst, ist auf gesellschaftlicher Ebene die Emanzipation, auf politischer die Unabhängigkeit, auf bürgerlicher das Unternehmen. Allen gemeinsam ist der willkürliche Akt, den zu vollziehen ein jedes gezwungen ist, das in die bürgerliche Welt eintritt. Einsicht in die Notwendigkeiten von Natur und Vernunft ist also auch mit der Akzeptanz des Eingesehenen verbunden, es stellt sich außerhalb jedes Zweifels. Auch hier finden wir wieder dieses Fetischverhältnis vor: Zwar ist der Fetisch der religiösen Formation entlarvt, aufgeklärt mit den Mitteln der Einsicht in Vernunft und Natur, enttarnt die Freiheit des bewaffneten Mannes, das Einkommen aus Grund und Boden, aus Krieg und Verwandtschaft zu ziehen,

6 Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!

So Kant; interessant ist die Selbstverschuldung. Der mündige Mensch wird schon vorausgesetzt, seine ganze vorige Existenz als Untertan, als religiös bestimmt, als ständisch gebunden, wird negiert in einem revolutionären Pathos, das behauptet, man habe es sich einfach gefallen lassen und nun sei Schluss damit. Das vormoderne Fetischverhältnis wird nicht erkannt, weil die modernen Verhältnisse überwältigend sind.

und der Freiheit, die nur aus Verwandtschaft entsteht und Nichtverwandte in den unterschiedlichsten Abhängigkeitsverhältnissen hält, die Freiheit des gleich, nackt und mit nichts Geborenen gegenübergestellt, aber das neue Verhältnis birgt ebenso viel Vorausgesetzten und Axiomatisches.

Was immer der Natur und der Vernunft auch entrungen ist, aus ihnen abgeleitet, in ihnen entdeckt, ist nach ihren unhinterfragbaren Grundsätzen formuliert, das Vertragsrecht etwa. Kein Hinweis auf menschliches Wirken schränkt die Autorität von Natur und Vernunft ein. Die schöpferische Potenz, die ehemals der Gottheit zugebilligt und in der Aufklärung demaskiert wurde, zeigt sich nun an Natur und Vernunft, vermittelt über diese beiden an den Menschen, sofern sie sich eben einsichtig in die Notwendigkeiten von natürlichen und vernünftigen Gesetzen zeigen.

Diese Einsicht, die als willkürlicher Akt zu begreifen ist, ist gleichzeitig die Stärke wie auch die Schwäche der neuen bürgerlichen Welt, der Formation des Modernen Ensembles. Als Stärke zeigt sich der willkürliche Akt, wenn er als Emanzipation vollzogen wird, weil sich das bürgerliche Subjekt, das sich emanzipiert, dies sofort in aller Pracht und Herrlichkeit tun kann, ausgestattet mit allen gesellschaftlichen Garantien, auch wenn die Emanzipationsbestrebungen an innere Widersprüche der bürgerlichen Geselligkeit stoßen mögen. Das Pathos, mit dem die sich bildenden Subjekte ihre Emanzipation beanspruchen und vorantreiben (seien es Frauen, Proletarier, aus kolonialer Abhängigkeit strebende Völker), ist dasselbe wie das der Gründerväter der Vereinigten Staaten von Amerika.

Historische Legitimierung und Kampf gegen die Unvernunft, die als verbrecherisch daher kommen muss, bestimmen die Schritte der Emanzipation, stellen die notwendige Einsicht dar. Die Schwäche im willkürlichen Akt aber zeigt sich in seiner Vereinzelung. Die Subjektwerdung ist immer nur das Entstehen eines einzelnen Subjekts, das sich konkurrenzlos setzen muss zu allen anderen, von denen es sich bedroht sieht; entweder, weil die anderen das Gleiche unternehmen wie eins selbst, die Betonung der Einzigartigkeit also irgendeine Form von Sieg zur Folge haben muss, oder, weil die anderen sich nicht einsichtsvoll in Natur und Ver-

nunft zeigen und daher einem Zustand verfallen (der auch als Naturzustand bezeichnet werden kann, wie Hobbes es tut, nicht um ihn als natürlich zu legitimieren, sondern ihn als ungezähmt den Segnungen der Zivilisation gegenüberzustellen), in dem auf dem Krieg als Erwerbsmittel von Einkommen beharrt wird.

Es verlangt also gewisse Anstrengungen, um mit der Bedrohung von Natur und Vernunft umzugehen. Entsteht die Bedrohung aus dem Wirken der Gleichartigen, so muss sie ihres bedrohenden Charakters entkleidet werden. Es muss als naturgesetzlich gelten, dass alle anderen die gleichen Rechte, Freiheiten und Garantien haben wie eins selbst und dass alle anderen gute Gründe haben, dasselbe zu unternehmen wie eins selbst. Und sie werden von ihren Unternehmungen auch dasselbe erwarten dürfen wie eins selbst und alle zusammen mit größerem Erfolg beim pursuit of happiness als alle anderen.

So entsteht die Vorstellung davon, dass die gesamte Geselligkeit einzelner, konkurrenter, unternehmender, tätiger Subjekte das Gemeinwohl gerade dadurch garantiert und befördert, indem alle dasselbe und das Gleiche nicht nur miteinander, sondern auch gegeneinander tun. Mit etwas mehr oder weniger Aufwand lassen sich mehr oder weniger gelungene Bilder formulieren, die alle um die Vorstellung eines gesellschaftlichen Gleichgewichts kreisen. Am bekanntesten ist wohl die Stachelschweinparabel Schopenhauers. Einfacher wird es, wenn die Bedrohung unvernünftig ist.

Einfacher, weil die Abwehr der Bedrohung von Vernunft und Subjektivität nun selbstverständliches Gebot der Stunde ist, und nicht nur das. Vielmehr wird die Abwehr der Bedrohung der Vernunft zur *raison d'être* der Epoche. Wir finden dieses Muster von den Aufzählungen der Verbrechen Georges III bis zu den Erklärungen zum war on terror. Dabei folgen alle diese Äußerungen, die die kriegerische Auseinandersetzung als legitim rechtfertigen, weil sie von außen aufgezwungen ist, immer demselben Schema, das gleichsam zum Unbewussten, zum Es, zu einem Archetypus bürgerlichen, modernen Selbstverständnisses geworden ist, geboren aus den vormodernen Erfahrungen, aus den vormodernen Verhältnissen, von denen sich das moderne Subjekt emanzipierte. In diesen Verhältnissen war der Krieg, verstanden als Mehrung des Reiches, als Verteidigung und Hinausschieben der Grenzen, als

Durchsetzung von Alimentationsansprüchen an Untergebene respective als Schaffung neuer Untergebener, wohlverstanden aber auch als standesgemäße Form der Karriere und des Einkommens (vergessen wir nicht, dass der freie Mann der Vormoderne, als gesellschaftlich Handelnder, bestimmt war durch Bewaffnung und Verwandtschaft) allgegenwärtig, wurde aber, wenn der Handel vom kriegerischen Geschehen abgekoppelt wurde, als Einkommensquelle zum unverträglichen Konkurrenten für Einkommen, die sich aus anderen Quellen speisten, also aus Handel, Gewerbe, Industrie (Begriffe, die am Anfang der bürgerlichen Epoche noch synonym verwandt wurden). Nein, der Krieg war nicht einmal ein Konkurrent, sondern ein Antagonist.

Der Krieg wurde also als unvernünftige, unmenschliche Einkommensquelle betrachtet und denunziert, kriegerische Tugenden wie Mut oder Tapferkeit oder auch das rechte Maß (Fähigkeit zur Mäßigung würden wir heute das mittelhochdeutsche, ritterliche *māze* übersetzen) wurden abgelöst durch zivile Tugenden wie Rechtschaffenheit und Gesetzestreue (statt Gerechtigkeit, die jeder Bewaffnete auszuüben hatte) oder Fleiß und Sparsamkeit (statt der fürstlichen Mildtätigkeit – der ritterlichen *milte* –, die ja nicht nur das Verteilen von Almosen war, sondern auch die Versorgung mit Ämtern und Würden mit einschloss und als Korruption plötzlich gebrandmarkt werden konnte). Wäre es also möglich, eine Welt zu schaffen, in der alle friedlich miteinander handelten und ihre Erzeugnisse untereinander tauschten und sich dabei gegenseitig aneinander bereicherten, dann könnte getrost auf das blutige Einkommen aus dem Krieg verzichtet werden, das ja nur um den Preis so vieler Menschenleben errungen werden konnte.

Ab dann werden Kriege nur noch geführt zur Verteidigung der freien, neuen Welt und ihrer Ordnung. Zwei Kriege unseres Zeitalters sollen paradigmatisch kurz beleuchtet werden: der amerikanische Bürgerkrieg und der erste Weltkrieg. Der amerikanische Bürgerkrieg wurde hauptsächlich um die Erhaltung der Union ausgefochten, die Frage der Sklaverei war quasi ein Kriegsnebenschauplatz. Der Erhalt der Union war das erste und oberste Kriegsziel, Erklärungen zur Befreiung der Sklaven dienten (ebenso wie der *homestead act*) taktischerweise der juristischen Absiche-

rung der Kriegsführung. Der Erhalt der Union aber bezog sich auf den Erhalt der Verfassung, der gemeinsamen Entscheidung, sich gegen die englische Monarchie emanzipiert zu haben, den Erhalt dieser Gemeinsamkeit auch als Erhalt der einen, universalen Vernunft, in deren Rahmen alles Weitere zu regeln wäre.

Ist aber erst Verständigung über die Notwendigkeit der Einheit der Union (emanzipierter Subjekte) gegeben, kann die weitere Gestaltung der Angelegenheiten getrost den emanzipierten Subjekten – in der Gestalt von Mitgliedsstaaten, SklavenhalterInnen, AbolitionistInnen, schwarzen AktivistInnen, die ihrerseits schon erste Emanzipationen durchlaufen haben – überlassen werden. Das mag dann auch durchaus paradoxe Erscheinungen zeitigen; so etwa die Tatsache, dass die Emanzipationserklärung Lincolns, die mit Beginn des Jahres 1863 in Kraft trat, zwar alle schwarzen Sklaven der konföderierten Staaten als frei ansah, aber für die Sklavenhalterstaaten der Union selbst (Missouri, Kentucky, West Virginia, Maryland, Delaware) nicht galt. Wir sehen also, dass der casus belli nicht die Emanzipation der Sklaven war, sondern die Bedrohung der (politischen) Vernunft oder, anders formuliert, der Kampf um die Definitionsmacht dieser Vernunft.

Fast noch offensichtlicher, paradigmatischer und wohl auch ideologischer ist die Sicht auf den ersten Weltkrieg. Die Propaganda der Entente rankte sich um das Schlagwort von H. G. Wells vom war to end war und um die Bedeutung, die ihm Woodrow Wilson gab. Die Formulierung der Kriegsziele war verbunden mit der Durchsetzung von Demokratie und dem Selbstbestimmungsrecht der Völker sowie der Zerschlagung der selbstherrschaftlichen Reiche. Dass dabei an der Seite der Entente ausgerechnet das zaristische Russland mitkämpfte, tat der Ideologie keinen Abbruch und wurde durch die Ereignisse der russischen Revolutionen nur mit der Ironie der Geschichte (oder der List der Vernunft) bestätigt.

Aber auch die literarische Verarbeitung dieses Kriegs lässt immer wieder das Generalthema der Modernisierung anklingen, wenn auch (auf Seiten von Österreich und Deutschland) oft mit Unverständnis gepaart, doch immer wieder (wie etwa im Futurismus) nicht nur ästhetisch überhöht und als Moment der beschleunigenden Modernisierung gepriesen (oder als des sich beschleunigenden Untergang des Alten, etwa Kraus' „Die letzten Tage der

Menschheit“ oder die Revolutionsstücke Majakowskis). Jedenfalls wird die Gewalt, so sie die Vernunft unterstützt und ihr zum Durchbruch verhilft, verteidigt und legitimiert durch ihre Zwecke und Ziele, die das endgültige Verschwinden der Gewalt zum Inhalt haben. Dass dieser Inhalt nicht erfüllt wird, kann aber der Vernunft nicht angelastet werden, sondern nur ihren uneinsichtigen Gegnern.

Ein ähnliches Verhältnis lässt sich bei Carl Schmitt finden, wenn er den Ausnahmezustand thematisiert in Zusammenhang mit der (inneren oder äußeren) Bedrohung der staatlichen Ordnung, der Rechtsordnung. Zwar ist der Ausnahmezustand der Diktatur nicht an Rechtsnormen, aber doch an das Ziel gebunden, eben diese Rechtsnormen wieder herzustellen. Dabei fällt wieder auf, dass der Zustand der latenten und permanenten Bedrohung der Ordnung der bürgerlichen Welt innewohnt, ja ihr dunkler Bestandteil ist. Abschließend müssen wir uns also der Frage der Bedrohung stellen. Woher kommt sie, wieso ist sie so konstitutiv für das Moderne Ensemble?

# Vernunft allein auf der Welt – historischer Exkurs

Die Welt der Moderne, die neue Welt des Modernen Ensembles musste entstehen, weil die Alte Welt nicht mehr im Stande war, sich glaubwürdig und verständlich zu präsentieren. Das heißt mit anderen Worten, sie hatte ihre Kraft verloren, den Betrieb und Zusammenhalt durch ihre Erklärung zu garantieren. Diese Welt war angetrieben und zusammengehalten durch die Vorstellung, dass sie in der einen oder anderen Weise von Göttern oder einem einzigen Gott geschaffen worden war, dass eine innige Beziehung zwischen den Leuten, die diese Welt bewohnten, und ihrer Gottheit herrscht. Beide, Leute und Gottheit, waren nicht nur durch Verwandtschaft, Erwählung oder Liebe verbunden, sondern vor allem durch die Gemeinsamkeit des Heils oder des Schicksals.

Es ist hier nicht der Ort, den historischen Ablauf der Religionen, diachron wie synchron, nachzuzeichnen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die christliche Religion in Mittel- und Westeuropa zu einer Entwicklung gefunden hat, die das Verhältnis zwischen Menschheit und Gottheit verkehrt und umgedreht hat. Zwar rührte das nicht an die Form der Religion, die weiter bestehen konnte, aber es rührte an die essenziellen Inhalte. Wenn die Menschen begannen, Gott zu lieben, war das eine Anmaßung, die nun nicht mehr Sache einiger verrückter Mystikerinnen und Mystiker war, sondern allgemeines Gebot an die Gläubigen. So wanderte also eine zutiefst göttliche Kompetenz zu den Menschen, die Liebe und mit ihr die Errettung der anderen Menschen.

Auf diese Art konnte endlich die krisenhafte Frage nach dem Wesen des Gottes beantwortet und geklärt werden, der – wenigstens im Christentum West- und Mitteleuropas – als allmächtig und voll Liebe gesehen wurde, aber das Böse nicht verhindert hatte. Begannen nämlich die Menschen zu lieben, veränderte sich

auch das Verhältnis zueinander unter ihnen. Wenn denn die Liebe Angelegenheit der Menschen wurde, so musste ein neuer Ton angeschlagen werden. Petrarca hat es als erster vorgemacht, wie dieser Ton klingen werde, der auch heute noch das Glück und die Erlösung (ja, Erlösung) in der Zweierbeziehung verspricht, in der nun ästhetische Sehnsucht, sexuelle Attraktion, geistige Ansprache, geglückte Reproduktion und Vermehrung sowie wirtschaftlicher Erfolg zusammenfallen<sup>7</sup> sollen und auf den schmalen Schultern der zwei in so eine Beziehung zur gegenseitigen Errettung und Erfüllung Geschmiedeten ruhen.

War dieses Zusammenfallen in der vorbürgerlichen Epoche eher die Ausnahme, die besonders betont wurde, wenn eine Liebe schon vor der Heirat bestand und nicht als loyale Gattenliebe in der Ehe erst entstand (und die Heiligkeit der Ehe wurde nicht aus den heute noch erklärten moralischen Gründen von der Religion hochgehalten, sondern aus Gründen der Dynastie und der Erhaltung der Verwandtschaft und der Erbfolge), so haben wir es heute damit als dem Regelfall zu tun, wenn auch hinsichtlich der Dauer schon ein wenig kürzer getreten wird, wie uns das Wort „LebensabschnittspartnerIn“ belehrt. Aber innerhalb des Lebensabschnitts gelten die Forderungen der allein selig machenden Zweisamkeit.

Die rettende Liebe ist also zur menschlichen Kompetenz geworden und in die Gestaltung der Gesellschaft als Wesensmerkmal eingegangen – Zeugnisse dafür liefern Staatsbürgerschaftskunde mit „Familie als Keimzelle des Staats“ und dem daraus folgenden verfassungsmäßigen Schutz von Ehe und Familie; neuerdings wird der Vorstellung der reinen, selbstlosen Liebe durch rechtliche Anerkennung homosexueller Verbindungen Rechnung getragen, nachdem schon heterosexuelle Lebensgemeinschaften, die nun nicht vornehmlich der Zeugung von Nachkommenschaft, sondern bloß dem Zusammenleben in gegenseitiger Liebe dienen, sanktioniert wurden. Zeugnisse liefern aber auch die Hervorbringungen der bürgerlichen Philosophie; weder Schopenhauers Konzept des Mitleids noch das existenzialistische Engagement in

7 Für dieses Gelingen wiederum steht eine ganze Armada von Dienstleistungsbetrieben zur Verfügung, so dass der wirtschaftliche Erfolg der Liebeszweierbeziehung sich auch hier geltend machen kann.

einem *acte gratuit* wären ohne die Vorstellung der rettenden Liebe undenkbar.

Ist aber erst die göttliche Kompetenz der Liebe auf die Menschen übergegangen, kann auch die schöpferische Kompetenz der Allmacht getrost von Gott auf die Natur übergehen und sich durch vernünftige Einsicht den Menschen mitteilen. In dieser Verdoppelung der Trägerschaft von Kompetenzen und wohl auch Autoritäten auf Mensch und Natur, die eine leere Gottheit zurücklässt, deren Existenz sich in Anbetung und Sinnstiftung erfüllt, enthüllt sich die Ästhetik, die Art der Anschauung der modernen Epoche. Was immer da ist, kann – wieder verdoppelt – als Objekt oder Subjekt gesehen werden, je nachdem, ob es die Form des gesellschaftlichen Handelns oder der gesellschaftlichen Behandlung ausfüllt.

Die Vernunft aber, die errungen werden muss, um aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit zu gelangen, wird als in der Natur selbst beheimatet gesehen. Insofern die Leute dann die Menschheit als Teil eben dieser Natur ansehen, sehen sie sie auch als der Vernunft teilhaftig an. Hier wird also wieder ein Fetischverhältnis sichtbar, da die Vernunft nicht als menschliche Leistung betrachtet wird, sondern als etwas Naturgesetzliches, als etwas Totes, das sich an etwas Lebendigem manifestiert und ausdrückt.

Diese aufgezwungene Beziehung zwischen Totem und Lebendigem, zwischen Natur und Mensch, geht in die Gestaltung und Darstellung der Welt des Modernen Ensembles ein, wird zur Richtschnur der gesellschaftlichen Bewegungen, zum Beispiel zur Bestimmung des Werts einer Ware durch darin vergegenständlichte tote Arbeit und dessen Verwertung durch lebendige, oder aber auch die Beziehung der Geschichte eines Volks, einer Klasse, eines Unternehmens, eines Vereins auf vergangene Anstrengungen, mögen sie nun als auf eine jetzige Gegenwart bezogen gewesen sein oder nicht, hat diese Verbindung von Totem und Lebendem zum Inhalt.

Das Tote wird aus der Vergangenheit herausgerissen und für die Gegenwart dienstbar gemacht und legitimiert sie, indem es als Leistung dargestellt wird, die es uns ermöglicht (und uns dazu verpflichtet), daraus Naturgesetzlichkeit des Handelns und Lebens

zu erkennen und für uns abzuleiten, es für uns obligatorisch zu machen. Vernunft kann, solange nicht dieses Fetischverhältnis als solches bewusst wird, also nicht als die Art und Weise verstanden werden, in der die Leute ihre gesellschaftlichen Belange ordnen, sondern als etwas, das über der Gesellschaft steht. Solange dieses Fetischverhältnis nicht bewusst geworden ist, solange wird auch die – bürgerliche – Vernunft unangreifbar bleiben, kann nicht abgetan werden als menschliches Produkt.

Heutigentags ist das ehemals Heilige als gesellschaftliches Konstrukt begriffen, als Konstruktion, die durchaus in der Lage war, die gesellschaftlichen Verhältnisse der religiösen Epoche zu garantieren und anzutreiben. Dass, was früher heilig war, nun vernünftig sein soll, wird nicht als historische Parallele angesehen, sondern als historischer Fortschritt, als Fortschritt, der sich legitimiert dadurch, dass er den natürlichen Gesetzmäßigkeiten, die für die Gesellschaft und ihre Ordnung gelten, entspricht.

# Vernunft und Bedrohung – eine Symbiose

Aber die Vernunft zeigt sich immer bedroht: durch die Unvernunft der nicht Aufgeklärten von außen ebenso, wie sie von innen bedroht durch ist die Bestrebungen der nicht Emanzipierten. Ironischerweise schlägt dabei die Unvernunft eine Volte und siedelt sich nun bei denen an, gegen die sich die nicht Emanzipierten emanzipieren müssen; siedelt sich also bei denen an, die schon zur Genüge emanzipiert und aufgeklärt sind, diese Emanzipation aber aus Konkurrenzgründen anderen versagen, wenn sie auch gleichzeitig für die Emanzipation als Grundlage der Gesellschaft überhaupt eintreten müssen. Emanzipation aber ist die Konstituierung als gesellschaftlich handelndes Subjekt, das heißt, Emanzipation ist der Schritt in die Öffentlichkeit mit dem Anspruch auf die eigene Unternehmung, mit dem Aufbau des in der Öffentlichkeit vorgetragenen identitären Bewusstseins und der Konstruktion einer Geschichte, das heißt einer historischen Legitimation.

So ist also die Bourgeoisie, richtiger das Bürgertum im Sinn von citoyen, früher emanzipiert als das durch sie hervorgerufene Proletariat. Wo aber das Proletariat in seiner gesellschaftlich empirischen Form als Arbeiter ebenfalls in Sinn von citoyen zu agieren sich anschickt, nimmt es die bürgerliche Vernunft für sich selbst in Anspruch und macht den Widerstand der Bourgeoisie in ihrer empirischen Form als politische Partei (oder deren mehrere) dagegen zur Sache der Unvernunft. Dasselbe lässt sich sagen von der Emanzipation der Frauen gegen die Männer. Mit dem Vorwurf der Unvernunft aber ist nicht eine objektiv beweisbare, positiv zu bestätigende Tatsache gemeint, etwas, das durch das Urteil der Geschichte oder des gesunden Menschenverstands bestätigt wird, sondern dieser Vorwurf der Unvernunft wird ja sofort zurückgegeben an die sich eben Emanzipierenden im Klassen-, Geschlechter-

oder Konkurrenzkampf, das heißt, der Vorwurf der Unvernunft wird zu einem Schlachtfeld der konkurrenten Auseinandersetzung.

Die Konkurrenz selbst, also die Konstituierung gesellschaftlich Handelnder mit ihren Identitäten und jeweiligen Unternehmen gegen die jeweils anderen mit nahezu gleichen Identitäten und Unternehmungen, beinhaltet also schon von Anfang an ein Verhältnis der Gewalt durch das Absprechen der Vernunft des jeweils anderen; es wäre nicht vernünftig, hier eine konkurrente Handlung zu beginnen, wo das Feld schon besetzt, die konkurrente Unternehmung also nichts als ein unfreundlicher Akt ist, es wäre aber im Gegenzug ebenso unvernünftig, sich der Konkurrenz nicht auszusetzen, sie mit gewaltsamen Mitteln zu verhindern und so die gesellschaftlichen Grundlagen zu zerstören.

Zwar rühmt sich das moderne Ensemble von Anbeginn an seiner Gewaltlosigkeit, rühmt sich dessen, dass es nicht mehr den Krieg, aber auch nicht die bäuerliche Plackerei zur Grundlage seines Einkommens macht, sondern Industrie und Handel, rühmt sich dessen, dass, wer in diesen Verhältnissen gesellschaftlich handelt, dies unbewaffnet tut und seine Verfügungsgewalt über die Bewaffnung an den Staat abgetreten hat, der nun seinerseits das friedliche Auskommen seiner StaatsbürgerInnen zu seiner Sache macht und die Grundlagen dafür garantiert.

Dennoch ist der Eintritt in dieses Paradies mit einem flammenden Schwert verbunden – der ursprünglichen Rechtlosigkeit der nicht Emanzipierten. Waren etwa die (freien) Frauen der vor-modernen, religiösen Epoche in der damaligen Sicht durchaus von den Männern verschieden, eben weil sie Frauen waren, also eine andere Natur hatten, so waren sie ihnen aber andererseits gleich in der Tatsache, dass sie berechtigt waren; Rechte hatten, Waffen zu führen in Gestalt des Gefolges bewaffneter Männer und diese in den Kampf zu schicken, Rechte hatten auf Eigentum und Haushalt, Rechte hatten, die aus Verwandtschaft entstanden. Es war daher wenig überraschend, wenn wir in der religiösen Epoche auf Priesterinnen, Kaiserinnen, Königinnen, Äbtissinnen, Meisterinnen (die durchaus auch ihre Zünfte anleiteten), Regentinnen aller Art also stoßen.

Dem stehen die modernen Verhältnisse gegenüber, die nicht Emanzipierten eben alle Berechtigung verweigern, da diese nicht

an die gottgegebene Natur gebunden sind, sondern erst durch subjektive Anstrengung errungen werden müssen. Diese Subjektkonstitution, dieses subjektive Emanzipieren ist also Sache der Einzelnen, ist ein Recht, das subjektiv zu erlangen ist, das keins für sich in Anspruch nehmen kann, das sich nicht konkurrenz und mit eigener Unternehmung gegen andere emanzipiert hätte, seien diese auch Teilnehmende und Teilhabende an der gesellschaftlichen Ordnung und den gesellschaftlichen Verhältnissen.

Und was im Kleinen gilt, gilt auch im Großen. So wie die Frauen sich plötzlich der bürgerlichen Moderne auf Gedeih und Verderb, auf Gnade und Ungnade rechtlos den Männersubjekten ausgeliefert sahen, ohne Teilhabe an der Öffentlichkeit, ohne gesellschaftliche Macht, ohne Erbrecht und Eigentum, so waren plötzlich ganze Völkerscharen, die gerade noch als ebenbürtig und gleichberechtigt gegolten hatten, mit dem Verdikt der Rückständigkeit, Faulheit und Unzivilisiertheit konfrontiert, weil ihre Herrscher den Respekt verloren hatten, der ihnen früher gezollt worden war, wenn es um Angelegenheiten der Reichen und ihrer Untertanen ging, und dies, weil sie es plötzlich mit emanzipierten Subjekten zu tun bekommen hatten, die nun ihre Verhandlungspartner waren, und nicht mehr Abgesandte anderer Könige, und die ihnen ihre Rechte an ihren Reichen und Untertanen (also an ihrer – „feudalen, korrupten“ – Alimentation) streitig machten und sie zu Handel und Verträgen zu zwingen suchten.

Diese in beiden Fällen, aber auch in allen anderen, in denen nicht Emanzipierte betroffen waren, die, um das Maß der Neuerungen voll zu machen, erst mit diesen Verhältnissen neu geschaffen wurden wie beispielsweise Proletariate oder Kinder oder Rassen, diese in diesen Fällen also aufoktroierte, primordiale, quasi ursprüngliche Rechtlosigkeit ist ein konstitutives Merkmal des Modernen Ensembles und darüber hinaus auch das die Gesellschaft latent bedrohende Gewaltverhältnis, gegen das sie sich permanent abzusichern hat.

Diese Absicherung erfolgt einerseits eben mit dem Gewaltmonopol des Staats, andererseits aber dadurch, dass die ihrer früheren Rechte Beraubten gezwungen sind, das Angebot der Emanzipation – ein Angebot, das sie nicht ablehnen können – als Ausweg,

der in gesitteten Bahnen zum Erfolg führen wird, anzunehmen<sup>8</sup>. Als Ausweg erscheint die Emanzipation entsprechend dem Vorbild der Aufgeklärten, der Vertragstheoretiker, der ersten Kolonisten der Neuen Welt, der international sich herausbildenden Gelehrtenansammlungen an den europäischen Fürstenhöfen mit den dort gegründeten Akademien, entsprechend dem Vorbild der pilgrim fathers und der bürgerlichen Revolutionäre in Frankreich und Amerika, die sich rechtlos gegenüber den Fürsten sahen, weil sie ihnen gegenüber neue Rechte formulierten, nein nicht einmal von ihnen forderten, sondern sie sich nahmen. Entsprechend diesem Vorbild ist jede neue Emanzipation zwiespältig: einerseits gegründet auf eben diese neu gewonnene bürgerliche Vernunft, andererseits dem Generalverdacht ausgesetzt, diese neue Ordnung, das heißt die neu gewonnene bürgerliche, entsprechend dem historischen Vorbild im Rahmen der Konkurrenz umzustürzen und die Konkurrenz wenigstens kurzfristig gewaltsam zu sistieren.

Wenn also das Moderne Ensemble von Anbeginn an unter der Bedrohung der vernünftigen gesellschaftlichen Ordnung mit ihren Menschenrechten, mit ihrem Streben nach Glückseligkeit, mit ihren verbrieften Garantien und Freiheiten, mit ihrem Fortschritt, ihrem Wachstum und ihrer Entwicklung leidet, dann ist diese Bedrohung nichts als der ideologische Ausdruck der Exklusivität der Emanzipation, nichts als der negativ gewandte Ausdruck der ursprünglichen Rechtlosigkeit aller anderen gegenüber dem ersten Subjekt des white man's burden, das sich anschickt, unbedankt die Welt mit seiner Vernunft bekanntzumachen und zu überziehen, also alles außer sich selbst in den neuen Status der Rechtlosigkeit zu versetzen und zur bürgerlichen Emanzipation zu zwingen.

Mit der ewigen Klage, dass die Universalität der Menschenrechte, die Garantie der demokratischen Freiheiten es ja ermög-

8 Was wir auch als Zwang zur Staatlichkeit lesen können, als gewaltsame Herstellung von Staatlichkeit; das Gewaltmonopol zeigt sich dann als die Verwaltung des antagonistischen Gewaltverhältnisses und je nach dem historischen Vorsprung bevorzugt es einmal diese, dann jene Klasse, was wir an westeuropäischen Demokratien ebenso beobachten können wie am ehemals real existierenden Sozialismus oder an den Staaten, die aus anticolonialen Befreiungskriegen hervorgingen.

liche, dass sich die Gegner eben dieser Rechte und Freiheiten im Inneren dieser Gesellschaft einnisteten, um diese zu zerstören, dass es ja die Schwäche dieser Gesellschaft sei, dieses Einnisten nicht nur zuzulassen, sondern zu befördern, damit wird nur über das ursprüngliche Gewaltverhältnis eines Antagonismus, der als Konkurrenz zur gesellschaftlichen Tugend geadelt wird, hinweggeschwindelt. Und mit der bangen Frage, was da nun zu tun sei, wird die Wehrhaftigkeit der Gesellschaft beschworen durch die Kraft des guten Beispiels, abgesichert durch die Kraft der überlegenen Bewaffnung und des präventiven Angriffs und durchgeführt zur Erhaltung des Gewaltverhältnisses der primordialen Rechtlosigkeit.

Beschrieben findet sich diese erste Rechtlosigkeit, dieses erste Gewaltverhältnis im bekannten Kapitel aus dem ersten Band des „Kapital“ von Karl Marx über die ursprüngliche Akkumulation, wobei hinzugefügt werden muss, dass dieses Kapitel nicht gelesen werden darf als eine historische Studie über ein vergangenes Ereignis, sondern gelesen werden muss als Beschreibung eines konstitutiven, andauernden Prozesses in unserer Gesellschaft, mit dem dieses Gewaltverhältnis aufrecht erhalten wird, auch und gerade wenn die dabei etwa von pistoleros, Mafia, warlords, Abenteurern oder honorigen Drahtziehern und Hintermännern ausgeübte Gewalt vordergründig als illegal gebrandmarkt werden darf.

Ähnliches gilt für den damit verbundenen Begriff der Trennung der Produzenten von ihren Produktionsmitteln, was allerdings so gelesen werden muss, dass es sich nicht nur auf die vor-modernen Bauern und Handwerker bezieht, die im Zuge der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise nach und nach ihrer Werkzeuge und Rohstoffe enteignet werden, sondern ebenso auf die adeligen Grundherren, die ihrer wichtigsten Ressource, der von ihnen abhängigen Menschen, enteignet, von diesen Produktionsmitteln, die Robot (Hand- und Spanndienste) und Zehent abwerfen, getrennt werden und auf sie erst wieder zugreifen können, wenn sie sich ebenso dem Vertragsrecht unterwerfen und auf neuer, abstrakter Ebene wieder zusammenkommen. Diese Beschreibung allerdings bleibt im Rahmen der Kritik der politischen Ökonomie, erstreckt sich nicht auf die Kritik des gesellschaftlichen Subjekts; vielmehr erscheint dieses schon vor-

ausgesetzt. Wenn es nun also gilt, eine Welt zu denken, die ohne Gewalt auskommt, weil sie nicht mehr vernünftig ist, müssen wir die Voraussetzung dieses Subjekts wegdenken.

Wie also nun die Gesellschaft kritisieren, wenn Kritik sich dem Verdacht aussetzt, die Denkform innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft schlechthin zu sein? Das ist die zentrale Frage des Buches und sie muss beantwortet werden, wenn dieses Buch nicht ein weiteres beliebiges, opportunistisches Machwerk in einer langen Reihe von Ratgebern, Predigten oder Selbstverwirklichungen sein will. Unsere erste Antwort darauf ist, sich den gültigen Standards und Normen zu entziehen. Das bedeutet zuallererst, dass wir eben nicht kritisieren.

Zu kritisieren, das hieße doch, sich an das übliche Verhaltensrepertoire zu halten mit Diskursen, mit richtiger Zitierweise, mit Einschätzungen, Zensuren und Widerlegungen, mit dem ganzen Instrumentarium, das einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung erst zu ihren Weihen und zu ihrer Akzeptanz verhilft. Wir stellen uns außerhalb dieses Zusammenhangs und kritisieren nicht; wir beschreiben bloß. Aber dabei beschreiben wir diese Gesellschaft als schon vergangene; als vergangene mit einem, wenn auch nur postulierten, zeitlichen Abstand, ohne die Notwendigkeit, zu bewerten und zu richten. Wir richten auch nicht über die Sklavenhalter oder über die Herren von Leibeigenen. Welchen Sinn sollte das haben?

Andrerseits sollen wir ohne Subjekt und Vernunft eine neue Welt denken. Wir können das nur, indem wir die üblichen Formen der Auseinandersetzung verweigern und nicht einmal darauf vertrauen, dass wir schon irgendwie verstanden werden. Das wird Sache derer, die dieses Buch in die Hand bekommen und es sich einverleiben oder auch nicht. Wir kritisieren nicht nur nicht, wir reagieren auch auf Kritik nicht.