

Thomas Seibert

---

## Humanismus nach dem Tod des Menschen Flucht und Rückkehr des subjektiven Faktors der Geschichte

Was auch immer aus den Umbrüchen resultieren wird, deren Auftakt die Aufstände in Tunis und Kairo gewesen sein werden, ein Ergebnis steht heute schon fest: das nach 1989 ausgerufenen „Ende der Geschichte“, brüchig geworden schon zum Jahrhundertwechsel, ist endgültig zu Ende. Tatsächlich kommen dem Arabischen Frühling bereits jetzt wesentliche Attribute jener besonderen „Begebenheiten“ zu, denen Kant die Kraft eines „Geschichtszeichen“ zusprach (Kant 1984: 83). Kant prägte diesen Begriff anlässlich der Französischen Revolution, von der er sagt, sie sei „zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgendeiner Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholungen neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte.“ (ebd.: 88)

Worin aber liegt die besondere „Größe“ jener „Begebenheiten“, die uns „Geschichtszeichen“ werden, d.h. zunächst zum Grund einer „Teilnehmung dem Wunsche nach“ und dann, „bei irgendeiner Veranlassung günstiger Umstände“, zum praktischen Beispiel einer „Wiederholung“? Sie kann nicht im bloßen Ablauf des Geschehens liegen, im Gegenteil: der mag, das hält Kant ausdrücklich fest, in abstoßender Weise „mit Elend und Gräueltaten angefüllt sein.“ Sie hängt auch nicht am unmittelbaren Ertrag, kann im Blick auf den Arabischen Frühling also nicht durch den Umstand bestritten werden, dass die Aufständischen des Tahrirplatzes nur einen Teilsieg errangen und deshalb partiell bereits besiegt wurden. Die „Größe“, die aus einer einzelnen „Begebenheit“ unter vielen anderen ein „Geschichtszeichen“ macht, liegt für Kant vielmehr darin, auf eine wirkliche Erfahrung „hinzudeuten“, die einer „wahrsagenden Geschichte des Menschengeschlechts“ den von nun an *unvergesslichen* (ebd.: 87) Anhalt ihrer eigenen Wahrheit und also Verbindlichkeit bereitstellt. Diese deshalb auch in der Stimmung des „Enthusiasmus“ vollzogene Erfahrung belegt, so Kant, ein „Vermögen“ des „Menschengeschlechts“, nach dem wir uns nicht nur als Zeug\_innen eines historischen „Fortrückens zum Besseren“ wissen dürfen, sondern uns in

dieser Zeug\_innenschaft zugleich als die „Urheber“ dieses Fortschritts wissen können: als ein „mit Freiheit begabtes Wesen“, das vom „Geschichtszeichen“ seiner Freiheit „auf den Akt ihrer Kausalität im Menschengeschlecht“ schließen und diesen Schluss retrospektiv auf die Vergangenheit und prospektiv auf die Zukunft beziehen darf (ebd.: 83f.).

Kants ebenso kurze wie dichte Bestimmung des Geschichtszeichens ist zu einem Schlüsseltext der philosophischen Bewegung geworden, für die mittlerweile der Titel des „Postmarxismus“ und in dessen Folge der Titel des „Posthumanismus“ gebräuchlich geworden ist; zu ihr gehören u.a. Toni Negri, Michael Hardt, Alain Badiou und Slavoj Žižek. Im Rückgriff auf Kants Begriff des „Geschichtszeichens“ und Heideggers daran anschließenden Begriff des Ereignisses kehren sie philosophisch und politisch zu einer Konzeption von Geschichte zurück, nach der die Geschichte der gerichtete Prozess einer Wahrheit sein soll und als solcher einen „subjektiven Faktor“ im starken Sinn des Worts einschließt. Unter „Geschichte als Prozess einer Wahrheit“ ist dann ein Geschehen zu verstehen, das zumindest der Möglichkeit nach „teleologisch“, d.h. durch einen Zweck und ein Ziel und in diesem Sinn durch eine fortschreitend zu realisierende Wahrheit bestimmt ist. Der subjektive Faktor kommt dabei insofern ins Spiel, als die in Zweck und Ziel des historischen Geschehens ausstehende Wahrheit ein Subjekt braucht, das für diese Wahrheit eintreten kann.

Zumindest auf den ersten Blick gerät die postmarxistische bzw. posthumanistische Philosophie damit in Widerspruch zu den ihr vorausgehenden Philosophien des sog. „Poststrukturalismus“, für die u.a. Gilles Deleuze, Félix Guattari und Michel Foucault stehen. Als deren gemeinsamer Nenner wird umgekehrt die Rückführung jeder vorgeblich „teleologischen“, d.h. zweck- und zielgerichteten „Geschichte“ auf ein vielgestaltiges, kontingentes Werden gesehen, in dem „Wahrheiten“ bloß der Einsatz unabschließbarer Machtspiele sind, die keine über sie hinausweisende Bedeutung haben und deshalb selbst niemals wahr oder falsch sein können. Sie kennen darum auch kein Subjekt, sondern allenfalls „Subjektivierungen“, die ihrerseits bloß der kontingente Effekt ebenso kontingenter Kräftekollisionen sind. Nimmt man allerdings zur Kenntnis, dass der Begriff des Ereignisses und damit des „Geschichtszeichens“ auch bei Deleuze, Guattari und Foucault von zentraler Bedeutung ist, wird sichtbar, dass Poststrukturalismus und Postmarxismus zumindest eine gemeinsame Problematik teilen. Diese aber, das soll im Folgenden gezeigt werden, ist keine andere als die, von der sich schon Kant zur Deutung seines „Geschichtszeichens“ genötigt sah: die Problematik der Existenz eines „mit Freiheit begabten Wesens“ in der Geschichte, das als ein solches nach dem „Akt ihrer (d.h. der Freiheit) Kausalität“ in eben dieser Geschichte fragt und fragen muss.

## Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus

Weil an dieser Problematik nicht weniger als unser Verständnis von Geschichte schlechthin und damit von den Möglichkeiten unseres eigenen theoretischen wie praktischen Handelns hängt, liegt auf der Hand, dass der hier nachzuzeichnende Streit von Poststrukturalismus und Postmarxismus nicht nur für die unmittelbar Beteiligten relevant ist. Wenn ich diesen Streit jetzt in einer Konstellation entfalte, die von Deleuze/Guattari/Foucault über Hardt/Negri zu Badiou/Žižek führt, nehme ich die von den Letztgenannten ausdrücklich behauptete Rückkehr eines „subjektiven Faktors“ der Geschichte in ihrem direktem Bezug auf eine Position in den Blick, die Geschichte umgekehrt ohne jedes Subjekt denken wollte: eine Ausgangslage, die das Versprechen einer dialektischen Lösung birgt, das Versprechen *nicht* einer leeren „Synthese“, sondern der dritten Position, die das vorgegebene Entweder-Oder aufzulösen vermag. Verstärkt wird diese Möglichkeit durch den Umstand, dass dem Aufbruch des Streits dort nachgegangen wird, wo die poststrukturalistische Subjektdekonstruktion selbst schon „ins Schlingern“ geriet, weil sie sich zwar unerwartet, doch aus ihrem eigenem Forschungsgang heraus auf Subjektivität zurückverwiesen sah. Weil dabei Philosophen in Konstellation gebracht werden, die zugleich Aktivist\_innen der radikalen Linken waren bzw. sind, wird der philosophische Streit von sich aus in die Politik und in die Notwendigkeit führen, Philosophie und Politik aufeinander zu beziehen. Dabei wird sich zeigen, dass der Streit zwischen Poststrukturalismus und Postmarxismus auf eine weiter zurück liegende Konstellation verweist, in der die Frage nach der Existenz eines „mit Freiheit begabten Wesens“ schon einmal zugleich als philosophische und politische Frage und damit als Frage nach den Möglichkeiten unseres eigenen Handelns gestellt wurde. Damit ergibt sich eine *Problemgeschichte*, in der sich der aktuelle Stand der Auseinandersetzung seiner eigenen Herkunft öffnet und auch von dort die Möglichkeit eines reflektierten Neubeginns gewinnt.

Den ersten Beleg dafür liefert schon ein Rückblick auf die unmittelbare Nachgeschichte von Kants eingangs erinnerter geschichtsphilosophischer Reflexion. In der unternahm der Deutsche Idealismus seinen eigenen, ebenfalls an der Französischen Revolution orientierten Versuch, von einer philosophischen Bestimmung der Freiheit über das „Geschichtszeichen“ des „Akts ihrer Kausalität“ in uns auf eine „wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts“ zu schließen. Die daraus resultierende Geschichtsphilosophie Hegels rief gleich mehrere „Umstülpungen“ (Marx) oder „Umdrehungen“ (Nietzsche) auf den Plan, in denen die idealistische Freiheitsspekulation materialistisch „vom Kopf auf die Füße“ gestellt werden sollte. Die politisch von den ersten Aufbrüchen der Arbeiter\_innenbewegung radikalisierte Frage nach der geschichtlichen Existenz eines „mit Freiheit begabten Wesens“ führte dann allerdings zu einem nunmehr innermaterialistischen Streit.

Dessen Frontlinien bringt Marx in der ersten seiner *Thesen über Feuerbach* wie folgt auf den Punkt: „Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, dass der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis; nicht *subjektiv*. Daher die tätige Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt.“ (Marx 1978: 5)

Kann die Geschichte des an Marx anschließenden Denkens deshalb als Folge der Versuche gefasst werden, das in der ersten Feuerbachthese aufgestellte Dilemma *entweder* nach der „objektiven“ *oder* der „subjektiven“ Seite aufzulösen, fügt sich der Streit zwischen Poststrukturalismus und Postmarxismus genau besehen als jüngste Runde in eben diese Suchbewegung ein. Dem entspricht, dass das Dilemma selbst in Abwandlung einer berühmten Formel Foucaults als „deterministisch-voluntaristische Dublette“ bezeichnet werden kann.<sup>1</sup> Der Determinismus ist dabei als zwingende Folge einer jeden Denkweise zu fassen, in der die geschichtliche Wirklichkeit „nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung“, nicht aber subjektiv als „sinnliche menschliche Tätigkeit“ analysiert wird. Der gleichermaßen zwingende Umschlag in den Voluntarismus ergibt sich dann aus der Not, die subjektiven Qualitäten dieser Wirklichkeit deshalb immer erst nachträglich in den Blick nehmen zu können; der Beschränkung der Wissenschaft auf objektive Strukturen entspricht dann die Zuordnung der *bloß* subjektiven „Praxis“ zur Ideologie. Als deren Grundmuster setzt sich in der Nachgeschichte der Französischen Revolution der seither vielfach variierte Humanismus durch.

Hat die deterministisch-voluntaristische Dublette ihren reinsten Ausdruck in Louis Althusser's Paarung von „theoretisch-antihumanistischer“ Wissenschaft und „praktisch-humanistischer“ Ideologie gefunden, in der erstere auch ganz ausdrücklich dem Determinismus, letztere gleichermaßen ausdrücklich dem Voluntarismus zugeordnet ist, erstaunt nicht, dass Althusser's Philosophie den nächsten historischen Bezugspunkt von Poststrukturalismus *und* Postmarxismus bildet. Geht es dem Poststrukturalismus dabei zunächst um die Radikalisierung des Lösungsvorschlags Althusser's, setzt der Postmarxismus gerade dort ein, wo die aus aller Wissenschaft ausgeschlossene „sinnlich menschliche Tätigkeit“ ihren Eigensinn anmeldet.

---

1 Vgl. Foucault 1971: 384ff, wo Foucault der auf Kant zurückgespurten „Analytik der Endlichkeit“ eine „empirisch-transzendente Dublette“ zuschreibt, in der der Mensch als das Wesen bestimmt wird, „in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht“ – eine Bestimmung, die Foucault zufolge aporetisch bleibt und deshalb zum Bruch mit solchem „Humanismus“ nötigt.

## Der Tod des Menschen

Kam dem Begriff des Menschen in Althusser's Variante der deterministisch-voluntaristischen Dublette „kein theoretischer Wert, sondern nur ein Wert als praktischer Hinweis“ im politisch-ideologischen Kampf zu (Althusser 2011: 318), geht Foucault einen Schritt weiter und bilanziert, dass sich Begriff *und* Sache des Menschen in der wissenschaftlichen Aufklärung der ihn determinierenden Strukturen des Lebens, der Arbeit und der Sprache auflösen „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“: „Wie kann der Mensch dieses Leben sein, dessen Netz, dessen Pulsieren, dessen verborgene Kraft unendlich die Erfahrung überschreiten, die ihm davon gegeben ist? Wie kann er jene Arbeit sein, deren Erfordernisse und Gesetze sich ihm als ein fremder Zwang auferlegen? Wie kann er das Subjekt einer Sprache sein, die seit Jahrtausenden ohne ihn gebildet worden ist, deren System ihm entgeht, die er einen Augenblick durch seinen Diskurs aufblitzen lässt und innerhalb deren er von Anfang an sein Sprechen und sein Denken platzieren muss?“ (Foucault 1971: 462 bzw. 390)

Der Radikalisierung des Althusser'schen Determinismus entspricht dann auch die Weise, in der Foucault die strukturelle Determination aller historischen und darin auch der menschlichen „Positivitäten“ fasst. Beschränkte sich Althusser hier auf eine allerdings elaborierte Fassung des klassisch-marxistischen Schemas von ökonomischer Basis und politisch-ideologischem Überbau, verortet Foucault die Determinationskausalitäten in einem noch einmal komplexeren Gefüge ineinandergreifender „Dispositive“, die er formal als solche der Macht, des Wissens und der Subjektivierung bestimmt. In ihren radikal historisierten und derart rückhaltlos kontingenten Kausalitätsverkettungen werden dann eben nicht nur die Positivitäten der Arbeit, sondern auch die des Lebens und der Sprache sowie deren Wirkungen aufeinander untersucht. Sofern es eine so verstandene historische Kritik allein mit den a-subjektiven Determinationsverhältnissen zwischen strukturierenden Dispositiven und strukturierten Positivitäten zu tun hat, bezeichnet Foucault seine Geschichtswissenschaft als eine „positivistische“<sup>2</sup> und zeigt so schon im Titel deren zunächst *theoretischen* Antihumanismus an. Wenn er diesen „Positivismus“ unter Berufung auf Nietzsche dann aber ausdrücklich

---

2 Unter „Positivitäten“ versteht Foucault alle „Be-“ und „Gegebenheiten“, die in historisch-materialer Forschung auf die nicht-gegebenen und in diesem Sinn „dispositiven“ Bedingungen ihrer Hervorbringung aufgeklärt werden sollen, d.h. auf die Verhältnisse ihrer strukturellen Determination. Da der Begriffsgebrauch Foucaults im deutschen Kontext nicht zuletzt infolge des von der Kritischen Theorie initiierten „Positivismus-Streits“ befremdlich erscheint, sei ausdrücklich festgehalten, dass sich Foucault damit keinesfalls an die Seite Karl Poppers stellt, sondern „nur“ seinen spezifischen Unterschied zu allem „bisherigen“ Materialismus anzeigen will.

als einen „fröhlichen“ fasst, soll damit gesagt sein, dass es ihm eben nicht nur um einen theoretischen, sondern auch um einen *praktischen* Antihumanismus geht. Dessen „Fröhlichkeit“ entspringt natürlich nicht einer zynischen Bejahung von Inhumanität, sondern der ethisch-politischen Parteinahme für die auf den Mai 1968 folgenden „Neuen Sozialen Bewegungen.“ Diese zeichneten sich als Bewegungen der Jugendlichen, der Frauen, der antikolonialen wie der ökologischen Befreiung allesamt durch die Kritik an einem „Humanismus“ aus, den sie als Humanismus der Herrschaft decouvrierten. Dem entspricht, dass sich diese Bewegungen ihrerseits gerade auf die Forschungen Foucaults und seiner Weggefährten Deleuze und Guattari beriefen, als sie endlich auch theoretisch aus dem Schatten eines Marxismus traten, der ihre Ansprüche beharrlich auf „Nebenwidersprüche“ zum zwischen Kapital und Arbeit auszutragenden „Hauptwiderspruch“ reduzierte.

Verdeutlichen lässt sich die wechselseitige Korrespondenz an den Begriffen der „Mikro-“ bzw. „Biopolitik“ und den darauf bezogenen Begriffen „Majorität“, der „Minoritäten“ und des „Minoritär-Werdens“. Der Sinn der letztgenannten Begriffe erschließt sich allerdings erst dann, wenn verstanden wird, dass sie gerade keine Zahlenverhältnisse bezeichnen, sondern Kräftekorrespondenzen innerhalb unaufhörlich umkämpfter Macht-, Wissens- und Subjektivierungsdispositive des Lebens, der Arbeit und der Sprache. Was den von diesen Dispositiven determinierten Individuen zunächst als Bestimmung ihrer eigensten Subjektivität erscheint, wird vom „fröhlichen Positivismus“ als Effekt der „Codes“ kritisiert, die diese Dispositive strukturieren. Majoritär ist dann der Code, der sich in den Machtspielen des Wissens und der Subjektivierung als deren letztbestimmende „Konstante“ aufzwingt. Die mächtigste dieser Konstanten fassen Deleuze/Guattari in der Formel „Mensch-männlich-weiß-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache“, nach der sich in der patriarchal-postkolonial-kapitalistischen Weltzivilisation die Differenzen bestimmen, in denen Minoritäten verschiedenster Art sozial verortet und derart „territorialisiert“ werden. (Deleuze 1980: 27; Deleuze/Guattari 1992: 147f.)

## Vielheit der Werden

Der ethisch-politisch entscheidende Unterschied zwischen der Majorität und den Minoritäten liegt dann darin, dass die Majorität *niemals*, eine Minorität aber *jederzeit* von einem „Werden“ ergriffen werden kann, indem neue Möglichkeiten des Lebens, Arbeitens und Sprechens erfunden und erprobt werden. Weil sich diese Werden zunächst immer als Bewegung des Sich-dem-Code-Entziehens und deshalb der „Flucht“ beschreiben lassen, werden sie von Deleuze/Guattari in den Begriffen der „Decodierung“ und folgend der „Deterritorialisierung“ gefasst.

Bilden Frauen, Kinder, „Neger“ oder „Schizos“ Minoritäten, deren sozialer Ort durch ihre Differenz zur Majorität „Mensch-männlich-weiß-Stadtbewohner-Sprecher einer Standardsprache“ bestimmt wird, benennt das minoritäre Frau-, Kind-, „Neger-“ oder „Schizo“-Werden Potenzialitäten des Lebens, Arbeitens und Sprechens, die dem Macht-Wissens-Gefüge von Majorität *und* Minorität in dem Maß entfliehen, wie sie dieses Gefüge selbst in eine Flucht treiben.

In dieser Doppel-Strategie von Flucht aus dem herrschenden Code und In-die-Flucht-Treiben dieses Codes haben Deleuze/Guattari/Foucault den politischen Eigensinn der Neuen Sozialen Bewegungen erkannt. Foucault verweist dazu auf die Revolten gegen „die Macht der Männer über die Frauen, der Eltern über ihre Kinder, der Psychiatrie über die Geisteskranken, der Medizin über die Bevölkerung“ und deren gemeinsame Frontstellung gegen die Macht „der staatlichen Verwaltung über die Lebensweisen der Menschen.“ Mit ausdrücklicher Wendung gegen das klassisch-marxistische Schema von Haupt- und Nebenwiderspruch und die auf Lenin zurückgehende Unterordnung der partikularen, weil „bloß“ alltäglich-sozialen Kämpfe unter den „universalen“, weil erklärtermaßen auf die Staatsmacht gerichteten politischen Kampf spricht Foucault den „Fluchten“ der Neuen Sozialen Bewegungen dann den Charakter der „Transversalität“ zu. Er verweist damit auf den Umstand, dass diese Bewegungen in allen modernen Gesellschaften und dort an verschiedenen, die Klassenspaltung und das Gefüge staatlicher Institutionen gleichsam durchquerenden sozialen Orten aufbrechen. Wesentliches Moment ihres so verstandenen „transversalen“ Charakters ist, dass sie stets und überall die Identität und den Status des Individuums in Frage stellen, einerseits ein Recht auf existenzielle Autonomie, Singularität und Differenz einfordern, andererseits Verfahren und Einrichtungen der Isolierung der Individuen voneinander zurückweisen. Sie werden deshalb, so präzisiert Foucault, „nicht für oder gegen das ‘Individuum’ ausgetragen, sondern gegen die ‘Lenkung durch Individualisierung’.“ Indem sie sich der Territorialisierung durch den „ökonomischen und ideologischen Staat“ wie durch „die wissenschaftliche und administrative Inquisition“ entziehen, entfalten sie ihre widerständige Potenzialität auf dem Terrain einer „Technologie“ und „Form“ von Macht, die der Klassenherrschaft ebenso vorausliegt wie der staatlich verregelten Politik: „Diese Form von Macht gilt dem unmittelbaren Alltagsleben, das die Individuen in Kategorien einteilt, ihnen ihre Individualität zuweist, sie an ihre Identität bindet und ihnen das Gesetz einer Wahrheit auferlegt, die sie in sich selbst und die anderen in ihnen zu erkennen haben.“(Foucault 2005a: 273ff.)

Im Bezug der minoritären Kämpfe auf die Unmittelbarkeit des Alltagslebens bewähren sich dann auch die Begriffe der „Mikro-“ bzw. der „Biopolitik“: minoritäre Werden sind „mikropolitisch“, sofern sie in der gleichsam vor-staatlichen Arena der alltäglichen sozialen Beziehungen und Verhältnisse beginnen, und sie

sind „biopolitisch“, sofern sie zuerst auf Veränderungen der Lebensformen und -weisen zielen und erst nachgeordnet auf Veränderungen der institutionellen gesellschaftlichen Ordnung.

## Reform, Revolution, Reformation

Zum kritischen Punkt der politischen Philosophien Deleuze/Guattari/Foucaults wurde dann allerdings die zunächst bewusst abgedrängte Frage nach einer Einheit der minoritären Kämpfe im Bezug auf ein im Staat und in der politischen Ökonomie formiertes historisches Ganzes der Macht-, Wissens- und Subjektivierungsdispositive. Theoretisch stellte sie sich von dem Moment an, als die Vielheit der Minoritär-Werden im *Anti-Ödipus* einer „universalgeschichtlichen“ Perspektive eingeschrieben wurden, in der sich Deleuze/Guattari ausdrücklich auf Marx beriefen: „Die gesamte Geschichte kann (...) im Lichte des Kapitalismus verstanden werden, wenn exakt nach den von Marx formulierten Anweisungen verfahren wird: die Universalgeschichte ist zu allem Anfang eine von Kontingenzen und keine der Notwendigkeit, von Brüchen und Grenzen und keine der Kontinuität.“ (Deleuze/Guattari 1977: 177) Im Folgeband *Tausend Plateaus* gingen sie dann sogar so weit, das „Vorbild“ und „universelle Bewusstsein“ (!) minoritärer Gegen-Macht ausdrücklich „im Proletarier“ auszumachen und dem Klassenkampf im Gesamtgefüge der sozialen Kämpfe damit eine strategisch entscheidende Rolle zuzuweisen. (Deleuze/Guattari 1991: 148, 653) Seine Grenze fand der Rückbezug dann allerdings im Vermögen des Kapitalismus, sich immer neue „Territorien“ anzueignen und damit seine eigene Grenze stetig neu zu verschieben. Entscheidende Bedeutung kommt dabei der empirisch gar nicht zu bestreitenden Fähigkeit des Kapitals zu, seine unvermeidlich aufbrechenden Krisen in ebenso viele Gelegenheiten seiner Reproduktion zu verwandeln – eine Fähigkeit, die Deleuze/Guattari in den Begriffen der „Recodierung“ bzw. „Reterritorialisierung“ fassen: „Letztlich ist es unmöglich, Deterritorialisierung und Reterritorialisierung zu unterscheiden, da sie sich wechselseitig enthalten oder die beiden Seiten ein und desselben Prozesses ausmachen.“ (Deleuze/Guattari 1977: 333 und 296ff.)

Eindrucksvoll bestätigt wurde dieses Urteil dann durch das Ausmaß, in dem es dem Kapital gelang, die historischen Errungenschaften der Neuen Sozialen Bewegungen für den ab den späten 1970er Jahren einsetzenden Prozess seiner „neoliberalen“ Modernisierung produktiv zu machen. Deleuze/Guattari/Foucault führte das auf die allesentscheidende Frage, ob die Ununterscheidbarkeit von De- und Reterritorialisierung (also von Flucht aus dem *und* Rückholung in das Dispositiv des Kapitals) als Kern der Problematik von Reform und Revolution



historisch gesehen endgültig oder vorläufig ist. Während sich Deleuze/Guattari auf die empirische Anerkennung der bisher ungebrochenen Reproduktionsfähigkeit des Kapitals und deshalb auf den Vorschlag beschränkten, sich rückhaltlos dem jeweils neuesten Deterritorialisierungs- und Decodierungsschub zu überlassen (ebd.: 308), nahm Foucault an dieser Stelle zwei entscheidende Verschiebungen vor.

Mit der ersten führte er in das Doppel von Reform und Revolution einen dritten Begriff ein, den der Reformation. Dazu unterschied er im Gesamtgefüge sozialer Auseinandersetzungen zunächst einmal Kämpfe gegen ethnische, soziale und religiöse Herrschaft, Kämpfe gegen ökonomische Ausbeutung und Kämpfe um Subjektivität. Dabei schrieb er den Feudalgesellschaften einen Primat der Kämpfe gegen Herrschaft, der sich herausbildenden bürgerlichen Gesellschaft einen Primat der Kämpfe gegen Ausbeutung und der durch den Mai 68 markierten Epoche einen Primat der Kämpfe um Subjektivität zu – „auch wenn der Kampf gegen Herrschaft und Ausbeutung nicht verschwunden ist, im Gegenteil.“ (Foucault 2005a: 273ff.)

Im Ertrag gewann Foucault dann eine Perspektive auf den Prozess der Veränderung von Gesellschaft und Geschichte, die Max Weber näher steht als Marx' und den uns nächsten strategischen Bezugspunkt in der Epoche der Reformation findet: „Es ist nicht das erste Mal, dass unsere Gesellschaft sich mit Kämpfen dieses Typs konfrontiert sieht. All jene Bewegungen, die ihren Ausgang im 15. und 16. Jahrhundert nehmen und ihren Ausdruck wie auch ihre Rechtfertigung in der Reformation fanden, müssen als Anzeichen einer schweren Krise im westlichen Verständnis der Subjektivität und als Indiz einer Revolte gegen jene Form religiöser und moralischer Macht verstanden werden, welche dieser Subjektivität im Mittelalter Gestalt verliehen hatte. Das damals empfundene Bedürfnis nach einer direkten Beteiligung am spirituellen Leben, an der Heilsarbeit und an der Wahrheit der Bibel – all das zeugt von einem Kampf für eine neue Subjektivität.“ (a.a.O., vgl. auch ebd.: 117 sowie: Foucault 1992a: 58) Löst sich Foucault damit weit von der klassisch-marxistischen Revolutionstheorie ab, ergeben sich dabei allerdings überraschende und allererst auszudeutende Korrespondenzen zu Überlegungen, in denen Antonio Gramsci schon den Aufbruch der Arbeiter\_innenbewegung und die Rolle des Marxismus und der Kommunistischen Partei in dieser Bewegung in Bezug zur Reformation setzte: „Man redet oft davon, in bestimmten Ländern sei das Ausbleiben der großen Reformation der Grund für den Rückschritt auf allen Gebieten des zivilen Lebens, ohne zu bemerken, dass gerade die Verbreitung der Philosophie der Praxis (d.h. des Marxismus, TS) *die große Reformation der Moderne* ist, eine *intellektuelle* und *moralische* Reform ist.“ (Gramsci 1995: 1302)

## Wahrheitspolitik I: Die Sorge um sich

Mit der strategischen Auszeichnung der Kämpfe um Subjektivität und damit des *Eigensinns* von Subjektivität überhaupt sah sich Foucault dann aber vor die Notwendigkeit gestellt, in den minoritär-reformatorischen Kämpfen angeben zu können, warum, wie und in Bezug worauf eine Weise der Subjektivierung einer anderen vorzuziehen sei. Wie einschneidend dieses Problem war, zeigt sich schon daran, dass zwischen dem Erscheinen des ersten und des zweiten bzw. dritten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* acht Jahre lagen, in denen Foucault nicht nur den diesen Büchern unterlegten Plan, sondern sein ganzes Denken radikal veränderte. Zwar hielt er an einer Ontologie fest, in der die kontingenten Dynamiken des Lebens, Arbeitens und Sprechens in jederzeit brüchiger Weise durch Macht-Wissens-Subjektivierungsdispositive verregelt werden, die sich niemals zur Geschichte eines Subjekts fügen. Zwar bleibt er dabei, dass die in solchen Dispositiven herrschenden „Wahrheiten“ an sich selbst wahrheitslose Spieleinsätze der immerwährenden Schlacht von Macht und Gegenmacht bzw. Macht und Widerstand sind, von denen es sich zunächst immer erst abzulösen gilt. Doch erfolgt die Ablösung von den jeweils herrschenden Wahrheiten jetzt selbst im Zuge einer „Sorge um die Wahrheit“, die Foucault zugleich als „Sorge um sich“ und darin als „Sorge um die Freiheit“ fasst: Begriffe, die er zuvor entschieden zurückgewiesen hatte.<sup>3</sup> Im selben Zug griff er jetzt ausdrücklich auf den von Kierkegaard, Heidegger und Sartre vertrauten Begriff der Existenz zurück, den er zu Beginn seines Philosophierens selbst noch verwendet, dann aber ausdrücklich fallengelassen hatte. (Vgl. Foucault 1968, 1992b) Zwar zielte schon dieser Begriff auf eine Dekonstruktion der klassischen Subjektphilosophie und damit zugleich des klassischen Humanismus, doch band er sie weder an eine Löschung des Subjekts noch an ein Verschwinden des Menschen. Stattdessen sollte er nach der zentralen Bestimmung Heideggers umgekehrt die Frage beantworten, „was *positiv* unter dem *nichtverdinglichten* Sein des Subjekts, der Seele, des Bewusstseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei.“ (Heidegger 1982: 46) Zur Klärung der mit dieser grundlegenden Neuausrichtung des eigenen Denkens aufgeworfenen Fragen blieb Foucault nicht mehr die Zeit: Er starb im Jahr des Erscheinens des *Gebrauchs der Lüste* und der *Sorge um sich*, die Veröffentlichung der dazu gehörigen letzten Vorlesung *Hermeneutik des Subjekts* erfolgte posthum (2001).

Umso wichtiger ist deshalb der kurz nach seinem Tod vorgelegte Versuch Deleuzes, dem Denken seines Freundes den systematischen Abschluss zuzuschrei-

---

3 Der 1976 erschienene erste Band *Der Wille zum Wissen* sollte der erste einer Reihe von acht Bänden werden. Band 2 (*Der Gebrauch der Lüste*) und Band 3 (*Die Sorge um sich*) erschienen 1984 und haben mit dem ursprünglichen Plan der Reihe nichts mehr zu tun.

ben, den dieser selbst nicht mehr ausformulieren konnte. In dem ebenso schlicht wie anspruchsvoll *Foucault* betitelten Buch unterstellte Deleuze die a-subjektive Dimension der Macht und die gleichermaßen a-subjektive Dimension des Wissens insoweit der subjektiven Dimension der „Existenz“, als die Macht und das Wissen dort in ein Innen „gefaltet“ werden, das er mit Foucault als „Innen des Denkens“ bezeichnet. Die allgemeine Formel dieser „Faltung“ des Lebens, Arbeitens und Sprechens in ein existenzielles Selbstverhältnis fand Deleuze dann im Begriff des „Sich-durch-sich-Affizierens“: einer Wendung, die wie die voranstehende Wendung vom „Innen des Denkens“ in den Kern der subjekt- bzw. existenzphilosophischen Tradition zurückführt (Deleuze 1987:131 bzw. 146; vgl. dazu auch die instruktive Skizze ebd.: 169). Die existenziellen „Faltungen“ der Macht und des Wissens sollen dabei den Raum öffnen, in dem erstmals positiv nach der bis dahin nur als „Gesetz“ herrschaftsförmiger „Kategorisierung“ zurückgewiesenen Wahrheit gefragt werden kann: „Wenn die Macht wahrheitskonstitutiv ist, wie ist dann eine ‘Macht der Wahrheit’ vorstellbar, die nicht mehr Wahrheit der Macht wäre?“<sup>4</sup> Im unmittelbaren Anschluss an Foucault bindet Deleuze deren Beantwortung ausdrücklich an die Beantwortung der Fragen, die schon für Kant Leitfragen der praktischen Vernunftwaren: „Wie sind wir als Subjekte unseres Wissens konstituiert worden? Wie sind wir als Subjekte konstituiert worden, die Machtbeziehungen ausüben und erleiden? Wie sind wir als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert worden?“<sup>5</sup>

## Ausgangs- und Endpunkt der Geschichte

Dem zumindest insoweit subjekt- bzw. existenzphilosophischen Abschluss des Denkens Foucaults schließt Deleuze dann eine geschichtsphilosophische Umdeutung der berühmten Formel vom „Tod des Menschen“ an. Dabei verkehrt er das Verschwinden des Menschen in den Kontingenzen des Lebens, der Arbeit und der Sprache in die Heraufkunft eines sich in den minoritären Kämpfen des Frau-, Kind-, „Neger“- oder „Schizo-Werdens“ bildenden, „Übermenschen“. Dessen Genese fasst er dann in Worten, die nicht nur an Nietzsche, sondern auch

4 Ebd.: 131. Zur bis dahin allein möglichen Zurückweisung eines positiven Wahrheitsbezugs vgl. noch einmal die weiter oben zitierte Stelle aus Foucault 2005a: 273ff.

5 Vgl. Foucault 2005b: 705f und Deleuze 1987: 161 – wobei Deleuze die auffällig passive Fassung dieser Fragen bei Foucault konsequent in aktivische Formulierungen überführt. Der Verweis auf Kant meint natürlich die drei Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“, vgl. Kant 1996: 815f., denen Kant an anderer Stelle noch die vierte Frage „Was ist der Mensch?“ zugeordnet hat. Vgl. dazu auch die gleichermaßen zustimmende Wiederholung dieser vier Fragen in Heidegger 1965: 187.

an Marx' frühe Bestimmungen des „menschlichen Gattungswesens“ erinnern. So wird die „übermenschliche“ Subjektivität als die eines „Lebewesens“ bestimmt, das „in sich selbst das Leben, die Arbeit und die Sprache zu befreien“ hat, um in der existenziellen „Faltung“ dieser Befreiungsakte und -kämpfe zu dem Subjekt zu werden, „dem alle Lebewesen aufgegeben“ sind. Dem emphatischen Ausblick auf ein solches Subjekt wird im letzten Satz des Buchs dann allerdings eine unüberhörbar resignative Wendung gegeben: „Foucault würde sagen, dass der Übermensch *viel weniger* ist als das Verschwinden des existierenden Menschen und *sehr viel mehr* als die Veränderung eines Begriffs: es ist die Ankunft einer neuen Form, weder Gott noch Mensch, von der man hoffen mag, dass sie nicht schlimmer sein wird als die beiden vorausgehenden.“ (ebd.: 188f.)

Sind an dieser Stelle Hardt/Negri in die Diskussion einzuführen, so deshalb, weil sie den *innertheoretischen* Grund dieser *außertheoretisch* ja nicht abwegigen Resignation in einer Leerstelle des begrifflichen und methodischen Grundansatzes Deleuze/Guattari/Foucaults ausmachen. Sie füllen diese Lücke, indem sie die bei Deleuze/Foucault ja nur anklingenden Korrespondenzen des „Übermenschens“ Nietzsches zum „menschlichen Gattungswesen“ Marx' ausdrücklich zum *turning point* eines „Humanismus nach dem Tod des Menschen“ machen (Hardt/Negri 2000: 104ff.). Angezeigt wird das schon im Titel ihres ersten gemeinsamen Buchs, der Marx und Nietzsche im Begriff einer *Arbeit des Dionysos* zusammenstellt. Näher bestimmt wird dieser Begriff dann durch die auf den ersten Blick paradoxe Aufgabe, den Kommunismus „als totale Kritik im Nietzscheanischen Sinn zu denken“. Dazu soll die *negative* Kritik der politischen Ökonomie wie des Staates zugleich zur *affirmativen* „Konstruktion eines Gegenentwurfs“ werden. Indem die Kritik „unter ihrem negativen Aspekt den Kommunismus zum *Ausgangspunkt*“ nimmt, „erkennt sie hier, unter ihrem affirmativen Aspekt, im Kommunismus den *Endpunkt*“ einer Geschichtsphilosophie, die der Geschichte in einer „materialistischen Teleologie“ Einheit, Zweck und Wahrheit zuschreiben kann (Hardt/Negri 1996: 10 bzw. Hardt/Negri 2000: 61, 65, 76ff., 98, 139, 214, 375f., 403, 412 sowie zuletzt Hardt/Negri 2010: 73, 385).

Auch die weitere Entfaltung beider Aspekte erfolgt im doppelten Rückbezug auf Marx und Nietzsche. So wird der negative Aspekt in Marx' Dialektik von Produktivkraft und Produktionsverhältnis ausgemacht, nach der die Produktionsverhältnisse historisch von „Entwicklungsformen“ zu „Fesseln“ dieser Kräfte werden und damit jeweils eine „Epoche sozialer Revolution“ eröffnen (Marx 1971: 8). Der positive Aspekt liegt dann im Vermögen der „lebendigen Arbeit“, sich von der Verwertung durch das Kapital zu einer in der Perspektive Nietzsches gefassten „Selbst-Verwertung“ zu befreien, in der ihre Subjektivitäten hier und jetzt bereits zu „Agenten der Produktion einer alternativen Gesellschaft“ werden (Hardt/Negri 1996: 10).

Dabei schließen Hardt/Negri ausdrücklich an das Dilemma an, dass das Kapital seine Krisen bisher stets zur eigenen Reproduktion nutzen konnte und sich dazu gerade dort zu modernisieren verstand, wo es von sozialen Bewegungen angegriffen wurde. Gelang dies in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts zunächst durch die sozialstaatliche und -rechtliche Einhegung der Arbeiter\_innenbewegung und deren ebenso produktive wie profitable Einbindung in Massenproduktion und -konsum, gelang dies in der Epoche nach 1968 durch die ebenso produktive und profitable Funktionalisierung der Ansprüche der Neuen Sozialen Bewegungen. Dazu zeigen Hardt/Negri in ihren Untersuchungen der hochtechnologischen, auf die Herstellung „immaterieller“ Güter (Wissen, Symbole, Dienstleistungen, soziale Beziehungen) ausgerichteten und durchgängig finanzialisierten Produktionsweise, wie gerade die „Fluchten“ der Minoritäten aus den tradierten Arbeits-, Lebens- und Sprechweisen zur Einführung neuer Formen der Arbeit führten, die Hardt/Negri deshalb auch als Formen „biopolitischer“ Arbeit bezeichnen. Damit wird gesagt, dass das Kapital in der Expansion über die Fabrik hinaus Tätigkeiten, Güter *und* Subjektivitäten zur Ware machen konnte, die bis dahin außerhalb kapitalistischer Verwertung, weil im Ganzen des Alltagslebens vollzogen bzw. hervorgebracht wurden.

Das Biopolitisch-Werden des Kapitals werten Hardt/Negri dann aber eben nicht als Stillstellung der über den Kapitalismus hinausführenden Produktivkraftdialektik, sondern affirmativ als den historisch entscheidenden Schritt eines „Exodus“ aus dem Bann des Kapitals. Dies gelingt ihnen, indem sie diese Dialektik von ihrer deterministischen Verkürzung befreien und radikal auf ihren im Begriff der „biopolitischen Multituden“ gefassten subjektiven Faktor ausrichten. In diesem Begriff führen sie den die Stellung der Subjekte im umkämpften Produktionsprozess reflektierenden Begriff der Klasse mit dem Begriff der Minoritäten zusammen, in dem der umkämpfte soziale Ort der Subjekte des Alltagslebens reflektiert wird. Indem sie den Multituden zuschreiben, in der Zusammenführung der sozialen und politischen Kämpfe zugleich den negativen (Widerspruch Produktivkraft-Produktionsverhältnis) und den affirmativen Aspekt (Selbst-Verwertung des Lebens, Arbeitens und Sprechens) der Kritik zusammenzuführen, holen sie systematisch ein, was Deleuze/Guattari nur anzudeuten vermochten, als sie das „universelle Bewusstsein“ der Frau-, Kind-, „Neger“- und „Schizo“-Werden im Proletariat verorteten.

Dabei halten Hardt/Negri zu Recht ausdrücklich fest, dass die Multituden erst in der revolutionären Entfaltung ihrer „selbst-verwertenden“ Biopolitik zum Subjekt der materialistischen Teleologie werden (Hardt/Negri 2010: 9ff., 373). Damit stellt sich aber auch ihnen das klassisch-marxistische Problem einer Dialektik zwischen dem bereits gegebenen An-sich- und dem noch ausstehenden Für-sich-sein des „universellen Bewusstseins“ des geschichtlichen Fortschritts, das sie dann der Subjektposition der kommunistischen Militanten zuschreiben,

nach der sie nicht zufällig gerade im Schlusskapitel von *Empire* fragen. Da diese Position nach dem „Tod des Menschen“ aber nicht einfach nur eine solche des Bewusstseins sein kann, binden auch sie deren Herausbildung an den a-subjektiven, weil nicht-intendierbaren Einbruch je eines „Ereignisses“. Darunter verstehen sie die Verdichtung verschiedener Werdensprozesse des Lebens, Arbeitens und Sprechens in historisch außerordentlichen Intensitäten, die deren Richtung ablenken oder gar umkehren: „Begebenheiten“ also, die hier im Blick auf den „Arabischen Frühling“ eingeführt und mit Kant im Begriff des „Geschichtszeichens“ gefasst wurden. Die Schwäche dieser Lösung liegt darin, dass sie dabei am Ereignisbegriff Deleuze/Guattari/Foucaults festhalten. Der fasst zwar den intensiven Zeitlichkeitscharakter des Lebens, Arbeitens und Sprechens, bindet ihn allerdings weder an eine Wahrheit noch an ein zum Wahrheitsvollzug befähigtes Subjekt. Ein so verstandener Ereignisbegriff lässt aber die Unterscheidung gar nicht zu, nach der Kant unter der unabschließbaren Vielzahl beliebiger „Begebenheiten“ das Ereignis auswählte, dem er den Rang eines „Geschichtszeichens“ zusprach.<sup>6</sup>

## Wahrheitspolitik II: Die Militanten

Kommt in der aktuellen Diskussion um Begriff und Sache des Ereignisses Badiou die zentrale Rolle zu, liegt dies darin, dass er nicht hinter dem Ereignis-Begriff Kants zurückbleibt, sondern der Radikalisierung dieses Begriffs durch Heidegger folgt. Die wiederum liegt in der unterschiedlichen Verortung des „Enthusiasmus“ als der Stimmung, in der ein Subjekt das von ihm nicht direkt intendierte Ereignis als sein „Geschichtszeichen“ und darin als seine geschichtliche Wahrheit bejaht: Ist der revolutionäre Enthusiasmus bei Kant die Stimmung der dem Ereignis aus der Ferne beiwohnenden Zuschauer\_innen, kommt er bei Heidegger und Badiou zuerst den aktiv engagierten Mitspieler\_innen des Geschehens zu.

Dabei schränkt Badiou die Zahl der Ereignisse zumindest im Feld der Politik auf die vier „Begebenheiten“ ein, die er mit den Jahreszahlen 1789, 1848, 1917 und 1968 datiert.<sup>7</sup> Zum Ereignis im vollen Sinn des Begriffs wurden diese Be-

6 Zur ethisch-politischen Bildung („Generation“) und dem immer möglichen Verfall („Korruption“) der Multituden vgl. Hardt/Negri 2000: 377 – 400 sowie 361 – 376; zur Subjektposition der Militanten ebd.: 418ff. Vgl. auch Hardt/Negri 2010: 173ff., 176ff., 185, 190f., 195f., 209f., 268, 271, 313ff., 376ff. Zum Ereignisbegriff vgl. systematisch Negri 2003 und zuletzt Hardt/Negri 2010: 73ff., 190, 321ff., 352, 357, 368. Die politische Konkretion des Ereignisbegriffs in Negri 2009 unterliegt dem mehr als bedauerlichen Nachteil, nicht explizit Thema zu werden.

7 Umfänglicher wird deren Zahl dann allerdings in zwei wesentlichen Hinsichten. Zum einen sind zur Menge der politischen Ereignisse noch die Ereignismengen der Wissenschaft,

gebenheiten, indem sie an dem von ihnen allererst eingeräumten „Ereignisort“<sup>8</sup> die Ankunft einer Wahrheit bezeichnen und die auf sie folgende Geschichte in deren „Sequenz“ oder „Prozedur“ verwandeln.

Verdeutlichen lässt sich das an den hier über ihre Jahreszahl aufgerufenen politischen Ereignissen. Artikulieren sie alle die transzendente und in diesem Sinn „ewige“ Wahrheit der Politik, Gleichheit und Gerechtigkeit *in actu* zu sein, erfolgt der empirische Wahrheitsvollzug in einem je einzigen, historisch immer nur *a posteriori* beschreibbaren „Modus“: 1789 im jakobinischen, 1848 im Modus der Kommunist\_innen des Marx'schen *Manifests*, 1917 im bolschewistischen und 1968 im Modus der Neuen Linken und der Neuen Sozialen Bewegungen (vgl. Badiou 2003a: 109ff.).<sup>9</sup> Benannt werden sie je nach ihren Subjekten, die deshalb ihrerseits als Wahrheitssubjekte bezeichnet werden. Ein solches Subjekt ist eine selbst erst durch sein Ereignis konstituierte und wesentlich offene, weil nicht zu vereinheitlichende Figuration, zu der im Fall des bolschewistischen Subjekts das revolutionäre Proletariat der großen russischen Städte, die aufständischen Soldaten und Bäuer\_innen, die Organe und Versammlungen der Sowjetmacht, die Kommunistische Partei und zuletzt jede\_r einzelne Militante gehören.

Wer aber entscheidet, was und wann ein Ereignis, was seine Wahrheit und wer sein Subjekt ist? Diese Frage führt in den Kern der Ereignisphilosophie Badiou's, an ihr hängen seine über die „Treue zum Ereignis“ und deren Unterschied zum Verrat, zur Täuschung und zur Hybris entfaltete Ethik sowie die Unterscheidungen der „treuen“ von den „reaktiven“ und den „obskuren“ Subjektivierungen

---

der Kunst und der Liebe hinzuzunehmen. Wichtig ist das deshalb, weil die Wahrheiten der Kunst, der Wissenschaft und der Liebe der Unbedingtheit der politischen Wahrheit gleichermaßen unbedingte Grenzen setzen. Zum anderen führt Badiou in seinem zweiten Hauptwerk anstelle der für sein Denken bis dahin kennzeichnenden „rigiden Opposition“ zwischen bloß innerweltlicher „Situation“ und welterschließendem Ereignis eine Gradualisierung ein. Können in der konkreten Untersuchung konkreter historischer Vorgänge damit unendlich viele „Nuancen der Transformation“ eingeräumt werden, wird in der Beantwortung der Frage „Wie kommt es, dass sich Welten wirklich verändern?“ dennoch an der Prominenz des einen „Punkts“ höchster Werdensintensität festgehalten, dem allein der Rang eines Ereignisses zukommt. Vgl. Alain Badiou 2010a: 385; im Zusammenhang ebd.379 – 422.

- 8 Unter dem „Ereignisort“ versteht Badiou das Ganze jeder historischen Situation, die sich der historischen Erkenntnis nur noch im Licht (Heidegger hätte gesagt: in der „Lichtung“) des Ereignisses darstellt, das in ihr stattfand – im Fall des Ereignisses „1789“ also das Ensemble des vor-revolutionären Frankreich in der Vielheit seiner möglichen Thematisierungen.
- 9 Der Postmaoist Badiou bestimmt die Neuen Sozialen Bewegungen allerdings primär nach dem Vorbild der Roten Garden des kulturrevolutionären China und der antikolonialen Befreiungsfronten.

(„Faltungen“) eines Ereignisses (Badiou 2003b).<sup>10</sup> Wenn die Frage selbst immer nur in „engagierter“ Perspektive zu beantworten ist, liegt das daran, dass die drei konstitutiven Kräfte eines jeden Prozesses – Ereignis, Wahrheit und Subjekt – zirkulär aufeinander verweisen, sofern sich die jeweilige Wahrheit ihrem Subjekt ereignishaft, d.h. in von ihm nicht intendierter und also *zwingender* Weise zuspricht, während umgekehrt das Ereignis und seine Wahrheit nur im Zeugnis ihres Subjekts zur Sprache kommen. Von dieser Korrespondenz wusste schon Heidegger: „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hereinzukommen.“ (Heidegger 1984: 153)

## Subjektivierung und Subjekt

Die sich unmittelbar aufdrängende Frage, wie man denn nun „in rechter Weise“ in den Zirkel einer Wahrheit hineinkommt, beantwortet Badiou mit dem Begriff der *déliason*, der Ent-Bindung, der direkt auf seine noch gegen Hardt/Negri gerichtete Kritik der Biopolitik führt (vgl. Badiou 2003a: 79ff, 2010b: 25ff., 2003c: 117). Die Ent-Bindung ist Effekt des Ereignisses und bezeichnet den Vorgang, in dem ein beliebiges menschliches Lebewesen überhaupt erst zum Subjekt wird. Im Modus der Ent-Bindung verstandene Subjektivierung ist derart ein Akt der (Ab-)Spaltung, in dem sich ein Individuum von seinem „animalischem Leben“ und seinen Pathologien trennt, um von nun an als *das Subjekt* zu existieren, *das es zuvor nicht war*.<sup>11</sup> Gilt das so auch und gerade für das politische Subjekt und die Bildung der Militanten, ist für Badiou kategorisch festzuhalten: Das Subjekt der Politik kann kein biopolitisches Subjekt sein, weil es sich einem Akt der Ent-Bindung aus dem *bios* verdankt und dieser Akt als Gabe eines Ereignisses im *bios* nicht intendiert werden kann. Damit trennt Badiou die wahrheitspolitische Militanz aber nicht nur von den in der Formel „Das Private ist politisch!“ verdichteten

---

10 Zu den drei möglichen Subjektivierungen eines Ereignisses vgl. Badiou 2010a: 61 – 110. Um die Unterscheidung des treuen, des reaktiven und des obskuren Subjekts wenigstens grob verständlich zu machen, kann sie im aufgerufenen Beispiel des bolschewistischen Prozesses im Unterschied des bolschewistischen (Treue), des sozialdemokratischen und liberalen (Reaktion) und des faschistischen (Obskuranz) Subjekts erläutert werden, wobei alle drei Subjektivierungen des Ereignisses „Oktoberrevolution“ sind.

11 Der Begriff des Pathologischen wird hier nicht im Sinn eines wie immer auch „Krankhaften“, sondern im Sinn Kants verwendet, nach dem er Handlungen umfasst, die sich primär einem „Gefühl der Lust und Unlust“ und damit dem *bios* verdanken, im Unterschied zu Handlungen, die vom moralischen Gesetz und damit rein aus der Subjektivität erwirkt werden; vgl. Kant 1966: 582ff., 812ff. In den Begriff der „Animalität“ schließt Badiou auch das menschliche Leben ein.



Biopolitiken der Neuen Sozialen Bewegungen, sondern überhaupt von allen sozialen Kämpfen: finden diese die Anlässe ihres Aufbruchs doch stets in der alltäglich gelebten, deshalb pathologischen und insofern ebenfalls biopolitischen Erfahrung von Herrschaft, Ausbeutung und kategorisierender Subjektivierung. In den *Logiken der Welten* bringt Badiou den Unterschied von Wahrheits- und Biopolitik in der Unterscheidung ihrer impliziten ontologischen Generalthesen auf den Punkt. Schreibt er dem Denken Deleuze/Guattari/Foucaults und Hardt/Negris dabei die These „Es gibt nur Körper und Sprachen“ zu, fasst er die These seines Denkens in dem Satz: „Es gibt nur Körper und Sprachen, außer dass es Wahrheiten gibt.“ (Badiou 2010a: 17, 20)<sup>12</sup> Indem das Ereignis dieser Wahrheiten zu den Körpern und Sprachen aber aus einem radikalen Außen aller Körper und Sprachen und derart *vermittlungslös* hinzutritt, verfängt sich auch Badiou in der deterministisch-voluntaristischen Dublette: in seinem Fall in der Dublette eines Determinismus der Körper und Sprachen und eines Voluntarismus der Wahrheitssubjektivierungen, für den Körper und Sprachen zum bloßen Material herabsinken.

Soll stattdessen zwischen den biopolitischen Dynamiken des alltäglichen Lebens, Arbeitens und Sprechens und der wahrheitspolitischen Treue zu den seltenen Ereignissequenzen *vermittelt* werden können, wäre die Ent-Bindung nicht als ein Akt zu deuten, der einen unüberwindlichen ontologischen Unterschied zwischen Lebewesen und Subjekt markiert. Sie wäre stattdessen als der Akt zu denken *und* zu vollziehen, in dem sich ein Lebewesen zwar nicht-intendiert, doch gleichwohl kraft eigenen Vermögens als *das Subjekt* bejaht, *das es in Wahrheit immer schon war*. Die in der Ent-Bindung vollzogene Spaltung trennt dann nicht zwischen der Subjektivität und dem animalischen, pathologischen oder privaten Leben, sondern zwischen diesem Leben und einem gespaltenen Subjekt, das in sich Subjektivität *und* Animalität und darin Subjekt *im* Leben ist. Der Irrtum Badiou's läge dann zunächst in der Verortung der Ent-Bindung, in der er Subjekt und *bios* in ein äußerliches Verhältnis setzt, statt die Spaltung beider als Spaltung *innerhalb* des *bios* und also *innerhalb* des Alltagslebens zu denken. Er läge darüber hinaus allerdings darin, im Grunde gar nicht von Subjekten, sondern wie Deleuze/Guattari/Foucault eigentlich nur von Subjektivierungen zu sprechen. Die fasst auch er als den bloß nachträglichen Effekt einer äußerlichen Determination, in seinem Fall der durch ein Wahrheitsereignis: ein Fehlgriff, der schließlich auch ihn dazu nötigt, den subjektiven Faktor historischen Geschehens voluntaristisch zu bestimmen.

---

12 Das Doppel Körper/Sprachen kann umstandslos in die Trias Leben, Arbeit, Sprache differenziert werden, wobei der von Badiou kritisierte „Punkt“ die Absenz der Wahrheit ist.

Wird die Subjektivierung stattdessen als Performanz eines Lebewesens verstanden, das seiner inneren Möglichkeit nach *immer schon* Subjekt, also *nie* „nur“ Lebewesen war, vertieft sich darin auch der Begriff des eben schon eingeführten Zirkels von Subjekt, Ereignis und Wahrheit. Zwar hängt die Aktivierung dieses Subjekts auch dann am nicht-intendierten Einbruch eines Ereignisses. Doch kommt dieses Ereignis jetzt aus keinem „ganz anderen“ Außen mehr, weil es jetzt aus dem Bezug zu einem Subjekt gedacht werden kann, das seiner Ankunft und damit seiner Wahrheit *vorab schon* offenstand. Die Veränderung im Verhältnis von Subjekt und Ereignis verändert dann auch das Verständnis des subjektiven Verhaltens zum Ereignis, das Badiou im Begriff der Treue fasst. Konnte Badiou, für den es vor dem Ereignis nur Lebewesen, doch keine Subjekte gab, die Treue immer nur als Verhalten zum *gewesenen* Ereignis denken, kann sie jetzt wie bei Heidegger und Derrida auch als ein Verhalten zum *kommenden* Ereignis gedacht werden.<sup>13</sup> Das im Lebewesen immer schon anwesende Subjekt wäre dann ein seinen spezifischen historischen Subjektivierungen *vorgängiges* Subjekt, kantisch gesprochen: die Bedingung ihrer Möglichkeit. Es wäre in diesem Sinn ein empirisch-transzendentes Subjekt: ein Subjekt also, in dem man – in den Worten Foucaults – „Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“ (Vgl. auch: Fußnote 1)

## Dialektische Schlussrunde aller Beteiligten

Mit der Unterstellung eines solchen Subjekts wäre man der deterministisch-voluntaristischen Dublette in zwei Zügen entkommen. Der erste, gegen den Determinismus gerichtete Zug liegt darin, dass Lebewesen, sofern sie ihrer Möglichkeit nach *immer schon* Subjekte sind, nie *nur* ein Effekt kontingenter äußerlicher Determination sein können – egal, wie diese Determination bestimmt wäre. Der zweite, gegen den Voluntarismus gerichtete Zug liegt darin, dass ein seinen spezifischen Determinationen *immer auch vorgängiges* Subjekt eben deshalb nie *nur* zur Reaktion auf diese Determinationen, sondern – wie Sartre treffend formulierte – immer auch „zur Freiheit verurteilt“ ist. Die aber ist mehr als nur eine Freiheit des Willens im voluntaristischen Sinne, weil sie im Leben, Arbeiten und Sprechen immer schon am Werk und deshalb lebendige, arbeitende und sprechende Freiheit ist. Natürlich wird eine solche Freiheit damit nicht zum Grund des Lebens, der Arbeit und der Sprache, sondern bleibt gerade als Freiheit den eingangs erinnerten Fragen ausgesetzt, die Foucault auf die resignative These vom „Tod des Menschen“ führten. Doch weiß sie im Leben,

13 Dem Sich-Verhalten zum kommenden Ereignis gilt der Begriff der Messianizität, der für das politische Denken Jacques Derridas zentral ist (vgl. Derrida 1995).

Arbeiten und Sprechen selbst die Gründe und Begründungen zu finden, nach je ihrer eigenen Antwort auf diese Fragen zu suchen, und sie kann das tun, weil Leben, Arbeit und Sprache ihrerseits nie ohne Freiheit, nie ohne Subjekt sind.

Zuzugeben ist dann allerdings, dass sich das Denken und die Subjektivität damit weiter mit der „empirisch-transzendentalen Dublette“ und der „Analytik der Endlichkeit“ auseinandersetzen müssen, die Foucault *und* Badiou ausdrücklich hinter sich lassen wollten (vgl. wiederum Fußnote 1). In der ausdrücklichen Anerkennung dieser Nötigung liegt der philosophische Einsatz Žižeks. Dem entspricht, dass Žižek (2001: 216 – 230) den Wunsch, sich von der „Analytik der Endlichkeit“ zu befreien, auf eine „Seinsvergessenheit“ zurückführt, die in ihrem Kern Vergessen und darin Verdrängung der Endlichkeit ist.

Mit der Anerkennung einer spezifisch menschlichen Endlichkeit zielt Žižek allerdings nicht auf das blanke Faktum des Ablebenmüssens. Stattdessen geht es ihm um eine „Wahrheit der Existenz“ (Heidegger 1984: 221, 291, 307f.), in der die Negativität des Seins zum Tode wie des Seins zur Geburt der endlichen Existenz die Möglichkeit eröffnet, sich selbst von jedem Sicheinhausen und Dahinleben in *bloß* endlichen Befriedigungen und Beruhigungen zu entbinden. Solches „Verweilen beim Negativen“ (Hegel) wäre dann die eigentümliche Möglichkeitsbedingung der Selbstbejahung, des „Sich-durch-sich-Affizierens“ eines Subjekts, das nicht mehr ein vom Leben abgespaltenes Subjekt wäre, sondern die Spaltung von Subjektivität und „Animalität“ in sich selbst variieren könnte: nach Maßgabe seiner Wahrheiten und also seines Vermögens, sich frei zu entbinden und frei zu binden. Es flüchtete dann nicht mehr in ein Außerhalb des Lebens, Sprechens und Arbeitens: weder in ein Jenseits der Religion oder der klassischen Metaphysik einschließlich des klassischen Humanismus, noch in das Jenseits eines a-subjektiven Positivismus und Antihumanismus.

*Posthumanistisch* ist das so verstandene Subjekt, weil die Selbstbejahung der eigenen Endlichkeit die Anerkennung eines Lebens, Arbeitens und Sprechens einschließt, das ihm nie zur Gänze durchsichtig werden und dessen er sich deshalb nie zur Gänze bemächtigen kann *und* will. *Politisch* wird das dort relevant, wo das kontingente Auf und Ab der sozialen Kämpfe sich zu einer Geschichte fügt, die Hegel im Kampf um Anerkennung *philosophisch entworfen*, Marx im Begriff einer Geschichte der Klassenkämpfe *politisiert* und die jüngeren sozialen Bewegungen in die nie aufeinander zu reduzierenden, doch nie voneinander zu trennenden Dimensionen der Kämpfe gegen Herrschaft, gegen Ausbeutung und um Subjektivierung *ausdifferenziert* haben. Von dieser Geschichte hat Hegel – deshalb ist auf ihn und die Dialektik der Anerkennung zurückzukommen – in noch heute gültiger Weise gezeigt, dass und wie sie *auch* im *subjektiven* Sich-Entbinden vom bloßen Überleben gründet: eine „Wahrheit der Existenz“, die die Aufständischen des Tahrirplatzes gerade eindringlich bestätigt haben.

Zu zeigen bleibt dann, noch über Žižek hinaus, dass diese Wahrheit in der Theorie und Praxis einer „Bewegung der Bewegungen“ aussteht, die ihre Kämpfe gegen Herrschaft, gegen Ausbeutung und um Subjektivierung zugleich als wahrheits- *und* als biopolitische Kämpfe führen wird. Dazu ist der von Badiou im Prinzip ja zu Recht behauptete Primat des Politischen vor dem Leben nicht mehr als äußerlicher Einspruch gegen Biopolitik zu verstehen, sondern selbst und eigens im biopolitischen Feld zu erheben. Die bloß konstatierende Formel „Das Private ist politisch“ wäre dann so in die Direktive „Politisiert das Private!“ umzuschreiben, dass die Ent-Bindung politischer Militanz nicht als Wendung „gegen“ das Leben, sondern selbst als *Lebensform*, *Lebensweise* und als *Potenzialität des Lebens* verstanden werden kann – mit Foucault gesprochen: als Ästhetik der Existenz. Die wäre dann allerdings, über Foucault wie Deleuze hinaus und mit Hardt/Negri, Badiou und Žižek, an die Subjektposition zu binden, die Marx im *Manifest* als zugleich philosophische und politische Subjektposition der Kommunist\_innen fasst. Um die zuguterletzt bündig ins Gedächtnis zurückzurufen: Die Kommunist\_innen bilden keine partikulare politische Formation neben den anderen Formationen der Multituden und haben keine von ihnen getrennten Interessen. Sie finden ihre Auszeichnung darin, in allen partikularen Kämpfen die Transversale (Foucault) oder das Gemeinsame (Hardt/Negri) *aller* Kämpfe und damit „in der gegenwärtigen Bewegung zugleich die Zukunft der Bewegung“ (Marx) zu artikulieren.<sup>14</sup> Den jüngsten Anhalt dieses Gemeinsamen und dieser Zukunft gibt uns das „Geschichtszeichen“, das wir dem Tahrirplatz *und* dem weltweit bezeugten Enthusiasmus verdanken, der uns darauf einstimmt, das Ereignis des Arabischen Frühlings „bei irgendeiner Veranlassung günstiger Umstände“ zum praktischen Beispiel seiner „Wiederholung“ zu nehmen.

## Literatur

Althusser, Louis (2011): *Für Marx*, Frankfurt/M.

Badiou, Alain (2002): *Gott ist tot*, Wien.

– (2003a): *Über Metapolitik*, Zürich-Berlin.

– (2003b): *Ethik*, Wien.

– (2003c): *Deleuze. Das Geschrei des Seins*, Zürich-Berlin.

– (2010a): *Die Logiken der Welten*, Wien.

– (2010b): *Ist Politik denkbar?*, Berlin.

Judith Butler (1001): *Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies*, Frankfurt/M.

Deleuze, Gilles (1980): *Kleine Schriften*, Berlin.

---

14 Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin 1959: 474ff. bzw. 492. Für eine systematische Entfaltung dieses „Punkts“ vgl. Seibert (2009).

- (1987): *Foucault*, Frankfurt/M.
- (1993): *Postskriptum über die Kontrollgesellschaft*, in: *Unterhandlungen 1972–1990*, Frankfurt/M, 243–253.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1977): *Antiödipus. Kapitalismus und Schizophrenie* Bd. 1, Frankfurt/M.
- (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie* Bd. 2, Berlin.
- Deleuze, Gilles; Parnet, Claire (1980): *Dialoge*, Frankfurt/M.
- Derrida, Jacques (1995): *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M.
- Foucault, Michel (1968) *Psychologie und Geisteskrankheit*, Frankfurt/Main.
- (1971): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt/M.
- (1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* Bd. 1, Frankfurt/M.
- (1986a): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit* Bd. 2.
- (1986b): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 3, Frankfurt/M.
- (1992a): *Was ist Kritik?*, Berlin.
- (1992b): Einleitung, in: Binswanger, Ludwig, *Traum und Existenz*, Bern.
- (2004): *Hermeneutik des Subjekts*, Frankfurt/M.
- (2005a): Das Subjekt und die Macht, in: *Schriften* Bd. 4, Frankfurt/M, 269–293.
- (2005b): Was ist Aufklärung? In: *Schriften* Bd. 4, Frankfurt/M, 687–706.
- Gramsci, Antonio (1995): *Philosophie der Praxis*, Hamburg.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (1997): *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*, Berlin.
- (2000): *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M.
- (2010): *Common Wealth. Das Ende des Eigentums*, Frankfurt/M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt/M.
- Heidegger, Martin (1965): *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M.
- (1984): *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart.
- (1984): *Der Streit der Fakultäten*, Leipzig.
- Marx, Karl (1959): *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Marx-Engels-Werke Bd. 4, Berlin.
- (1978): *Thesen über Feuerbach*. In: Marx-Engels-Werke Bd.3, Berlin.
- (1971): *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Vorwort*, in: Marx-Engels-Werke 13, Berlin.
- Negri, Antonio (1998): *Ready-Mix*, Berlin.
- (2003): *Time for Revolution*, London.
- (2009): *Goodbye, Mr. Socialism*, Berlin.
- Seibert, Thomas (2009): *Krise und Ereignis. Siebenundzwanzig Thesen zum Kommunismus*, Hamburg.
- Žižek, Slavoj (1992): *Der Erhabenste aller Hysteriker. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. 1, Wien.
- (1994): *Verweilen beim Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd. 1, Wien.
- (1996): *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien.
- (1998): *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien.
- (2001): *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/M.