

**PAPERS**

**MEINHARD GREYDT**

**TERRY EAGLETONS  
ANALYSE UND  
KRITIK POPULÄRER  
POSTMODERNER  
DENKWEISEN**

MEINHARD CREYDT, Jahrgang 1957, ist Psychologe und promovierter Soziologe. Er lebt und arbeitet in Berlin. Von ihm sind u. a. die Bücher «Die Armut des kapitalistischen Reichtums und das gute Leben» (2017), «46 Fragen zur nachkapitalistischen Zukunft» (2016) und «Wie der Kapitalismus unnötig werden kann» (2014) erschienen. Mehr Informationen unter [www.meinhard-creydt.de](http://www.meinhard-creydt.de).

## **IMPRESSUM**

PAPERS 1/2021

wird herausgegeben von der Rosa-Luxemburg-Stiftung

V. i. S. d. P.: Henning Heine

Straße der Pariser Kommune 8A · 10243 Berlin · [www.rosalux.de](http://www.rosalux.de)

ISSN 2194-0916 · Redaktionsschluss: Juni 2021

Lektorat: TEXT-ARBEIT, Berlin

Layout/Herstellung: MediaService GmbH Druck und Kommunikation

# INHALT

Vorwort . . . . .	4
Einführung: Eine erste Annäherung an die Postmoderne . . . . .	6
<b>I Die Wunschgegner des postmodernen Denkens . . . . .</b>	<b>7</b>
Universalismus . . . . .	7
Identität und Subjekt . . . . .	8
Große Erzählung . . . . .	9
Totalität . . . . .	11
Diskursive Schließung . . . . .	13
Wahrheit . . . . .	14
Macht und Normativität . . . . .	17
Eine Gemeinsamkeit der postmodernen Ex-negativo-Selbstverortungen . . . . .	17
<b>II Positive Essentials des postmodernen Denkens . . . . .</b>	<b>19</b>
Differenz . . . . .	19
Vielfalt . . . . .	22
Alterität . . . . .	25
Freiheit . . . . .	25
<b>III Theoreme . . . . .</b>	<b>27</b>
Die «Triade von Klasse, Rasse und Geschlecht» . . . . .	27
Das postmoderne Verständnis von Geschichte . . . . .	27
Das Eingeschlossensein in den Diskurs . . . . .	29
Konstruktivismus . . . . .	33
<b>IV Affinitäten . . . . .</b>	<b>37</b>
Begeisterung für das Neue . . . . .	37
Ästhetisierung . . . . .	37
Kulturalismus . . . . .	37
Kulturrelativismus . . . . .	39
Lob der Unvergleichbarkeit und der Andersheit/Alterität . . . . .	40
Pluralismus . . . . .	40
Die Verkehrung des Besonderen ins Partikulare . . . . .	41
Narzissmus . . . . .	44
Skeptizismus . . . . .	44
Liberalismus . . . . .	44
<b>V Zur Erklärung von postmodernem Denken und postmodernen Mentalitäten . . . . .</b>	<b>48</b>
Entwicklung des Kapitalismus . . . . .	48
Niederlage . . . . .	49
Libertärer Pessimismus . . . . .	50
<b>VI Die gegenüber der Postmoderne vorzugswürdige gesellschaftliche Perspektive . . . . .</b>	<b>51</b>
Abkürzungen für die Publikationen von Eagleton . . . . .	59
Literatur . . . . .	60

## VORWORT

Postmodernes Denken ist bei vielen Linken anzutreffen und tritt in verschiedenen Varianten und Stärken auf. Zur Selbstverortung wieder anderer Linker gehört die Abgrenzung von der Großfamilie postmoderner Denkweisen so sicher wie das Amen in der Kirche. Dieser Text fragt: Was sind die Gemeinsamkeiten verschiedener postmoderner Denkangebote? Welche Ausblendungen befördert diese Denkweise? Was rückt sie in den Mittelpunkt? Welche inhaltlichen Verknüpfungen und Vernetzungen aktiviert sie, welche schwächt sie? Was sind die zentralen Argumentationen postmodernen Denkens? In welchen Konstellationen stehen sie zueinander? Auf welche Weise unterstützen sie sich gegenseitig wie Spieler, die in einer Fußballmannschaft ganz verschiedene Funktionen ausüben und denen einzeln nicht beizukommen ist? Welche Voraussetzungen enthalten die postmodernen Theoreme und welche Abstraktionen? Wo dividieren sie Unteilbares und wo wirken postmodern hergestellte Zusammenhänge konstruiert? Wo verdanken sich postmoderne Positionen einer Kontrastprofilierung, in der das Negative, von dem sie sich absetzen, seltsam vage und ungeklärt bleibt? Wie verhält es sich mit dem, was das postmoderne Denken zu seinen Gegnern erklärt? Sind die postmodernen Kritiken an ihnen berechtigt oder handelt es sich eher um Feindbilder bzw. Projektionsflächen? Was gilt infolge der postmodernen Denkweisen als attraktiv, was als unrettbar «gestrig»? Was wird durch sie dethematisiert bzw. kann im postmodernen Denken gar nicht erst vorkommen und wird durch es ausgeschlossen? Wie neutralisiert es die ausgeklammerte Realität, wie entstellt es sie, auf welche Weise macht es sie unkenntlich und interpretiert es sie um? Wo haben wir es beim postmodernen Denken mit einer «zwar umfangreichen und differenzierten Reflexionsleistung» zu tun, bei der aber die «Reflexion in einem zuvor abgesteckten Rahmen sich gleichsam hin und her bewegt, ohne die Bedingungen, die Grenzen und das diesen Rahmen Transzendierende genügend zu reflektieren» (Thomas 2006: 193)? Wie immunisieren sich postmoderne Denkweisen? Wie sind ihre «Verteidigungsanlagen» aufgebaut? Wie fängt postmodernes Denken Einwände ab und in welche Fallen lässt es sie laufen?

Der zunächst als Literaturwissenschaftler bekannt gewordene Terry Eagleton (Jahrgang 1943) – allein von seiner «Einführung in die Literaturtheorie» wurden bis 2015 um die 750.000 Exemplare verkauft – hat sehr lesenswerte Argumentationen zur Kritik des postmodernen Denkens und der postmodernen Mentalitäten formuliert. Er führt seine Auseinandersetzung in verschiedenen Publikationen, nicht nur in seinem Buch «Die Illusionen der Postmoderne». Ein erstes Motiv für den hier vorliegenden Text besteht darin, Eagletons Argumente zu sammeln und zu sichten sowie vergleichsweise kurz und übersichtlich zu präsentieren.

Eagleton weiß selbstverständlich um die Ausdifferenzierung der Postmoderne bzw. die Unterschiede zwischen verschiedenen postmodernen Phänomenen und Theoretiker\*innen. «Wenn sie überhaupt irgendwie einheitlich ist, dann wohl nur im Sinn einer Wittgensteinschen «Familienähnlichkeit.»» (P 29)<sup>1</sup> Letztere bildet das Thema von Eagletons Ausführungen zur Postmoderne. Bei den meisten Ausführungen von Eagleton zur Postmoderne und auch bei seinem Buch «Illusionen der Postmoderne» gilt sein «Hauptinteresse weniger den «gelehrten» Formulierungen postmoderner Philosophie als der Kultur, dem Milieu oder gar dem Gefühl für die Postmoderne als ganzem» (P VIII). Gegenstand sei der «Grundtenor postmoderner Kultur, insbesondere in ihren weniger scharfsinnigen, eher «populären» Ausrichtungen» (P 184). Dies schließt auch «ihre intuitiven Impulse und Gefühlsgewohnheiten» ein (P 75). Gelegentlich setzt sich Eagleton allerdings auch detailliert mit einzelnen postmodernen Autor\*innen auseinander.<sup>2</sup> Mit Kultur bezeichnet Eagleton hier die populär gewordenen, im weiten Sinne philosophischen und politischen postmodernen Gedanken, nicht die postmodernen Diskurse in Architektur und Kunst.

Auch wer der Ansicht ist, im postmodernen Denken sei mehr Substanz anzutreffen, als dies Eagleton wahrnimmt, wird seine Aufstellung von Einwänden positiv wertschätzen können. Wer sich zutraut, inhaltlich «substanzvollere» Spielarten postmodernen Denkens von einer «Vulgär-Postmoderne» abheben zu können, findet bei Eagleton genau die basalen Probleme in ihren Zusammenhängen dargestellt, von denen ein belastungsfähiges postmodernes Denken – falls es das geben sollte – zu zeigen hätte, wie es über diese «Fallen» und Aporien hinauszugehen vermag.

Ein zweiter Grund für die vorliegende Synopse resultiert aus der Eigenart des Vorgehens, das für die meisten Texte von Eagleton charakteristisch ist. Ich stelle Eagletons Kritik kompakt und übersichtlich vor. Eine systematisch gegliederte und die Argumente nach ihren verschiedenen Sorten unterscheidende Präsentation existiert meines Wissens bislang nicht.

Eagleton erdet postmodernes Denken häufig, indem er divergente Alltagsbeispiele bemüht. Er legt es darauf an, die Immanenz ideologischer Konstruktionen aufzubrechen und zu unterlaufen. Häufig scheint er implizit einer Maxime von Brecht zu folgen: «Viele Fehler [...] entstehen dadurch, dass man die Redenden nicht oder zu wenig unterbricht. So entsteht leicht ein trüge-

<sup>1</sup> Steht vor einer Seitenzahl ein Buchstabe, so handelt es sich um eine Publikation von Eagleton. Die Zuordnung dieser Abkürzungen findet sich im Anhang. <sup>2</sup> In seinem Buch zur Ideologie diskutiert er Bücher von Barry Hindess und Paul Hirst (I 234–247) sowie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (I 247–251). An anderer Stelle setzt er sich mit Foucault (Ä 396–407) und Lyotard (Ä 408–413) auseinander und mit Roland Barthes (L 119–128). In D 153–162 diskutiert Eagleton Probleme einer dekonstruktivistischen Herangehensweise an die Ethik.

risches Ganzes, das, da es ganz ist, was niemand bezweifeln kann, auch in seinen einzelnen Teilen zu stimmen scheint. Obwohl doch die einzelnen Teile nur zu dem Ganzen stimmen.» (Brecht 1972: 106) «Philosophen werden meist sehr böse, wenn man ihre Sätze aus dem Zusammenhang reißt. Me-ti empfahl es. Er sagt: Sätze von Systemen hängen aneinander wie Mitglieder von Verbrecherbanden. Einzeln überwältigt man sie leichter. Man muss sie einzeln der Wirklichkeit gegenüberstellen, damit sie erkannt werden.» (Brecht 1971: 59; vgl. auch ebd.: 51)

Eagleton wechselt häufig zwischen eigenen theoretischen Argumentationen sowie Interventionen, die die Nacktheit mancher postmoderner Zeitgeist-Könige zeigen. Die imponierenden Lobreden über deren schöne Ideologiekleider wollen nicht enden. Eagletons Bücher haben einen unverwechselbaren Sound, eine eigene Dramaturgie des Vorgehens und vor allem viel Witz. Letzterer ermöglicht die «Zersetzung geistiger Stoffe, die vor der plötzlichen Scheidung aufs innigste vermischt zu sein scheinen (Schlegel 1972: 10). Im Unterschied zum «routinemäßigen Denken» auf den Gleisen der jeweiligen Ideologie und der «geistigen Eingleichung» entspricht der Humor einer «Bisoziation» oder «einem doppelsinnigen Übergangszustand eines labilen Gleichgewichts, bei dem die Balance des Affekts wie des Denkens gestört» wird (Koestler 1966: 24 f.).

In den meisten seiner Texte zur Postmoderne zeigt Eagleton eine starke Tendenz zu einer Guerillataktik. Er nähert sich bestimmten Problemen des postmodernen Denkens wiederholt und geht sie dabei jeweils aus anderer Perspektive an. Er unternimmt einzelne Vorstöße, zieht sich wieder zurück und wechselt die Richtung und die Art des Einsatzes. Eagleton engagiert sich lis-

tenreich und vermag es, im postmodernen Horizont als sicher geltende Gedankenverbindungen zu verunsichern und der Plausibilität ihre Selbstverständlichkeit zu entziehen. Postmoderne Ideologeme erscheinen manchen anspruchsvollen Zeitgenoss\*innen als derart vertraut, dass sie deren Probleme betriebsblind überlesen. Eagleton schafft es, auf überraschende Art und in lakonischer Kürze postmodernes Denken so zu verfremden, dass seine Brüchigkeit schlaglichtartig deutlich wird und das vormals so Vertraute den Leser\*innen auf einmal als ganz fremd vorkommt.<sup>3</sup> Bisweilen erinnert dies an Krimis, in denen die Ermittler\*innen ganz nebenbei eine Frage äußern oder einen Widerhaken setzen und damit ihr Gegenüber mehr in die Bredouille bringen als mit einer offenen und frontalen Attacke.

Dieser Herangehensweise entsprechend ist die Darstellung häufig von einem eher essayistischen Stil geprägt.<sup>4</sup> Das betrifft auch Eagletons längste zusammenhängende Kritik der Postmoderne in «Die Illusionen der Postmoderne». Zugleich gibt es bei Eagleton auch viele Passagen, in denen er systematisch argumentiert. Allerdings bietet er keine zusammenfassenden Gliederungen und Gewichtungen seiner Argumentationen an.<sup>5</sup> Es bleibt den Leser\*innen überlassen, bei Eagletons Argumenten deren Reichweite und Art, die von ihnen angegangenen Aspekte des Themas sowie den Beitrag, den sie zur Auseinandersetzung leisten, zu unterscheiden und die Argumente zusammensetzen. Der vorliegende Text unterbreitet einen Vorschlag dazu. An einigen Stellen gehe ich über die Gliederung und Präsentation von Eagletons Argumentationen hinaus und füge Überlegungen ein, die nicht von ihm stammen, aber das von ihm Vorgebrachte ergänzen und stärken.

<sup>3</sup> Karl Kraus schrieb im Juli 1911 in seiner Zeitschrift *Die Fackel*: «Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück.» <sup>4</sup> «Ästhetik. Geschichte einer Ideologie» (A) ist durchgängig ein systematischer Text. <sup>5</sup> Beispielsweise geben in «Die Illusionen der Postmoderne» bereits die Überschriften der fünf Kapitel (Anfänge, Ambivalenzen, Geschichten, Trugschlüsse, Widersprüche) nur sehr vagen Aufschluss darüber, was wo Thema ist. Eine detailliertere Gliederung des Buches gibt es nicht. Auch im mit «Anfänge» überschriebenen ersten Kapitel analysiert Eagleton Widersprüche. Trugschlüsse sind in jedem Kapitel Gegenstand der Analyse. Er beginnt sein Buch damit, Ambivalenzen und Inkohärenzen postmodernen Denkens zu schildern. Die Essentials des postmodernen Denkens geht er erst konzentriert ab Seite 105 an. Mir wurde erst vor dem Hintergrund der Seiten 105 bis 178 die Relevanz des vorher Gesagten verständlich bzw. deutlich.

## EINFÜHRUNG: EINE ERSTE ANNÄHERUNG AN DIE POSTMODERNE

Eagleton formuliert gelegentlich zusammenfassende Beschreibungen des postmodernen Denkens.

«Die Postmoderne ist eine intellektuelle Strömung, die misstrauisch ist gegenüber den klassischen Begriffen von Wahrheit, Vernunft, Identität und Objektivität, von universalem Fortschritt oder Emanzipation, von singulären Rahmenkonzepten, großen Erzählungen oder letzten Erklärungsprinzipien.» (P VII)

Sie betrachtet «die Welt als kontingent, als unbegründet, als vielgestaltig, instabil, unbestimmt, als ein Nebeneinander getrennter Kulturen oder Interpretationen» (ebd.).

Anhänger\*innen der Postmoderne treten ein für Werte, die «nicht mehr universal, sondern lokal, nicht mehr absolut, sondern zufällig» sind (P 129).

Eagleton skizziert einige Unterschiede der Postmoderne zur Moderne:

Vom postmodernen Standpunkt «ist der Mangel an Sinn in der Wirklichkeit kein Skandal, gegen den man

sich wehren muss, sondern eine Tatsache, mit der man sich besser abfindet» (T 227).

Die Postmoderne «ist zu jung, um sich an eine Zeit zu erinnern, in der es (angeblich) Wahrheit, Einheit, Totalität, Objektivität, universelle Begriffe, absolute Werte, feste Identitäten und felsenfeste Grundlagen gab, und lässt sich deshalb von ihrer Abwesenheit nicht beunruhigen» (ebd.).

Für sie «gibt es keine Fragmentierung, weil sie die Einheit ohnehin für eine Illusion hält. Es gibt kein falsches Bewusstsein, weil es keine absolute Wahrheit gibt. Und es gibt keine Erschütterung der Grundlagen, weil auch deren Festigkeit eine Illusion ist. Nicht dass Wahrheit, Identität und Grundlagen quälend schwer fassbar wären – sie haben einfach nie existiert.» (Ebd.)

Die Postmoderne ist «post-tragisch. Tragödie beinhaltet die Möglichkeit eines unwiederbringlichen Verlusts, aber der Postmoderne fehlt gar nichts Wichtiges» (T 228).

## I DIE WUNSCHGEGNER DES POSTMODERNEN DENKENS

### UNIVERSALISMUS

a) *Ausblendung der historischen Errungenschaft, die Universalismus darstellt*

Auf postmoderne Weise Denkenden fällt es schwer, die «Begeisterung nachzuvollziehen, die mit dem Begriff der Universalität ausgebrochen sein muss». Universalität steht im Gegensatz zu einer vorbürgerlichen «zutiefst partikularistischen Kultur, in der die Identität des einzelnen jeweils an die Region, Funktion und den sozialen Rang gebunden war» (P 150). Universalität ist die «völlig neuartige Idee [...], dass jeder, ganz unabhängig davon, als Individuum anzuerkennen» ist (ebd.).

Neu war und bewahrenswert ist die Idee, «dass man zu Freiheit, Autonomie, Gerechtigkeit, Glück, politischer Gleichheit etc. nicht deshalb berechtigt war, weil man der Sohn irgendeines preußischen Grafen war, sondern einfach aufgrund der Tatsache, dass man ein Mensch war. [...] Diese starke Abstraktion ignoriert das Besondere auf besonders eindrucksvolle Weise.» (Ebd.) Anhänger\*innen einer postmodernen Denkart sehen darin das, wogegen sie besonders «allergisch» sind: das «Ignorieren des Besonderen» (ebd.).

«Die postmoderne Philosophie» hält «eine der größten emanzipatorischen Ideen der Weltgeschichte [...] für so selbstverständlich, dass sie sich anscheinend nur mit ihren blinden Flecken identifizieren kann» (ebd.). Um das zu veranschaulichen, können wir uns beispielsweise Kant vergegenwärtigen. In für sein Werk eher nebensächlichen Schriften und Passagen sprach er teilweise zeitbedingte Vorurteile nach. Das motiviert manche aktuell zu wütenden Attacken auf den vermeintlichen «Rassisten» Kant. Kants Beitrag zu einem noch heute gültigen Begriff von «Menschenwürde» ist für sie kein Thema (vgl. Bahners 2020; Martínez Mateo 2020; Wolff 2020).

Gewiss lässt sich dem liberalen und bürgerlichen Votum für Universalität und Universalismus ankreiden, dass es mit der faktisch ungleichen Anerkennung koexistierte, die Nichteuropäer\*innen, Frauen und andere betrifft. Unbeschadet dessen hatte immerhin schon einmal «die Freiheit jedes einzelnen theoretisch Gewicht, und dies ist eine deutliche Verbesserung gegenüber einer Situation, wo dies nicht einmal «theoretisch der Fall ist» (P 151).

Was als selbstverständlich vorhanden gilt, rückt in den Hintergrund des Bewusstseins. Gehlen (1956: 50) spricht von «Hintergrunderfüllung». Von dem, was als fraglos normal Existierendes erscheint, wird leichtfüßig gemeint, es sei auf jeden Fall, ohne Weiteres und unter allen Umständen immer vorhanden. Häufig ist dann gar nicht mehr bewusst, dass seine Bedingungen einen eigenen Aufwand und ständige praktische sowie theoretische Aufmerksamkeit erfordern. Ebenso verschwindet leicht aus dem Blick, dass eine geschichtlich massive Veränderung nötig war, damit es überhaupt möglich werden konnte.

Der postmoderne Anti-Essentialismus steht laut Eagleton im Gegensatz zum «Essentialismus» des für die moderne bürgerliche Gesellschaft charakteristischen Universalismus. «Dank unserer gemeinsamen menschlichen Natur hatte jeder ethische und politische Ansprüche gegenüber allen anderen und nicht etwa aus eher lokal begrenzten, paternalistischen oder bloß kulturellen Gründen.» (P 151) Das postmoderne Plädoyer für Differenz wird sich unterscheiden müssen vom vorbürgerlichen Votum für Differenz. Die bürgerliche «Gerechtigkeit hatte unparteiisch zu sein; die *anciens régimes* waren die großen Verteidiger der Differenz, insofern als vom jeweiligen Rang abhing, wie man behandelt wurde. Aber jetzt war Differenz ein reaktionäres Konzept, Gleichartigkeit oder Identität dagegen waren revolutionär.» (Ebd.)

Uns wird im Weiteren beschäftigen, dass postmodernes Denken zwar «antielitär» ist, aber zugleich «auch antiuniversalistisch» (ebd.).<sup>6</sup>

b) Eagleton sieht im postmodernen Denken eine «Spannung zwischen politischen und philosophischen Werten» bzw. zwischen dem Plädoyer für Gleichheit und dem für Differenz (P 151 f.). Eine im postmodernen Denken häufig anzutreffende Umgangsweise mit dieser Spannung sei, dass es «Universalität umgeht» und «gewissermaßen zu einem prämodernen Partikularismus zurückkehrt, aber nun zu einem Partikularismus ohne Privileg, mit anderen Worten, zu einer Differenz ohne Hierarchie» (P 152).

c) *Das Dammbbruch-Argument*

Eagleton bringt ein Argument vor, das Dammbbruch-Argument genannt werden kann oder Slippery-Slope-Argument: Wer einen rutschigen Abhang betritt, kann leicht in ein Rutschen kommen, das sich nicht mehr stoppen lässt.

Die postmoderne Skepsis gegenüber Universalität heißt in Bezug auf die Ethik: «In kulturalistischer Manier wird geglaubt, dass moralische Werte nur in zufälligen lokalen Traditionen eingebettet seien und nur insofern Macht hätten.» (Ebd.) Eagleton nennt als Beispiel dafür Richard Rortys Aufsatz über «Solidarität» (1988). Dessen These ist, «dass diejenigen, die im letzten Weltkrieg den Juden halfen, dies wahrscheinlich weniger deshalb taten, weil sie in ihnen Mitmenschen sahen, sondern weil sie zu der gleichen Stadt, Berufsgruppe oder sozialen Klasse wie sie selbst gehörten» (ebd.).

Rortys Argument sei – so Eagleton – eine Logik eigen, die zu Schlussfolgerungen führen kann, die weit extremer sind als die von Rorty selbst genannten Anwendungen seines Arguments. Rorty bediene sich eines Arguments und meine implizit, sich nicht Rechen-

<sup>6</sup> Vgl. hierzu auch S. 19f., S. 40, a, c.

schaft ablegen zu müssen von dessen Implikationen, weil er individuell davor zurückscheue, diejenigen radikaleren Konsequenzen zu ziehen, die in der Logik des Arguments liegen. Eagleton schlüpft in die Rolle des *Advocatus Diaboli*: Rortys Beispiel sei «immer noch zu universalistisch» (ebd.). «Würde ein wirklicher Kritiker der Universalität es nicht vorziehen, seine freundschaftlichen Gefühle auf einen eng begrenzten Raum, etwa den Häuserblock, zu gründen? Bei näherem Hinsehen jedoch erweist sich dies immer noch als zu sehr homogenisierend, da in einem durchschnittlichen Häuserblock natürlich eine bunte Mischung verschiedener Leute wohnt.» (P 153)

Eagleton spitzt seine Frage weiter zu. Er stellt sich vor, welche Gründe Gegner\*innen eines Atomkriegs für ihr Engagement angeben. Ein postmodernes Votum wäre: Ich «bin gegen den Atomkrieg, nicht weil dann eine metaphysische Abstraktion, die sog. menschliche Gattung, in die Luft gesprengt würde» (P 153f.).

Wer solche Wertvorstellungen ausschließen möchte, könnte stattdessen sagen: «Weil es gewisse Unannehmlichkeiten für das Leben meiner Nachbarn in Oxford mit sich bringen würde.» (P 154) «Der Vorteil dieser Modifizierung besteht darin», dass der angegebene Grund «nicht mehr die blutleere, hochgeistige Angelegenheit von früher ist, sondern pragmatisch, experimentell und hautnah-sinnlich erfahrbar. Wenn mein kleines Stück Oxford eine Atomkatastrophe überlebt, ist mir das Schicksal der Universität von Virginia wirklich gleichgültig» (ebd.).

Rorty «scheint wirklich zu glauben, dass die Aufgabe sinnloser Abstraktionen wie «universale Menschheit» uns tatsächlich in moralischer und politischer Hinsicht effektiver handeln lässt. Er ist nicht so sehr gegen diese Abstraktionen, weil sie falsch sind – ohnehin ein Urteil, das er überhaupt nicht gern fällen würde –, sondern weil sie von den wirklich anstehenden Aufgaben nur ablenken.» (P 153)

#### d) Kritik an der Reduktion von «Universalität» auf problematische Anwendungen des Begriffes

Eagleton stellt fest, «das Konzept der Universalität» sei häufig verbreitet worden als «Projekt der «weißen westlichen Männer», die annehmen, dass ihre eigene idiosynkratische Version der Menschlichkeit für jeden gelten soll» (P 155). Allerdings zeige sich «der typisch postmoderne Mangel an Pluralismus, wenn sie [die Anhänger\*innen der Postmoderne; M.C.] sich vorstellen, dass dies bereits *alles* sei, was Universalität bedeuten kann» (ebd.).

Eagleton gesteht zu, es sei eine teilweise berechnete postmoderne Befürchtung, «dass ein solcher Universalismus rücksichtslos über kulturelle Unterschiede hinweggehe» (ebd.).

e) Rechtliche Gleichheit bildet ein wesentliches Moment des Universalismus. Zwar erachtet Eagleton Gleichheit vor dem Gesetz als verteidigungswert gegen

Rückfälle hinter universale Standards oder gegen Verletzungen dieser Normen. Zugleich erläutert Eagleton Vorbehalte dagegen, juristische Gleichheit zum Non-plus-ultra zu erheben. Er bezieht sich dabei auf Ausführungen von Marx «in der «Kritik des Gothaer Programms» und anderswo». Marx habe «das Konzept der Gleichheit als typische bürgerliche Abstraktion» analysiert, «die insgeheim nach dem Austausch der Warenform gebildet war. Sozialismus ist letztlich nicht so sehr an Gleichheit interessiert. Zwei Menschen gleich zu behandeln, bedeutet sicher nicht, sie exakt gleich zu behandeln, sondern bedeutet vielmehr, sich in gleicher Weise um ihre unterschiedlichen Bedürfnisse zu kümmern. Sie sind nicht gleiche Individuen, sondern sie sind auf gleiche Weise Individuen. Und in dieser Hinsicht impliziert ein vernünftiges Konzept von Gleichheit bereits den Begriff der Differenz.» (P 156)

Wir kommen auf Eagletons Vorbehalte gegen die liberale Ethik im Kapitel über Liberalismus in Teil IV zurück.

## IDENTITÄT UND SUBJEKT

a) Für postmodernes Denken ist es charakteristisch, bei Identität an deren negative Folgen zu denken. Diese Feststellung von Eagleton erläuternd ließe sich hinweisen auf postmoderne Kritiken, die Identität mit Fixierung sowie mit der Unterwerfung unter ein «Gesetz der Wahrheit» gleichsetzen (vgl. z. B. Foucault 1997: 246). Kohärenz und Kontinuität gelten im postmodernen Horizont als Einengung von Vielfalt und als Aufforderung zur Selbstdogmatisierung und Sklerose.

Eagleton zufolge lassen es postmodern Denke daran fehlen, umgekehrt diejenigen negativen Folgen in den Blick zu nehmen, die entstehen, wenn es an Identität mangelt bzw. Identität sich nicht ausbilden kann. Unter diese negativen Folgen sei bereits der «Mangel an Selbstbewusstsein» zu zählen. Er «ist so weit verbreitet wie Kurzsichtigkeit und weit schädlicher. [...] Eine einigermaßen sichere Identität ist, im Gegensatz zu einer paranoid verfestigten, eine notwendige Bedingung für menschliches Wohlergehen» und für gesellschaftliche Veränderung (P 168).

Eagleton fragt, warum auf postmoderne Weise Denke gern der Identität nur negative Folgen zuschreiben, aber zugleich Probleme ausblenden, die mit einer fluiden Subjektivität und multiplen Identitäten verbunden sind. «Diejenigen, die das unzusammenhängende Subjekt feiern, [...] wären sicher wie wir selber verwirrt, wenn ihre Kinder sie von einer Woche zur anderen nicht mehr erkennen würden.» (P 86) Wer mental zu «unorganisiert» oder zu wenig «sortiert» ist, um sich selbst die Schnürsenkel zubinden zu können, vermag auch vieles anderes nicht.

Allerdings muss bei den negativen Folgen der postmodernen Alternative zu Identität nicht gleich an solche Extreme gedacht werden. Im Unterschied zu Eagleton wäre nach der Attraktivität eines Subjektivitätsmodells zu fragen, das einem «sozialen Chamäleon» gleicht. Es «leiht sich fortwährend Teile von



Identitäten jeglicher verfügbaren Quellen aus und konstruiert sie nach Nutzen oder Wunsch für die jeweilige Situation. [...] Das Leben wird zu einem Süßwarenladen für jeden Appetit, den wir entwickeln.» (Gergen 1996: 247) Der individuelle Synkretismus und das Temporäre stehen hoch im Kurs – eine allgemeine Verbelebung entsteht. In den «Durchgangsbeziehungen» voller Unverbindlichkeiten «gibt es keine Anwesenheit und kein auffallendes Fehlen, keine Konsequenzen und Inkonsequenzen; alles kann auftauchen, und nichts ist fest» (Ohr 1977: 38). Die Parole «die Gegenwart leben» meint dann, offen zu sein «für die Veränderungen, auf deren Verlauf keiner Einfluss hat. [...] So entstehen Gummimenschen.» (Ebd.: 27) Das Gegenteil zur fixen Identität besteht in einem Driften, Floaten und Switchen, in dem alles im Werden ist, ohne dass etwas Bestimmtes wird. Alles ist möglich, kein Fehlen wird bemerkt.

**b) Postmoderne Vorurteile gegenüber Subjektkonzeptionen in der Philosophie**

Postmodern Denkende sehen «die Geschichte der westlichen Philosophie» als Erzählung vom «völlig autonomen Subjekt» – im Unterschied zur postmodernen Vorstellung vom «zersplitterten, geteilten Subjekt» (P 105).

Eagleton vergegenwärtigt die Unterschiede zwischen den Auffassungen, die zentrale Theoretiker vom Subjekt hatten: Es gilt

- bei Spinoza als «Funktion eines unausweichlichen Determinismus, seine «Freiheit» ist nicht mehr als die Kenntnis der ehernen Notwendigkeit» (ebd.);
- bei David Hume als «praktische Fiktion, ein Bündel von Vorstellungen und Erfahrungen, dessen Einheit wir nur hypothetisch annehmen können»;
- bei Kant als «tatsächlich autonomes und selbstbestimmtes moralisches Subjekt», das sich aber «mit seiner empirischen Bestimmung im Widerspruch» befindet (P 105f.);
- bei Schelling und Hegel ist «das Subjekt ist bis auf seine Wurzeln relational» (P 106).

Die Philosophie ist «weit weniger homogen als uns einige postmoderne Anhänger der Heterogenität weismachen wollen» (ebd.). «Es ist ermüdend, dogmatisch zu behaupten, dass autonome, selbstbestimmte Subjekte unausweichlich unbegrenzt, atomistisch, nicht-relational, enthistorisiert, metaphysisch begründet etc. seien.» (P 121) Bei diesem Vorwurf handele es sich um «ein selbstgerechtes Pochen an eine Tür, die niemals so fest geschlossen war» (ebd.).

In Bezug auf Subjektkonzepte in den letzten 400 Jahren westlicher Philosophie präsentieren postmoderne Denker\*innen oft eine «ignorante und dogmatische Karikatur» (P 105). Notorisch übergehen sie auch die Unterschiede zwischen verschiedenen Sorten von Humanismus (P 17f.). Man könne – so Eagletons Einwand – «Humanist in einigen dieser Bedeutungen sein, nicht aber in anderen» (P 172). «Man kann, wie Spino-

za, insofern ein philosophischer Antihumanist sein, als man die Freiheit des Willens leugnet und Menschen als Auswirkungen eines unausweichlichen Determinismus betrachtet, und gleichzeitig, wieder wie Spinoza, ein ergebener Humanist auf ethischem Gebiet sein.» (P 173)

**c)** Das postmoderne Denken setzt Vielfalt als Gegenbegriff zu Identität und zeigt eine positive Wertschätzung für Vielfalt, die sich einer Überverallgemeinerung verdankt.<sup>7</sup>

**GROSSE ERZÄHLUNG**

**a) *Argument des disjunktiven Fehlschlusses oder der «falschen Alternative»***

Anhänger\*innen der Postmoderne haben «die Vorstellung, dass es entweder eine große Metaerzählung oder eine Vielfalt von «Mikroerzählungen» gibt. [...] Diese Alles-oder-Nichts-Einstellung passt schlecht zu einer angeblich nicht-binären Theorie. Wie, wenn es eine Vielzahl von Metaerzählungen gäbe?» (P 147) Ein (von Eagleton nicht genanntes) Beispiel dafür wäre die Koexistenz von liberalen, republikanischen, sozialistischen und völkischen politischen Weltanschauungen in den modernen westlichen Gesellschaften.

**b) *Kritik an der inhaltlich eingeengten Vorstellung von «großen Erzählungen» im postmodernen Denken bzw. an der Identifikation der Gesamtheit (von «großen Erzählungen») mit einer Teilmenge von ihr***

Eagleton hat eine positive Meinung von «einer Erzählung, die in dem Sinne «groß» ist, dass sie die Matrix bereitstellt, innerhalb derer sich die meisten, wenn nicht alle unsere sonstigen Praktiken abbilden lassen» (P 148f.). Er wendet sich dagegen, eine solche große Erzählung gleichzusetzen mit anderen großen Erzählungen, die auf eine reduktive Weise sich alles subsu- mieren wollen.

Eagletons Rede von einer «Matrix, innerhalb derer sich die meisten, wenn nicht alle unsere sonstigen Praktiken abbilden lassen», ist erläuterungsbedürftig. Er meint damit in seinen gesellschaftstheoretischen Überlegungen die moderne Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie. Eagleton zeigt in den mir bekannten Publikationen kein entwickeltes Verständnis des Kapitalismus als System (vgl. S. 12), sondern ist fokussiert auf eine Vorstellung vom Kapitalismus, in der eine kleine herrschende Klasse das Subjekt bildet, das alles lenkt und steuert (zur Kritik solcher Vorstellungen vgl. Creydt 2019a). Eine solche Vorstellung ist nicht sonderlich gut geeignet, die «Matrix» zu beschreiben, von der Eagleton spricht. Einen besseren Kandidaten für diese «Matrix» bilden die Strukturen, die den Kapitalismus als Gesellschaftsform ausmachen. Um sie vorzustellen, muss ich einen kleinen Exkurs machen, der von Eagletons Texten wegführt. Die zu beschreibenden Strukturen setzen sich zusammen aus spezi-

<sup>7</sup> Vgl. hierzu S. 20f. (Abschnitt b) und das Kapitel über Vielfalt in Teil II (S. 22ff.).

fischen Trennungen, Synthesen, Verselbständigungen und den Widersprüchen, die Dynamiken in Gang setzen, sowie aus positiven Rückkopplungen bzw. eigendynamischen selbstverstärkenden Prozessen der Selbstreproduktion der grundlegenden Strukturen.

Die kapitalismusspezifischen Trennungen betreffen zum Beispiel:

- die Unabhängigkeit und Isolation der Marktakteure voneinander und ihre Gleichgültigkeit zueinander;
- die Dominanz der Nachfrage der vereinzelt Einzelnen nach individuell erwerblichen Gütern zulasten der kollektiven Nachfrage nach Kollektivgütern oder Gemeingütern;
- enge Grenzen des jeweiligen individuellen sozialen Raums infolge von Privateigentum sowie ein- bzw. gegenseitiger Ausschluss;
- die Interessengegensätze zwischen Produzenten und Konsumenten sowie zwischen beiden Gruppen und den mittelbar von Produktion und Konsumtion Betroffenen;
- die Konkurrenz;
- die Trennung zwischen den in Preisen ausdrückbaren Quantitäten und Qualitäten sowie den in ihnen nicht darstellbaren Quantitäten und Qualitäten;
- die Trennung zwischen den Arbeitenden und den Produktionsmitteln.

Die kapitalismusspezifischen *Vernetzungen* betreffen beispielsweise:

- die Märkte: Sie verbinden Akteure, indem sie diese voneinander trennen und auf den Austausch von Äquivalenten festlegen und nur als Anbieter von Äquivalenten zählen lassen;
- die Betriebe: Die Koordination der verschiedenen Abteilungen findet auf der Grundlage ihrer vom Management betriebenen Trennung und nach Maßgabe von Zwecken statt, die die Kooperation der Verwertung und Konkurrenz unterordnen;
- den Ausgleich von Profitraten.

Die kapitalismusspezifischen *Verselbständigungen* betreffen beispielsweise:

- die Verselbständigung des Geldes vor dem Hintergrund erstens der Unabhängigkeit der Marktteilnehmer voneinander und ihres privatinteressierten instrumentellen Bezugs zueinander, zweitens der Notwendigkeit, den abstrakten Reichtum nur durch Vermehrung erhalten zu können;
- die Verselbständigung von Wissenschaft und Produktivkraft, infolge derer die Arbeitenden tendenziell zum «winzigen Nebending» werden (MEW 23: 446);
- den Übergang vom Wettbewerb, in dem es um die effiziente Bewerksstellung eines bestimmten Arbeitsauftrags geht, zur Konkurrenz, in der die Arbeitsinhalte Mittel zum Erfolg in der Konkurrenz und ihr untergeordnet werden.

Die Mittel zur Erzielung des Mehrwerts bzw. zur Verringerung der für die Reproduktion der Arbeitskraft aufzuwendenden Arbeitszeit führen zu eigenen Widersprüchen. Deren Bearbeitung setzt wiederum Folgezwänge und -dynamiken in Gang. Wachstum wird im Kapitalismus nötig, um

- die durch Produktivkraftsteigerung verursachte Verbilligung der einzelnen Waren durch Mengenwachstum zu kompensieren;
- die gestiegene Kapitalausstattung des Arbeitsplatzes, falls diese durch den Einsatz leistungsstärkerer Maschinen notwendig wird,<sup>8</sup> zu finanzieren;
- den durch den geringeren Anteil von lebendiger Arbeit (an den Gesamtaufwendungen für die Produktion) verursachten Fall der Profitrate (als Verhältnis zwischen Mehrwert und insgesamt aufgewandtem Kapital) durch Zunahme der Profitmasse zu kompensieren. Die Nachfrage nach Arbeit muss absolut zunehmen, weil sie relativ sinkt. Wachstum wird im Kapitalismus nötig als Bewegungsform für diese Widersprüche. Sie werden nicht gelöst, sondern reproduzieren sich auf höherer Stufenleiter.

Die Kapitalakkumulation ist nicht durch Motive der Kapitalisten («Gier») zu erklären. Kapitalisten können sich das Funktionieren des Gesamtkapitals, von dem vermittelt auch das Florieren ihres individuellen Kapitals abhängt, nicht in ihren Handlungen zum Ziel setzen.

Das letzte hier zu skizzierende Moment von kapitalismusspezifischen Strukturen bilden deren positive Rückkopplungen bzw. eigendynamische *selbstverstärkende Prozesse der Selbstreproduktion*. «Teufelskreise» bzw. die gegenseitige positive Verstärkung zweier Momente finden wir im Kapitalismus beispielsweise zwischen

- der Fokussierung auf das Privateigentum und dem schlechten Zustand der Gemeingüter;
- der Schwächung bestimmter sozialer Motive, Fähigkeiten und Zusammenhänge durch Märkte und der Legitimation von Märkten im Hinweis auf die Schwäche der Sozialität;
- dem Druck der Konkurrenz und der Verstärkung dieses Drucks durch die Maßnahmen jedes Konkurrenten, sich durchzusetzen. Die Konkurrenten verhalten sich wie auf einer nach unten laufenden Rolltreppe. Sie strampeln, um nicht nach unten abgedrängt zu werden, und fördern durch ihr Strampeln die Bewegung der Rolltreppe;
- der Trennung zwischen Arbeitenden und Produktionsmitteln und der kapitalistischen Produktion.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Eine höhere Produktivität der Arbeit erfordert nicht zwangsläufig teurere Maschinen und Technologien. «Wenn es z. B. gelingt, durch bessere Planung unter Einsatz moderner Software den Durchsatz einer Maschine oder einer ganzen Fertigungsstraße um 30 % oder mehr zu steigern, findet damit eine bedeutende Steigerung der Arbeits- wie auch der Kapitalproduktivität statt. Ein vergleichsweise bescheidener Einsatz an Software und Planungsarbeit resultiert hier in einer disproportionalen Steigerung des Ergebnisses, ohne dass dazu mehr Maschinerie oder mehr mineralische Brennstoffe erforderlich wären. Doch genau solche Erfolge bezeichnen die Front, an der heute Produktivitätsfortschritte zu erkämpfen sind.» (Fischbach 2016: 192 f; vgl. auch ebd.: 213)

Die genannten Strukturen, die den Kapitalismus als Gesellschaftsform ausmachen, bilden eine «Kernstruktur», auf die sich die Erklärungen von Phänomenen innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft beziehen. Diese Phänomene lassen sich durch ihren Bezug auf diese Kernstruktur erschließen. Dieser Bezug ist rekonstruktiv und nicht reduktiv.<sup>10</sup>

«Der Kapitalismus hat in der Tat seine Geschichte, doch die Dynamik seiner Entwicklung ist, wie Marx ironisch bemerkte, die ewige unablässige Wiederherstellung seiner eigenen «ewigen» Struktur» (Ä 327). Es handelt sich um das ««neverchanging everchanging», wie es im Ulysses heißt» (Ä 328). Die Geschlossenheit der Marx'schen Kapitalismusanalyse korreliert mit der Geschlossenheit der kapitalistischen Ökonomie als System. «Die «Orthodoxie» der Theorie hängt am Dogmatismus der Verhältnisse; dennoch ist diese Theorie eine «auf Widerruf.»» (Ritsert 1973a: 44) Selbstverständlich ändern sich ständig viele Einzelheiten, nicht aber die Grundstrukturen. Marx' «Versuch, die Theorie in der geschlossenen Gestalt eines in sich notwendigen Gedankengangs bis zu Ende durchzuführen, hat einen objektiven Sinn. In der theoretischen Notwendigkeit spiegelt sich die reale Zwangsläufigkeit, mit der in dieser Epoche die Produktion und Reproduktion des menschlichen Lebens vor sich geht, die Selbständigkeit, welche die ökonomischen Mächte den Menschen gegenüber gewonnen haben, die Abhängigkeit aller gesellschaftlichen Gruppen von der Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen Apparats.» (Horkheimer 1988: 312)

Die kapitalistische Ökonomie wird hier herangezogen als Beispiel für ein real existierendes System oder eine sich real in sich schließende und reproduzierende Totalität. Postmodernes Denken vermag nicht zwischen einer «großen Erzählung» zu unterscheiden, die ein reales System oder eine reale Totalität thematisiert, und einer «großen Erzählung», die aus dem Konstruktionsehrgeiz eines Systemstifters oder dem totalitären Machtanspruch politischer Parteien auf Geschlossenheit drängt. Wir sind mit der Kritik am – im postmodernen Verstand beliebten – Gedanken, den Begriff des Systems oder der Totalität als die «Einbildung eines überhitzten, zwanghaft totalisierenden Gehirns abzukanzeln» (P 8), schon beim Thema des nächsten Kapitels.

## TOTALITÄT

Eagleton nennt verschiedene problematische Motive für den Verzicht auf den Totalitätsbegriff:

- Manchen erscheint der Totalitätsbegriff als «ein hypnotisierendes Hindernis», «vergleichbar etwa dem Fall des Studierenden, dessen Verstand sich sperrt, der sich unfähig fühlt, irgendetwas zu sagen, bevor er oder sie nicht alles erfasst hat» (P 14).
- «Andere verwerfen das Konzept der Gesamtgesellschaft aus dem gleichen Grunde wie Margaret Thatcher. Hinter der Weigerung, nach Totalität zu suchen, verbirgt sich einfach die Weigerung, den Kapitalismus zu betrachten.» (Ebd.)

- Wieder andere verabschieden sich vom Totalitätsbegriff, weil sie meinen, er führe notwendigerweise zu politischer Resignation. Gegeben seien erstens die Auffassung der Gesellschaft als «totales System» und zweitens die Einschätzung, «unsere politischen Aktivitäten können es nicht als Ganzes in Gefahr bringen». Unter diesen beiden Voraussetzungen ist es gut möglich, dass die Überzeugung entsteht, «wir täten wohl besser daran, die Segel zu streichen und uns auf bescheidenere, aber realistischere Projekte zu besinnen» (ebd.).

Eagleton sieht aber auch legitime Vorbehalte gegen bestimmte Verwendungen des Totalitätsbegriffes: «Nachvollziehbar ist, dass viele der traditionell verfügbaren Totalitätskonzepte in der Tat unangenehm homogenisierend und essentialistisch sind, also überheblich ein ganzes Spektrum entscheidender politischer Auseinandersetzungen ausklammern, die sie aus der einen oder anderen Überlegung heraus als weniger «zentral» anzusehen beschlossen haben.» (Ä 392)

a) Eagleton kritisiert am postmodernen Verständnis von Totalität den Unwillen, zwischen einer Gesamtheit (Totalität, System) und einer Teilmenge von ihr (*widerspruchslose* Totalitäten bzw. Systeme) zu unterscheiden. «Es gibt keinen Grund zu der Annahme, dass Totalitäten immer homogen sind.» (P 15) Postmoderne Feinde des Systembegriffes erweisen sich häufig als «Vollblutmonisten». Sie ignorieren, dass System nicht notwendigerweise Widerspruchslosigkeit heißen muss (P 11). Ein Beispiel für einen innergesellschaftlichen Widerspruch ist das Verhältnis von Wert und Gebrauchswert in der kapitalistischen Ökonomie. In der Arbeit entstehen auf die Arbeitsinhalte bezogene Bedürfnisse und ein professionelles Ethos. Beide können zu den herrschenden gesellschaftlichen Zwecken und Formen in Differenz und Gegensatz geraten (vgl. Creydt 2014: 35 ff.). Zugrunde liegt der Widerspruch, dass die Arbeitsprozesse bestimmte Qualifikationen und ein bestimmtes Reflexionsvermögen der Arbeitenden erfordern, zugleich diese Befähigungen den Arbeitenden ermöglichen zu sagen: Ausgehend von dem, was wir gelernt haben und was wir können, sind wir imstande,

<sup>9</sup> Die Zerstörung feudaler Abhängigkeiten und der bäuerlichen Selbstversorgungswirtschaft schafft Individuen, die die Nutzungsrechte an ihrer Arbeitskraft vermiechten müssen, wenn sie nicht über andere relevante Einkommensquellen verfügen. Ist die kapitalistische Ökonomie erst einmal etabliert, so «reproduziert» sie die Scheidung zwischen unter Angebotszwang stehenden Arbeitskräften und den Kapitalen «auf stets wachsender Stufenleiter» (MEW 23: 742). Der Lohnabhängige kommt «beständig aus dem Prozess heraus, wie er in ihn eintrat – persönliche Quelle des Reichtums, aber entblößt von allen Mitteln, diesen Reichtum für sich zu verwirklichen» (MEW 23: 595 f.). «Als Resultat des Produktions- und Verwertungsprozesses erscheint v.a. die Reproduktion und Neuproduktion des Verhältnisses von Kapitalist und Arbeiter. Dies soziale Verhältnis, Produktionsverhältnis, erscheint in fact als ein noch wichtigeres Resultat des Prozesses als seine materiellen Resultate.» (Marx 1974: 596) <sup>10</sup> «Es gibt keinen Begriff, Merkmalskomplex oder keine Teilmenge von Aussagen über Relationen («Beziehungen»), zu deren Sinn (Konnotation) nicht direkt oder über begriffliche Zwischenglieder Aussagen zur Kernvorstellung gehören und/oder bei denen nicht eine empirische Relation zu Momenten der Kernstruktur ausgewiesen werden könnte (empirischer Verweisungszusammenhang). Damit ist ausdrücklich nicht behauptet, die Bestimmungen aller Momente und ihrer Relationen gingen im Sinngehalt der Sätze der Kernvorstellung auf.» (Ritsert 1973b: 38)

mit unseren Arbeiten und Tätigkeiten sowie mit unseren Kompetenzen uns sinnvoller auf die Adressaten der Arbeit zu beziehen, als dies unter den Imperativen einer modernen kapitalistischen Gesellschaft möglich ist.

Eagleton kritisiert am postmodernen Verständnis von Totalität das Worst-Case-Argument, System auf die Variante zu reduzieren, die System so denkt, dass ihm gegenüber nur von außen Opposition entstehen kann. Diese Denkweise führe dazu, «sich voller Abscheu» vom System «ab[zu]wenden, um irgendein numinoses Anderes zu idealisieren» (P 8 f.). Lebensphilosophen stellen gegen «das System» «das Leben». Eine bestimmte Sorte von (Differenz-)Feministinnen sehen in einer von ihnen definierten «Weiblichkeit» den Antagonisten des Systems.

**b)** Eagleton kritisiert am postmodernen Verständnis von Totalität die Verwechslung zwischen einem normativen und einem deskriptiven oder explanativen Gebrauch der Kategorie System: Die postmoderne Ablehnung des Begriffs System ist auf die normativen Ambitionen von Faschismus und Stalinismus gegenfixiert. Totalität wird dann mit Totalitarismus identifiziert.

Eagleton warnt davor, den Boten für den Inhalt der Nachricht verantwortlich zu machen: «Wenn tatsächlich alles auf dem Globus immer ähnlicher werden sollte, dann liegt dies stärker an den Operationen des transnationalen Kapitalismus und den entsprechenden kulturellen Formen als an der Paranoia linker politischer Theoretiker.» (P 15)

Die systemische oder sich zur Totalität schließende Realität ist keine Kopfgeburt oder eine Frage der Einstellung, sondern eine Realität. Dies gilt auch für die kapitalistische Form der Ökonomie. «Im vollendeten bürgerlichen System setzt jedes ökonomische Verhältnis das andere in der bürgerlichen-ökonomischen Form voraus. [...] Das Werden zu dieser Totalität bildet ein Moment seines Prozesses, seiner Entwicklung.» (MEW 1974: 189) Gemeint ist ein komplex gegliedertes Ganzes. «Marx arbeitet [...] nicht [...] mit der ‚Deduktion‘ einer Kategorie aus einer anderen. Er arbeitet vielmehr die Funktion eines Elements innerhalb einer Struktur oder einer Struktur innerhalb eines Systems heraus und stellt die Ordnung dieser Funktionen dar.» (Godelier 1970: 18) Ein Beispiel: «Die einfachste ökonomische Kategorie, sage z. B. Tauschwert, [...] kann nie existieren außer als abstrakte, *einseitige* Beziehung eines schon gegebenen konkreten, lebendigen Ganzen.» (MEW 13: 632)

Das für eine Totalität charakteristische System ist eine Struktur der Relationen zwischen verschiedenen, in unterschiedlichen Abhängigkeiten zueinanderstehenden Elementen. Diese Systemstruktur vermag, sich vielerlei äußere Inputs und Einwirkungen einzugliedern. Elemente der Außenwelt, die quer zu den Systemstruktur stehen, lassen sich durch das System kleinarbeiten und neutralisieren. Die Systemstruktur enthält ein «negatives Koexistenzgesetz, das die Anzahl gleichzeitig möglicher Zustände einschränkt und

damit auf eine theoretische ableitbare Restriktion der Entwicklungsmöglichkeiten des Gesamtsystems und seiner Teilstrukturen hinausläuft. So ist es innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise nicht möglich, die Arbeitsproduktivität über einen längeren Zeitraum hinweg permanent signifikant zu erhöhen, ohne dadurch in gesellschaftlichem Umfang die Verwertungsbedingungen des Kapitals zu verschlechtern.» (Koczyba 1979: 169 f.) Die Systemstruktur bestimmt die «möglichen Positionen und Bewegungen der Teile [...], ohne dass damit für den Einzelfall definitive Prozessverläufe festgelegt wären (effektiver Fall der Profitrate, Ausbrechen einer Krise zu einem bestimmten Zeitpunkt etc.)» (ebd.). Das System vermag seine grundlegenden Strukturen invariant zu halten bzw. sich zu reproduzieren und zugleich Störungen als Anregungen dafür zu nutzen, sich zu «modernisieren». Aversive Außenreize nutzt es, um sein «Immunsystem» zu trainieren. Starrheit der konstitutiven Strukturen und Flexibilität ihrer operativen Ausformungen koexistieren.

Die kapitalistische Ökonomie funktioniert unter ihren eigenen Voraussetzungen und reproduziert sich im Allgemeinen aus sich selbst, wenn ihre Voraussetzungen gegeben sind bzw. reproduziert werden. Allerdings bildet die kapitalistische Ökonomie kein geschlossenes System und kann einige seiner Elemente (Geld, Arbeitskraft, Natur) nicht selbst erzeugen. Marx' «Kapital» enthält «eine systematische Übersicht über die Ansatz- oder Einbruchstellen, an denen die moderne Politik in die kapitalistische Ökonomie hineinreicht» bzw. «hineinreichen muss» (Krätke 1998: 152).<sup>11</sup> Dies ändert aber nichts am hauptseitig selbstreproduktiven Charakter des Kapitalismus. Kapitalismus beinhaltet keine vom Staat eingerichtete und getragene Wirtschaft (vgl. Creydt 2015: Kap. 4). Ein anderes Beispiel für eine real existierende Totalität ergibt sich aus ökologischen Motiven: «Wie die Umweltschützer nur allzu gut wissen, bedeutet Universalität letztlich, dass wir den gleichen kleinen Planeten bewohnen; und wenn wir auch die Totalität vergessen, wir können sicher sein, dass sie uns nicht vergisst.» (P 171)

**c)** Eagleton verwendet auch hier das «Dambruch-Argument». Er fragt, «wie weit diese Demontage von Totalisierungen gehen soll» (Ä 391). «Es ist, als könne jeder Gedanke vom Standpunkt eines anderen so dargestellt werden, dass er sich einer ungebührlichen Totalisierung schuldig macht. Und das führt dann in einen potentiell unendlichen Regress. [...] Man kann, mit anderen Worten, immer mal wieder über einen noch leidenschaftlicheren Nominalisten stolpern, als man selbst einer ist.» (Ä 392)

Ein Beispiel: Eagleton weist auf Foucaults «rigorose Totalisierung» hin: «Wie sehr er auch immer das Hete-

<sup>11</sup> Vgl. beispielsweise die institutionelle Absicherung des Geldes, die den Arbeitsmarkt ergänzenden und unterstützenden Institutionen, die Beschränkung kurzfristig profitabler, langfristig ruinöser Ausbeutung der Arbeitskraft durch Regelungen des Produktionsprozesses sowie die Schaffung gleicher Konkurrenzbedingungen für die Kapitale.

rogene und Pluralistische verherrlicht haben mag, [...] Foucault glaubt offenbar, dass es totale Systeme gibt, die unter dem Namen von «Gefängnissen» bekannt sind, so als würde der Bezeichnung des englischen Gefängnisses «Dartmoor» eine zusammenhängende Einheit entsprechen. Doch was ist «Dartmoor» anderes als eine dezentrierte Ansammlung einer Vielzahl von Zellen, Wärtern, Disziplinierungstechniken und Injektionspritzen? Warum dieser unbarmherzige Drang, solche unklar gegeneinander abgegrenzten, je besonderen Realitäten in einem einzigen Begriff homogen zusammenzufassen?» (Ä 391)

**d)** Eagleton fragt nach der postmodernen Alternative zu den Begriffen von System und Totalität.

Diejenigen, die das Konzept von Totalität aufgeben und ihre «allgemeine Skepsis gegenüber Gesamtheitskonzepten» kultivieren, stellen «sog. Mikropolitik auf die Tagesordnung» und machen faktisch «aus der Not eine Tugend» (P 11). Sie wirken erleichtert, wenn sie «sich selbst überzeugen, dass die eigenen politischen Grenzen sozusagen eine solide ontologische Grundlage haben» (ebd.). Für sie spielt es «keine Rolle mehr, dass es keine politische Kraft gibt, die das Ganze verändern könnte, da es in der Realität gar kein Ganzes gibt, das zu verändern wäre. Es ist, als ob man das Brotmesser verlegt habe und dann erklärte, das Brot sei schon geschnitten.» (Ebd.)

### DISKURSIVE SCHLISSUNG

In Frankreich ging der Popularisierung postmodernen Denkens eine literaturkritisch-avantgardistische Strömung voraus, die eng mit der französischen Semiotik-Zeitschrift *Tel Quel* verbunden war. Hier wurde die Ideologie kritisiert als Eingriff in die «unendliche Produktivität» der Sprache bzw. in den «unaufhörlichen Signifikationsprozess» (I 227). Derrida bezeichnet etwas Ähnliches als *dissémination* und versteht darunter «ein ständiges Aufflackern, Auslaufen und Diffundieren der Bedeutung [...], das mit den Kategorien der Textstruktur oder innerhalb der Kategorien [...] nicht so einfach aufgefangen werden kann. [...] Jegliche Form von Sprache weist für Derrida diesen «Überschuss» [...] auf und droht stets, den Sinn, der sie in Schach zu halten versucht, davonzulaufen und zu entkommen.» (L 118)

Dieses recht spezielle, aber einflussreiche Verständnis von Sprache findet sich auch bei Foucault und Roland Barthes. (Eagleton weist nicht darauf hin.) Wo die Sprache «nichts anderes mehr zu sagen hat als sich selbst, hat sie nichts anderes zu tun, als im Glanz ihres Seins zu glitzern» (Foucault 1971: 366). Roland Barthes spricht von einem «Gewebe», das missverstanden wäre als Schleier, hinter dem sich die Wahrheit aufhält (Barthes 1974: 94). Genossen werde vielmehr das ständige «Flechten» in und mit der Polyvalenz der Ausdrücke. Die «Sprachmusik» lasse sich ihr Erklängen durch keine Instanz und keine inhaltliche Referenz mehr weder erlauben noch verbieten und stützt sich allein auf ihr eigenes Erklängen. Foucault bezieht sich positiv auf

«ein Sprechen», das «in seinem Spiel» «überschreitend» sei (Foucault 2001: 545). «Weit mehr als um einen Vorrat handelt es sich um eine Figur, die den Sinn zurück- und in der Schwebe hält und eine Leere einrichtet, in der allein die noch nicht vollzogene Möglichkeit so zur Vorlage kommt, dass irgendein Sinn sich darin niederlässt, oder irgendein anderer, oder gar noch ein dritter, und dies vielleicht in unendlicher Folge.» (Ebd.: 547) Dieses Verständnis von Sprache erinnert an Nietzsches Überlegungen zum Dionysischen (im Unterschied zum Apollinischen) und an die lebensphilosophische Unterscheidung zwischen dem Leben und den Formen.

Das skizzierte Sprachverständnis dient im postmodernen Denken als positiver Hintergrund, von dem sich das «Negative» abhebt. Gegenüber der unendlichen Kreativität der Sprache ist deren Reglementierung anzugreifen. Sie trachtet danach, die Sprache «künstlich zu einer «Schließung» zu bringen, um eine «versiegelte Welt ideologischer Stabilität» zu etablieren (I 227). «Die ideologische Praxis arbeitet daran, das Subjekt in bestimmten Stellungen, die sich an bestimmten Festlegungen des Diskurses orientieren, zu fixieren.» (Coward/Ellis 1977: 73) Das «freie Spiel der Signifikanten» wird beschränkt «auf eine falsche feste Bedeutung, die dann von einem Subjekt womöglich für natürlich und unvermeidlich gehalten wird» (I 227).

**a)** *Kritik am Pars-pro-toto-Vorgehen, aus kritikwürdigen Versionen der semiotischen Schließung ein Urteil über diese insgesamt abzuleiten*

«Der Fehler rührt teilweise daher, dass ein *bestimmtes* Ideologiemodell – das des Faschismus und Stalinismus – auf die recht unterschiedlichen Diskurse des liberalen Kapitalismus projiziert wird.» (I 229) Eagleton kritisiert die Dämonisierung des «Aktes semiotischer Schließung» und die unkritische oder gar euphorische Bewunderung, die «der Befreiung der Kräfte der Sprachproduktion» gilt (I 227f.). Er wendet sich gegen die These, «dass diese «Schließung» immer destruktiv ist» (I 228). «Ob eine Schließung politisch positiv oder negativ ist, hängt von ihrem diskursiven und ideologischen Kontext ab.» (Ebd.) «Die linksakademische Betrachtungen der Sprache als «Text» übersehen beides häufig. Sie machen, «wie ihre philologischen Gegner, die «Sprache als solche» zum Gegenstand ihrer Untersuchung» und liefern «nur selten eine echte Diskursanalyse» (ebd.).

Bei *Tel Quel* lag «eine blauäugige westliche Sicht der maoistischen «Kulturrevolution» zugrunde. Man identifizierte «politische Revolution» «mit unablässigen Brüchen und Umstürzen». Diese Sicht «wurde in die Arena der Sprache versetzt». Das befördert ein «anarchistisches Misstrauen» sowohl gegenüber Institutionalisierung als auch gegen «eine provisorisch gefestigte Identität». Dieses Misstrauen greift die für es nützlichen bzw. ihm entsprechenden Theoreme auf. «Politische Revolution» wird mit «karnevalistischem Delirium» gleichgesetzt (ebd.).

**b) Kritik an der Vorstellung, diskursive Schließung sei faktisch ein zentrales Problem der Gegenwart**

«Konsumideologien des entwickelten Kapitalismus ermuntern das Subjekt dazu, provisorisch zu leben, zufrieden von einem Zeichen zum anderen zu gleiten, seine Freude an der großen Vielfalt seiner Lüste zu haben und sich selbst nur noch als deren dezentrierte Funktion zu genießen. [...] «Textualität», Ambiguität, Indeterminierung sind häufig genug auf Seiten der herrschenden ideologischen Diskurse zu finden.» (I 229)

**c) Kritik an der These, jede Ideologie arbeite mit Naturalisierungen**

Roland Barthes («Mythen des Alltags», 1957) interpretiert Mythen des zeitgenössischen Alltagsbewusstseins «als etwas, das Geschichte in Natur verwandelt, indem es arbiträren Zeichen scheinbar offensichtliche, unveränderliche Konnotationen verleiht. [...] Die «Naturalisierungsthese» wird hier auf den Diskurs als solchen übertragen und nicht auf die Welt, die ihn macht.

Das «gesunde» Zeichen ist für Barthes dasjenige, welches unverhohlen seine eigene Unbegründetheit zur Schau stellt» und «nicht verhehlt, dass es kein inneres oder selbstverständliches Band zwischen Zeichen und Repräsentation gibt» (I 230). Bei Paul de Man heißt es in gleichem Sinne: «Was wir Ideologie nennen, ist genau die Verwechslung von Sprache und natürlicher Realität, von Bezugnahme auf ein Phänomen mit diesem selbst.» (Man 1987: 92)

Eagleton bestreitet, «dass *jeder* ideologische Diskurs mit solchen Naturalisierungen arbeitet». «Auch hier (muss) *ein* bestimmtes Paradigma ideologischen Bewusstseins für den *ganzen* Komplex ideologischer Formen und Verfahren herhalten.» (I 231)

## WAHRHEIT

**a)** Eagleton bestreitet, dass die postmoderne These faktisch zutrifft, Ideologien seien «im Wesentlichen abhängig von einer apodiktischen Wahrheit, von einem totalisierten System, von transzendentalen Bedeutungen, von metaphysischer Fundierung, von der Naturalisierung historischer Kontingenz und von einer teleologischen Dynamik. Alle diese Faktoren spielen unlegbar in der ideologischen Legitimation westlicher Gesellschaften eine Rolle.» (Ä 390) Werden diese Faktoren in ihrer Geltung verabsolutiert, dann ergibt sich aus ihnen ein ideologisches Paradigma, das beträchtlich rigider und «extremer» ist als die differenzierten und widersprüchlichen gesellschaftlichen Diskurse, die uns gegenwärtig beherrschen. «Die Vorstellung ist wohl allzu bequem, dass alle herrschenden Ideologien notwendig in Übereinstimmung mit absoluten, mit sich identischen Wahrheitsbegriffen operieren, die durch einen Verweis auf ihre Textualität, durch ihre Dekonstruktion oder durch eine selbstreflexive Ironie ungültig gemacht werden können. Jede simplistische (sic!) Antithese dieser Art übersieht die innere Komplexität solcher Ideologien, die gelegentlich durchaus in der Lage sind, Ironie [...] für sich arbeiten zu lassen.» (Ä 389)

Die Lektüre von Regierungskommunikés zeige einen instrumentellen Umgang mit Wahrheitsansprüchen. «Grobe Täuschung; Weißwäscherei, Verschleierung und halbe Lügen [...] sind fortdauernd in ihnen präsent und strukturell für sie wesentlich. [...] Diejenigen, die den nervösen Tick entwickelt haben, so vulgäre Begriffe wie «Wahrheit» und «Tatsache» zur Abschreckung in heikel distanzierende Gänsefüßchen zu setzen, sollten sorgfältig darauf achten, dass ihr vornehmes theoretisches Getue nicht der allerbanalsten politischen Routine Vorschub leistet.» (Ä 390)

Daraus folgt die Kritik an der These, «dass Zweideutigkeit, Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit stets subversive Angriffe gegen eine ebenso arrogante wie monologische Gewissheit sind. Sie stellen vielmehr im Gegenteil den Rückzug vieler juristischer Untersuchungen und amtlicher Berichte dar. [...] Politische Strategien, die die Wahrheit in Frage stellen, sind in jedem ihrer Teile ebenso ambivalent wie der Status der Wahrheit innerhalb unserer Gesellschaft.» (Ä 391)

Der Verzicht auf einen Begriff von Wahrheit macht es schwer, Trumps Lügen und die von ihm und seinen Anhänger\*innen bemühten «alternativen Fakten» zu kritisieren. Trump «wiederholt seine Unwahrheiten solange, bis sie zu einem Eigenleben gediehen sind. Maßstab für die Aussagen ist das kollektive und deshalb auch individuelle Wohlfühl. Man hört das, was man hören will. Und was man glauben will.» (Prisching 2019: 299) Das ist ein Beispiel für die Durchsetzung von sozialen Konstrukten. Trump ist jemand, der den postmodern verkündeten «Death of Truth» (Kakutanis 2018) praktisch wahrmacht. Wenn aber alles soziales Konstrukt sein soll und über die Wirklichkeit nichts ausgesagt werden kann, wie lassen sich dann Trumps soziale Konstrukte von Aussagen, die keine Lügen sind, unterscheiden? Vom Standpunkt eines «allgemeinen Relativismus» gilt: «Nichts ist wahr, nichts ist objektiv, nichts ist wirklich, alles ist konstruiert. Das ermöglicht es Trump, sich desselben Prinzips zu bedienen [...]. Lee McIntyre spricht von der Post-Truth-Epoche [...]. Trump ist das Musterbeispiel eines Relativisten, Konstruktivist, Dekonstruktivist, Postmodernen. [...] Die Postmoderne hat sich jedenfalls sehr angestrengt, eine bluff-freundliche Atmosphäre aufzubauen.» (Prisching 2019: 300 f.)

**b) Eagleton fragt nach der postmodernen Alternative zur Wahrheit**

In seinem Buch «Das postmoderne Wissen» «bedrängt uns Lyotard, die *grands récits* (großen Erzählungen) der Aufklärung preiszugeben und unsere Erkenntnis stattdessen nach dem Vorbild der sich selbst legitimierenden Erzählungen der Cashinahua-Indianer vom oberen Amazonas zu gestalten. Deren Geschichten, so erfahren wir, bescheinigen sich offenbar ihre eigene Wahrheit durch die Pragmatik ihrer Übermittlung. [...] Wer die geschmeidigste Zunge hat oder die pikantesten Geschichten erzählt», der überzeugt. «Es ist von daher schwer zu erkennen, wie es für Lyotard ir-

gendeine Unterscheidung zwischen Wahrheit, Autorität und rhetorischer Verführung geben kann.» (Ä 408)

Lyotard, so kritisiert Eagleton, begreift den Nationalsozialismus «nicht als das Ergebnis eines barbarischen, gegenaufklärerischen Irrationalismus», der Wahrheit über Bord wirft, «die Politik ästhetisiert und alles auf das Charisma derer setzt, die die Geschichten zu erzählen wissen» (ebd.). Lyotard und andere postmoderne Denker begreifen den Nationalsozialismus vielmehr als «tragische Vollendung einer terroristischen Vernunft» (ebd.).

**c)** Wenn ich nicht etwas überlesen habe, führt Eagleton seine zentrale Auseinandersetzung mit postmodernen Kritiken am Wahrheitsbegriff nur in Form eines Hinweises: «Ganz ähnlich und ebenfalls in bloßer Umkehr der traditionellen Metaphysik versteigt sich die Postmoderne zu der Behauptung, das Konzept der Ideologie sei unbrauchbar, weil es eine absolute Wahrheit als ihr Gegenstück impliziert.» (P 180) Eagletons unmittelbarer Einwand ist pragmatisch: «Man braucht keinen privilegierten Zugang zur absoluten Wahrheit, um einen rassistischen Diskurs zu kritisieren.» (Ebd.) Relevanter als dieses Argument ist Eagletons Hinweis auf die Nähe des postmodernen Wahrheitsbegriffs zu traditioneller Metaphysik und absoluter Wahrheit.

Postmoderne Vorbehalte gegen Wahrheit haben einerseits eine Nähe zum Skeptizismus und flirtieren andererseits mit einer unbezweifelbaren Instanz jenseits des Denkens, an die sich diejenige Person halten kann, die das Gelingen des Denkens beurteilen will. Auf postmoderne Weise Denkende glauben nicht wirklich an eine solche Instanz, beanspruchen sie aber implizit, um alle Ansprüche auf Wahrheit zu diskreditieren. Es kann sich bei dieser Instanz um eine Prüfung des Erkenntnisvermögens vorab jeder Erkenntnis handeln.<sup>12</sup> Eagletons Rede von «absoluter Wahrheit» deutet aber auf etwas anderes hin. Anhänger\*innen des Skeptizismus haben schon immer die Alternative aufgemacht «zwischen der Annahme einer abschließenden Wahrheit, wie sie in Religionen und idealistischen Philosophenschulen verkündet wird, und der Ansicht, jeder Satz, jede Theorie sei immer (subjektiv), das heißt für einen Menschen, eine Gruppe, eine Zeit [...] wahr und gültig, entbehre aber sonst der objektiven Berechtigung» (Horkheimer 1988: 285).

Horkheimer argumentiert für eine Konzeption von Wahrheit, die sie rückbindet an drei historische Prozesse: die Entwicklung der Erkenntnisarbeit, die Durchsetzung von größerer Durchschaubarkeit der maßgeblichen gesellschaftlichen Vorgänge und die Verbreitung von Mentalitäten, die an beidem interessiert sind. Gegen ein skeptizistisches Verständnis, das in der Überwindung früherer Erkenntnisse allein deren Negation sieht, betont Horkheimer: «In der Erkenntnis der Bedingtheit jeder isolierten Ansicht, in der Ablehnung ihres unbeschränkten Wahrheitsanspruchs wird dieses bedingte Wissen nicht überhaupt zerstört, sondern jeweils als bedingte, einseitige, isolierte Ansicht

in das System der Wahrheit aufgenommen. Durch nichts anderes als dieses fortwährende kritische Beschränken und Korrigieren von Teilwahrheiten kommt dieses selbst als ihr konkreter Begriff, als Wissen von begrenzten Einsichten in ihren Grenzen und ihrem Zusammenhang zustande.» (Ebd.) In der Entwicklung der Wissenschaften wird nicht die «Bedingtheit» des Bedingten relativistisch aufgezeigt und es als «vergänglich und nichtig» angesehen, sondern «das Bedingte selbst ernst genommen», insofern es «im Fortgang der Erkenntnis als Moment der Wahrheit aufbewahrt» ist (ebd.: 286). In der Erkenntnisarbeit lässt sich die Erfahrung machen, dass etwas anders ist, als es nicht nur dem Alltagsverstand, sondern auch dem Wissenschaftler schien. Skeptiker fokussieren sich gern auf die Destruktion von Wissensansprüchen. Sie sind enttäuscht ob der Enttäuschung. An der Argumentation, warum eine bestimmte Auffassung aus guten Gründen sich nicht halten lässt, bemerken Skeptiker allein das «Nein». Ihnen entgeht der Wissenszuwachs, der durch diese Argumentation entsteht. Sie verkennen beispielsweise, dass sich «mit dem Wissensfortschritt physikalischer Theorien auch der (Gegenstand) [...] mitverändert. Wenn man im Rahmen der klassischen newtonschen Physik z. B. über den Raum spricht, dann ist das ein anderer Gegenstand gegenüber dem Raum, der gemeint ist, wenn man mit den Mitteln der relativistischen Physik über die Raum-Zeit spricht.» (Schäfer 2011: 86f.)

Nicht erst die Antworten auf die «Frage nach der Garantie der Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis [...] und ihrem realen Objekt» (Althusser 2015: 86) bilden das Problem. Diese Frage selbst ist zu kritisieren (ebd.: 78ff.; vgl. auch Althusser 1975: 77f.). Wer an einer bestimmten These, einem bestimmten Argument oder einer bestimmten Theorie Fehler erkennt, kann dafür bestimmte Argumente nennen. Nur deshalb ist er über diesen Irrtum hinaus. In der Wissenschaft werden einzelne Thesen, Argumente und Theorien als Irrtum erkannt. Dafür interessiert sich nicht, wer fragt, wie denn Erkenntnis unabhängig von jeder bestimmten Erkenntnispraxis und vom vorhandenen Wissen überhaupt möglich sein könnte. Wer so fragt, stellt sich außerhalb der Erkenntnisarbeit. Eine solche Person muss nicht über einzelne Argumente oder Theorien nachdenken, Widersprüche herausarbeiten, Fehler und Verkehrungen in den Argumentationen, Beweisen und Schlussfolgerungen begreifen, sondern dünkt sich weise, weil sie einen prinzipiellen Vorbehalt gegen jedes Urteil kultiviert. Der Skeptizismus steht schein-

<sup>12</sup> Einerseits wird also eine Erkenntnis eines besonderen Objekts – des Erkenntnisvermögens – beansprucht, die allem anderen Erkennen erst seine Sicherheit garantieren soll. Andererseits muss die Erkenntnis des Erkenntnisvermögens selbst genau dieser als unabdingbar und fundamental erachteten Voraussetzung entbehren. Gefordert wird eine Prüfung des Erkenntnisvermögens auf seine Tauglichkeit, die ein Erkennen beansprucht, das selbst wiederum dieser Prüfung vorausgeht. Dieser Einwand findet sich bereits bei Hegel: «Das Erkenntnisvermögen untersuchen heißt, es erkennen. Die Forderung [von Kant; M. C.] ist also diese: man solle das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt, es ist wie mit dem Schwimmenwollen, ehe man ins Wasser geht. Die Untersuchung des Erkenntnisvermögens ist selbst erkennend.» (Hegel 20: 334) «Vor der Wissenschaft aber schon über das Erkennen ins reine kommen wollen, heißt verlangen, dass es außerhalb derselben erörtert werden sollte; außerhalb der Wissenschaft lässt sich dies wenigstens nicht auf wissenschaftliche Weise [...] bewerkstelligen.» (Hegel 5: 67)

bar im Gegensatz zu Positionen, die absolute Sicherheit versprechen. Er kritisiert solche Positionen nicht inhaltlich, sondern hält sie für unpraktikabel und erachtet sie als nicht wünschenswert. Der Skeptizismus erweist sich als negativ abhängig von metaphysischen oder ontologischen Ansprüchen auf Sicherheit. Beide Seiten stehen im Gegensatz zur konkreten Erkenntnisarbeit.

Das zu ihr passende, von Horkheimer profilierte Konzept von Wahrheit

- «erkennt das vergebliche Bemühen aller idealistischen Philosophie vor ihm, den ganzen Weltinhalt in irgendeiner begrifflichen Allgemeinheit verschwinden zu lassen» (Horkheimer 1988: 286);
- begreift eine solche Vorgehensweise als Ausdruck einer «praktischen Hilflosigkeit, die der Philosophie die Lösung eines angeblichen Rätsels zuschreibt, um dann ein für allemal Bescheid zu wissen» (ebd.). Zugrunde liegt ein «subalternes Denken, dem die Welt stets wie eine geheimnisvolle Veranstaltung erscheint, deren Hintergründe nur der Eingeweihte kennt» (ebd.);
- erachtet «das Wahre» als «das Ganze» und «das Ganze» nicht als «etwas von den Teilen in ihrer bestimmten Struktur Verschiedenes», sondern als den «gesamten Gedankengang, der alle beschränkten Vorstellungen jeweils im Bewusstsein ihrer Beschränktheit in sich schließt» (ebd.).

Häufig wird die ebenso richtige wie triviale Kritik an einem «überspannten Wahrheitsbegriff, der vom Gedanken an einen reinen unendlichen Geist, letzten Endes also vom Gottesbegriff herrührt» (ebd.: 295), an falscher Stelle geltend gemacht. Statt es dabei zu belassen, die Unmöglichkeit dieses Wahrheitsbegriffs festzustellen, wird dazu übergegangen, «die Erkenntnis, die wir haben, an dieser Unmöglichkeit zu orientieren und in diesem Sinne relativ zu nennen» (ebd.: 296). Der metaphysische Standpunkt eines absoluten Außen ist jedoch zu kritisieren: «Es gibt kein übermenschliches Wesen, das, nachdem sich die wirklichen Menschen verändert haben oder gar nachdem die Menschheit ausgestorben ist, die heutige Beziehung zwischen Gedankeninhalten und Gegenständen in seinem allumfassenden Geiste festhielte. Nur an einer überirdischen, unveränderlichen Existenz gemessen erscheint die menschliche Wahrheit von einer schlechteren Qualität.» (Ebd.)

**d)** Eagleton fragt, was sich aus der Kritik an einer kulturellrelativistischen Herangehensweise lernen lässt, um die postmodernen Vorbehalte gegen Wahrheit beurteilen zu können. «Vielleicht erscheint es einigen unserer ehemaligen kolonialen Untertanen ja so, als hätten wir ihnen von Zeit zu Zeit mancherlei Scheußlichkeiten zugefügt, doch ein besonders entschiedener Kulturrelativist könnte dem entgegenhalten, dass ihnen das nur von ihrem eigenen Standpunkt aus so erscheint.» Er könnte darauf bestehen, «dass es sich um eine Meinung handelt, die von seiner Kultur bestimmt und da-

her nicht wichtiger sei als irgendein anderer Standpunkt, und dass es uns als ehemaligen Eroberern daher vollkommen freistünde, diesen Standpunkt zurückzuweisen». (K 55)

«Da Neutralität und Objektivität als ideologische Illusionen gelten» (K 56), existiert im postmodernen Paradigma «einfach keine neutrale Ebene, auf der wir zwischen ihrem düsteren Narrativ und unseren eigenen Geschichten über eine glorreiche imperiale Vergangenheit entscheiden könnten. [...] Andere Nationen dürfen uns deshalb ebenso wenig tadeln, wie wir sie zurechtweisen dürfen. Wenn wir im Übrigen anderen Kulturen sagen würden, was sie tun und lassen sollen, wäre das ein Musterbeispiel für ethnische Anmaßung.» (K 55f.)

In einer kulturellrelativistischen Sicht wäre Wahrheit «einfach das, was irgendeine bestimmte Gruppe oder Person für wahr hält – was aus ihrer lokalen Perspektive sinnvoll erscheint. Einige Menschen behaupten, Sklaverei sei ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit, während andere meinen, die Sklaven könnten niemandem anders einen Vorwurf machen als sich selbst. Welches göttliche Recht sollte uns ermächtigen, ein Urteil über diese beiden Meinungen zu fällen? Müsstent wir dazu nicht bei irgendeiner illusorischen absoluten Wahrheit Zuflucht suchen, um aus dieser Perspektive eine solche Entscheidung zu treffen? Die einzige Möglichkeit, um mit Sicherheit sagen zu können, dass es ungehörig ist, Kleinkinder zu foltern, besteht zweifellos darin, einen allwissenden Standpunkt einzunehmen!» (K 56)

**e)** Besondere Brisanz gewinnt die Frage der Objektivität von Erkenntnis im Kontext der Post-truth-Praxis. Sie folgt dem «Motto «Meine Wahrheit ist so gültig wie deine, völlig unabhängig von Fakten und Belegen»» (Hobsbawm 2004: 15). Um «rationales Erklären» kann es dann nicht mehr gehen, «sondern um «Bedeutung», nicht um die Frage, was geschehen ist, sondern wie ein Geschehen von den Mitgliedern einer Gruppe empfunden wird, die sich aufgrund religiöser, ethnischer und nationaler Kriterien oder nach Geschlecht, Lebensstil usw. abgrenzen» (ebd.). Demagogen wie Trump, die Brexiteers oder die Querdenken-Agitator\*innen setzen an «die Stelle des politischen Wettstreits professionell inszenierte, aber hysterisch vorgetragene Phantasmen und kalkuliert eingesetzte Ressentiments, stets geht es um Framings, um geschlossene Erzählungen, die von widersprechenden Fakten und Evidenzen nicht zu beeindrucken sind» (Franke 2016). Demagogen belassen es nicht dabei zu lügen. Harry G. Frankfurt hat «Bullshit» so definiert, dass seinen Vertreter\*innen egal sei, ob das von ihnen Gesagte stimmt oder nicht. Auf die Stimmungsmache kommt es ihnen an. Ob sie es wollen oder nicht: «Radikale Konstruktivist\*innen» liefern zu dieser Praxis die Theorie. Zwischen Lüge und Erkenntnis mit Objektivitätsanspruch soll nicht mehr unterschieden werden können. Wer lügt, untergräbt unsere Kenntnis der Wahrheit, der Bullshitter unseren Respekt



für die Wahrheit (Frankfurt 2005: 60). Für Demagogen ist das praktisch, für ihre Gegner fatal.

### **MACHT UND NORMATIVITÄT**

**a)** Eine Sorte von Macht dient dazu, in der Gesellschaft Unerwünschtes auszuschließen. Anhänger\*innen der Postmoderne sind allergisch gegen alle «Formen von Dogmatismus und Exklusivität» (P 89). Das kann so weit führen, dass «sie auf keinen Fall irgendjemanden aus ihrer idealen Sozialordnung ausschließen möchten, was rührend großherzig klingt, aber eindeutig absurd ist. [...] In einer freien Gesellschaft darf es [...] keinen Platz für Rassisten, Ausbeuter oder Patriarchen geben, was nicht heißt, dass sie an den Füßen auf dem Kirchturm aufgehängt werden sollten. [...] Die Vorstellung, dass jegliche Geschlossenheit repressiv sei, ist sowohl theoretisch ungenau wie politisch unproduktiv – ganz abgesehen davon, dass sie völlig sinnlos ist, da es ohne sie kein soziales Leben geben könnte.» (P 90)

Eagleton wirft einer Position, die «Geschlossenheit als solche generell zurückweist», vor, sie unterscheide nicht «zwischen den eher positiven und den eher negativen Varianten von Geschlossenheit», sie sei «eine modische theoretische Version der liberalen Abneigung gegenüber Etikettierungen und Ismen» (P 90).

Wenn Eagleton von Liberalismus spricht, so müssen wir damit nicht Liberalismus im engeren Sinne oder gar Neoliberalismus verbinden. Das Denken im Horizont und in den Denkformen der «freiheitlich-demokratischen Grundordnung» erscheint Anhänger\*innen der «politischen Mitte» (von CDU bis zu den Grünen) als Geistesfreiheit in einer offenen Gesellschaft. Dabei dethematisieren diese Ordnung und dieses Denken allerhand. Ausgeschlossen werden nicht nur Nationalsozialismus oder Stalinismus. Grundlegend alternative Wege erscheinen infolge der Vorgaben der «freiheitlich-demokratischen Grundordnung» als undenkbar. Das wird einem Verstand erst gar nicht zum Problem, der sich in der «offenen Gesellschaft» bewegt wie ein Fisch im Wasser. (Zu den Grenzen dieses Bewusstseins, das im nicht-pejorativen Sinne bürgerlich<sup>13</sup> genannt werden kann, vgl. Creydt 2014: 217–261.)

Viele Postmodernisten vertreten eine «simplizistische Sicht der herrschenden Macht z. T. deshalb, weil sie [...] dem naiven libertären Glauben» anhängen, «dass Macht, System, Recht, Konsens und Normativität in sich selbst unwiderruflich negativ sind». Es handelt sich bei dieser Auffassung um «ein klassisches Beispiel binären Denkens», das Postmodernisten ansonsten vehement ablehnen. Sie suchen «nach positiven Aspekten» allein «unter dem, was das System an den Rand gedrängt hat» (P 75). «Zwar vertreten einige postmoderne Philosophen eine etwas subtilere Sicht der Dinge, doch das, was man die allgemeine Kultur der Postmoderne, ihre intuitiven Impulse und Gefühlsgewohnheiten, nennen könnte, tut dies nicht.» (Ebd.)

Eagleton plädiert für einen pluralen Begriff von Macht und Normativität. «Die Macht, die das Elend be-

seitigt, ist zu begrüßen [...]. Normativität ist zu verurteilen, wenn sie bedeutet, dass ein gewisses sexuelles Verhalten erzwungen wird, und sie ist zu verteidigen, wenn es etwa um eine Vereinbarung geht, der zufolge Arbeiter das Recht haben, in gewissen Situationen ihre Arbeitskraft zu verweigern.» (Ebd.) Wir greifen die Problematik der Macht am Ende des Kapitels über das postmoderne Verständnis von Geschichte (s. Teil III) wieder auf und zeigen dort, dass die gerade zitierte Passage in einem größeren Kontext steht. Aus Letzterem geht hervor, dass Eagleton um die Problematik einer Entwicklungs- oder Erziehungsdiktatur weiß.

**b)** Eagleton kritisiert eine weit verbreitete Vorstellung von den Gegenspielern der Macht und Herrschaft, die dazu beiträgt, ein zu einfaches Bild von Macht und Herrschaft zu stützen. Die Emanzipation wird häufig verstanden «nach dem Modell eines lebendigen Ausdrucks und seiner institutionellen Unterdrückung» oder unter «Berufung auf eine dynamische Energie, die durch verknöcherte Institutionen gehemmt und blockiert» wird (Ä 230). Eagleton rechnet diesem Modell auch das im Vulgärmarxismus prominent gewordene Konzept der Produktivkräfte zu, «die einfach nur die Hülle der kapitalistischen Produktionsverhältnisse durchbrechen müssen, um zu sich selbst zu gelangen» (Ä 232).

### **EINE GEMEINSAMKEIT DER POST-MODERNEN EX-NEGATIVO-SELBST-VERORTUNGEN**

Postmodernes Denken definiert sich aus seinem Gegensatz zu den in Teil I skizzierten Momenten (Essentialismus, Universalismus, Identität, große Erzählung u. a.). Eagleton zufolge handelt es sich um eine Art der Selbstverortung, die der inhaltlichen Komplexität der Problematik nicht gewachsen ist. «Der Versuch, beide Seiten eines Widerspruchs gleichzeitig zu denken, ist nicht ihre bevorzugte Methode, nicht zuletzt deshalb, weil das Konzept des Widerspruchs in ihrem Vokabular nur eine untergeordnete Rolle spielt. Ganz im Gegenteil: Bei aller Rede von Differenz, Pluralität und Heterogenität operiert die postmoderne Theorie mit rigiden binären Oppositionen, wobei «Differenz», «Pluralität» und verwandte Begriffe brav auf der einen Seite des theoretischen Zauns als eindeutig positiv aufgereiht werden und die potentiellen Antithesen (Einheit, Identität, Totalität, Universalität) als Negativa auf der anderen Seite rangieren. Bevor es zum eigentlichen Kampf kommt, sind die eher finster und übel aussehenden be-

13 Wenn wir heute in den wirtschaftlich am meisten entwickelten westlichen Ländern von der modernen bürgerlichen Gesellschaft sprechen, so beziehen wir diesen Begriff nicht auf die von den ökonomisch Selbstständigen getragene Gesellschaft (sieben bis zehn Prozent der Bevölkerung im späten 19. Jahrhundert). «Heute werden die Prinzipien der Bürgergesellschaft auch von anderen Gruppen unterstützt, über das Bürgertum hinaus. [...] Ihre Prinzipien und Praktiken werden breit anerkannt, auch in anderen sozialen Milieus, wenn auch nicht völlig und mit Abstufungen. Gerade deshalb ist die Bürgergesellschaft heute fester verwurzelt, als sie es vor einem Jahrhundert war.» (Kocka 2008: 8f.) Seit den 1980er Jahren können wir in der Bundesrepublik «eine zunehmende Stabilisierung von bürgerlichen Selbstinterpretationen» beobachten «im Sinne von Lebensführungsidealien, die Selbstverantwortung, Selbstbestimmtheit und Selbstsorge prämiieren» (Bude 2009).

grifflichen Krieger gewöhnlich auf subtile Weise präpariert – geschwächt, funktionsuntüchtig gemacht oder sonstwie karikiert –, so dass der Sieg der positiven Kräfte außer Frage steht.» (P 34f.)

«Es handelt sich um eine ausgesprochen orthodoxe Heterodoxie, die wie jede vorstellbare Form von Identität ihre Schreckgespenster oder Scheingegner braucht, um nicht unterzugehen.» (P 35) Die

*Gegenfixierung*, in der vieles postmodernes Denken verbleibt, erinnert an «Antibünde». Carl Christian Bry schrieb 1924: «So behauptet etwa der Vegetarismus viel weniger, dass Pflanzkost eine blühende Gesundheit schaffe, als dass Fleischessen die Gesundheit untergrabe.» Die «Anbeter des Übermenschen begeistern sich viel weniger am Übermenschen, als sie sich vor dem profanen vulgus ekeln» (Bry 1988: 36).

## II POSITIVE ESSENTIALS DES POSTMODERNEN DENKENS

### DIFFERENZ

a) *Argumente dagegen, Differenz zum Hauptziel zu erheben*

Eagleton setzt das postmoderne Verständnis von Universalismus und Differenz ins Verhältnis zum

- Konservatismus: Ihm zufolge sollen ««gegebene» Differenzen zwischen Menschen direkt in politische Begriffe übersetzt werden».
- Liberalismus: Ihm zufolge sollen vorfindliche Ungleichheiten dahingehend «vom Staatsapparat künstlich ausgeglichen» werden, «dass alle mehr oder weniger die gleichen Chancen haben; *aber* dies soll dann, in einer dritten Phase, zum Aufblühen eines reichen Spektrums an Differenz und Individualität führen» (P 159f.).

Postmodernes Denken ist «weder liberal noch konservativ, sondern libertär». Im Unterschied zum Liberalismus «wünscht das postmoderne Denken eine Differenz, die nicht durch Universalität gefiltert [...] wird. Befürchtet wird, dass diese Filterung Differenzen beseitigt. In einer Art «verschämtem Universalismus» tritt das postmoderne Denken dafür ein, dass «Differenzen überall erweitert» werden sollen. Anzustreben sei «eine Gesellschaft, in der jeder mit jedem unvergleichbar ist». Das Ziel – «eine Gesellschaft, in der jeder mit jedem unvergleichbar ist» – stellt aber, so Eagletons Einwand, «unweigerlich einen totalisierenden, universalistischen Anspruch» dar (ebd.).

«Die Libertären können nicht bis zur bürgerlichen Demokratie gelangen, während die Liberalen nicht darüber hinaus gelangen können.» (P 160) Beide Denkrichtungen betrachten «die Differenz als das endgültige Ideal, ganz gleich, wie verschieden diese Differenzen sind» (ebd.). Bei der im Sinne von Eagleton verstandenen anstrebenswerten nachkapitalistischen Gesellschaft ist Differenz «Teil des Ziels und untrennbar mit ihm verbunden», bildet aber nicht selbst «das politische Endziel» (ebd.). «Eine Politik, die allein auf der Differenz basiert, wird nicht sehr weit über den traditionellen Liberalismus hinausgelangen können.» Tatsächlich «kommt ein beträchtlicher Teil der Postmoderne mit ihrer Vorliebe für Pluralität, Multiplizität, Vorläufigkeit, Antitotalität, Offenheit etc. wie ein sanfter Liberalismus im Wolfspelz daher» (ebd.).

Dem wohlverstandenen Sozialismus gehe es nicht um das «Verharren in der Differenz, die dann nur eine Kehrseite eines unechten Universalismus ist, sondern (um) die Emanzipation der Differenzen auf einer Ebene menschlicher Gegenseitigkeit und Reziprozität» (P 161). «Emanzipation» bezieht sich hier darauf, eine Gesellschaft zu überwinden, in der das jeweilige «Besondere» beherrscht wird von ihm gegenüber aversiven Mächten: den Eigendynamiken der Märkte, der Konkurrenz, der Kapitalverwertung und ihrem Primat über im Sinne der Mehrwertproduktion unproduktive Tätigkeiten und Bereiche (z. B. Care).

Gegenwärtig sind «wir zwischen einem leeren Universalismus und einem kurzsichtigen Partikularismus gefangen» (ebd.). Diese Dichotomie erschwert das Nachdenken. Die Aufmerksamkeit ist im Anziehungsfeld zweier falscher Alternativen bzw. Extreme. Beide stellen füreinander Wunschgegner dar. In dieser Dichotomie wird es schwer, eine Argumentation zu entwickeln, die nicht von vornherein durch ein Extrem bzw. ein Schreckgespenst verbellt wird. Die Entscheidung für Position A in der Dichotomie fällt dann häufig eher aus Ablehnung von Position B als aus Wertschätzung für Position A. Diesem Bewusstsein verschwindet, wie Satz und Gegen-Satz zwei Seiten einer Medaille bilden. Wer vor einem Berg steht, sieht nur dessen Vorderseite und nicht die Rückseite. Dichotomien engen das Nachdenken ein. Sie lassen nur zwei Möglichkeiten zu. Über ein «Entweder oder» kommen sie nicht hinaus.

«Die Anerkennung der kulturellen Differenzen» bildet «zwar eine *conditio sine qua non* für jede gerechte Gesellschaft, doch sie kann nicht ihr Telos sein, ebenso wenig wie irgendeine abstrakte Gleichheit. [...] Im Gegensatz zur Ethik des Mitgeföhls, der Solidarität, liebevoller Freundlichkeit, gegenseitiger Kooperation» erweist sich «der Lobgesang auf die Differenz als Ziel [...] als ausgesprochen einseitig und armselig» (ebd.).

Eagleton zeigt dies an anderer Stelle am postmodernen Begriff von Vielfalt (vgl. dazu das nächste Kapitel). Hier weist er darauf hin, ein massives Hindernis dagegen, dass Differenzen in gutem Sinne «voll aufblühen können», sei die Ausbeutung. Der Kampf gegen die Ausbeutung aber «verlangt Ideen der Humanität, die notwendigerweise universal sind» (ebd.). Dieser Universalismus stehe aber – wenigstens im postmodernen Verstand – im Gegensatz zur Differenz.

Eagleton erachtet das Engagement dafür, dass alle ohne Angst verschieden sein können, als legitim und unterstützenswert. Er erkennt zugleich Ursachen und Gründe in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie für das Entstehen manch problematischer Mentalitäten. Subjektivitäten und Lebensstile gelten Eagleton nicht schon deshalb als begrüßenswert, weil sie minoritär sind. Er würde angesichts des Mottos des Eurovision Song Contest 2017 – «Celebrate Diversity» – zudem auf die Schattenseiten von Diversität hinweisen, die nicht allein aus deren behaupteter<sup>14</sup> oder tatsächlicher Einschränkung und Unterdrückung resultieren.

<sup>14</sup> Manche «Benachteiligungsprofiteure» stellen «kleinste Verletzungen als Zurücksetzungen dar, die in einem fingierten Benachteiligungsdiskurs als Distinktionsvorteil auf dem eigenen Konto verbucht werden können» (Scheu 2018).

**b) Kritik an der Behauptung eines notwendigen und unbedingten Gegensatzes zwischen Universalismus und Differenz**

Eagleton nimmt für seinen Einwand die Realität moderner bürgerlicher Gesellschaften mit entwickelter Marktwirtschaft in den Blick. Unbefriedigend sei die liberale Lösung, «dass jeder die gleichen Möglichkeiten haben muss, um schließlich ungleich zu werden» (P 155). Marx zeige, wie in der kapitalistischen Ökonomie Abstraktionen entstehen, die «die sinnliche Partikularität und den vollen Reichtum der individuellen Kräfte» erdrücken (P 157). Eagleton begreift Sozialismus als «Kritik an diesem ‹falschen› Universalismus, nicht im Namen eines kulturellen Partikularismus, der oft genug nur dessen Kehrseite darstellt, sondern im Namen des Rechts eines jeden einzelnen, eine eigene Differenz in Beziehung zur Differenz jedes anderen auszuhandeln. Und bei diesem unaufhörlichen Aushandeln kann nicht garantiert werden, dass die *gegenwärtigen* Differenzen eines jeden überleben.» (P 158) Das gefällt «militanten Partikularisten der Gegenwart» nicht (ebd.)

Das postmoderne Lob der Differenz setzt sich nicht ins Verhältnis zur gegenseitigen Intransparenz der verschiedenen Bereiche. Im Extremfall finden wir ein babylonisches Sprachgewirr vor. Bereits die Verständigung zwischen Gruppen mit untereinander verschiedenen Interessen, Wissensbeständen, Fachsprachen und Mentalitäten ist schwierig. Der interdisziplinäre Austausch wird gern als Lösung präsentiert, ohne das in ihm steckende Problem des Aneinandervorbeiredens wahrzunehmen. «Braunrot und Zinnoberrot sind verschieden, aber nicht zerstritten. Sie und ich können nicht über die Frage in Konflikt geraten, ob der Rock seine beste Zeit hinter sich hat, wenn Sie an einen bestimmten Musikstil denken und ich an ein weibliches Kleidungsstück.» (K 52)

Zu differenzieren ist zwischen *Verschiedenheit* und *Unterschied*. Die Verschiedenheit bildet einen beziehungslosen Unterschied, dessen Seiten nicht unter einem gemeinsamen Oberbegriff stehen (z. B. blau und klein) und äußerlich durch die Reflexion unterschieden werden können, sich gegenseitig selbst aber nichts angehen.<sup>15</sup> Vom beziehungslosen Unterschied spricht Eagleton, wenn er als den Fluchtpunkt postmoderner Ambitionen die Vorstellung «einer Gesellschaft, in der jeder mit jedem unvergleichbar ist», angibt (P 159f.).

Das postmoderne Lob der Differenz ist ins Verhältnis zu setzen zur Spaltung. Sie bildet eine zentrale Form, «in der subalterne Klassen, Schichten, Bewegungen etc., die subjektiv die Beseitigung ihrer Subalternität anstreben, die bürgerliche Herrschaft erhalten, indem sie sich gegenseitig paralysieren und sich gewissermaßen (gegenseitig beherrschen)» (Lohmann 1980: 158). Im Lob der Differenz werden die negativen Wirkungen der Divergenzen zwischen verschiedenen Bewegungen nicht zum Thema. «In den Kämpfen der Arbeiterbewegung, der nationalen Bewegungen, der Frauenbewegung, der Ökobewegung dient jede Verge-

sellschaftungsform als Stützpunkt gegen die andere; hier erklärt sich ein Teil der Gegensätze in und zwischen diesen Bewegungen. Was für die einen Angriffsziel ist, dient den anderen als Stützpunkt. In der Arbeiterbewegung verläuft eine Spaltungslinie zwischen denjenigen Teilen, die sich v.a. gegen betriebliche und staatliche Herrschaft wenden [...] und denjenigen, die sich primär gegen den Markt wenden und sich dafür auf den Staat stützen. Die Arbeiterbewegung hat sich in ihren Kämpfen fast immer auf die Familie gestützt, Teile der Frauenbewegung bekämpfen die Familie und stützen sich dafür auf den Staat.» (Nemitz 1985: 46f.)

Die Differenz erhält zusätzliche Aufladung infolge einer problematischen Erfahrungsverarbeitung. Viele verarbeiten ihre Frustrationen in der gesellschaftlichen Realität als «Nivellierungserfahrung» und beantworten sie mit einem «exaggerierten Subjektivismus» (Simmel 8: 382). In ihm steigern die Betroffenen «das verbleibende Privateigentum des geistigen Ich zu umso eifersüchtigerer Ausschließlichkeit» (Simmel 6: 653). Der Stoff für das unendliche Sich-Verlaufen in Partikularismen entsteht aus der skizzierten Zersplitterung der Aufmerksamkeit. Es kommt dann dazu, «dass man dem, wodurch sich Menschen voneinander unterscheiden, ihrer Ich-Identität, einen höheren Wert beimisst als dem, was sie miteinander gemein haben, ihrer Wir-Identität» (Elias 1987: 21).

Aus dem «Recht auf Unterschied» folgt oft die Fixierung auf die besondere Lebensart. Ihr entspricht die Weigerung, unter Rückwendung auf die spezifische Erfahrungsverarbeitung, die durch die gesellschaftlich herrschenden Strukturen und Formen vorstrukturiert ist, die eigene partikuläre individuelle Orientierung zu begreifen. Die Abdichtung gegen diese Frage und das Verschwinden der Konstitution im als unmittelbar imponierenden Resultat bilden eine notwendige Bedingung des Lebensstils (Bourdieu 1982: 317). Er wird nicht als durch die reale gesellschaftliche Aufbauordnung geformt wahrgenommen, sondern erscheint als Substanz. Sie gründet in sich, gilt als voraussetzungslos und autonom, nur unter ihrem eigenen Gesetz stehend. «Die Menschen vermögen sich selbst in der Gesellschaft nicht wiederzuerkennen und diese nicht in sich, weil sie einander und dem Ganzen entfremdet sind.» (Adorno 1979: 44f.)

Die Inflation der Unterschiede führt zu einer Masse von Partikularismen. Dem zueinander disparat und unvergleichbar Stehenden, das nichts miteinander zu tun hat, entsprechen abstrakte Medien gesellschaftlicher Synthesis (Geld, Recht). Die mit ihnen einhergehende Reduktion der vielen partikulären Materien auf den kleinsten gemeinsamen Nenner provoziert eine Gegenreaktion. Nun stellt sich der Eigensinn des dem Vergleich und den abstrakten Normen Unterworfenen

<sup>15</sup> «Die Verschiedenheit ist der Unterschied, insofern das Unterschiedene sich nicht durch sich selbst auf ein Anderes bezieht; die Verschiedenheit gegen ein Anderes fällt damit in ein drittes Vergleichendes, das die Gleichheit oder Ungleichheit der Dinge ausspricht.» (Hegel 4: 129)

auf die Hinterbeine. Das reaktiv sich in seinen Eigensinn Eindrehende möchte als unvergleichlich gelten und wird vollends partikular.

Das jeweilige Lebensstilmilieu bewegt sich zuerst im Element der Außenansichten, dann in dem der Abgrenzung, der Gegenfixierung und des Feindbildes. «Zwischen den Milieus herrscht ein Klima von Indifferenz oder achselzuckender Verächtlichkeit, nicht geregelt und hierarchisiert durch eine umfassende Semantik des Oben und Unten. [...] Die Wahrnehmung von Gegensätzlichkeit beschränkt sich auf das persönliche Befremden aneinander, dessen Inhalt soziologisch als Struktur gegenseitigen Nichtverstehens zu beschreiben ist.» (Schulze 1992: 405 u. 408) Was abgelehnt wird und was für die eigene Selbstdefinition zentral ist, kommt nur als Vorstellung und Außensicht vor. «Die Unfähigkeit, sich selbst zu begreifen, reizt dazu, die anderen auf der Grundlage ihrer negativen Darstellungen, ihrer Rollen zu begreifen; sie wie Gegenstände abzuschätzen.» (Vaneigem 1980: 173) Das Lob der Differenz legt sich keine Rechenschaft von der Selbstverortung in der Differenz zu anderen Stilgruppen ab. Sie erbringt Distinktionsgewinn im «Spiel sich gegenseitig ablehnender Ablehnungen» (Bourdieu 1982: 107).

Die Subjektivität, die sich in partikularen Auffassungen und in der Kultivierung der eigenen Partikularität festrennt, geht mit einem Narzissmus der kleinsten Differenz einher. «Eine kritische und psychoaffektive Verarmung liegt in der Luft, nachdem das Recht auf Unterschied hochgejubelt worden ist und Hunderte von sektoriellen und exklusiven Apartheiten geschaffen hat.» (Errata-Redaktion 1979: 7) Kollektive entstehen, die «miniaturisierte, hyperspezialisierte Interessen [und Ansichten; M.C.] verfolgen: etwa die Vereine von Witwern, von Eltern homosexueller Kinder, von Alkoholikern, Stotterern, lesbischen Müttern, Bulimikern» (Lipovetsky 1995: 19). Im Vergleich mit dem «politischen Militantismus von einst» kommt es zur «Schrumpfung der universellen Zielsetzungen» und wir haben es zu tun «mit dem Wunsch, sich unter Seinesgleichen wiederzufinden [...] sich mit «identischen» Wesen zusammenzuschließen» (ebd.: 19f.).

Joachim Hirsch bemerkte in der Zeitschrift *links* (1994, H. 3) zur linken bzw. alternativen Politik, sie werde «immer sektoraler und bereichsspezifischer, defensiver, auf punktuelle Missstände, spezifische soziale Gruppen und aktuelle Konflikte konzentriert. Was weitgehend fehlt, ist eine etwas umfassendere gesellschaftliche Perspektive.» Zur Logik dieser «Zersplitterung in Partikularismen» gehört, dass das «Recht auf Differenz» sich in einer «endlosen Miniaturisierung» leerläuft (Lipovetsky 1995: 234). Die Gruppen verlieren die Aufmerksamkeit für ihr In-der-Welt-Sein, kapseln sich in Paralleluniversen ab und verbleiben in der Blase der jeweiligen Special-Interest-Medien.

Das Lob der Differenz setzt sich nicht ins Verhältnis zu den negativen Effekten der Aufsplitterung von Betroffenen und Aufmerksamkeiten auf die Gestal-

tung der Gesellschaft. «Unter dem Gesichtspunkt der Selbstgestaltungsfähigkeit der Gesellschaft wird [...] eine Scherentwicklung erkennbar, in der einerseits aufgrund der hohen Probleminterdependenzen [...] ein Bedarf an umfassender Strukturreform auftritt und andererseits die sozialen Unterstützungsbereitschaften für politische Innovationen aufgrund von heterogenen Betroffenheiten, Orientierungen und Politikpräferenzen auf ein unzureichendes Niveau absinken.» (Wiesenthal 1987: 27)

**c) Die Affinität der postmodernen Bewunderung von Differenz zur bürgerlichen Gesellschaft**

Wenn die Individuen sich in Differenz zueinander verorten, so erschwert das ihre Verbindung miteinander und die gemeinsame Erwägung und Beratung über die Gestaltung der Gesellschaft. Im postmodernen Verständnis eint sie nichts anderes als die gegenseitige Achtung ihrer Differenz. «Die bereichernde Gegenseitigkeit geteilter öffentlicher Güter – der gemeinsamen Beratung, Entscheidung und Arbeit» (Barber 1994: 62f.) ist nichts, woran postmodernem Denken besonders viel liegt. Die Nichteinmischung in die inneren Angelegenheiten, sei es fremder Länder oder Kulturen, sei es anderer Lebensstile, und die friedliche Koexistenz des beziehungslos Differenten können die abstrakte Synthesis (qua Markt, Geld und Recht) stärken und ihre Verselbständigung gegen die dann untereinander im Modus des Einander-in-Ruhe-Lassens verkehrenden, also nichts *miteinander* zu *tun* habenden gesellschaftlichen Akteure. Sie haben sich nun nicht mehr dem bestimmten Diktat einer inhaltlich besonderen Wertvorstellung, sondern dem Diktat des abstrakten Werts und seiner Vermehrung, also der Kapitalverwertung, zu unterwerfen.

Das Lob der Differenz erweist sich als ideologischer Nebeneffekt oder Echo der repräsentativen Demokratie. In ihr geht es «eher darum, [...] Menschen auf sicherem Abstand zu halten, als zu fruchtbarer Zusammenarbeit zu bewegen» (ebd.: 33). «Das Individuum ist gegen die alten Despoten von Hierarchie, Tradition, Rang, Aberglauben und absoluter politischer Macht mit Hilfe einer Theorie des vollständig isolierten Individuums verteidigt worden, das durch abstrakte Rechte und Freiheiten definiert ist. Doch als diese Theorie in der Welt wirklicher sozialer Beziehungen praktisch umgesetzt wurde, hat sie sowohl die fruchtbaren wie die tyrannischen Bindungen aufgelöst und die Individuen nicht nur gegen Machtmissbrauch gefeit, sondern auch voneinander abgeschnitten.» (Ebd.: 75f.) Der Liberalismus und die repräsentative Demokratie sind untrennbar verbunden mit jenem «Pessimismus und Zynismus, jener Negativität und Passivität», die beide «zwar gegen naive Utopien und die Tyrannei des Idealismus immunisieren, zugleich jedoch seine vorsichtigen Hoffnungen untergraben, seine Theorie mager und fadenscheinig machen und seine Praxis der Korrosion durch Skeptizismus [...] aussetzen» (ebd.: 102).

«Wer Differenzen predigt und sie immer wieder betont, der sorgt dafür, dass man diese stärker wahrnimmt und sich auch an diesen Differenzen stärker stören kann.» (Heisterhagen 2018: 161) Die beabsichtigte Toleranz wird durch die Betonung von Differenz vereitelt. «Differenzen abzufeiern und herauszustreichen führt nicht zu mehr Toleranz. [...] Es führt zu mehr Differenzen.» (Ebd.) Toleranz selbst ist ein Ziel, dessen Grenzen oft nicht verstanden werden: «Toleranz gibt sich nicht zwangsläufig die Mühe, sich für einen Konsens zu interessieren. [...] Toleranz nimmt das Andere hin, belässt es aber beim Anderen. Annäherung und Vereinigung hat Toleranz nicht im Sinn.» (Ebd.) Der Vorbehalt gegen Normierung ist berechtigt. Er bleibt aber reaktiv, kann Ordnungen dekonstruieren, aber eröffnet nicht die Perspektive einer neuen gesellschaftlichen Ordnung.<sup>16</sup> Die «diffuse [...] Befriedigung an einem Alles-geht-Liberalismus» (ebd.: 30) sowie die Vorstellung von der Bevölkerung als Patchwork der Minderheiten und das Zerreden (Dekonstruktion) einer diesen Gruppenarissmus infrage stellenden sozialen Assoziation sind zwei Seiten einer Medaille.

Die Tendenzen zur «Universalisierung und Homogenisierung des gesellschaftlichen Lebens» und «zur Zergliederung und Individualisierung desselben» (Marmorra 1983: 78) koexistieren. Sie steigern sich gegenseitig. Zur Internationalisierung und Verallgemeinerung des Kapitalverhältnisses ist eine Tendenz der Segmentierung komplementär. Universalismus und Differenz, Globalisierung und Kultivierung der nationalen und regionalen «Eigenarten» bilden zwei Seiten einer Medaille. Die Tendenz zur «tausendfachen Segmentierung» stellt «vielleicht sogar das Schmiermittel [dar] – um diese Internationalisierung durchsetzen zu können. Auf dem Universalismus sitzt die Differenz darauf, und es ist nur beides zusammen zu denken.» (Jakob 1993: 251) Wir finden hier Beispiele für Eagletons Aufforderung, beide Seiten eines Widerspruchs zusammen zu denken (P 34f.).

## VIELFALT

**a) Kritik daran, Vielfalt als absolutes Gut anzusehen und nicht als ein Ziel, das in bestimmten Situationen anzustreben ist und in anderen nicht**

Ein Beispiel dafür: Barbara Herrnstein Smith (1988: 94) betont, dass es «vielleicht für «unsere Gesellschaft» letztlich gut ist, dass ihre Normen eine «Melange» darstellen, die sich unentwegt multiziplieren, die kollidieren und die sich gegenseitig verändern, dass Urteils-konflikte ad hoc verhandelt werden und die normative Autorität selbst multipel und stets in anderen Händen ist, abweichend stärker und diffus werden.»

Wer so argumentiert, legt sich Eagleton zufolge keine Rechenschaft darüber ab, welche Schlussfolgerungen ein solches Argument ermöglicht. Anhänger\*innen der Postmoderne «scheinen sich vorzustellen, dass Differenz, Variabilität und Heterogenität (absolute Güter) sind, und dies ist seine Position, die ich (Eagleton) seit langem teile. Ich habe es immer als Schande für das

soziale Leben in Großbritannien empfunden, das wir nur zwei oder drei faschistische Parteien auf die Beine bringen.» (P 169) Angesichts des «postmodernen Imperativs einer Multiplizierung der Differenzen [...] sollten wir vielleicht danach streben, etwa zwei oder drei neue Bourgeoisien und eine neue Gruppe landbesitzender Aristokratien zu schaffen» (ebd.).

Vielfalt ist kein Wert an sich. Es «steht keineswegs fest, dass die Hell's-Angels-Kultur vorbehaltlos zu begrüßen ist. [...] Es versteht sich nicht von selbst, dass 50 Stück von irgendetwas besser sind als eines. [...] Niemand braucht 6.000 verschiedene Marken Müsli. Es mag unlogisch klingen, dass wir nur ein Kartellamt haben, aber mehr wären verwirrend. 400 verschiedene Pseudonyme zu haben, ist vermutlich keine gute Idee. Wir können nicht mehr als eine biologische Mutter und ein Paar Ohren haben. [...] Eine große Vielfalt von Ehepartnern zu haben, dürfte gelegentlich das eine oder andere Problem aufwerfen.» (K 44)

Eagleton widerspricht einer postmodernen Sentenz. Ihr zufolge wäre die Welt ärmer, «wenn wir alle gleich dächten. Sicherlich wäre die Welt etwas langweiliger, wenn alle gegen die Todesstrafe wären, aber das wäre ein geringer Preis, wenn dafür die Zahl unnötiger Leichen verringert würde.» (K 47f.)

«Die Tatsache, dass Sie finden, man sollte die Flüchtlinge willkommen heißen, während ich glaube, dass man besser daran täte, ihre Boote mit ein paar gut gezielten Geschützsalven zu versenken, ist kein ermutigendes Beispiel für menschliche Vielfalt. Verschiedene Standpunkte sind nicht einfach deshalb zu schätzen, weil sie verschiedene Standpunkte sind. Wenn die Leute, die der Meinung sind, Transvestiten müssten an Krokodile verfüttert werden, sich «missbraucht» fühlen [...], weil man ihnen entschieden widerspricht, dann sei es so. Eine Meinung ist nicht einfach deshalb zu respektieren, weil jemand sie vertritt.» (K 48)

«Das postmoderne Denken neigt dazu, hinsichtlich des Pluralismus dogmatisch monistisch zu sein, denn er ist natürlich *sehr oft* ein Gut, aber beileibe nicht immer.» (P 169) «Die postmodernen Pluralitätsapostel wären gut beraten, pluralistisch mit dem Begriff umzugehen. Sie sollten das formalistische Dogma aufgeben, nach dem Pluralität unabhängig von ihrem tatsächlichen Inhalt immer und überall zu preisen sei. Etwas pragmatischer gestimmt, würden sie vielleicht merken, dass Unterschied und Vielfalt manchmal von Vorteil sind und manchmal nicht.» (K 45)

<sup>16</sup> «Das Sich-frei-machen aus Fesseln ist ja doch nur das eine, Bedingte; das unbedingte Andere ist das freie Eingehen in neue und sogar weiter reichende Verbindlichkeiten, ein Akt der (Um-)Vergesellschaftung.» (Fleischer 1990: 18) «Die Neue Linke [...] zerbrach an der [...] Spannung zwischen dem gleichzeitig vertretenen radikal-sozialistischen und radikal-individualistischen – und dabei auch radikal-egoistischen – Anspruch.» (Scheer 1995: 41 f.)

**b)** *Eagleton kritisiert die mit der pauschalen positiven Wertschätzung für Vielfalt verbundene prinzipielle Abwertung von Einigkeit und Ausschluss (als Gegenbegriffe zu Vielfalt)*

«Nicht alle Gleichförmigkeit ist schädlich. Genauso wenig kann man alle Einheit, jeden Konsens als «essentialistisch» dämonisieren. Im Gegenteil, wir könnten erheblich mehr davon gebrauchen. Natürlich sind die Menschen unterschiedlich, aber es wäre sehr hilfreich, wenn sie trotz ihrer Unterschiede alle für die Abschaffung der Kinderprostitution einträten und die Enthauptung von unschuldigen Zivilisten im Namen Allahs nicht für den sichersten Weg nach Utopia hielten. In solchen Fragen brauchen wir Einstimmigkeit, nicht Vielfalt.» (K 47)

Manche «singen das Loblied auf die Marginalität, ohne sich klarzumachen, dass einige, die heute marginalisiert sind, es unbedingt auch bleiben sollten. Allen voran Serienkiller und psychopathische Sektenführer. Es gibt Lebensformen, die nicht nur wertlos sind, sondern die auch mit aller Kraft ausgerottet werden sollten: pädophile Ringe zum Beispiel oder Männer, die Frauen in sexuelle Sklaverei verkaufen.» (K 49) «Frauen das Autofahren zu verbieten, ist ein Skandal, Neonazis den Zugang zu Lehrberufen zu verwehren, nicht.» (K 48) «Ist jeglicher gewalttätige Ausschluss des Anderen zu verurteilen? Etwa die Vertreibung der Briten aus Indien oder die der Portugiesen aus Angola?» (P 170)

**c)** *Eagleton kritisiert am postmodernen Engagement für Vielfalt dessen Selektivität*

«Politisch korrekte Studenten sind dazu übergegangen, Rassisten und Homophoben auf ihrem Campus das Wort zu verbieten, erweisen sich aber bei Ausbeutern billiger Arbeitskräfte oder bei Politikern, die gerne die Gewerkschaften abschaffen würden, als weniger konsequent.» (K 49) «Das Interesse für Pluralismus, Differenz, Diversität und Marginalität hat einige wertvolle Erkenntnisse gebracht, hat aber auch dazu geführt, dass die Aufmerksamkeit von verschiedenen eher materiellen Fragen abgelenkt wurde. Mancherorts ist Kultur zu einer Möglichkeit geworden, nicht über Kapitalismus zu reden. [...] Die kapitalistische Gesellschaft verbannt ganz Heerscharen ihrer Bürger auf die Müllhalde, achtet aber höchst feinsinnig darauf, deren Überzeugungen nicht zu verletzen. [...] Das Recht, sich zu kleiden, zu beten oder Sex zu haben, wie man möchte, wird in Ehren gehalten, aber keiner schert sich darum, wenn den Menschen das Recht auf einen angemessenen Lohn verweigert wird.» (K 50) Eagleton nennt eine weitere Selektivität des Votums für Vielfalt: «Verschiedenheit ist willkommen, offener Konflikt hingegen nicht. Niemand sollte sich das Recht anmaßen, anderen zu sagen, was sie zu tun haben, eine Haltung, die Steuerhinterzieher äußerst angenehm finden.» (K 51)

**d)** Eagleton konstatiert *einander entgegengesetzte Verständnisse von Vielfalt im postmodernen Denken*. «Die schwächeren Varianten der postmodernen Philosophie» meinen, dass Vielfalt bereits vorzufinden sei «in der Kultur, im Diskurs, beim Sex oder im Einkaufszentrum [...]. Dieser falsche Utopismus projiziert die Zukunft in die Gegenwart, benachteiligt damit die Zukunft und schließt die Gegenwart in sich selbst ein.» (P 85 f.) «Für eine radikalere Strömung postmodernen Denkens müssen Freiheit und Pluralität politisch erst noch geschaffen werden.» (P 86 f.)

**e)** Die Anhänger\*innen der radikaleren Variante von Vielfalt geraten infolge anderer zentraler Bestandteile postmodernen Denkens in Probleme, wenn sie fragen, wie das «wünschenswerte Ziel der Pluralität zu erreichen» sei. «Die Herbeiführung solcher Verhältnisse (verlangt) instrumentelles Handeln, bestimmte Zielvorstellungen, Wahrheitsvorstellungen, präzises Wissen, kollektive Subjektivitäten und den Verzicht auf gewisse Freuden – kurz, all das, was die eher konsumorientierten Formen der Postmoderne ganz entsetzlich finden.» (P 88) Eagleton hätte hinzufügen können:

Das naive Lob der Vielfalt unterschätzt die Anforderungen, die das «Patchwork der Minderheiten» stellt, wenn das jeweilige Besondere nur als Moment der Vielfalt fungieren und einiger Ansprüche entsagen soll, die zu ihm als Besonderem gehören. Vielfalt wird als Ja zur Autonomie vieler besonderer Perspektiven begrüßt. Die Störung der einen Autonomie durch die andere bleibt ausgeblendet, ebenso die negativen Effekte der Differenzierung wie Spaltung, Vervielfältigung der Vetomächte und das Gegeneinander-Ausspielen (vgl. S. 20 f.).

**f)** Eagleton äußert kritische Vorbehalte gegen die pauschal positive Wertschätzung für das Hybride. Viele Freund\*innen der Postmoderne «glauben nicht nur an eine Pluralität der Lebensweisen, sondern auch daran, dass diese sich hybrid mischen müssen. [...] Eine politische Organisation aus Jakobinern, Psychopathen, Ufo-Enthusiasten und Siebenten-Tages-Adventisten würde sicherlich keinen Schaden anrichten. Aber sie würde auch nichts ausrichten. Wie Marx darlegt, ist keine Produktionsweise der menschlichen Geschichte so hybrid, vielfältig, inklusiv und heterogen wie der Kapitalismus, der Grenzen ausradert, Gegensätze aufhebt, feste Kategorien miteinander verschmilzt und eine Vielfalt von Lebensweisen zusammenmischt.» (K 46)

«Die Republikanische Partei in den USA ist eine hybride Organisation, die sowohl liberale Republikaner wie Mitglieder der Tea Party in ihren Reihen hat, ein Umstand, der von jemandem, der Differenz und Diversität für unbezweifelbare Güter hält, begrüßt werden müsste. Ohne die Republikaner, die Barack Obama für ein Mitglied der Muslimbruderschaft und Al Quaida für eine Abteilung des CIA halten, würde die Partei ein Bild trostloser Eintönigkeit abgeben.» (K 47)

g) Anhänger\*innen der Postmoderne laufen «Gefahr, den Schmerz aus Hybridität und Pluralität zu entfernen». Sie heben «deren engelhaften Züge hervor» und unterschlagen «ihre dämonischen». «Die modernen Künstler, die ihre Heimat für eine kosmopolitischere Lebensweise aufgaben, in polyglotten Cafés mit Kollegen aus anderen Ländern zusammentrafen, erlebten das als faszinierende Emanzipation. Aber es konnte auch bedeuten, dass sie wurzellos, heimwehkrank und unglücklich waren. Ein bescheidenes Maß an Identität und Stabilität ist unverzichtbar für jedes menschliche Leben. Permanente Desorientierung ist keine Politik, ganz gleich, was Gilles Deleuze dazu meint.» (K 52)

h) Eagleton berücksichtigt, soweit ich sehe, nicht das Argument, demzufolge die emphatische Wertschätzung der Vielfalt ignoriert, wie deren Steigerung zur «Vergleichgültigung der von ihr hervorgebrachten Mannigfaltigkeit» führt. «Die diversen Möglichkeiten neutralisieren sich gegenseitig und konsonieren im weißen Rauschen der Indifferenz.» (Welsch 1986: 175) Pluralität bringt sich selbst um ihre Pointe. Wer antithetisch auf die Unterdrückung von Pluralität fixiert ist, übersieht, wie «durch Freigabe der Differenzen» «alles bedeutungslos und darin gleich: egal» wird. «Unsere Kultur ist eine gigantische Maschinerie der Vergleichgültigung der durch sie produzierten Differenzen. [...] Differenzbildung ist der gegenwärtige Modus der Indifferenzerzeugung.» (Ebd.)

Bevormundung, Wertepaternalismus, Gesinnungspädagogik und -kontrolle abzulehnen ist legitim. Ein Plädoyer für eine partikularistische Selbstdefinition folgt daraus nicht. Sie nimmt das Besondere gerade *nicht* als Besonderes wahr. Das Besondere ist von anderem Besonderen unterschieden. Dieser Bezug des einen Besonderen A auf das andere Besondere B beinhaltet aber nicht, dass A sich *nur* negativ auf B bezieht, die Außensicht auf B pflegt, B nur als negativen Kontrasthintergrund stilisiert, um sich in Absetzung von ihm zu profilieren. Im Unterschied zu dieser partikularistischen Selbstverortung von A nimmt sein Selbstverständnis, besonders zu sein, den positiven Gehalt von B so mit in sich hinein, dass es sich auf ihn bezieht und sich von ihm unterscheidet, also sagt: Ich bin etwas anderes als das Andere, dessen eigene Qualität ich wahrnehme und nicht übergehe. Dann lässt sich das Besondere immer schon in einem Gefüge oder System von Unterscheidungen verorten. Es kann nur dann als Besonderes (also nicht bloß als partikular) gelten, wenn es die anderen Inhalte präsent hat. Obwohl es *als* Besonderes sie nicht selbst enthält. Die Defizienz des Partikularen zeigt sich immanent an ihm selbst in der mit der Vervielfältigung von Differenzen verbundenen Vergleichgültigung des Differenten. Nicht allein die Unterdrückung von Pluralität, auch die antithetische Fixierung auf diese Unterdrückung bildet dann ein Problem, wenn man es pauschal *auf* die Freigabe von Differenzen absieht und *davon* absieht, wie daraus bedeutungslose Differenzen resultieren, also: Indifferenz.

Im Unterschied zur postmodernen Begrüßung der Vermehrung von Differenzen und der Maxime «Zersplitterung ist gut» lässt sich feststellen, dass das Besondere auch durch eine bloße Vermehrung verschiedener Einzelzustände bedroht ist. «Wenn nämlich gilt, dass jedes einzelne Ding nur dann allgemeinen Wert hat, wenn und insofern es einzeln ist und bleibt, dann gelten alle Einzelheiten gleich viel. Es ist gleichgültig, wie man ist, Hauptsache, man ist einzeln. Wenn es aber gleichgültig ist, wie man ist, dann gilt das Besondere nichts.» (Eisel 2003: 410) Die «Vervielfältigung der konkurrierenden Besonderheiten (erhöht) die eigene Bedeutungslosigkeit» (ebd.), insofern es zu einer verwirrenden und chaotisierenden Beliebigkeit kommt. Die entstehende Gleichgültigkeit resultiert dann nicht aus der *vom* Verschiedenen abstrahierenden formellen Einheit, sondern aus einer schlecht-unendlichen Verschiedenartigkeit. Sie treibt aus sich heraus Gleichgültigkeit hervor. «Die Ungleichheit hat kein System, der Zusammenhang der Vielen ergibt kein einheitliches Bild mehr. [...] Wenn man also auf der Wichtigkeit der Besonderheit besteht, muss man auf einem *System* von Ungleichheiten bestehen statt auf einer Vielzahl von Andersartigkeiten. Nur dann kann man ein Individuum in seiner Stellung in einem Ganzen beurteilen, d.h. seine Besonderheit würdigen.» (Ebd.) In diesem Kontext wird Eagletons These verständlich, dass «eine Differenz ohne Hierarchie zu einer *In-Differenz* oder völligen Unterschiedslosigkeit zusammenfällt» (P 152). Besonderheit verträgt sich mit Vielfalt, nicht aber mit «Vielzahl» (Eisel 2003: 411). «Vielfalt hat immer den Bezug auf eine Einheit, Vielzahl nicht.» (Ebd.) Die Position der in sich differenzierten und gegliederten Totalität setzt sich gegen formelle Einheit und gegen chaotisierende Vielzahl oder Vielheit.

Die reiche Vielfalt ist nicht mit der letztendlich beziehungslosen Vielheit und Pluralität zu verwechseln. Die legitimen Einwände gegen das redundante Monopol, gegen die endlose Wiederholung und gegen die Reduktion auf ein und dasselbe führen nicht notwendigerweise zur Akzeptanz des dogmatischen Pluralismus. Erst wer beide Seiten des Gegensatzes zusammen vergewärtigt, sieht ihre Komplementarität. Beziehungslose Heterogenität und gewaltsam homogenisierende Identität sind zwei Seiten einer Medaille und bilden Wunschgegner, die die Orientierung darauf festlegen, endlos zwischen diesen beiden Polen zu changieren und bei einem Pol Erholung vom anderen zu suchen.

Einheit erscheint vielen Vertreter\*innen postmoderner und poststrukturalistischer Theorien als Monismus und Monopolismus und wird dann mit Uniformierung, Gleichschaltung und Gewalt gegen das Besondere oder zumindest mit Konformitätsdruck identifiziert. An dieser Position fällt auf, dass sie zwei verschiedene Pole eines Gegensatzes (Einheit und Vielfalt) und zwei verschiedene Prädikate (positiv und negativ) unterscheidet. Unter den damit entstehenden vier Feldern spielen aber nur zwei eine Rolle: die negativ beurteilte Einheit und die positiv vorgestellte Vielfalt. Die Fragen, ob es



nicht auch eine positive Einheit geben kann, die sich gegenüber der Vielfalt nicht negativ verhält, und eine problematische Vielfalt, bleiben ungestellt. Das zunächst plausibel erscheinende Votum für Vielfalt gegen Gleichschaltung und gegen die Diskriminierung anderer Lebensformen («Ich will, dass es alles gibt, was es gibt» – Konstantin Wecker) blendet die problematischen Varianten und Wirkungen der Vielfalt aus. An ihnen herrscht aber kein Mangel.

Der Frage, wie ein von den beschriebenen problematischen Formen von Besonderem und Allgemeinem emanzipiertes Verhältnis zwischen beiden aussehen kann, widme ich mich in Kapitel «Die Verkehrung des Besonderen ins Partikulare» in Teil IV und Teil VI.

## ALTERITÄT

### a) Kritik am pauschalen Lob von Alterität

Eagleton schlägt vor, pluralistisch mit dieser Wertvorstellung umzugehen. «Einige Formen des Anderssein sind zu begrüßen, andere (bspw. eine marodierende Band von Drogendealern, die in Ihre Sozialbausiedlung eindringt) dagegen nicht. Es ist nicht im mindesten irrational, gelegentlich Furcht vor dem anderen zu haben. Vielleicht muss man erst einmal feststellen, ob seine Absichten freundlich oder feindlich sind. Nur sentimentale Schwärmer meinen, man müsse Fremde immer in die Arme schließen.» (K 46)

### b) Kritik an der Abstraktion, die in der Subsumtion von Konkretem unter den Begriff Alterität stattfindet

«An die Stelle der ehemaligen autonomen Anderen, die allzu hartnäckig besonders waren, taucht nun eine ominös verallgemeinerte Alterität auf, deren Träger völlig austauschbar sind: Frauen, Juden, Häftlinge, Homosexuelle und Ureinwohner. [...] Es ist nicht sehr schmeichelhaft, diesen «Anderen» mitzuteilen, dass sie nur verallgemeinerte Zeichen für Alterität darstellen [oder Beispiele bzw. Platzhalter; M. C.], wozu jede dieser Gruppen vermutlich gleichermaßen geeignet wäre. Die Alterität ist in diesem Sinne keinesfalls das Gegenteil des Tauscherts.» (P 117 f.)

## FREIHEIT

Die «Freiheit des postmodernen Subjekts «besteht darin, dass es so tut, als gäbe es keine Begründungen mehr, und dass [es] deshalb, entweder ängstlich oder träumerisch, in einem Universum treiben kann, das selbst willkürlich, kontingent und aleatorisch ist» (P 56). Es lässt sich hier ebenso wenig von Freiheit sprechen wie bei «einem im Sonnenlicht tanzenden Staubpartikel» (ebd.).

Unter Voraussetzung dieser Auffassung von Freiheit «würde eine Welt, die wirklich ziellos wäre, nicht lange genug stillhalten, so dass ich meine Freiheit realisieren könnte in dem Sinne, dass ich recht bestimmte Schritte unternehme, die nötig sind, um meine Pläne zu realisieren» (P 56 f.). Eine solche Freiheitskonzeption «muss erleben», dass sie «den Gegenstand der Befreiung vernichtet. Je freier die Entscheidung ist, desto weniger

wird sie als Entscheidung empfunden. Jederzeit widerrufbar, mangelt es ihr an Gewicht und Festigkeit – sie bindet niemanden, auch nicht den Entscheider selbst; sie hinterlässt keine bleibende Spur. [...] Freiheit gerät zu Beliebigkeit.» (Baumann 1993)

Der postmoderne Freiheitsbegriff ähnelt dem negativen Freiheitsbegriff des klassischen Liberalismus (P 57).<sup>17</sup>

Im Liberalismus habe noch ein Subjekt existiert, «das kohärent genug war, als Ort dieser Freiheit gelten zu können». In der Postmoderne scheint es kein funktionales Äquivalent für das Subjekt zu geben, «an dem die Vorstellung der Freiheit festgemacht werden könnte» (P 57). Die auf postmoderne Weise Denkenden spielen mit «dem Risiko, das Subjekt zu entleeren und letztlich jegliche Redeweise von Freiheit, positiver wie negativer, völlig überflüssig zu machen» (ebd.). Einer für das postmoderne Verständnis charakteristisch Einstellung zufolge sind «Entscheidungen» dann «in ihrem Wert reduziert», wenn sie «nicht *unsere* sind, ganz gleich wie klug sie sind» (P 114). Der Liberalismus führt diese Position «bis zu einem formalistischen Extrem, dessen *reductio ad absurdum* vielleicht der Existenzialismus ist: Es ist nicht so entscheidend, *was* ich wähle, als vielmehr, dass *ich* es bin, der wählt. Mit anderen Worten, eine Art pubertärer Ethik.» (Ebd.)

Ein aktuelles Beispiel dafür ist der Kulturwissenschaftler Paul B. Preciado, dessen Vorname früher Beatriz war. Er äußert über den Prozess, in dem sich seine «Testosteron-Dosis erhöht» und sich «mein Körper und meine Stimme verändert hatten»: «Ich glaube zwar, dass ich, wenn ich als Mann geboren wäre, zur Frau geworden wäre, weil ich vor allem an der Transition interessiert bin.» (Preciado 2020) Es geht Preciado nicht darum, wegen Problemen mit einer inhaltlich bestimmten Festschreibung eine andere Qualität zu erreichen, sondern um die Transformation selbst. Er antwortet auf die Frage: «Haben Sie überhaupt ein Gefühl der Zugehörigkeit?» «Nein, kein bisschen. Ich habe das Gefühl, zur Mutation zu gehören. Ich gehöre zur Revolution. Ich weiß nicht einmal, was ich in drei Jahren sein werde.» (Ebd.) Preciado empfiehlt die Veränderung, die er durchlaufen hat, weiter: «Wenn du das tun kannst, tu es! Es ist vermutlich das Allerschönste, was dir passieren kann. Aber es ist nicht einfach, es ist nicht billig, man weiß nicht, was man wird.» (Ebd.)

Die «moderne oder negative Konzeption von Freiheit [...] besagt, dass man seine eigenen Angelegenheiten ohne äußere Einschränkungen verfolgen soll» (P 116). Eagleton konstatiert eine Entwicklung, die «diese Freiheit bis zu dem Punkt treibt, an dem sich das Subjekt auflöst, so dass nicht mehr viel übrigbleibt, um die besagte Freiheit zu genießen» (ebd.).<sup>18</sup> Die klassische liberale Freiheit war durch «Rücksicht auf die Autonomie anderer begrenzt» (P 117). Wenn das postmoderne Verständnis von Freiheit «die Auflösung des

<sup>17</sup> Vgl. dazu das Kapitel über Differenz in Teil II und das Kapitel über Liberalismus in Teil IV. <sup>18</sup> Vgl. dazu das Kapitel «Entwicklung des Kapitalismus» in Teil VI.

einheitlichen Subjekts mit sich bringt, dann kann es somit logischerweise überhaupt keine Freiheit geben. Das Subjekt ist von nichts anderem frei als von sich selbst. Somit sind wir bei einem Liberalismus ohne ein Subjekt angelangt.» (Ebd.) Das «legt die Vermutung nahe, dass nichts anderes der Freiheit des Subjekts im Weg stand als das Subjekt selbst» (ebd.).

Die Postmoderne bringt einen «Subjektivismus ohne Subjekt» (Anderson 1983: 54) hervor (T 235). Zum Gravitationsfeld, das postmodernem Denken immanent ist, gehören Konsequenzen, von denen sich Anhänger\*innen dieser Mentalität häufig keine Rechenschaft ablegen. «Das postmoderne Subjekt ist wie Nietzsches Übermensch Ton in den eigenen Händen, es kann aus eigener Entscheidung die Form ändern,

aber genau aus diesem Grund fehlt ihm auch der unbezähmbare Wille, mit dem Nietzsches posthumanes Tier die Wirklichkeit nach seinen Anforderungen formt. Es ist ästhetisch [...] im Sinne Kierkegaards: ohne Einheit und Prinzip.» (T 231)

Postmodernes Denken bleibt oft in einer falschen Alternative verfangen: «Entweder hängt das Subjekt in schwindelnder Höhe in der Luft und ist zu freiwilliger Einzelhaft gezwungen, für sich selbst zu entscheiden, wobei seine innere Freiheit auf mysteriöse Weise mit seiner empirischen Determination kollidiert; oder es wird aufrechterhalten von einer Geschichte, die selbst eine sich schrittweise entwickelnde Emanzipationserzählung ist, wobei es nur noch zu ihrem Objekt reduziert zu werden droht.» (P 56)

### III THEOREME

#### DIE «TRIADE VON KLASSE, RASSE UND GESCHLECHT»

Die «Triade von Klasse, Rasse und Geschlecht» nimmt bei postmodernen Linken «eine Bedeutung an wie etwa die heilige Dreifaltigkeit» (P 75 f.). «Oberflächlich betrachtet, erscheint die Dreiheit Klasse-Rasse-Geschlecht ziemlich überzeugend. Einige Menschen werden wegen ihres Geschlechts, einige wegen ihrer Rasse und andere aufgrund ihrer Klasse unterdrückt. Doch dies ist eine völlig irreführende Formulierung. Denn es geht nicht darum, dass einige Individuen gewisse Charakteristika aufweisen, die als «Klasse» gelten, was dann zu ihrer Unterdrückung führt.» (P 76 f.)

Eagleton wendet ein: «Klasse ist [...] eine durch und durch soziale Kategorie, was für die Existenz als Frau oder für eine Gruppe mit einer bestimmten Hauptpigmentierung nicht zutrifft.» (P 77) «Frauen werden gerade *als Frauen* unterdrückt, was sich also auf die Art des Körpers bezieht, den sie zufällig haben. Ist man dagegen bürgerlich oder proletarisch, so handelt es sich dabei überhaupt nicht um eine biologische Angelegenheit. In einer emanzipierten Gesellschaft wird es weder eine Bourgeoisie noch ein Proletariat geben, aber sicherlich Frauen und Kelten. Es kann befreite Frauen geben, also Individuen, die sowohl Frauen als auch emanzipiert sind, aber es kann nicht befreite Lohnsklaven geben, d.h. Menschen, die beides sind.» (P 78)

Eagleton arbeitet heraus, wie sich verschiedene Klassifizierungen ums Ganze unterscheiden: «Männlich und weiblich, kaukasisch und schwarzamerikanisch sind sicherlich Kategorien, die sich gegenseitig definieren. Aber niemand hat eine bestimmte Art der Hauptpigmentierung, weil jemand anders eine andere hat [...], so wie einige Menschen lediglich deshalb landlose Arbeiter sind, weil andere Grundbesitzer sind.» (P 78)

Eagleton weist darauf hin, dass Marx feststellte, nicht die Entdeckung von Klassen sei *seine* Leistung, sondern die Frage, wie «die Entstehung, Entwicklung und der Niedergang der sozialen Klassen sowie der Kämpfe zwischen ihnen mit der Entwicklung der historischen materiellen Produktionsverhältnisse verbunden sind» (P 79) – besser ließe sich vielleicht sagen: Klassen werden auf Produktionsweisen bzw. Gesellschaftsformationen bezogen. Diese beiden Begriffe bilden den neuen übergreifenden Horizont.

Der «Ansatz, alle «Unterdrückungsverhältnisse» und Diskriminierungen als gleichberechtigt zu behandeln und als «Herrschaft» zu bezeichnen und zu kritisieren», ist «eher außertheoretischen Faktoren geschuldet – kein «Kampf» sollte als unwichtig abgekanzelt werden, kein gesellschaftliches Problem über ein anderes gestellt werden. Es diene als wichtiges Abgrenzungsmerkmal gegenüber der auf die Arbeiterklasse, Gewerkschaften und Lohnkämpfe fixierten «alten Lin-

ken» – zu der nach dieser Logik neben Sozialdemokratie und Marxisten-Leninisten alle «proletarischen» Strömungen, also z. B. auch die Anarchosyndikalisten gehören. Analytisch allerdings brachten Konzeptionen wie das «Triple Opression» oder «Multiple Opression» [...] einige Problem mit sich. Marx hatte sich ja nicht deswegen auf die Arbeiterschaft konzentriert, weil er blind dafür war, dass es anderen Gruppen in der Gesellschaft ebenfalls schlecht – und oft noch bei weitem schlechter als dieser – geht. Was Marx auf das Proletariat setzen ließ, war, dass die bestehende Ordnung auf dessen Mitmachen angewiesen ist.» (Kasakow 2014: 199) Eagleton stärkend lässt sich hinweisen auf «einen prinzipiellen Unterschied zwischen Lohnabhängigen und allen anderen Gruppen, die an den aktuellen gesellschaftlichen Verhältnissen zu leiden haben. Freie Marktwirtschaft vulgo Kapitalismus genannt ist ohne Rassismus, Homophobie, Sexismus *vorstellbar*. Ein Kapitalismus, in dem es keine Lohnarbeiter gebe, die von den ihnen entgegen gesetzten Interessen abhängig sind, nicht – er könnte nicht funktionieren.» (Ebd.: 199 f.)

Eagleton kritisiert an Vertretern des Klassismus-Ansatzes, für sie sei es bereits ein «Vergehen», «Leute nach ihrer sozialen Klasse stereotyp einzuordnen, was wörtlich genommen bedeuten würde, dass es politisch inkorrekt wäre, Donald Trump als Kapitalisten zu bezeichnen» (P 76). Um eine Boshaftigkeit handelt es sich bei Eagletons These nicht. Nehmen wir einen Einführungsband zum Thema Klassismus. Politisch ist die Stellungnahme der Autoren gegen eine «Kultur der Respektlosigkeit» (Kemper/Weinbach 2009: 71) schon *sehr* ausgewogen. Ihnen gelten *alle* Respektlosigkeiten als gleich ablehnenswert. Auch die gegen reiche Personen gerichteten «Stereotype und Herabsetzungen von ALG-II-BezieherInnen sind ebenfalls Formen der Diskriminierung» (ebd.: 51).<sup>19</sup>

#### DAS POSTMODERNE VERSTÄNDNIS VON GESCHICHTE

##### a) Kritik an der künstlichen Vereinheitlichung der früheren Geschichte durch postmoderne Interpretationen

«Die postmoderne Kultur beschäftigt sich sehr intensiv mit Veränderung, Mobilität, offenem Ende und Instabilität, während einige ihrer Theorien alles zwischen Sokrates und Sartre auf die gleiche langweilige Sage eibebnen. Eine angeblich vereinheitlichende westliche Geschichte wird somit gewaltsam vereinheitlicht.» (P 46 f.)

Das gleiche Problem hat Eagleton auch in Bezug auf die vereinheitlichenden Vorstellungen vom Subjekt als vermeintlich historisch vor der Postmoderne

<sup>19</sup> Zur Auseinandersetzung mit Klassismus-Ansätzen vgl. Baron 2014, Kováts/Land 2021, Creydt 2021.

herrschender Form angesprochen.<sup>20</sup> Geschichte werde aufgefasst als «eine endlose Wiederholung der gleichen Irrtümer». Eagleton weist exemplarisch hin auf Jacques Derrida, der «all jene metaphysischen Irrtümer auflistete, die bis auf Plato und höchst wahrscheinlich sogar bis auf Adam zurückreichen» (P 46).

**b) Kritik an der Annahme vom Ende der Geschichte**

Zur «Verkündigung des Endes der Geschichte» fragt Eagleton, wie sie denn gemeint sei: «Ist dies ein performativer Trick im Gewande einer Behauptung, so wie man sagt, es habe aufgehört zu regnen, weil man unbedingt aus dem Haus möchte? Ist Geschichte, im Sinne der Moderne, zu einem Ende gekommen, weil wir glücklich alle ihre Probleme gelöst haben, oder weil sie uns (wem?) nun als Pseudoprobleme erscheinen, oder weil wir einfach das Projekt aufgegeben haben? Wenn es nie eine innere Dynamik der Geschichte gab, stand sie dann nicht bereits früher still? Ist alles vorbei oder trifft dies nur für Teile zu?» (P 25)

**c) Kritik an einer Interpretation der Geschichte als «endloser Abfolge kaleidoskopartig wechselnder Kombinationen» (P 68)**

Diese postmoderne Vorstellung übersieht – Eagleton zufolge – die «erstaunliche Konstanz» der «Realität von Elend und Ausbeutung», von «Elend» und «Herrschaft» (ebd.). «Sicher wäre es weitaus besser, die Postmodernisten hätten recht, und es gäbe tatsächlich nichts Konstantes oder Kontinuierliches am Geschichtsverlauf.» (P 68) Manche Postmodernisten behaupten wiederum eine starke Kontinuität in der Geschichte, «wenn sie z. B. die These entwickeln, die Aufklärung habe direkt zu den Konzentrationslagern geführt» (P 61).

**d) Kritik an der Profilierung eines postmodernen Geschichtsverständnisses gegenüber Schreckgespenstern**

Postmoderne Denker\*innen machen großes Aufheben von ihrer Gegnerschaft zu Vorstellungen einer Geschichte, die «gradlinig, progressiv und deterministisch» sei, der zufolge sich «die Welt zweckgerichtet auf ein vorherbestimmtes Ziel hin zubewegt» (P 60). Eagleton zufolge vertritt heute aber niemand solche Positionen. «Wenn sie sich nicht in irgendwelchen Höhlen versteckt haben und sich nicht heraustreten, sind solche Menschen schon seit langem von der Bildfläche verschwunden.» (P 60)

Postmoderne Denker\*innen benutzen «die Konzeption der Teleologie [...] meistens zur Warnung». Es handelt sich dabei um «eine Art Scheingegner. Kaum jemand glaubt wirklich, dass die Geschichte reibungslos auf ein vorbestimmtes Ziel hinstrebt» (P 139). Diese Auffassung ähnelt einer «Gutenachtgeschichte für Kinder, die zu Alpträumen neigen» (P 147).

**e) Ein Missverständnis von Teleologie**

Eagleton weist hin auf den «wichtigen Unterschied zwischen der Behauptung, dass der Sozialismus automatisch auf den Kapitalismus folgt, was wirklich ein

prächtiges Beispiel für Teleologie wäre, und dem Argument, dass ein entwickelter Kapitalismus einige der notwendigen Bedingungen zum Aufbau des Sozialismus liefert» (P 142). Eagleton vergegenwärtigt den Unterschied zwischen den Kategorien Teleologie und «notwendige Bedingungen»: «Jemand, der all dies als «Teleologie» im abwertenden Sinne betrachtet, mit ihrer «unsinnigen linearen» Perspektive und ihrem Vertrauen auf die «metaphysische» Kausalität, täte gut daran, keine so düstere Sicht der notwendigen Bedingungen zu vertreten.» (Ebd.)

Eagleton arbeitet den (geschichts-)politischen Sinn dieser Unterscheidung heraus. «Wenn Geschichte vom Zufall bestimmt ist, so dass es bspw. keine wesentlichen Kausalbeziehungen zwischen einem Teil und einem anderen gibt, dann kann man kaum wissen, wie man etwa den Stalinismus vermeiden könnte. [...] Autoritäre postkapitalistische Gesellschaften sind u. a. das Resultat des Versuchs, einen Sozialismus unter denkbar ungünstigen Bedingungen aufzubauen, und zwar ohne den Vorteil entwickelter Produktivkräfte, starker Verbündeter, nicht feindlich eingestellter Nachbarn, kooperativ organisierter Bauern, einer starken liberal-demokratischen Tradition, [...] einer gut ausgebildeten Arbeiterklasse usw. Dies sind die notwendigen [...] Bedingungen für den Aufbau des Sozialismus.» (P 142)

Eine unter «hoffnungslos rückständigen ökonomischen Bedingungen» und in Ermangelung «jeglicher internationaler Unterstützung» existierende nachkapitalistische Gesellschaft wäre kaum im Stande, einen «sozialistischen Republikanismus – die aktive Beteiligung sämtlicher Individuen an ihrer eigenen Selbstverwaltung» – zu ermöglichen (D 166).<sup>21</sup> «In einer derartigen Situation würden sich Männer und Frauen höchstwahrscheinlich bald in einem autoritären Staat wiederfinden, der sie dazu nötigt, die Produktivkräfte so schnell wie möglich voranzutreiben; dies wiederum würde sich dem Aufbau der sozialistischen *Res Publica* gegenüber als abträglich erweisen.» (D 166 f.) Eagleton formuliert so etwas wie das Paradox der nachholenden sozialistischen Modernisierung. «Die Anstrengungen zur Schaffung der ökonomischen Grundlagen für die politischen Institutionen des Sozialismus würden diese selbst kontinuierlich abbauen. Letztlich ist genau das die historisch-materialistische Kritik am Stalinismus.» (D 167) Eagleton formuliert damit die Einsichten, die er in einer Bemerkung an anderer Stelle übergeht. Sie lautet: «Die Macht, die das Elend beseitigt, ist zu begrüßen [...], die Macht, die es vollkommen beseitigt, ist sogar absolut zu begrüßen.» (P 75) Diese Bemerkung zeigt keine Sensibilität für die Skepsis gegenüber Macht und ignoriert ein legitimes Motiv, das der in Teil V (S. 50) besprochene «libertäre Pessimismus» hat.

<sup>20</sup> Vgl. dazu das Kapitel zu Identität in Teil I (S. 8f.). <sup>21</sup> Vgl. zum «sozialistischen Republikanismus» Teil VI (S. 51–58).

#### f) *Die postmoderne Präferenz*

«Das postmoderne Denken ist [...] misstrauisch gegenüber der einen Geschichte, aber im Ganzen enthusiastisch gegenüber der Geschichte im kleinen Maßstab.» (P 44) «Intellektuellen wie Edmund Burke, Michael Oakshott und Hans-Georg Gadamer braucht man nicht zu erklären, dass Ereignisse nur in ihrem historischen Kontext verstanden werden können. Für eine ganze Gruppe von liberalen oder rechtsorientierten Theoretikern ist die gefühlvolle Einstimmung auf den historischen Kontext, auf die verdeckten Traditionen und die Macht des Lokalen und Idiosynkratischen eine Methode gewesen, das zu diskreditieren, was sie als blutleere ahistorische Rationalität der Radikalen betrachteten.» (Ebd.)<sup>22</sup>

### DAS EINGESCHLOSSENHEIT IN DEN DISKURS

a) Eagleton kritisiert am postmodernen Denken, dass es nicht zwischen Diskurs und nicht-diskursiven Praktiken unterscheidet. Mit dem Buch «Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics» (1985) von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe habe die «Diskursinflation» (Perry Anderson) «ihren Höhepunkt erreicht» (I 251). Sie «verneinen die Unterscheidung zwischen «diskursiven» und «nicht-diskursiven» Praktiken» (ebd.). Das Argument dafür ist, «dass eine Praxis wie ein Diskurs strukturiert» sei (ebd.).

Eagleton gibt darauf «die kurze Antwort, dass eine Praxis sehr wohl wie ein Diskurs organisiert sein kann und dennoch Praxis und nicht Diskurs ist. Es ist unnötig verwirrend und homogenisierend, Dinge wie «eine Predigt halten» und «einen Kiesel aus meinem linken Ohr entfernen» unter derselben Überschrift einzuordnen» (I 251 f.).

Die Fehler bestehen darin,

- «eine Art, einen Gegenstand zu *verstehen*», auf den Gegenstand selbst zu «projizieren» (I 252);
- die «Analyse eines Gegenstandes» als «sein Wesen» auszugeben. Ein Gebäude können wir «in strukturalistischer Manier» als Speisekarte «untersuchen», aber nicht als Speisekarte «bezeichnen» (ebd.);
- «die Unterscheidung zwischen Denken und Realität» zu unterlassen. Damit wird «die Kategorie des Diskurses bis zu dem Punkt aufgebläht [...], wo sie [...] von der ganzen Welt Besitz ergreift» (ebd.).

b) Eagleton kritisiert den disjunktiven Fehlschluss bzw. die falsche Alternative, der zufolge es *entweder* eine Position eines unvoreingenommenen Außen geben müsse, die es erst ermögliche, unsere Überzeugungen reflektieren zu können, *oder* wir im Diskurs eingeschlossen seien.<sup>23</sup>

Auf postmoderne Weise Denkende behaupten «mit der gleichen Emphase wie Matthew Arnold,<sup>24</sup> dass jegliche kritische Selbstreflexion eine Art von erhabener Unvoreingenommenheit verlange, in der wir uns irgendwie von unserer eigenen historischen Situierung distanzieren» (P 48). Behauptet wird ein «er-

kennnistheoretischer Teufelskreis»: Ihm zufolge können wir «unsere Meinungen und unsere Interessen nicht wirklich verstehen, indem wir ihre historischen Determinanten untersuchen», da das Bewusstsein von ihnen wiederum «von unseren Meinungen und unseren Interessen bestimmt werden».<sup>25</sup> Wir kämen über unsere Parteilichkeit nie hinaus. Wir könnten uns ja auch nicht «am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen» (P 48).

Eagleton zufolge handelt es sich bei diesen Annahmen um einen Rückfall auf die Position des frühen «Wittgenstein des *Tractatus Logico-Philosophicus*, der behauptet, dass unsere Sprache, da sie uns die Welt gebe, nicht auch noch gleichzeitig unsere Beziehung zu ihr kommentieren könne. Wir können nicht aus dem Innern der Sprache die Frage nach der Beziehung der Sprache zur Welt stellen, genau so wenig wie wir auf unseren eigenen Schatten springen oder das Seil halten können, an dem wir hochklettern wollen.» (Ebd.: 51) Eagleton bezeichnet dies als eine «erbarungslos monistische Sicht» (ebd.). Die Redeweise, wir seien in unserem Diskurs eingeschlossen, enthält «eine bezeichnende Metapher, da sie Sprache eher als Hindernis denn als Horizont versteht». Eagleton sucht nach ähnlichen Auffassungen und formuliert «eine körperliche Analogie»: «Wenn ich nur aus meinem eigenen Kopf heraus könnte, dann könnte ich sehen, ob es etwas außerhalb gibt. Wenn ich nur die Begrenzungen meines Körpers verlassen könnte, dann könnte ich der Welt direkt begegnen.» (Ebd.: 16)

Der Einwand dagegen lautet, die Sprache zeichne aus, dass ihr ««Inneres» sich als unaufhörliches Öffnen einem «Äußeren» gegenüber konstituiert, als konstantes Selbstüberschreiten» (ebd.: 16 f.). Das, «was die Sprache transzendiert, ist genau das, worüber das Innere unserer Sprache uns informiert. Diskurse können sicherlich verwirrend sein, doch nicht, weil sie zwischen mir und der Welt stehen – genau so wenig, wie ich zwischen meinem Arm und der Kaffeetasse, die er hält, herumirren muss.» (Ebd.: 17) Diese Auffassung zeigt Eagleton zufolge «nur, wie stark die Theorie der Postmoderne immer noch von ihren metaphysischen Vorläufern belastet ist» (P 49). Diese glauben noch «an die Möglichkeit der Interesselosigkeit», die Postmoderisten jedoch nicht (ebd.).

Gegen die Vorstellung vom «Eingeschlossenheit in den Diskurs» richtet sich eine andere Argumentation, die sich bei Eagleton nicht findet. Foucault (1976: 289) vergleicht die Naturwissenschaft mit der Inquisition. Die Schwäche dieser «Wissens-Macht» be-

<sup>22</sup> Der Historismus des deutschen Historikers Leopold von Ranke hielt «die spielende Anekdotenkrämerei und die Rückführung aller großen Ereignisse auf Kleinigkeiten und Lausereien für Geist» (MEW 30: 432). <sup>23</sup> Zu diesem «Außen» vgl. auch das Kapitel zu Wahrheit in Teil I, S. 14–16. <sup>24</sup> Englischer Dichter und Kulturkritiker (1822–1888). Eagleton bezieht sich in T und W bisweilen auf ihn. <sup>25</sup> Nach Paul de Man «gibt es keine Übereinstimmung oder kein inneres Band zwischen Geist und Wirklichkeit und daher auch keine privilegierte epistemologische Sprache, die uns seinen ungestörten Zugang zum Wirklichen verschaffen könnte» (I 234). Um eine solche Entsprechung feststellen zu können, «bedürfte es wahrscheinlich einer weiteren Sprache, um die Angemessenheit dieser Sprache zu bestätigen und so fort in einem potentiell infiniten Regress von «Metasprachen»» (ebd.).

steht gerade in ihrer Stärke. Niemand hindert den Inquisitor daran, seine Verdächtigungen, und seien sie noch so wahnhaft, durch Folter dem Opfer abzupressen und sich so «bestätigen» zu lassen. Die Schwäche eines solchen machtbewehrten Wissens liegt darin, dass ihrem Wissen die Überprüfung fehlt. Der Inquisitor braucht nicht zwischen den von ihm zustande gebrachten Erkenntnissen und der «Wahrheit» seines Wissens zu unterscheiden.

Letztere ist der Maßstab des Wissens. Er entsteht aus der Erkenntnisarbeit und ermöglicht es, das erscheinende Wissen als unsicher, fehlerhaft, als neue ungeklärte Probleme aufwerfend zu begreifen. Das jeweilige Wissen hat nicht nur ein Bewusstsein von Gegenständen (auf der «Objektebene»), sondern auch ein Wissen von sich, von seinen Standards oder von bestimmten Erkenntnisverfahren, die ihm auf dem jeweiligen Stand der Reflexion als unterkomplex gelten. Im Unterschied zum skeptizistischen Missverständnis ist der Maßstab des Wissens der Erkenntnisarbeit nicht extern («absolute Wahrheit»).

Vielmehr unterscheidet die Erkenntnisarbeit innerhalb ihrer selbst zwischen dem, was der Gegenstand für sie ist, und dem, was sie darüber denkt, wie der Gegenstand außerhalb dieser Beziehung sich erkennen lässt. (Selbst Kant, der vom unerkennbaren «Ding an sich» spricht, sagt faktisch eine Menge über das aus, was ihm im Horizont seines Wissens als «Ding an sich» gilt.) Die Geschichte der Erkenntnisarbeiten zeigt, wie beide Momente – das Wissen, das dem jeweiligen Erkennenden als Wissen vom Gegenstand erscheint, und das Bewusstsein von den Standards der Wahrheit des Wissens – im Erkenntnisprozess reflektiert werden und sich verändern. «Indem es [das Bewusstsein; M.C.] also an seinem Gegenstand sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Maßstab der Prüfung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Maßstab er sein sollte, in der Prüfung nicht besteht; und die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes.» (Hegel 3: 78)

**c)** Eagleton fragt, wie der Entwicklungsstand von derjenigen gesellschaftlichen Opposition, die die Strukturen der Gesellschaft infrage stellt, sich auf scheinbar davon weit entfernte und auf vermeintlich davon unabhängige erkenntnistheoretische Überlegungen auswirkt. «Wenn eine radikale Bewegung Fortschritte macht, so ist ihre Erkenntnistheorie wahrscheinlich stark durch ihre Praxis bedingt. Zu solchen Zeiten ist keine esoterische Theorie erforderlich, um zu erkennen, dass die materielle Welt zumindest so real ist, dass sie beeinflusst und geändert werden kann.» (P 17)<sup>26</sup> «Die Praxis ist natürlich eine der wichtigsten Methoden der Weltaneignung; und wenn uns interessantere Möglichkeiten dazu vorenthalten werden, dann dauert es nicht lange, bis wir uns fragen, ob es da draußen wirklich etwas gibt, oder wenigstens etwas so Interessantes wie uns selbst.» (P 16)

Eagleton sieht «Fragen der Erkenntnistheorie eng verknüpft mit Fragen der politischen Geschichte. Wenn ein ehrgeiziges politisches Experiment erst einmal gescheitert ist, dann erscheinen uns notwendigerweise auch die realistischen Annahmen, die ihm zugrunde lagen, weniger überzeugend. An ihre Stelle wird dann möglicherweise eine zeitgemäß moderne Version des Idealismus treten.» (P 18) «Realismus» bezieht sich hier auf die Annahme einer vom erkennenden Subjekt unabhängig bestehenden Außenwelt.

**d)** Im postmodernen Denken avanciert der Diskurs zum «neuen <transzendentalen> Held, der anscheinend allem vorausgeht» (I 252). Eine *déformation professionnelle* besteht darin, die eigene Profession und ihre Perspektive zu verabsolutieren. Die skizzierte Verwendung des Begriffs Diskurs ist ein Angebot an Akademiker\*innen, die «professionell mit dem Diskurs beschäftigt» sind. Sie können nun «ihr eigenes Hauptanliegen in Form der Poststrukturalismus genannten Ideologie auf die Welt projizieren» (ebd.).

Solche Diskurstheorien «verhängen einen Bann über die Frage danach, wo die Ideen herkommen», und halten Ideologiekritik für ökonomistisch oder für an einem Begriff von Wahrheit orientiert.<sup>27</sup> «Wir können jedoch diese Frage an sie zurückgeben. [...] Was als universale These zu Diskurs, Politik und Interesse angeboten wird, ist, wie so oft im Falle von Ideologien, allem gegenüber misstrauisch, nur nicht den eigenen historischen Möglichkeitsbedingungen.» (Ebd.)

«Die Theorie der Postmoderne entflieht dem, was sie als verdeckten Transzendentalismus sieht, um schließlich bei einer anderen Art von verdecktem Transzendentalismus zu landen.» (P 47) «Transzendentalismus» ist erklärungsbedürftig. An anderer Stelle erläutert Eagleton: «Meinung oder Interesse oder Diskurs» werden von den postmodernen Denkern «zu einer Art transzendentalen Position erhoben, wie sie einst der universalen Subjektivität und davor anderen verdächtig aussehenden Kandidaten vorbehalten war. Nunmehr gelten diese Interessen als transzendental, selbstbestätigend und der Kritik unzugänglich.» (P 49)

Postmoderne Theoretiker\*innen teilen «trotz all ihrer Proteste gegen die Aufklärung die Problematik eines Hobbes oder Hume, für die die Vernunft als Sklavin der Leidenschaft galt. Interessen und Begierden wirken faktisch, wenn nicht gar eingeständenermaßen als quasi-transzendente Vorgegebenheiten. Es kann keine Frage sein, woher sie kommen oder unter welchen

<sup>26</sup> Die «Materialitätsthese» des auf Handeln bezogenen Materialismus lautet, das Bewusstsein des Subjekts ist nicht allein vom Gegenstand her bestimmt, wie dies der ältere Materialismus annimmt, sondern «Möglichkeit und Modus der kognitiven Sachverhalts-Erfassung» und «auch von der praxisgeschichtlichen Zuständigkeit des betreffenden Subjekts präjudiziert» (Fleischer 1977: 175). Es «steht nicht nur der Vollzug einer Praxis in Frage, sondern in eins damit ein theoretischer Akt des Begreifens, das sich nicht nur auf die Praxis selbst thematisch bezieht, sondern in ihr auch [...] Möglichkeitsbedingungen für seinen eigenen Erkenntnisvollzug findet» (Fleischer 1976: 223). <sup>27</sup> Eagleton hätte hier auf Foucault hinweisen können. Seiner Auffassung nach ist der Ideologiebegriff «aus dreierlei Gründen schwierig zu verwenden. [...] Als erstes steht er immer, ob man will oder nicht, in einem potentiellen Gegensatz zu etwas, was Wahrheit wäre.» (Foucault 1978: 34)

Umständen man bereit wäre, sie abzulegen [...]. Begierden, Überzeugungen und Bindungen sind (wie bei den Sophisten, die sie auf die ›Natur‹ des Menschen reduzierten) dem Prozess rationaler Rechtfertigung einfach entzogen als etwas, hinter das man nie zurückkann.» (Ä 394)

Eagleton weist auf den Unterschied zwischen Transzendentalismus und Transzendenz hin: Zwar zeige «auch die Postmoderne hier und da Spuren von Transzendenz, nicht zuletzt in ihrem leicht fetischistisch angehauchten Kult des Andersseins. Es gibt viele Formen des Andersseins, aber es gibt kein *großes Anderes*, keine große Totalität, keinen transzendenten Sinnstifter. Und so unvereinbar andere Kulturen mit der eigenen sein mögen, ein Gegenüber zur Kultur als solcher gibt es nicht. Kultur ist überall, genau wie man das einmal von Gott angenommen hat. Wir haben es hier mit einer verschämten Art von Fundamentalismus zu tun.» (T 233)

Eagleton konkretisiert seine Kritik des postmodernen Transzendentalismus am Beispiel des postmodernen Verständnisses von Kultur: «Kultur ist so definiert, dass man nicht dahinter spähen oder darunter graben kann, denn auch Spähen und Graben wären kulturelle Vorgänge. Kultur übernimmt also die Funktion eines Absoluten, wie es schon Matthew Arnold beobachtet hat. Und doch sprechen wir hier eher von transzendentaler Kultur als von Transzendenz als solcher. Sie bedingt die Möglichkeit aller Phänomene, ist aber kein heiliger Bereich, der gänzlich außerhalb der Phänomene stünde.» (T 233) «Meinung oder Interesse oder Diskurs» gelten infolge dieses Transzendentalismus als etwas, «was nicht hinterfragt werden kann, und folglich darf auch nicht nach ihren historischen Wurzeln gefragt werden» (P 49). «Wenn der Diskurs alles durchdringt, wird er zu einem privilegierten *a priori*, wie dies im krassesten metaphysischen Idealismus bei Gott oder dem Geist der Fall ist, hinter die wir ebenso wenig zurückgehen können, wie wir aus der Haut fahren können.» (P 18)

In vielen postmodernen Vorstellungen geraten Diskurse zu einer Art Substanz. Substanzen haben keine konstitutiven Ursachen, sondern sind Letztursachen – auch ihrer selbst. Ein Beispiel zur Verdeutlichung und Diskussion dieser Vorstellung: Zwar gesteht der US-amerikanische Publizist Tim Wise zu, «dass der Ursprung des Rassismus mit Kapitalismus und Sklaverei zusammenhängt. Er meint jedoch, dass der Rassismus nach der Sklaverei so tief verankert gewesen sei, dass ›weißer Rassismus jetzt einen Autopiloteneffekt annehmen kann‹. [...] Viele Anhänger dieser Theorie teilen mit Marxistinnen das Verständnis darüber, wie Konzepte ›rassischer‹ Überlegenheit gesellschaftlich konstruiert wurden, um Diskriminierung und Sklaverei zu rechtfertigen. Während Marxistinnen und Marxisten jedoch begreifen, dass alle Bewusstseinsformen in dem gesellschaftlichen Sein wurzeln, und dass Rassismus wie alle Ideologien durch eine materielle Realität strukturiert wird, glauben viele Theoretikerinnen und Theoretiker der kritische Weißseinsforschung, dass

Rassismus weitgehend frei von solchen Beschränkungen sei. Als psychokulturelles Phänomen funktioniere Rassismus vollständig unabhängig von dem System. [...] Tim Wise argumentiert: ›Bevor das Klassensystem grundlegend verändert werden kann, müssen wir den weißen Rassismus angreifen und erheblich zurückdrängen.‹ Damit drehen wir uns im Kreis: Weiße Arbeiter können die Gesellschaft nicht verändern, weil sie zu rassistisch sind, sie sind jedoch rassistisch, weil sie nicht in der Lage waren, die Gesellschaft zu verändern. Marx' Antwort darauf lautete, dass der Kampf selbst eine wichtige Rolle bei dem Aufbrechen des Einflusses reaktionärer Ideen und bei gesellschaftlicher Veränderung spielt.» (Choonara/Prasad 2014) Gewiss waren Auseinandersetzungen in der Arbeitswelt von Spaltungen entlang ethnischer Zugehörigkeiten betroffen. Aber es konnte wenigstens teilweise die Erfahrung gemacht werden, dass sich solche Spaltungen in Arbeitskämpfen überwinden lassen. Begünstigt wurde dies durch Kooperation und Solidarität von Menschen aus ganz verschiedenen ethnischen Gruppen in sozialen Konflikten.

Demgegenüber neigen Theorien, die Diskurse (wie den über «Weißsein») als Substanz auffassen, dazu, «politische Argumente auf einen moralischen Appell und persönliche Gefühle zu reduzieren. Doch der Versuch, Ideen in uns selbst und in anderen zu verändern, bevor eine bedeutende Infragestellung größerer struktureller Ungleichheiten möglich ist, führt auf den falschen Weg. Die meisten Menschen, die den Kampf aufnehmen, haben eine Mischung widersprüchlicher Ideen im Kopf. Sie akzeptieren vielleicht einige reaktionäre Ideen und lehnen andere ab. Gerade im Kampf für Veränderung entwickeln die meisten Menschen neue Einsichten in die Funktionsweise des Kapitalismus, und alte Annahmen und Vorurteile können abgebaut werden.» (Ebd.)

Es fehlt hier der Platz, verschiedene Konzepte von Mentalitätsveränderungen gründlich zu diskutieren. Das Modell einer Sensibilisierung für die eigene Sichtweisen, für die eigenen Vorurteile und das eigene Bessergestelltsein in «Bewusstwerdungs»-Trainings unterscheidet sich von einer Veränderung, in der Individuen in Kontexten von praktischer Kooperation und sozialer Assoziation Erfahrungen mit anderen machen und verschiedene Anteile voneinander wahrnehmen. Beteiligte unterscheiden dann das Handeln und Verhalten zum Beispiel von Menschen mit einer fremden Religion in alltäglichen Situationen von geäußerten Ansichten zu Gott und der Welt. Diese Auffassungen bleiben in der praktischen Zusammenarbeit in der Arbeit oder in der Opposition zu bestimmten Vorgaben und Verhaltensweisen von Vorgesetzten ausgeklammert. Workshops und Seminare zur Sensibilisierung für den eigenen «Klassismus» oder für «Weißsein»-Einstellungen verstehen sich oft als eine praktische Anwendung der Diskurstheorien. Es geht in ihnen häufig um eine Läuterung getrennt und jenseits von der Überwindung mancher Trennungen und Gegensätze in praktischen

Prozessen sozialer Auseinandersetzung. Festgehalten wird implizit an der Fiktion einer subjektiven Ganzheit. Das Individuum soll erst mit sich selbst ins Reine kommen, bevor es handelt.

In sozialen Auseinandersetzungen im Arbeitsleben oder beim Sich-Wehren von Mieter\*innen eines Hauses oder mehrerer Häuser gegen den Vermieter kann demgegenüber eine Art «politischer Produktionsprozess» entstehen. Er setzt keine citoyenhafte «ganzen» Subjekte voraus mit ihren Weltanschauungen, sondern arbeitet mit den verschiedenen «Anteilen» von Individuen.<sup>28</sup> Für den «politischen Produktionsprozess» kommt es darauf an, «nicht Menschen als Ganzes zu betrachten und einfach nach Köpfen zu organisieren oder zum Beispiel, dass ein Mensch als ganzer zur Wahrnehmung zu bringen ist. [...] Der Hinweis [...], dass im Menschen lauter kleine Teilmenschen sich befinden [...] ist etwas sehr Interessantes. [...] Und wenn man sich einmal darauf einlässt, dann ist man von der Theorie des mündigen Menschen, von dem das Fernsehen oder das Grundgesetz ausgeht, sehr weit entfernt. Denn mündig ist das eben nicht, sondern verschieden entwickelt. Wenn man das aber zugibt, kann man das entwickeln. Wenn man von der Fiktion des mündigen Menschen ausgeht, dann kann man es nicht mehr entwickeln, weil man gar nicht herankommt an das Elementare.» (Kluge 1974: 48)

Ob es in Diskurstheorien selbst angelegt ist oder in ihrem Verständnis bzw. Missverständnis: Häufig findet sich eine Nähe zu einem klassisch handlungstheoretischen Verständnis, das das Handeln begreift als Umsetzung von Bewusstseinsinhalten. Das Bewusstsein ist aber «als ein Modus des Seins [...] stets mehr als das, was sich als ein «Bewusstseinsinhalt» an ihm zeigt. Wenn man die lebendige Essenz von «Bewusst-Sein» [...] auf den sog. «Bewusstseinsinhalt» [...] reduziert, ist das akkurat die «Bewusstseins-Abstraktion», über die das geschichtsmaterialistische Denken hinauskommen will.» (Fleischer 1991: 54) Das Bewusstsein vergegenwärtigt die Fähigkeiten, Kooperations- und Assoziationsvermögen und Entwicklungschancen von Individuen in einem sozialen Feld oft nur recht selektiv. Akteure können in sozialen Prozessen praktisch und faktisch weiter sein, als es ihre Äußerungen anzeigen.

Die in der Subjektform Befangenen sind der Meinung, es sei ihr Bewusstsein, das ihr Handeln anleitet. Es kommt zu einer Fetischisierung des Bewusstseins oder zum Bewusstseinsfetisch, demzufolge «alles Handeln, weil durchs Denken vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint» (MEW 37: 97). Diese Herangehensweise der «Interiorisierung der Exteriorität» (Bourdieu 1979: 147) verschiebt die Aufmerksamkeit von der Erklärung des Bewusstseins oder der diskursiven Inhalte aus dem praktischen und sozialen Sein in der gesellschaftlichen Welt hin zur Bewusstseins- und Gedankenunmittelbarkeit. Materialismus bildet demgegenüber den Begriff für Denkbemühungen, die die Aufmerksamkeit verlagern von der Unmittelbarkeit der «Bewusstseins- und Gedankenformen,

in der alles Wirkliche sich uns darstellt, auf die Handlungsinhalte im Kontext der Lebenstätigkeit, in die alle ideellen Gehalte eingelagert sind» (Fleischer 1977: 176) Eine Äußerung wörtlich nehmen heißt oft, sie nicht zu verstehen.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung: Gegeben sind praktische Schwierigkeiten bei der Bewältigung von Aufgaben und Zielen sowie unsichere und brüchige Zusammensetzungen von sozialen Bündnissen bei Ungewissheit über die eigenen Fähigkeiten und Ressourcen und die der anderen. All das kann zu Formelkompromissen und überkompensatorischen Selbststilisierungen verleiten. «Wenn die soziale Inhaltskomposition aus einer spannungsreichen Synthesis erwächst, oder auch, wenn die Durchsetzungspotenz dem Interessengehalt nicht angemessen ist, wird der ideelle Ausdruck einen mehr oder minder erheblichen Idealitäts-Überschuss zeigen. Je mehr umgekehrt an zwangsloser Gemeinsamkeit der Interessen besteht und je höher die Durchsetzungspotenz ist, umso mehr Interessen-Transparenz wird im ideellen Ausdruck walten. [...] Die Materialismus-Fähigkeit ist nicht Sache bloßer theoretischer Einsicht, sondern liegt in sozialpraktischen Qualifikationen beschlossen.» (Ebd.: 181) Es «steht nicht nur der Vollzug einer Praxis in Frage, sondern in eins damit ein theoretischer Akt des Begreifens, das sich nicht nur auf die Praxis selbst thematisch bezieht, sondern in ihr auch [...] Möglichkeitsbedingungen für seinen eigenen Erkenntnisvollzug findet» (Fleischer 1976: 223).

Die Materialitätsthese des Materialismus lautet, das Bewusstsein des Subjekts ist nicht allein vom Gegenstand her bestimmt, wie dies der ältere Materialismus annimmt, sondern «Möglichkeit und Modus der kognitiven Sachverhalts-Erfassung» sind «auch von der praxisgeschichtlichen Zuständigkeit des betreffenden Subjekts präjudiziert» (Fleischer 1977: 175).<sup>29</sup> Der «ideative Überhang» (Fleischer 1993: 263) des ideologischen Denkens lässt sich begreifen, wenn die Qualität sozialer Kräfte, Ressourcen, Qualifikationen, Kooperationen und Bündnisse in den Blick kommt. Die für die Ideologie typische «ideomagische» Selbst- und Fremdsuggestion und Überredung (Fleischer 1989: 617 f.) verweist auf reale Schwächen, die (über-)kompensatorisch Bewusstseinsanstrengungen motivieren.

Zum Bewusstseinsfetisch gehört die Tendenz der Subjekte, sich ihr Bewusstsein als kohärent vorzustellen.<sup>30</sup> Dies geht damit einher, sich die Ungleichzeitigkeiten, Ambivalenzen und Widersprüche ihrer realen Kräfte, Fähigkeiten und Sinne sowie der verschiedenen

<sup>28</sup> «Wer eine «reine» soziale Revolution erwartet, der wird sie niemals erleben.» (Lenin 22: 363 f.) <sup>29</sup> Wir sehen auch hier: Der Einspruch gegen einen einfachen Erkenntnisrealismus führt nicht notwendigerweise zu konstruktivistischen Theoremen. <sup>30</sup> «Es scheint, als sei das Gehirn darauf angelegt, Kongruenz zwischen dem im Bewusstsein vorhandenen Argumenten und den aktuellen Handlungen bzw. Entscheidungen herzustellen. Gelingt das nicht, weil im Bewusstsein gerade nicht die passenden Argumente aufscheinen, dann werden sie um der Kohärenz willen ad hoc erfunden. Und niemand weiß anzugeben, wie hoch bei den alltäglichen, selbst «verantworteten» Entscheidungen dieser fiktive Anteil ist.» So Wolf Singer vom Max-Planck-Institut für Hirnforschung in Frankfurt a.M. (zit. nach Urban 2005: 2).



Persönlichkeitsanteile *nicht* zu vergegenwärtigen.<sup>31</sup> Gewiss analysieren Diskurstheorien die Zusammensetzung des Diskurses aus untereinander heterogenen Elementen. Allerdings bildet die für Diskurstheorien charakteristische Auffassung von der Eindrehung des Diskurses in sich selbst ein Hindernis dagegen, Diskurse auf die skizzierte Weise materialistisch zu «erden». In manchen politischen Szenen, die vermeintlich selbstständige und autonome Diskurse bekämpfen, ist eine Logik des Verdachts anzutreffen. Sie fahndet nach Spurenelementen politisch bzw. moralisch zu verurteilender Positionen und geht von einem Worst-Case-Szenario aus. Sie nimmt an, dass selbst marginale Überbleibsel problematischer Positionen alles andere im Diskurs unheilbar infizieren und unaufhaltsam verderben. Dann heißt es: «Wehret den Anfängen!»

#### e) Kritik an der postmodernen Ablehnung von immanenter Kritik

In der Postmoderne ist die Auffassung verbreitet, dass «solange ihre Kritik» die eigenen Kategorien voraussetzt, «sie sich auf sie einlassen muss, damit aber keine wirklich fundamentale Kritik mehr sein» kann (P 53 f.). Erneut wird unterstellt, die Welt sei widerspruchslos. Die in dieser Sichtweise allein mögliche Kritik müsste – so Eagletons Folgerung – «von einem gänzlich anderen Universum aus gestartet werden, doch würde sie unsere eigene Kultur nicht mehr herausfordern als das Krächzen einer Krähe» (P 54).<sup>32</sup> Einen in diesem Sinne «wahren Radikalismus würde man kaum noch verstehen, was für das System sehr bequem wäre» (ebd.). Eine postmoderne Gesellschaft könne nicht die Überlegenheit ihrer «Wertvorstellungen» behaupten. «Sie sind lediglich – und hier fällt der postmoderne Schlüsselbegriff – anders. Es kann keinen wirklichen Vergleich zwischen zwei Komplexen von Wertvorstellungen geben, da dies eine dritte Art von Rationalität voraussetzen würde.» (Ebd.)

### KONSTRUKTIVISMUS

Ein Ahnherr des Konstruktivismus ist Nietzsche. Er entdeckt in der Wirklichkeit keine Strukturen, sondern «unsagbares Chaos». Nietzsche zufolge ist «Bedeutung einfach das, was wir in Akten der Sinnbildung zufällig dazu machen» (I 234). Nicht die objektive Realität hat «Typen, Kausalhierarchien, abgeschlossene Bereiche», sondern «wir schaffen diese Ordnung, indem wir über sie sprechen» (I 234 f.).

a) Ein solcher Konstruktivismus profiliert sich, indem er sich gegen *Scheingegner* wendet. Es handele sich Eagleton zufolge um Vorstellungen, die von kaum jemandem vertreten werden:

- die «rationalistische Illusion», der zufolge «eine Gesellschaft in sich schon mittels der Begriffe strukturiert ist, anhand derer wir sie uns dann gedanklich aneignen» (I 236);
- die Vorstellung, dass einer bestimmten gesellschaftlichen Stellung automatisch ein «entsprechender

Satz politischer Überzeugungen und Wünsche» entspricht (I 237). Damit verwandt ist die Vorstellung, «dass das Signifikat nur auf diese eine Weise repräsentiert werden kann» (I 241). Allerdings ist es Eagleton zufolge gerade das Thema von Ideologietheorien zu erklären, warum ganz verschiedene ideologische Verarbeitungen von Erfahrungen mit der Realität existieren;

- die Vorstellung im «empirizistischen Denken», dass «die Welt uns sozusagen Anweisungen dafür gibt, wie sie darzustellen ist» (I 240). Dem entspricht eine Abbildvorstellung, der zufolge «das Signifikat schon vor seinem Signifikanten da [ist], der es dann brav spiegelt» (I 241).

b) Eagleton wirft einem radikalen Konstruktivismus<sup>33</sup> vor, nicht zwischen wertgeleiteten bzw. normativen Urteilen und auf das Handeln in der Realität sowie das alltägliche Realitätsverständnis bezogenen pragmatischen Aussagen zu unterscheiden. Beispielsweise handelt es sich bei einer Aussage, die die «literarische Überlegenheit» eines Autors gegenüber anderen Autor\*innen feststellt, um eine Wertung. Die entsprechende Auffassung ist nicht «seit Beginn der Zeiten in die Wirklichkeit eingeschrieben und völlig unabhängig von allem, was wir zu diesem Thema sagen können» (I 235). Der radikale Konstruktivismus greife nicht bei Unterschieden, die im alltäglichen Bezug auf die Wirklichkeit «funktionieren». Auseinandergehalten werden zum Beispiel «Wein und Wallabies» (mehrere kleine Arten aus der Familie der Kängurus). Niemand nehme an, dass «Spirituosenhandlungen Wallabies auf Lager haben» oder Kinder im Zoo dazu aufgefordert werden, «Weinflaschen zu füttern» (ebd.).

Dass wir «zwischen manchen Pflanzenarten nicht unterscheiden, die für andere Kulturen absolut verschieden sind», heißt nicht, dass diese Pflanzenarten nicht existieren. Man werde keine Gesellschaft

<sup>31</sup> Die Erfahrungen aus Arbeitskämpfen beispielsweise zeigen nicht allein die Summierung individueller Bewusstseinsveränderungen, sondern Konstellationen des sozialen Feldes. «Ein Arbeiter ist mit Schweißvorgängen beschäftigt in einer Umgebung, die extrem heiß ist, das ist eine körperlich völlig unerträgliche Tätigkeit, und er erzählt ihm [Günther Hörmann, der eine Filmuntersuchung über Facharbeiter unternommen hat; M.C.], er ist zufrieden, er hat nämlich diese unerträgliche Tätigkeit mit Hilfe seines Vorstellungsvermögens für sich ausgeglichen und bebildert, indem er sich eine Vorstellung gemacht hat, er hat was geträumt, er macht sich nicht ein Bild von dem, was er hier tut, sondern ein Bild, das das erleichtert. In einer anderen Situation hat er sich über einen Werkmeister geärgert. Er ist aber jetzt in einer Werkshalle, wo die Arbeit sehr angenehm ist, nur mit diesem Werkmeister hat er Knatsch. Er beschreibt seine Situation als vollkommen unerträglich. Derselbe Arbeiter aber liest generell die Bild-Zeitung. In einer Zeit, in der in diesem Betrieb ein wilder Streik stattfand, hat er sich beteiligt an einer Verbrennung der Bild-Zeitung und ich kann nicht behaupten, die Beobachtung würde das auch widerlegen, dass dieser Mann hier wechselhaft wäre, oder dass er sozusagen nicht dieselben Energien habe, dass er wirklich irgendwo psychisch anders produziert, denn er verändert sich in der kurzen Zeit des wilden Streiks nicht wirklich. Das was er hier macht, ist potentiell schon angelegt, sonst kann er sich nicht binnen zwei Tagen ausbilden, man muss einfach sagen, dass diese verschiedenen Aussagen und Eigenschaften in ihm wohnen und je nach Situation fallen sie zu verschiedenen Figuren auseinander, oder zusammen.» (Kluge 1974: 47 f.) <sup>32</sup> «Ferner muss die Widerlegung nicht von außen kommen, d.h. nicht von Annahmen ausgehen, welche außer jenem System liegen, denen es nicht entspricht. Es braucht jene Annahmen nur nicht anzuerkennen; der Mangel ist nur für den ein Mangel, welcher von den auf sie gegründeten Bedürfnissen und Forderungen ausgeht. [...] Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und das Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.» (Hegel 6: 250) <sup>33</sup> Zur Auseinandersetzung mit dem radikalen Konstruktivismus vgl. auch Creydt 2020.

entdecken, «die keinen Unterschied zwischen Wasser und Schwefelsäure macht, da deren Mitglieder schon lange im Grab liegen würden» (I 235). Ebenso wenig «glaubhaft sei die Behauptung, der offensichtliche Kausalzusammenhang zwischen meiner Krumschwertattacke gegen Sie und dem Herunterfallen Ihres Kopfes sei lediglich diskursiv konstruiert» (ebd.).

**c)** Wenn «die ›Wirklichkeit‹» als Bezugspunkt ausfällt, der «unsere diskursiven Konstruktionen zügelt, da sie ja nur deren *Produkt*» sei, fragt sich, «wie weit man dieses Argument treiben kann» (I 236). Existieren in der objektiven Realität «keine Kausalhierarchien», dann ist die Frage schwer zu beantworten, was uns daran hindert zu behaupten, «dass die bolschewistische Revolution durch Bogdanovs Asthma oder Radeks Schwäche für Schweinepasteten ausgelöst wurde» (ebd.).<sup>34</sup>

«Die These, dass Gegenstände den Diskursen, die sie konstituieren, völlig inhärent sind», erteile die Lizenz zur freien Phantasie und zum Voluntarismus in der Theoriebildung: Wäre dem so, «dann scheint es uns freizustehen, [...] jede Art von Beziehungsgeflecht zu weben, das uns gefällt» (I 236). «Alles würde zur bloßen Interpretation, einschließlich dieser Behauptung selbst; in diesem Fall würde sich jegliche Interpretation grundsätzlich aufheben und damit alles genau so belassen, wie es ist. Eine radikale Erkenntnistheorie würde somit geradewegs auf konservative Politik hinauslaufen.» (P 18)

**d)** In der thematisierten konstruktivistischen Vorstellung wird das «pragmatische» Argument vorgebracht, Theorien ließen sich danach beurteilen, ob sie «irgendjemand von irgendeinem Standpunkt aus politisch vorteilhaft erscheinen» (I 237). Dieses Argument «verlagert das Problem» jedoch nur: «Wenn meine politischen Ziele es sind, die meiner Gesellschaftsinterpretation Gültigkeit verleihen, wie kann ich dann diese Ziele für gültig erklären? Oder bin ich einfach radikal und dogmatisch dazu gezwungen, meine Interessen gegenüber den ihren durchzusetzen, worauf Nietzsche gedrungen hätte?» (Ebd.)

An dieser Stelle hilft eine (von Eagleton selbst m. W. nicht geführte) Auseinandersetzung mit der Konsensustheorie der Wahrheit weiter. Es handelt sich bei ihr um die Auffassung, «dass Wahrheit als durch (qualifizierte) Zustimmungskakte konstituierte Übereinstimmung zwischen Subjekten zustande komme» (Hoffmann 2004: 238). Diese Theorie geht davon aus, dass «das Subjekt, das den pragmatischen Zweck verfolgt, für sich im Verfolg dieses Zwecks identisch bleibt und nicht ›in seinem Rücken‹ die ›basalen‹ Begriffe in dialektische Bewegung geraten» (ebd.). Bei diesem Geschehen handelt es sich um den «Prozess der Wahrheit». Er kann aber nicht «kraft subjektiver Absprachen, Entscheide oder Veranstaltungen in Gang gebracht werden. Die Wahrheit [...] *zeigt* sich vielmehr [...], aber wir ›machen‹ sie nicht durch intentionale Akte, durch bewusste Zwecksetzungen.» (Ebd.: 239) Gewiss ist die

Erkenntnisarbeit dabei, wenn sich die Wahrheit herausstellt, aber eine pragmatistische Herangehensweise oder eine Konsensustheorie hat eine subjektivistische Schlagseite. Sie entkommen nicht ihrer Grenze. Diese besteht darin, «die Sache ausschließlich von ihrer subjektiven Seite anzusehen und den simultan *objektiven* Charakter der Bewegung» des Erkennens zu unterschlagen (ebd.: 238). Das zu erforschende Objekt kann im Horizont einer Konsensustheorie die Forscher nicht überraschen.

#### **e) Kritik an interner Inkohärenz**

Erstens: «Wie jede Form von erkenntnistheoretischem Antirealismus leugnet sie [die konstruktivistische Argumentation; M.C.] ständig die Möglichkeit, die Welt so beschreiben zu können, wie sie ist, und tut doch genau dies.» (P 38) Zweitens: Laut «Hindess und Hirst kann man unhaltbaren politischen Argumenten nicht durch einen Verweis auf die Gesellschaftsverhältnisse begegnen, da die Verhältnisse so sind, wie wir sie konstruieren. Stattdessen muss man auf die eigenen politischen Ziele und Interessen verweisen.» (I 237) Hindess und Hirst würden bestreiten, dass ein Unterschied zwischen Wein und Wallabies gegeben ist. Für ihre politischen Ziele und Interessen behaupten sie aber, dass diese «einfach gegeben sind. Man kann sie nicht aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit ableiten, da sich die gesellschaftliche Wirklichkeit aus *ihnen* ableitet, d.h. sie [die Ziele und Interessen: M.C.] sind dazu verdammt, so rätselhaft selbsterzeugt und selbstreferentiell zu bleiben wie das Kunstwerk für eine ganze Tradition der klassischen Ästhetik. Wo die Interessen herkommen, ist [...] für den Post-Marxismus ebenso unklar wie für das Kleinkind die Frage, wo die Babies herkommen.» (I 237)

#### **f) Das Verhältnis von Wirklichkeit und Bezeichnung**

Hindess und Hirst haben die «Vorstellung, dass die ganzen sozioökonomischen Verhältnisse nur durch politische und ideologische Interessen definiert werden und es keine darüber hinaus gehende Wirklichkeit gibt» (I 240). Eagleton bezieht sich auf folgende Aussage: «Politische Praxis erkennt Klasseninteressen nicht und bildet sie nicht ab: Sie konstituiert die Interessen, die sie abbildet.» (Cutler u. a. 1977: 237) Eagleton nennt ein Beispiel, um diese These zu konkretisieren oder anzuwenden: «Ein Grund, warum die Leute die Konservativen wählen», ist möglicherweise die «Angst vor einer Verstaatlichung ihres Besitzes durch eine Labour-Regierung». Diese Sorge entsteht «aber nicht erst dadurch, dass sie die Konservativen wählen. Hat eine Arbeiterin nur deshalb ein Interesse daran, bessere Lebensbedingungen zu erreichen, weil sie schon Sozialistin ist?» (I 246)

<sup>34</sup> Alexander Bogdanov war ein russischer Theoretiker, der im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts dem ZK der Bolschewiki angehörte und dann ausgeschlossen wurde. Lenin hat sich 1909 in seinem umfangreichen Buch «Materialismus und Empirio-kritizismus» mit Auffassungen von Bogdanov auseinandergesetzt. Karl Radek war ein führendes Mitglied der bolschewistischen Partei.

Hirst und Hindess stellen «das empirizistische Modell lediglich auf den Kopf: Während der Signifikant im empirizistischen Denken von selbst aus dem Signifikat folgt – die Welt gibt uns sozusagen Anweisungen dafür, wie sie darzustellen ist –, «ergibt» sich bei Hindess und Hirst der «Signifikat aus dem Signifikanten» (I 240). Soll heißen: «Die Verhältnisse sind so, wie sie durch die politischen und ideologischen Diskurse beschrieben werden.» (I 240) Hindess und Hirst drehen das Verhältnis von Signifikat und Signifikant nicht nur um. «Sie verwechseln auch [...] Signifikat und Referent. Der Referent sind die sozio-ökonomischen Verhältnisse, die in ihnen enthaltenen Interessen können auf verschiedene Weisen durch Politik und Ideologie bezeichnet werden, sie sind jedoch nicht identisch mit ihnen.» (I 240)

«Hinter dem post-marxistischen Standpunkt [von Hindess und Hirst; M.C.] lauert das Saussuresche Konzept von Signifikaten erzeugenden Signifikanten. Dieses Modell ist jedoch völlig inadäquat, um die Beziehung zwischen materiellen Verhältnissen und ideologischen Diskursen zu verstehen.» (I 240f.) Nicht unterschieden wird in diesem Modell zwischen Wirklichkeitskonstitution (angeblich durch Diskurs) und Legitimation bzw. Rationalisierung der Wirklichkeit durch Ideologie (I 241). Würden «unsere Diskurse unsere Praxis konstituieren», dann existierte kein Unterschied zwischen Diskurs und Wirklichkeit bzw. Praxis. Diskursen käme dann keine «verändernde Wirkung» zu. Von Letzterer zu sprechen impliziert etwas vom Diskurs Unterschiedenes, «einen Referenten, irgendetwas, auf das eingewirkt wird». Das aber wäre «ausgeschlossen, wenn es der Signifikant ist, der die «realen» Verhältnisse hervorzaubert» (I 241).

Eine andere Materie, an der Eagleton diese Problematik zu klären versucht, betrifft das Verhältnis zwischen Interessen und Überzeugungen. Er zeigt im zweiten Kapitel seines Buches zur Ideologie, dass die Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Interessen und ideologischen Überzeugungen «extrem unterschiedlich» ausfallen können: «Ideologische Überzeugungen können materielle Interessen repräsentieren, verleugnen, rationalisieren, vortäuschen oder ihnen zuwiderlaufen usw.» (I 243) Im Unterschied dazu sieht das «monistische Denken von Hindess und Hirst zwischen ihnen jedoch nur eine feste, unveränderliche Beziehung» (I 243): «nämlich gar keine» (I 244).

Eagleton spielt die Beziehungen zwischen Interessen und Überzeugungen am Beispiel eines Galeerensklavens durch (I 238f. u. 245) und resümiert: «Der Sklave hat selbstverständlich eine ganze Reihe von Interessen, die mit seiner materiellen Lage verbunden sind – z. B. das Interesse, sich ab und zu eine Pause zu verschaffen, seine Vorgesetzten nicht unnötig gegen sich aufzubringen, hinter einem etwas breiter gebauten Sklaven zu sitzen, um ein wenig Schutz vor der Sonne zu haben usw.» (I 245) Der politische und ideologische Diskurs wird nun diese Interessen «bearbeiten» bzw. «Zusammenhänge herstellen» (ebd.). Allerdings «existieren diese materiellen Interessen vor und unab-

hängig von jedem politisch-ideologischen Diskurs». Die materielle Situation ist der «*Referent* und nicht der *Signifikat*» des Diskurses des Sklaven, sofern «wir unter dem Signifikaten das verstehen sollen, was ganz durch den Diskurs *erzeugt* wird» (ebd.).

Hindess und Hirst entwickeln also «keine neue Theorie der Repräsentation, sondern eine Identitätsphilosophie. Abbildung oder Bezeichnung beruht auf dem Unterschied zwischen dem Zeigenden und dem Gezeigten: Einer der Gründe dafür, warum die Photographie eines Backenhörnchens das Backenhörnchen abbildet, ist der, dass es nicht das konkrete Tier ist. [Ein Backenhörnchen ähnelt dem hiesigen Eichhörnchen; M.C.] Würde die Photographie das Backenhörnchen erschaffen – wäre das Tier wie in der Theorie Berkeleys nicht da, bevor es nicht mit der Kamera eingefangen worden wäre –, dann wäre sie [die Photographie; M.C.] auch keine Darstellung des Tiers.» (I 245)

Würde – wie von Hindess und Hirst angenommen – das Politische/Ideologische das Gesellschaftliche bzw. Ökonomische «tatsächlich herstellen», «dann sind sie eins und von Darstellung kann überhaupt nicht die Rede sein» (I 245f.); dann würde «ein «Rohmaterial», auf das Politik und Ideologie einwirken», nicht existieren, «da die Gesellschaftsinteressen ja das sind, was sie [Politik und Ideologie; M.C.] hervorbringen und nicht das, wovon sie ausgehen. Politik und Ideologie werden somit zu einer sich selbst konstituierenden, völlig tautologischen Praxis» (I 246). Es wäre dann «unmöglich zu sagen, wo sie herkommen, sie fallen wie andere transzendente Signifikanten einfach vom Himmel» (I 246). Diese Denkweise führt zu einer «Überpolitisierung».<sup>35</sup> Jetzt ist die Politik und nicht die Ökonomie die absolute Herrscherin.» (Ebd.)

Eagleton kommt abschließend auf ein Motiv zu sprechen, das den Positionen von Hindess und Hirst zugrunde liegt. Es handele sich bei ihrer Argumentation um «eine theatralische Überreaktion» und um die «rücksichtslose Übertreibung» des Einwandes gegen die These, eine bestimmte soziale Lage bringe automatisch bestimmte Auffassungen hervor (ebd.). Es handelt sich um «eine panische Reaktion auf einen «Ökonomismus», den jeder intelligente Sozialist ohnedies schon lang hinter sich gelassen hatte» (I 251).

**g)** Eagleton hätte seine Argumentation durch eine Unterscheidung stärken können: Gewiss gehen in wissenschaftliche Untersuchungen zeitgebundene und soziale Faktoren ein. «Es gibt konstruktive, sprachliche, rhetorische [...] «Vorkehrungen», Vorgehensweisen, die mit darüber entscheiden, was eine anerkennenswürdige Tatsache ist. Daraus, dass es alles andere denn einfach ist, sie säuberlich herauszuschälen oder überhaupt zu entdecken, folgt nicht mit logischer Notwendigkeit, dass alles, was der Fall ist, nur aufgrund

<sup>35</sup> Eagleton sieht Auswirkungen des «verdeckten Einflusses des Maoismus mit seiner außerordentlich voluntaristischen Betonung der «Politik» gegenüber der «Ökonomie» auch bei Althusser (Ä 395).

solcher Vorkehrungen der Fall ist.» (Ritsert 2015: 251)  
Dass Wissenschaftler\*innen keine neutralen Monitore der Wirklichkeit sind, diese Erkenntnis gab es schon lange vor dem radikalen Konstruktivismus. Bereits Kant analysierte die Formen, mit denen die empfangenen Sinneswahrnehmungen verarbeitet werden. Der radikale Konstruktivismus allerdings geht über die

Analyse unserer begrifflichen «Repräsentationssysteme» weit hinaus. Seine These ist, dass diese Formen «all ihre Referenten, also das, worauf sie sich beziehen, hervorbringen; unsere Repräsentationssysteme sind den Gegenständen ontologisch und temporal vorgängig» (Knorr-Cetina 1989: 91).

## IV AFFINITÄTEN

### BEGEISTERUNG FÜR DAS NEUE

Postmodernist\*innen folgen der «Annahme, Veränderung sei radikal und Kontinuität konservativ». Diese Haltung entspricht einer «Gesellschaftsordnung, die einen Fetisch aus dem Neuen macht» (B 53). Im Kontrast dazu nennt Eagleton Beispiele, die zeigen, dass es nicht immer schlecht sein muss, wenn «sich bestimmte Dinge *nicht* ändern lassen. Wir können nichts daran ändern, dass Säuglinge Nahrung brauchen.» (B 53) «Es gibt viele Dinge von Dauer, die schätzenswert sind», wie etwa das anscheinend «dauerhafte Merkmal menschlicher Kulturen, dass die Menschen nicht mehr massenhaft abgeschlachtet werden, nur weil Vollmond ist» (ebd.).

Wer so tut, als ob jede Veränderung an sich positiv sei, hätte auch einen «Grund zur Freude, wenn man seine Kinder gegen einen klapprigen Ford eintauscht» (K 53). Das künstliche Veralten von Waren soll die Zeit verkürzen, nach der ein Neukauf getätigt wird. Im fortgeschrittenen Kapitalismus soll «alles plastisch, vorläufig, veränderlich, formbar, austauschbar– sein (ebd.). «Kontinuität» ist jedoch «ein mindestens ebenso wichtiger geschichtlicher Faktor wie Veränderung» (B 53). Etwas als Konstante zu verstehen heißt Eagleton zufolge, nicht zu behaupten, «dass sich nichts dagegen unternehmen lässt. Krankheit ist ein solches überdauerndes Merkmal, was aber unsere Ärzte keineswegs veranlasst, in einem Anfall von Fatalismus auf die Behandlung der Kranken zu verzichten.» (B 53 f.)

In der modernen kapitalistischen Gesellschaft ist ein Novitätenkult populär: «Als sei keine Stelle des Lebens so gut, dass sie nicht jederzeit verlassen werden könnte. Die Lust am Anderssein entführt, oft betrügt sie. Doch aus dem Gewohnten treibt sie allemal hinaus. Ein Neues soll kommen, das mit sich nimmt. Die meisten reizt schon der leere Unterschied zum Bisher, die Frische, gleichviel zunächst, was ihr Inhalt ist.» (Bloch 1976: 44). «Es gehört zu den bedrohlichsten Symptomen unserer Gegenwart, dass man von einem chronischen Gedächtnisverlust der Menschen sprechen kann. Diese Beschleunigung im Wechsel von Moden und Konzeptionen trägt wesentlich dazu bei, dass keine neuen Orientierungen auf eine Konzeption der humanen Gesellschaft politische Gestalt annehmen können: Was in der alten Arbeiterbewegung vielleicht etwas zu viel vorhanden war, nämlich die Beharrlichkeit, sich durch den unmittelbaren Situationsdruck nicht verwirren zu lassen, ist hier ins Gegenteil umgeschlagen. Nichts wird wirklich ausgetragen; wenn etwas in kurzer Zeit nicht klappt, wird es verabschiedet, und man setzt auf ein neues Pferd.» (Negt 1989: 266 f.)

### ÄSTHETISIERUNG

Eagleton macht darauf aufmerksam, dass zwischen der postmodernen Mentalität und einer früheren Kulturkritik sowohl ein Gegensatz als auch eine uneingezeichnete Gemeinsamkeit bestehen: «Die Kulturkritik

mit ihrer hochgestimmten Verachtung für die Gewohnheiten des Alltags war eine elitäre konservative Strömung; die Postmoderne mit ihrer Verschmelzung von Kunst und Kommerz ist populistisch. [...] Beide werfen scheele Blicke auf das Leben der Mehrheit: die Kulturkritik, weil sie darin trostloses Mittelmaß sieht, die Postmoderne, weil sie fälschlicherweise annimmt, Konsens und Mehrheiten seien per se geistig umnachtet, und deshalb eine ideologische Vorliebe für die Ränder und Minderheiten pflegt. Die Kulturkritik blickt herablassend auf so stumpfsinnige Fragen wie die nach Staat, Klasse, Wirtschaft und politische Organisationen. Die Postmoderne lässt sich vom Grenzwertigen, Abweichenden und Überschreitenden faszinieren und bringt deshalb für die alltäglichen Dinge kaum mehr Begeisterung auf.» (T 226)

Die Postmoderne «ist in gewissem Sinne post-ästhetisch, denn die Ästhetisierung des Alltagslebens geht so weit, dass sie die bloße Vorstellung eines speziellen Phänomens namens Kunst untergräbt. Wenn man die Kategorie der Ästhetik nur weit genug ausdehnt, schafft sie sich selbst ab.» (T 222)

In der «Kultur des Spätkapitalismus» finden wir eine «Art der Ästhetisierung, die gekennzeichnet ist «durch einen Fetischismus des Stils und der Oberfläche, einen Kult des Hedonismus und der Technik, eine Verdinglichung des Signifikanten und eine Ersetzung diskursiven Sinns durch zufällige Bedeutungsintensitäten» (Ä 383).

### KULTURALISMUS

Das postmoderne Denken hat eine hohe Affinität zum Kulturalismus. «Die kulturalistische Vorliebe des postmodernen Denkens» ist mit «einem radikalen Determinismus» verbunden: «Wir werden eben [...] durch Macht oder Begehren oder Konventionen oder interpretierende Gemeinschaften auf bestimmte Verhaltensweisen oder Überzeugungen ausgerichtet» (P 118).

#### a) *Tautologie-Vorwurf*

Der «Konventionalismus [...] verspricht uns eine Erklärung unseres Verhaltens, indem sie uns zeigt, wie es durch Konventionen gesteuert wird» (P 50). Eagleton sieht in dieser «Erklärung» ein Vorgehen, das das Phänomen verdoppelt. Im angegebenen Grund oder in der genannten Ursache für das Phänomen kommt nichts anderes vor als das Phänomen in anderer Benennung (ebd.). Das Resultat wird in die vermeintliche Ursache für es übersetzt und verdoppelt, also nicht erklärt.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> «Man pflegt zu sagen, dass die Natur der Kraft selbst unbekannt sei und nur ihre Äußerung erkannt werde. Einesteils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft ebendieselbe als die der Äußerung: die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist deswegen eine leere Tautologie. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der Tat nichts als die leere Form der Reflexion in sich, wodurch allein die Kraft von der Äußerung unterschieden ist. Diese Form tut zum Inhalt [...] nichts hinzu.» (Hegel 8: 270; vgl. auch ebd.: 248 ff.)

**b) Kritik an All-Aussagen**

Eagleton sieht im postmodernen Gebrauch des Begriffes Kultur eine «Catch-all-Attitüde».<sup>37</sup> Wenn alles Mafia ist, was ist dann die Mafia? «Jedes Wort, das alles zu bezeichnen versuchte, würde schließlich nichts Bestimmtes bedeuten. [...] Dies ist einer der Gründe dafür, weshalb nicht alles materiell oder politisch oder ideologisch sein kann, wie einige unvorsichtige Radikale zu glauben scheinen.» (P 137) «Wenn Begriffe [...] ihre Aussagekraft behalten sollen, dann muss es etwas geben, womit sie nicht zu vereinbaren sind.» (Ebd.)

**c) Argument des disjunktiven Fehlschlusses bzw. Kritik daran, die Frage nach den Ursachen, fördernden Bedingungen und Gründen der Entstehung von Kritik durch die falsche Alternative zwischen Konditionierung und Autonomie zu ersetzen**

Eagleton kritisiert die im postmodernen Denken verbreitete «ausschließliche Gegenüberstellung eines konditionierten mit einem autonomen Subjekt»: Wir sind nicht deshalb innerhalb gewisser vernünftiger Grenzen selbstbestimmt, weil wir großartig autonom und unabhängig von unserer Umwelt wären, sondern weil vielmehr eine solche Selbstbestimmung eine Notwendigkeit dieser Umwelt ist. [...] Für das pure Überleben kann sich das menschliche Tier nicht auf Instinkte verlassen, sondern ist gezwungen, die Fähigkeit zur Selbstreflexion zu nutzen.» (P 119)

**d) Beispiel für die Einengung der Wahrnehmung infolge einer kulturalistischen Sicht auf die soziale Wirklichkeit**

«Katholiken und Protestanten stehen sich in Nordirland gewissermaßen wie Fremde gegenüber und fürchten, dass ihre jeweilige kulturelle Identität durch die Vermischung mit der der anderen aufgelöst würde. [...] In anderer Hinsicht sind nordirische Katholiken und Protestanten einander überhaupt nicht fremd: Sie teilen die gleiche Arbeiterklassenkultur, wenn auch mit manchen wichtigen religiösen Varianten, und verstehen einander nur allzu gut. Der Nordirland-Konflikt hat etwas mit kultureller Identität zu tun, aber viel mehr hat er zu tun mit dem Kampf zwischen zwei Gruppen, die sich verschiedenen Staaten verpflichtet fühlen. [...] Die Protestanten in Ulster wollen letztlich nicht britisch bleiben, weil sie Leute, die irisch sprechen oder den Rosenkranz beten, als kulturelle Eindringlinge fürchten, sondern weil sie durch die Allianz mit Großbritannien ihre politische Vorherrschaft behalten können, und gleichzeitig auch einen höheren Lebensstandard. Den letzteren Punkt würden einige Postmodernisten, obwohl sie sich als «materialistisch» verstehen, mit dem Etikett «ökonomistisch» versehen.» (P 170f.)

**e) Normatives Argument gegen Kulturalismus**

Sozialer Determinismus «beleidigt die rationale Würde der Menschen, deren Rationalität möglicherweise schwächer ist als viele Rationalisten annehmen, die

aber deswegen nicht mit irgendeiner besonders intelligenten Forellenart gleichgesetzt werden können» (P 119). Eagleton schlägt eine verfremdende Frage vor, um «die Arroganz des kulturellen Determinismus registrieren» zu können (ebd.): Würde «man von Schwarzsamerikanern oder den Iren in Liverpool so leicht behaupten, sie wären lediglich Gefangene ihrer unreflektierten Konventionen und stammesorientiert in der negativsten Bedeutung des Begriffs»? (Genau dies «behauptet man manchmal z. B. von der US-amerikanischen Universitätswelt, die man ungestraft einen kode-orientierten Stamm nennen kann, weil dies als ikonoklastische Abwertung westlicher rationalistischer Ansprüche gilt und deshalb eher antiethnozentrisch als verwerflich ist» [ebd.]).

**f) Unverträglichkeit der These von kultureller Festgelegtheit mit anderen postmodernen Auffassungen**

Mit der These, jede Person sei in ihre Subkultur eingeschlossen (kultureller Determinismus), verträgt sich schlecht der «Glauben an die Neubewertung von Wertvorstellungen. [...] Man kann nicht wirklich gleichzeitig einen starken Kulturalismus und eine mutige Umkehrung der Werte verfolgen, da letzteres eine Art von Voluntarismus impliziert, den der erstere ablehnt.» (P 129) Anders sieht es aus, wenn das Individuum *verschiedenen* Determinierungen ausgesetzt ist. Ausgegangen wird dann davon, «die uns formenden Systeme» seien «letztlich vielfältig und widersprüchlich und nicht monolithisch» (P 118f.). Anhänger\*innen der Postmoderne verbinden damit die Hoffnung, das führe dazu, «dass das Subjekt keine fixierte Identität erhält, und dies dann irrtümlicherweise für Freiheit halten kann» (P 119).<sup>38</sup> Dieses Argument bezieht sich auf die Freiheiten des Individuums *innerhalb* der bestehenden modernen westlichen Gesellschaft. Es betrifft nicht Widersprüche der Gesellschaft, aus denen sich soziale Kräfte entwickeln können, die grundlegend andere Formen und Strukturen von Gesellschaft anstreben.

Gegen die «Befreiungsklausel der Überdeterminierung» (P 118) wendet Eagleton ein: «Ein Elektron hat auch keine feste Position, aber wir beglückwünschen es nicht zu seiner Freiheit.» (P 119)

<sup>37</sup> Vgl. hierzu S. 29, Abschnitt a. <sup>38</sup> Freiheit sei allein gesichert durch die Vervielfachung und Pluralisierung der die Menschen determinierenden Mächte. So argumentiert auch ein in den gebildeten Ständen beliebter Philosoph der «freiheitlich-demokratischen Grundordnung»: «Denn die Menschen sind nicht dadurch frei, dass sie die Alleinregie und die Allmacht Gottes kopieren, sondern dadurch, dass eine Pluralität von Determinanten, die determinierend auf sie einwirken, durch Determinantengedrängel einander wechselseitig beim Determinieren behindern. [...] Nicht die Nulldetermination und nicht die Übermacht einer einzigen (gegebenfalls besonders erhabenen) Determinante, sondern die Überfülle an Determinanten tut es.» (Marquard 2004: 99f.) Sie erlaube es allererst, dass Menschen ihre «bescheidene durchaus endliche und begrenzte, je eigene (individuelle) Freiheit gegenüber dem Alleinzugriff einer jeden Determinante haben (ebd.: 100). Allein der Verzicht auf die große Freiheit (der kollektiven Gesellschaftsgestaltung) sichere mithin die Existenz der kleinen Freiheiten.

## KULTURRELATIVISMUS

### a) *Argument der verschwiegenen Voraussetzung des kulturellen Relativismus*

«Der kulturelle Relativismus ist dort am umstrittensten, wo er von der Vorstellung ausgeht, verschiedene Kulturen seien vollständig eigenständig und unvergleichbar.» (P 165) Eagleton wendet ein: Bei allen Schwierigkeiten des Kontakts zwischen Individuen aus verschiedenen Kulturen «verhält sich niemand wirklich so, als gäbe es zwischen ihnen nichts Gemeinsames» (ebd.). Menschen aus verschiedenen Kulturen können sich – bei allen Schwierigkeiten – doch untereinander verstehen, weil Kulturen «porös, randunscharf, unbestimmt, in sich inkonsistent und nie ganz identisch mit sich selbst sind; ihre Grenzen verschwimmen ständig zu Horizonten» (W 135). Sprachspiele bzw. Kulturen sind keine «fensterlosen Monaden mit festen Grenzen, über die hinaus keine Verständigung möglich ist. [...] Wenn jedes Sprachspiel die Menge der möglichen Fragen einschränkt, bedeutet dies nicht, dass es einen starren Rahmen setze, durch den ein definierbarer Kanon von Fragen als einzig möglicher determiniert würde. Der Horizont der in einem Sprachspiel möglichen Fragen ist nicht unendlich, aber er hat auch keine feste und eindeutig bestimmbare Grenze.» (Hauck 2003: 145 u. 148)

### b) *Kritik an der empirischen Annahme, alle Kulturen hielten sich für ewig und unwandelbar*

«Die fest eingewurzelte postmoderne Lehre» besagt, «dass das Natürliche nichts weiter als eine heimliche Naturalisierung der Kultur ist» (W 131). «Das Natürliche [...] ist danach einfach das Kulturelle, jedoch erstarrt, fixiert, sakralisiert, enthistorisiert, in spontanen Gemeinverstand oder selbstverständliche Wahrheit verwandelt. Auf einen gut Teil Kultur trifft dies zu; aber nicht alle Kultur hält sich für ewig und unwandelbar. [...] Nicht alle liberalen Mitte-links-Demokraten bilden sich ein, dass ihr politisches Credo schon zu Zeiten Nebukadnezars in voller Blüte stand [N. war 605 bis 562 v. Chr. neubabylonischer König; M.C.]. Von Edmund Burke bis zu Michael Oakshott war nicht metaphysischer Stillstand, sondern der Historizismus eine der herrschenden Ideologien im europäischen Konservatismus der letzten 200 Jahre.» (W 132)

### c) *Kritik an willkürlicher Inhaltsbestimmung von Natur als Gegenbegriff (Antonym) zu Kultur*

Viele Anhänger\*innen der Postmoderne profilieren Kultur in Absetzung von einer bestimmten Vorstellung von Natur. Ihr zufolge sei die Natur durch Starrheit und Unveränderbarkeit charakterisiert. Eagleton unterminiert diese Vorstellung: «Einige kulturelle Vorurteile scheinen mindestens ebenso zählebig zu sein wie Efeu oder Napfschnecken.<sup>39</sup> Es ist leichter, Unkraut auszurotten als den Sexismus. Eine ganze Kultur zu transformieren wäre erheblich mühsamer, als einen Fluss zu stauen oder einen Berg abzutragen. Zumindest in diesem Sinne ist Natur ein viel leichter zu bearbeitender Stoff als Kultur. Im Übrigen erdulden die Menschen

nicht immer stoisch das, was sie als natürlich betrachten. Typhus ist etwas Natürliches, und doch verwenden wir viel Energie darauf, ihn auszurotten.» (W 132)

In der Naturwissenschaft sei die Vorstellung von Natur als «Prozess, Kampf, endlose Variation» weit verbreitet. Währenddessen «beharren nur die professionellen Apologeten der Kultur, nicht die Erforscher der Natur [...] auf dem Zerrbild einer trägen unbeweglichen Natur» (ebd.).

### d) *Kritik an politischen Folgen von Kulturrelativismus*

«Wenn Kulturen ihren Wert nur aus sich selbst gewinnen, dann wäre es schiere imperiale Arroganz, wenn unsere Kultur eine andere beurteilen wollte. Aber aus demselben Grund könnten auch diese anderen Kulturen nicht über unsere urteilen. [...] Der postmoderne «Anti-Ethnozentrismus» isoliert [...] unsere eigene Kultur ganz einfach gegenüber aller Kritik. All die antiwestlichen Attacken aus der sog. 3. Welt können ruhig ignoriert werden, da sie unser Verhalten in Begriffen interpretieren, die für uns völlig bedeutungslos sind.» (P 166) Angesicht des «Erbes des Kolonialismus» (ebd.) destruieren Anhänger\*innen der Postmoderne «in einem Anfall von kulturellem Selbstekel» westliche Vorstellungen, die auch für die Unterdrückten in der sogenannten Dritten Welt nützlich sein können (P 167).

Postmoderne Zeitgenoss\*innen können sich anscheinend nicht «vorstellen, dass diese Ideen verändert, neu bearbeitet oder radikal umfunktioniert werden könnten, genau wie sich das auch ihre konservativen Gegner nicht vorstellen können» (ebd.). Faktisch wird so der «Ethnozentrismus in der sog. 3. Welt» unterstützt, «also das Monster glücklich von einer Hemisphäre in die andere exportiert» (ebd.).

Wenn «Natur, Sexualität und der Körper ganz und gar Hervorbringungen der Konvention» wären, so wäre «schwer zu erkennen, wie man beurteilen können soll, ob bestimmte sexuelle Normen emanzipierter sind als andere (vgl. Soper 1995: 4. Kapitel). Und warum soll überhaupt alles auf Kultur und nicht auf irgendetwas anderes reduzierbar sein? Und wie beweisen wir diese folgenschwere Wahrheit? Mit kulturellen Mitteln, sollte man annehmen; aber ist das dann nicht etwas Ähnliches wie die Behauptung, letzten Ende laufe alles auf Religion hinaus, und wir wüssten das darum, weil das Gesetz Gottes es uns sagt?» (W 130)<sup>40</sup>

Kulturalismus ist Eagleton zufolge schließlich «inkonsistent, da er dazu neigt, das Natürliche, gerade dadurch, dass er es herabsetzt, zu reproduzieren. Wenn Kultur wirklich das ein und alles ist, dann muss sie doch wohl genau dieselbe Rolle spielen wie Natur und fühlt sich dann für uns genauso natürlich an.» (W 133)

<sup>39</sup> «Eine Familie meeresbewohnender Schnecken. Der Name bezieht sich auf das Aussehen der Arten aus der Familie, denn Napfschnecken haben nicht wie viele andere Schneckenarten ein spiralförmiges Haus mit vielen Windungen, sondern einfach nur einen schüsselförmigen Napf.» (Wikipedia) <sup>40</sup> Zur kulturrelativistischen Infragestellung von Wahrheitsansprüchen vgl. S. 16.

## LOB DER UNVERGLEICHBARKEIT UND DER ANDERSHEIT/ALTERITÄT

### a) Kritik am Nominalismus

«Der postmoderne Kulturalismus ist eine Form des philosophischen Nominalismus, demzufolge allgemeine Kategorien unwirklich sind.» (P 136) Kulturalist\*innen machen den Fehler anzunehmen, dass von Sprachen «überhaupt nicht als *Sprache* gesprochen werden kann», da «Sprachen alle spezifisch sind» (P 135). Wie können wir aber dann die Besonderheit des Sprechens von anderen Aktivitäten wie «Badminton oder Naseputzen» unterscheiden? (P 136).

b) In Übereinstimmung mit Eagletons Argumentation steht die – von ihm selbst nicht formulierte – Kritik am «Trugschluss der Gleichung «Nominalismus = Achtung vor der individuellen Freiheit»» (Losurdo 1988: 181). Die nominalistische Ausblendung gesellschaftlicher Strukturen verleitet den vereinzelt Einzelnen dazu, sich als Einzigen aus sich selbst zu verstehen. «Die Undurchsichtigkeit der entfremdeten Objektivität wirft die Subjekte auf ihr beschränktes Selbst zurück und spiegelt dessen abgespaltenes Für-sich-sein, das monadologische Subjekt und dessen Psychologie, als das Wesentliche vor.» (Adorno 1979: 54)

c) Das Gleiche gilt für die Kritik an den politisch reaktionären Kontexten, in denen die unvergleichbare Eigenheit gegen das Allgemeine ausgespielt wird: Adorno (ebd.: 471) spricht die «ultranominalistische Apologetik» von Denkern wie Pareto an. Wer normative Allgemeinbegriffe wie «der Mensch» ablehnt, lehnt auch die Menschenrechte ab. Das klassische hier einschlägige reaktionäre Statement von 1797 lautet: «Nun existiert der Mensch nicht auf der Welt. In meinem Leben habe ich Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen; dank Montesquieu weiß ich, dass man auch Perser sein kann; aber was den Menschen betrifft, erkläre ich, ihm nie in meinem Leben begegnet zu sein.» (de Maistre 1884: 74)

## PLURALISMUS

Postmoderne Mentalitäten haben eine große Affinität zu Pluralismusvorstellungen. Eagleton hat «das Interesse für Pluralismus, Differenz, Diversität» positiv gewürdigt, zugleich aber die mit diesem Interesse latent verbundene und nahegelegte «Möglichkeit, nicht über den Kapitalismus zu sprechen», kritisiert (K 50). Es handelt sich hier nicht um den beliebigen Vorwurf, dass jemand nicht an das denkt, das seinem Kritiker am Herzen liegt. Im Folgenden geht es um den notwendigen Übergang von einer Fixierung auf Pluralismus zur Dethematisierung einer bestimmten gesellschaftlichen Form der Ökonomie. Eagleton denkt die Pluralisierung der Lebensstile zusammen mit der Diversifizierung des Waren- und Dienstleistungsangebots in den am meisten entwickelten kapitalistischen Nationen.<sup>41</sup>

Er arbeitet heraus, wie in diesen Ländern die Ausdifferenzierung der Lebensstile koexistiert mit den al-

le Individuen betreffenden uniformen Zwängen der kapitalistischen Marktwirtschaft. Es handelt sich um die Isolation der auf Märkten Tauschenden voneinander, ihre Abkapselung durch das Privateigentum, die Konkurrenz, die eigenen Imperative der Kapitalverwertung und deren Primat über die im Sinne der Mehrwertproduktion unproduktiven Tätigkeiten (Care, Erziehung, Krankenbehandlung). Eagleton bemerkt an postmodern Denkenden, dass sie sich auf die vielen Besonderheiten und die Vielfalt nicht nur normativ konzentrieren, sondern auch analytisch ihre Aufmerksamkeit verengen. Fokussiert bleiben sie auf spezielle (frauenfeindliche, homophobe u. a.) Negationen, die sich auf die jeweilige Besonderheit konkret beziehen und ihr feindlich gegenüberstehen. Dem entspricht das politische Votum für den neuen Pluralismus der Identitätspolitik. Eagleton kritisiert die formelle Abstraktion, mit der Vertreter\*innen der Identitätspolitik «alles – vom Geschlecht bis zur Klasse, von der ethnischen Herkunft bis zu sexuellen Vorlieben – gleichberechtigt und ohne Vorurteil oder Privileg» ihrem Votum für Identitätspolitik subsumieren. Er bemerkt, wie unter der Maxime einer «Sensibilität gegenüber der Komplexität menschlicher Erfahrung» die «offene Kategorie» der Zivilgesellschaft dem Versuch vorgezogen wird, die Überwindung der kapitalistischen Ökonomie zu denken.

«Der neue Pluralismus strebt nach einer demokratischen Gemeinschaft, in der alle Unterschiede in Geschlecht, Kultur, Sexualität berücksichtigt werden, in der diese Differenz ermuntert oder hochgehalten werden, ohne ihnen jedoch zu erlauben, Herrschafts- oder Repressionsverhältnisse zu werden.» (Wood 2010: 260) Konzentriert wird sich auf das jeweilige spezielle diskriminierende oder unterdrückende Verhalten gegenüber einer besonderen ethnischen, auf das Geschlecht oder die sexuellen Vorlieben bezogenen Gruppe. Etwas sie Übergreifendes und sie Konstituierendes kommt nicht in den Blick. Jede Gruppe scheint es – immerhin – mit einem höchst eigenen Gegner oder Feind zu tun zu haben, der ganz speziell sie meint.

Eagleton hat bereits in Bezug auf das postmoderne Verhältnis zum Universalismus festgestellt, dass «sich pluralistische Ideen universalistischen Grundsätzen gegenüber überlegen fühlen».<sup>42</sup> Darüber hinaus problematisiert er an der postmodernen Ablehnung von Totalität und am Votum für Differenz und Pluralität, dass das postmoderne Denken «die soziale Welt in einzelne, voneinander getrennte Realitäten auseinanderfallen lässt. Die Gesellschaftsverhältnisse des Kapitalismus lösen sich so in einer unstrukturierten und fragmentierten Pluralität von Identitäten und Differenzen auf. [...] Und es gibt auch keinen Grund zu fragen, welche Stellung die unterschiedlichen Identitäten in der vorherrschenden Gesellschaftsstruktur einnehmen, weil die Existenz der strukturierten Gesellschaft an sich be-

<sup>41</sup> Vgl. hierzu auch S. 21–24 u. 45. <sup>42</sup> Vgl. hierzu auch das Kapitel zu Universalismus in Teil I.



grifflich wegdefiniert wurde.» (Ebd.: 263) Ellen Meiksins Wood ergänzt Eagletons Argumentation mit dem instruktiven Hinweis, dass postmodernes Denken in der Nachfolge zur in der Politologie und Soziologie früher prominenten Pluralismustheorie steht. Der «alte» Pluralismus habe «eine inklusive politische Totalität – wie das «politische System», die Nation oder die Bürgerschaft» anerkannt, «während der neue auf der Unumkehrbarkeit von Fragmentierung und «Differenz» insistiert. [...] Beide bestehen auf der Heterogenität der kapitalistischen Gesellschaft und verlieren gleichzeitig dessen wachsende globale und homogenisierende Macht aus den Augen.» (Ebd.) «Der Kapitalismus als eine besondere Sozialform gerät so aus dem Blick und wird unter einer Unzahl von Fragmenten und der «Differenz» begraben.» (Ebd.: 264)

Es scheinen «nur noch Vielfalt, Differenz und Kontingenz» zu herrschen und «keine gemeinsamen Strukturen mehr zu existieren, keine Logik des Prozesses, kein Kapitalismus und deshalb auch keine Negation desselben» (ebd.: 266). Diese Kritik wurde in anderer Form bereits an der «alten» Pluralismustheorie geübt. Auch sie verstand sich sowohl normativ als auch gesellschaftsanalytisch. Pluralität und Diversität als Wohlfühlbegriffe knüpfen an der erscheinenden Vielfalt an, sozusagen an der Produktdiversifizierung auf der Benutzeroberfläche, verkennen aber im Lob der «offenen Gesellschaft» die konstitutiven Formen, Abstraktionen und Trennungen, die der modernen Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie eigen sind.

Das Lob des Pluralismus verdrängt, dass die postmoderne Weltlosigkeit «den Menschen im Zeitalter des kulturellen Pluralismus» bezeichnet, «denjenigen Menschen, der, weil er an vielen, an zu vielen Welten gleichzeitig, teilnimmt, keine bestimmte, und damit auch keine, Welt hat» (Anders 1993: XV). Der Wahrheitsanspruch der tolerierten Positionen wird nicht ernst genommen, nur «mit Achselzucken» erlaubt (ebd.: XVI). «Das nahezu sakrale Schlüsselwort des Zeitalters lautet «und» als Oberbegriff zu dem Reichtum, dessen Verbindungen im «Sowohl-als-auch» oder der «Juxtaposition von Inhalten, Weltanschauungen oder -stimmungen» bestehen. Letztere scheinen, «obwohl einander fremd, oft sogar widersprechend, sonderbarerweise einander nicht zu stören» (ebd.: XVII). «Polykosmismus» führt zum «Akosmismus» (ebd.: XVI).

Die Fokussierung der Aufmerksamkeit auf das, was die Menschen voneinander unterscheidet, schadet deren sozialer und politischer Kooperation und Verbündung. «Die Individuen geraten in einen Zustand der Isolation. Hannah Arendt beschrieb ihn einst als «Verlassenheit», um ihn strikt von der «Einsamkeit» zu unterscheiden: Während Menschen in der Einsamkeit zwar allein sind, sich aber in einer mit anderen geteilten Welt aufgehoben wissen, sind die Verlassenen ganz auf sich und ihre eigene Welt zurückgeworfen. Sie sind vereinzelt. Es gibt kaum mehr geteilte Wahrnehmungen, verbindende Erlebnisse, soziale Bande.» (Scheu 2018)

## DIE VERKEHRUNG DES BESONDEREN INS PARTIKULARE<sup>43</sup>

Bereits durch die kritische Auseinandersetzung mit der modernen kapitalistischen und bürgerlichen Gesellschaft verringert sich die erscheinende Multiperspektivität und Unübersetzbarkeit der Sprachspiele. Die verschiedenen Bereiche erscheinen nicht mehr als bezuglos nebeneinanderstehend, wie dies die (in den Sozialwissenschaften hegemoniale) Ideologie der funktionalen Differenzierung behauptet.<sup>44</sup> Vielmehr lassen sich die in ihnen jeweils thematischen Inhalte nun anders aufeinander beziehen – als Momente der Aufbauordnung, die modernen bürgerlichen Gesellschaften mit kapitalistischer Ökonomie eigen ist (vgl. Creydt 2016: 178–183).

Das Denken im Horizont der Aufbauordnung der bürgerlichen Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie unterläuft die Vorstellung von der Selbstgenügsamkeit, Abgeschlossenheit und Selbstbezüglichkeit der verschiedenen Bereiche der Gesellschaft. Die erscheinende sachliche Spezifik und die scheinbar nur den bereichsspezifischen Themen gewidmete und alle anderen Hinsichten legitimerweise ausblendende Perspektive erweisen sich, wenigstens teilweise, als Schein. Die scheinbar sich ganz dem unmittelbar und kompakt auftretendem Thema (die Gesundheit, das Lernen usw.) verdankenden Inhalte erweisen sich zum Teil als Verarbeitung von Erfahrungen, Fragen und Problemen, die sich nicht umstandslos aus dem direkten Bezug auf die Materie erklären lassen, auf die sie sich direkt zu beziehen scheinen. Vielmehr lassen sich die für den jeweiligen inhaltlich besonderen Bereich konstitutiven Erfahrungen, Fragen und Probleme erst rekonstruieren, wenn man die gesellschaftlich herrschenden Trennungen, Zuordnungen, Ausblendungen und Gegensätze wahrnimmt, die die Bereiche übergreifen. Sie werden von den verschiedenen Bereichen verschieden bearbeitet – in Bezug auf die jeweilige Aufgabe des Bereichs, seine jeweiligen Wissensbestände und Handlungsnotwendigkeiten. (Ich habe dies exemplarisch am Gesundheitswesen und an Ideologien über Gesundheit dargestellt; vgl. ebd.: 52–56)

Wie sich das Bewusstsein und die Subjektivität aus den charakteristischen gesellschaftlichen Formen konstituiert, das lässt sich bis in die Kultur hinein aufweisen. Es handelt sich nicht primär darum, «die Herkunft der einzelnen Künstler, ihre politischen und sozialen Anschauungen, oder allenfalls den Stoffgehalt ihrer

<sup>43</sup> «Verkehrung» bildet den Begriff für eine Umformung, die erstens etwas in inhaltlich von ihm Verschiedenes verwandelt und zweitens dies so tut, dass der Unterschied bis Gegensatz zwischen dem Ausgangssubstrat und dem Resultat der Verkehrung verborgen bleibt. Vielmehr erscheinen beide als identisch. <sup>44</sup> Vgl. «Luhmanns Bild der modernen Gesellschaft als einer, die im gesellschaftlichen Handeln selbst nur noch aus den Perspektiven ihrer einzelnen Teilsysteme betrachtet wird und keine substantielle Identität mehr besitzt» (Schimank 1996: 249). Die moderne Gesellschaft gerät zur «Ansammlung von Teilsystemen, die einander gewissermaßen auf gleicher Ebene gegenüberstehen, ohne von sich aus viel voneinander wissen zu wollen» (ebd.: 189). «Das Gesamtsystem verzichtet auf jede Vorgabe einer Ordnung [...] der Beziehung zwischen den Funktionssystemen» (Luhmann 1997: 746). «Die Gesellschaft ist nur noch eine Bühne, die die Teilsysteme miteinander teilen und auf der sie sich irgendwie miteinander arrangieren müssen – die aber ansonsten leer ist.» (Schimank 2005: 50)

Werke zu analysieren. [...] Erst neuerdings hat man in wachsendem Maße in die soziologische Behandlung die Form- und Gestaltungsprobleme der Kunstwerke hineingezogen, die früher einer von der sozialen Realität distanzierter Geistesgeschichte vorbehalten waren. Genannt sei, als verbindliches Zeugnis dieser Intention, das 1953 erschienene Werk ‚Sozialgeschichte der Kunst und Literatur‘ von Arnold Hauser.» (Institut für Sozialforschung 1974: 93) Hauser «ist fähig, die Fülle des künstlerischen Details durch eine konsistente und durchgearbeitete Vorstellung vom gesellschaftlichen Prozess zu erhellen. [...] Kunst wird erklärt aus der gesellschaftlichen Totalität, ohne dass darüber der spezifische Ort und die spezifische Funktion der einzelnen Phänomene zu kurz kämen.» (Ebd.: 94)<sup>45</sup>

Noch die subjektivsten und scheinbar dissidenten Verarbeitungen des individuellen Seins in der Gesellschaft bewegen sich oft in der Grundmatrix bestimmter, ihnen unbewusster gesellschaftlicher Formen.<sup>46</sup> Analysen von Musik und Literatur vergegenwärtigen, wie das Wissen um die gesellschaftliche Konstitution nicht von der Wahrnehmung des Kunstwerks wegführt, sondern sie vertieft (vgl. Adorno 1981: 49f.).<sup>47</sup> Eagleton gibt in seinem Buch über Ästhetik bzw. über «die Geschichte einer Ideologie» (Untertitel) viele dichte Beschreibungen der Zusammenhänge zwischen Gesellschaft, Ökonomie, Literatur und ästhetischer Theorie.

Mit einer materialistischen Analyse der gesellschaftlichen Aufbauordnung wird es möglich, den bestimmten Zusammenhang zu analysieren, in dem die gesellschaftlichen Prozesse der Erwirtschaftung und Formung des Reichtums sowie die Politik, das Recht, die Moral und die Kultur zueinanderstehen. Das Wissen von der gesellschaftlichen Aufbauordnung verhält sich zur gegenwärtig populären Verabsolutierung der Unabhängigkeit dieser Bereiche, ihrer Autonomie und der Unübersetzbarkeit ihrer Perspektiven wie ein Denken mit höherem Differenzierungs- und Integrationsvermögen zu einer vereinfachenden und selektiven Ansicht. Das Wissen von der gesellschaftlichen Aufbauordnung verhält sich zur Binnenperspektive ihrer verschiedenen Bereiche nicht reduktiv, sondern rekonstruktiv. Der Perspektivwechsel zwischen den verschiedenen Bereichslogiken lässt sich aus der Weiterverarbeitung jeweils nur verschoben «bearbeiteter», aber unaufgehobener, zugrunde liegender Trennungen, Gegensätze und Ausblendungen erklären. Zum Thema wird die überkompensatorische Verarbeitung von Mängeln des jeweiligen Bereichs in anderen Bereichen. Sie führt in ihnen wiederum zu neuen Folgeproblemen, welche dann erneut in anderen Bereichen «bewältigt» werden. Ein Verschiebeparkplatz entsteht.

Die Kritik am Autismus der Bereiche und Lebensstile, der aus dem Besonderen Partikuläres macht, führt nicht notwendigerweise dazu, den verschiedenen Gruppen eine äußerliche Einheit zu empfehlen. Sie bliebe bestenfalls ein Formelkompromiss oder Dachverband, schlechtestenfalls das Korsett einer regressiven Entdifferenzierung. Die Einheit ist nur dann

nicht aufgesetzt oder gewaltsam, wenn sie aus mehr besteht als aus dem einfachen Gegenteil zur Zersplitterung. Die Spaltung bildet ein Symptom der Ver selbstständigung des – deshalb abstrakt zu nennen – abstrakten Reichtums gegen die Individuen in Gestalt von Geld und Kapital. Notwendig und mit dem Wissen um die reale Aufbauordnung der Gesellschaft möglich wird es, die bereichsspezifischen Eigenlogiken nicht von außen zu beurteilen, sondern sie aus der Stufenordnung der gesellschaftlichen Erfahrungsverarbeitung und Problembearbeitung zu begreifen und sie damit besser zu verstehen, als es im jeweiligen Bereich selbst möglich wird. Diese Kritik ist integraler Bestandteil des Wissens um die gesellschaftliche Aufbauordnung.

Der Autismus, der dem Partikularen eigen ist, muss die Möglichkeit einer konsensfähigen Vernunft oder eines gemeinsamen gesellschaftlichen Leitbildes in modernen Gesellschaften verneinen. Es geht um die «Re-Integration eines zentrifugalen Ganzen, ohne auf Strategien der Trivialisierung, der Regression oder der Simplifizierung zurückzugreifen» (Willke 1997: 84). In der nachkapitalistischen Gesellschaft bezieht sich das Besondere auf das Allgemeine (also die Inhalte, die die Gesellschaft insgesamt prägen), anders als in der Vorstellung, der zufolge das Partikuläre sich dem im emphatischen Sinne verstandenen Allgemeinen oder als Teil dem «Ganzen» unterordnen oder sich aufopfern soll. Vielmehr geht es darum, die Wirklichkeit des Besonderen im Unterschied zum partikularistischen Verständnis von ihm zu begreifen. Dass das Besondere nicht mit dem allgemeinen Leitbild identisch ist, bietet keinen Anlass zur Kritik am Besonderen. Zum Problem wird vielmehr am Besonderen, dass im partikularistischen (Miss-)Verständnis von ihm nur sehr direkte Effekte und unmittelbare Voraussetzungen des Besonderen sichtbar werden, seine indirekteren, aber deshalb nicht minder relevanten Wirkungen und Prämissen jedoch nicht.

Sind diese mittelbaren Effekte problematisch, so lautet die Forderung, das Besondere möge seiner ganzen Wirklichkeit gegenüber aufmerksam werden und eine umfassende Wahrnehmung für das, was es bewirkt und voraussetzt, ausbilden.<sup>48</sup> Aus der Wirklich-

<sup>45</sup> Mir geht es hier um den Ansatz und nicht darum, Adornos oder Hausers Kunstanalysen, beide divergieren, inhaltlich zu diskutieren. <sup>46</sup> «Die (relative) Emanzipation des Begründeten vom Grund geschieht eben in Kraft desselben, und der Grund ist abwesend gerade durch sein (anwesendes) Begründen» (Ringleben 1995: 81). <sup>47</sup> Solche Konstitutionsanalyse übersteigt den Horizont von Max Weber, in dem es um die «Ermöglichung von Ideen durch Kontextbedingungen und Veränderungen von Kontextbedingungen durch Ideen» (Lepsius 1990: 37) geht. <sup>48</sup> Die Konstitution der menschlichen Vermögen und Existenz im Arbeiten, an den Arbeitsergebnissen, an der menschlich-sozialen Gegenstandswelt und in den Sozialverhältnissen fällt durch das Raster der herrschenden Betriebs- und Volkswirtschaftswissenschaften hindurch. Deren abstrakte Betrachtungsweise verdoppelt die reale Abstraktion, das Absehen der Wirtschaft von ihren mannigfachen konstitutiven Effekten auf die Entwicklung menschlicher Sinne und Fähigkeiten. Die Produkte und Tätigkeitsresultate sind demgegenüber in der nachkapitalistischen Gesellschaft Kuppelprodukte und Mehrzweckgebilde. Sie bedienen nicht nur einen isolierten Nutzen. Maßgebend für sie wird, wie sich die Entwicklung menschlicher Sinne und Fähigkeiten durch sie und mit ihnen konstituiert – in dem in sie eingehenden Arbeiten und Tätigsein, in der mit ihnen ebenso produzierten wie vorausgesetzten gegenständlichen Umwelt und in den mit ihnen verbundenen sozialen Verhältnissen (vgl. dazu Teil VI).

keit der besonderen Materien und Sphären entsteht das Bedürfnis, ihre partikularistisch missverstandene Besonderheit zu überschreiten, nicht indem man das Besondere verlässt und sich einem von ihm getrennt gedachten Allgemeinen unterwirft, sondern indem man das Verständnis des Besonderen zugleich in sich selbst vertieft und dadurch vergegenwärtigt, wie das Besondere auf anderes Besonderes wirkt und das Allgemeine mit aufbaut. Zugleich kommt in den Blick, wie die gesellschaftlich übergreifenden Strukturen besondere Inhalte ermöglichen und formen.

Das allgemeine Leitbild oder Paradigma sowie das übergreifende gesellschaftliche Zielgut verwirklichen sich in den besonderen Materien und Sphären sowie in deren Konstellationen, Vernetzungen und in der gesellschaftlichen Aufbauordnung. Gefragt wird nicht nur, wie das Besondere das Allgemeine mit aufbaut, sondern wie das Allgemeine (das allgemeine Leitbild oder das gesellschaftlich übergreifende Zielgut) erst dadurch sich verwirklicht (im Sinne von «Wirklichkeit gewinnen» im Unterschied zu «sich durchsetzen»), dass sich erstens übergreifende gesellschaftliche Strukturen in seinem Sinne ausbilden. Zweitens begreifen die Menschen in den besonderen Arbeiten und Bereichen diese selbst aus der Perspektive des Allgemeinen und gestalten diese Arbeiten und Bereiche so, dass Letztere sich in ihrer Besonderheit dadurch entwickeln. Getrennt davon bleibt das Allgemeine unwirklich.

In der nachkapitalistischen Gesellschaft sind die Verhältnisse zwischen Allgemeinem und Besonderen dadurch bestimmt, dass

- das jeweilige besondere Moment die gesellschaftliche Welt und ihren übergreifenden Inhalt auf jeweils bestimmte Weise aufbaut;
- im Besonderen der positive oder negative Bezug auf anderes Besondere enthalten ist;
- die allgemeinen, gesellschaftlich übergreifenden Inhalte und Strukturen im Besonderen anwesend sind,
- die allgemeinen, gesellschaftlich übergreifenden Inhalte und Strukturen das Besondere in einer Weise ermöglichen, derzufolge es nicht nur Element des Allgemeinen, äußeres Mittel für ein Resultat oder Zuträger für eine Zukunft, sondern in sich selbst (als Besonderes) erfüllt ist.

Eagleton spricht dieses Verhältnis zwischen dem allgemeinen Leitbild der nachkapitalistischen Gesellschaft und einzelnen ihrer Bereiche am Beispiel der Produktivkräfte an. Er würdigt die Entwicklung der Produktivkräfte als Bedingung dafür, eine Situation «generalisierten Mangels» (Marx) zu überwinden (Ä 228). Zugleich kritisiert er die These, «die Entwicklung der Produktivkräfte und der menschlichen Möglichkeiten sind letzten Endes synonym» (Ä 231). In dieser Auffassung «schwebt der Begriff der Produktivkraft [...] unbestimmbar zwischen einer Tatsache und einem Wert» (Ä 234).

Eagleton sieht bei Marx eine Ambivalenz zwischen einer unkritischen Euphorie über die Produktivkräfte ei-

nerseits, einer Kritik an der Divergenz zwischen ihrer Entwicklung und der Entwicklung menschlicher Vermögen andererseits.<sup>49</sup> Eine Ursache für diese Divergenz ist Marx zufolge – Eagleton zitiert ihn – erstens die kapitalistische Form der Produktivkräfte. Für diese Geschichtsepoche gelte: «Nur durch die ungeheuerste Verschwendung von individueller Entwicklung» wird «die Entwicklung der Menschheit überhaupt gesichert und durchgeführt» (MEW 25: 99).

Eagleton sieht zugleich eine andere, nicht allein der kapitalistischen Ökonomie ursächlich zuschreibbare Problematik der Technik. Wenn «die Entwicklung der Produktivkräfte als instrumentell im Hinblick auf eine Verwirklichung menschlicher Fähigkeiten aufgefasst wird, dann stellt sich unweigerlich die Frage, welche Form materieller Entwicklung zur Erreichung dieses Ziels am besten geeignet ist» (Ä 234). Marx macht dort einen Unterschied zwischen der Entwicklung der Produktivkräfte und der in der anstrengenswerten nachkapitalistischen Gesellschaft zu favorisierenden Technik, wenn er davon spricht, die Produktivkräfte müssten entwickelt werden «unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen» (MEW 25: 828). John Elster (1985: 246) verweist auf die hier notwendig auftretenden Konflikte, wenn er «schreibt, dass «eine Technik, die sich als optimal wirksam erweist, nicht notwendig auch optimal für das Wohl der Menschen ist»» (Ä 233). «In einer künftigen Gesellschaftsordnung» geht es Eagleton zufolge darum, «einen Zustand zu erreichen, in dem der Instrumentalismus seine unangenehme Herrschaft verlieren kann» (Ä 239). Eagleton wirft der postmodernen Ästhetisierung des Denkens vor, just diejenige «rigorose analytische Rationalität» für unnötig zu erachten und als herrschaftsaffin zu denunzieren, welche notwendig ist, «um die Widersprüche aufzulösen, die uns daran hindern», einen solchen Zustand zu erreichen (ebd.).

Eagleton nennt schließlich eine dritte Ursache für den problematischen Zustand der Arbeitsorganisation und der Produktionstechnik in der kapitalistischen Ökonomie. Seit den 1960er Jahren gibt es Analysen zum politischen Charakter der Organisation des Arbeitsprozesses. Einerseits benötigt die effiziente Produktion hohe Kompetenzen der Arbeitenden. Andererseits sind in kapitalistischen Betrieben teilautonomen Arbeitsgruppen bzw. einer hohen Selbstorganisation und Qualifikation der Arbeitenden Grenzen gesetzt aus Sorge vor deren Stärke gegenüber dem Kapital. Eagleton zitiert aus der einschlägigen Literatur allein eine Arbeit: «Andrew Levine und Eric Olin Wright (1980) meinen, dass bestimmte technologische Fortschritte zu einer Schwächung der Organisation der Arbeiterklasse und zur Stärkung der politischen wie ideologischen Macht der Bourgeoisie führen können. Die Entfaltung der Produktivkräfte kann, mit anderen Worten, zu einer

<sup>49</sup> Diese Ambivalenz ist Thema einer breiten Diskussion in der Neuen Linken seit den 1960er Jahren (vgl. dazu Creydt 2000: 160–200). Stefan Breuer (1977) ist einer der ersten, die diese Ambivalenz dargestellt haben.

faktischen Reduktion jener politischen Fähigkeiten führen, die erhalten werden müssen, wenn diese Kräfte dem Sozialismus dienlich sein sollen.» (Ä 233)

### NARZISSMUS

Eagleton profiliert «eine ethische Dimension des Materialismus.<sup>50</sup> [...] Statt humanistischer Überheblichkeit setzt er auf unsere Solidarität mit den gewöhnlichen Dingen der Welt und kultiviert so die Tugend der Bescheidenheit. Er macht unsere Abhängigkeit von der Umwelt deutlich und zeigt sich bestürzt über das Hirngespinnst, dass Menschen voll und ganz selbstbestimmt wären. [...] Was uns zu moralischen Wesen macht, ist nicht unsere Autonomie, sondern unsere Verletzlichkeit, nicht unsere Verschlossenheit, sondern unsere Unabgeschlossenheit.» (M 15)

«Materialistisches Denken [...] setzt sich für den Respekt des Andererseits und der Integrität der Welt ein – im Gegensatz zum postmodernen Narzissmus, der nichts als Abbilder menschlichen Kultur erblickt, wohin er auch schaut. Für die Postmoderne ist die Wirklichkeit nur Ton in unseren Händen, den der herrschaftliche Wille ausrollt, in Streifen schneidet, weicklopft und anschließend ummodelliert. So eine Position ist nichts weiter als eine spätkapitalistische Version der alten gnostischen Ablehnung der Materie.» (M 16)

Vertiefen lassen sich diese Bemerkungen durch leistungswerte Ausführungen von Peter Furth aus den Jahren 1985 und 1993 dazu, wie der Marx'sche Arbeitsbegriff die Reproduktion der natürlichen äußeren Bedingungen menschlicher Existenz einbezieht (vgl. Furth 2006: 122 f., 145, 285 u. 300).

### SKEPTIZISMUS

Der postmoderne Skeptizismus stellt Eagleton zufolge simultan auf verschiedenen Ebenen bereits die Möglichkeit von Bestrebungen infrage, die die moderne bürgerliche Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie überwinden könn(t)en. «Warum sollte man eine detaillierte Kritik linker Theorie liefern, wenn man viel überzeugender argumentieren kann, dass jeglicher soziale Diskurs verblendet und unbestimmt ist, dass unentscheidbar ist, was das ›Wirkliche‹ ist, dass alle Aktivitäten, die über einen zaghaften Reformismus hinausgehen, Gefahr laufen, außer Kontrolle zu geraten, dass es, davon abgesehen, überhaupt keine Subjekte gibt, die hinreichend kohärent sind, um solche Aktionen durchzuführen, dass darüber hinaus gar kein totales System existiert, das es zu ändern gälte, dass die raffinierte List der Macht jedem vermeintlich oppositionellen Standpunkt bereits zuvorgekommen ist, und dass die Welt gar keinen bestimmten Zustand hat, vorausgesetzt, dass man genug über sie wissen kann, um wenigstens dies zu behaupten?» (P 37)

Der postmoderne Skeptizismus knüpft auch am Kulturrelativismus an. Dieser stellt die Kulturen nebeneinander und weiß sie nicht auf eine Analyse der Unterschiede zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen und ihrer Strukturen zu beziehen. Der äu-

ßerliche Blick auf verschiedene historische Phänomene «ohne Beziehung auf eine bestimmte geschichtliche Praxis, die das Ganze der Menschheit betrifft», führt dazu, «die philosophischen und politischen Doktrinen, die im Antiquitätenladen der relativistischen Geistesgeschichte billig abgegeben» wurden, als «Chaos» wahrzunehmen. Der heimliche Lehrplan einer solchen Präsentation «ist weit mehr die Entwöhnung von der Wahrheit als ihre Darstellung» (Horkheimer 1938: 48).

Mit dem Kulturrelativismus geht häufig ein Skeptizismus einher. Eine demgegenüber höher entwickelte Theorie «enthält die Skepsis in sich, indem sie das Einseitige, Beschränkte, Vergängliche der einzelnen Vorstellungen und Meinungen zeigt». Eine solche geschichtliche Verortung (vgl. dazu das Kapitel zu postmodernen Vorbehalten gegen den Begriff von Wahrheit) «unterscheidet sich vom Skeptizismus dadurch», dass sie «die Ansichten durch diesen Aufweis nicht für vernichtet hält und sich auf das Ich zurückzieht, welches all dies in Gedanken vollbracht hat, bis dann auch das Ich als Täuschung oder Fiktion erscheint und absurd über sich selbst triumphiert» (ebd.: 49).

Eine skeptizistische Einstellung vertritt diejenige Person, die sich und anderen sagt: «Es gab Irrtümer, also ist nie sicher, ob das, was in der Wissenschaft jetzt als richtig und wahr gilt, auch tatsächlich zutrifft.» Eine solche Einstellung interessiert sich nicht für *bestimmte* Irrtümer in der Geschichte des Denkens der Menschheit. Wer an einer bestimmten These, einem bestimmten Argument oder einer bestimmten Theorie Fehler erkennt, kann dafür bestimmte Argumente nennen. Nur deshalb ist er über diesen Irrtum hinaus. In der Wissenschaft sind einzelne Thesen, Argumente und Theorien als Irrtum erkannt worden. Dafür interessiert sich diejenige Person nicht, die fragt, wie denn Erkenntnis unabhängig von jeder bestimmten Erkenntnispraxis und vom vorhandenen Wissen überhaupt möglich sein könne. Wer so fragt, stellt sich außerhalb der Erkenntnisarbeit und redet pauschal von möglichen Grenzen der Erkenntnis. Der sich absolut gebende Zweifel setzt immer schon bestimmte Aussagen voraus: «Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewissheit voraus.» (Wittgenstein 1984: 144)

### LIBERALISMUS<sup>51</sup>

Dem Liberalismus zufolge habe sich der Staat «neutral in Bezug auf eine bestimmte Vorstellung des guten Lebens» zu verhalten «und beschränkt sich in seinem Machtbereich darauf, die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Individuen es für sich selbst entdecken können» (P 102). «Dieses gute Leben kann nicht

<sup>50</sup> Materialismus im Sinne von Eagleton unterscheidet sich vom «Materialismus im Wald-und-Wiesen-Sinn des Wortes – als übermäßige Wertschätzung für materielle Güter» (M 92). Eagleton (M 43) zitiert Engels: «Der Philister versteht unter Materialismus Fressen, Saufen, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, Geldgier, Geiz, Habsucht, Profitmacherei und Börsenschwindel, kurz alle die schmierigen Laster, denen er selbst im stillen frönt.» (MEW 21: 578) <sup>51</sup> Zum Liberalismus vgl. auch S. 19, 21 f., Abschnitt c, S. 46 u. 51.

von vornherein definiert werden.» (P 102 f.) Es gebe schließlich ganz unterschiedliche Vorstellungen von ihm.

Die Paradoxie der Idee des liberalen Staates besteht darin, einerseits ein Neutralitätsgebot aufzustellen, andererseits geht der Staat «unvermeidlich von einer gewissen Vorstellung des Guten aus» (ebd.). «Das Interesse des liberalen Staates besteht darin, in gewissen, klar gezogenen Grenzen grundsätzlich interesselos zu sein, d.h., sich nicht darum zu kümmern, welche Art von Gütern Menschen anstreben, denn er glaubt, dass er kein Recht in dieser Angelegenheit hat.» (P 104) «Der Fehler der Interesselosigkeit des liberalen Staates besteht nicht darin, dass er ein Interesse auf trügerische Weise verbirgt, sondern vielmehr darin, dass er ein ganz bestimmtes Interesse ausdrücklich heiligt: das überaus wichtige Interesse der individuellen Wahl.» (P 106 f.) Es handelt sich um «eine extrem einseitige Auffassung des Guten», der «andere Güter unangemessen untergeordnet werden». (Eagleton bezieht sich hier positiv auf Taylor 1995 [P 108]). «Für die Liberalen sind Männer und Frauen völlig frei, kommunitaristische Ziele zu verfolgen, [...] nur darf ein solcher Kommunitarismus nicht in den Staat eingebaut sein, da dies eine unzulässige Einschränkung der Rechte der Zeitgenossen bedeuten würde, die ihr Glück z. B. darin finden, mit einer Papiertüte auf dem Kopf in einem abgedunkelten Zimmer zu sitzen.» (P 109 f.)

Dem Liberalismus zufolge darf der Staat «Güter nicht in eine hierarchische Rangfolge bringen». Sozialist\*innen meinen demgegenüber: Er hat das bereits getan, denn er schließt mit «seinen eigenen Strukturen Formen der Gemeinschaft aus» und «vereitelt jeden Versuch, mehr kooperative Kontrolle in das ökonomische Leben zu bringen» (P 110). «Der liberale Staat schließt den Sozialismus nicht deshalb aus, weil er ihn für wertlos hielte, sondern weil er in dieser Frage keine Meinung vertritt. Er schließt den Sozialismus aus [...], weil dies die Favorisierung einer bestimmten Ideologie bedeuten würde. Aber die Gründe für eine solche Zurückweisung sind sicher selbst ideologisch, da sie auf der Souveränität der individuellen Wahl beruhen.» (P 111)

Im Unterschied zu Liberalen betont Eagleton: «Politik ist nicht nur ein Instrument zur Schaffung der Bedingungen für persönliches Wohlergehen, sie ist ein erheblicher Teil davon.» (P 113) Dem Liberalismus zufolge bleiben Tugenden auf die Privatsphäre beschränkt, «in der öffentlichen Sphäre geht es ihm primär um Rechte» (ebd.). Dies sei der «Grund dafür, warum der Liberalismus die politische Teilhabe traditionellerweise eher gering veranschlagt hat» (ebd.).

Liberaler und postmoderne Auffassungen schreiben beide dem Recht des Individuums auf freie Auswahl normativ einen sehr hohen Stellenwert zu. Angesichts der Relevanz dieser Wertung erläutere und vertiefe ich Eagletons Bemerkungen zu ihren Implikationen ein wenig. Nicht erst bei Friedrich Hayek, sondern bereits bei John Stuart Mill genießt die Ablehnung des «des-

potism of society over the individual» (Mill 1985: 73) große Bedeutung. Für Mill und Hayek «ist politische Tyrannei, wie sie von absoluten Herrschern oder Diktatoren praktiziert wird, weniger bedrohlich als der Zwang, den der Staat durch demokratisch legitimierte Institutionen einführen kann» (Novy 2018: 58). Am gefährlichsten erscheint Mill «the tyranny of the majority». Sie bedrohe den Nonkonformismus der Individuen und ihre «permission to differ» (Mill 1985: 62 u. 66). Hayek sieht die größte Gefahr im «doctrinaire democrat», der unter Berufung auf «popular sovereignty» den Bereich, über den demokratisch entschieden wird, ausdehne (Hayek 1978: 104 u. 106).

Staatliche Politik soll zwar die (in Fußnote 11 genannten) Voraussetzungen der Marktwirtschaft schaffen bzw. sichern, die ihre Akteure nicht selbst hervorbringen können, sowie die negativen Folgen der Marktwirtschaft (z. B. Externalisierungen) abmildern. Aber all dies soll im Rahmen einer Voraussetzung bleiben: «Der Staatszweck des bürgerlichen Rechtsstaates, Freiheit und Eigentum zu bewahren, ist gleichbedeutend mit dem Rechtszweck des Staates.» (Badura 1967: 52) Das liberale Denken warnt vor dem «Ehrgeiz, die Gesellschaft von Grund auf zu gestalten oder umzugestalten». Dieser «marxistische Ehrgeiz» (Aron 1984: 44) gefährde die Freiheit der Individuen.<sup>52</sup> Nur der Verzicht auf die große Freiheit (der kollektiven Gesellschaftsgestaltung) sichere die Existenz der individuellen Freiheit, so Odo Marquard (2004: 95 f.). Allein Privateigentum ermögliche Freiheit und Unabhängigkeit vom oder gegenüber dem Staat. Demokratie habe sich auf öffentliche bzw. politische Institutionen zu beschränken und dürfe nicht auf private bzw. unpolitische Institutionen ausgedehnt werden. Als solche gelten auch Betriebe. Insofern sei «liberale Zurückhaltung» (Aron 1984: 44) geboten.

Beim Recht auf Wahlfreiheit von Konsument\*innen handelt es sich um die individuelle Freiheit, sich zwischen VW und Opel zu entscheiden, aber nicht um die kollektive Freiheit, über grundlegende Proportionen zu bestimmen – also zum Beispiel über das Verhältnis zwischen individuellem Autoverkehr und öffentlichem Personenverkehr. «Wahlmöglichkeit im Kleinen garantiert keine Wahlmöglichkeit im Großen.» (Elson 1990: 75) Auf Märkten lautet die Frage an jeden Einzelnen: «Willst Du ein Auto?» und nicht: «Wollen alle, dass dem Pkw-Verkehr gesellschaftlich ein hoher Stellenwert zukommt und dass die Städte zu autogerechten Städten werden?»

Nicht nur Verharmloser\*innen der COVID-19-Pandemie, sondern auch solche Linke, die in jeder Staatspolitik schnell den autoritären Staat wittern, betonen in

<sup>52</sup> «Eine Allzuständigkeit der demokratischen staatlichen Entscheidungsgewalt [...] bedeutet zugleich, dass die Einbeziehung des Einzelnen und der Gesellschaft in die staatliche Entscheidungsgewalt total wird. Demokratie heißt dann, dass alle über alles beschließen können; es gibt nur noch eine (Mitwirkungs-)Freiheit im demokratischen Prozess, nicht mehr eine Freiheit gegenüber dem demokratischen Prozess. Das Ergebnis ist die totale Demokratie, in der der Einzelne voll und ganz Glied des demokratischen Kollektivs ist, und die darum notwendigerweise einen totalitären Charakter annimmt.» (Böckenförde 1976: 198 f.)

den Debatten um die Corona-Politik, Auflagen für das individuelle Verhalten seien inakzeptable Freiheitseinschränkungen. Auch in der Debatte um Nachhaltigkeit wird der Stellenwert des individuellen Rechts auf freie Entscheidung bzw. Wahl des eigenen «Lebensstils» zum Problem. Viele unterschätzen die «Schwierigkeit», unter Voraussetzung der «westlichen Lebensweise, die Individualismus und Selbstbestimmung absolut setzt», «ein politisches Gemeinwesen zu bilden, das selbstbestimmten Konsument\*innen Grenzen setzt» (Novy 2018: 56). «Wenn Marktentscheidungen – Kaufen und Konsumieren – nicht kollektiv bewertbar sind», gilt jede staatliche Maßnahme als inakzeptable Einmischung. Radikale Verfechter individueller Konsumfreiheit streiten dann gegen «eine Steuer auf bestimmte Produkte», gegen «Parkraumbewirtschaftung oder die Einschränkung von Flugreisen» (ebd.: 57).

Zu leicht machen es sich diejenigen, die meinen, über die Problematik des weit gefassten liberalen Denkens hinaus zu sein, indem sie zu Recht gegen eine «Ich-kann-doch-machen-was-ich-will-Mentalität» auf die Verallgemeinerbarkeit des Gebrauchs der individuellen Freiheit hinweisen. In Bezug auf Nachhaltigkeit heißt das: Das Recht von Personen auf freie Entscheidung über den eigenen Ressourcenverbrauch sei dann einzuschränken, wenn es sich als einer Praxis zugehörig erweist, die sich aus ökologischen Ursachen nicht weltweit verallgemeinern oder ausdehnen lässt. Befürworter\*innen von Nachhaltigkeit bemühen eine genuin bürgerliche Maxime: «Die Ausübung eigener Freiheitsrechte gerät immer dort an Grenzen, wo sie die Freiheitsrechte anderer beeinträchtigt. [...] Ein aufgeklärter Liberalismus zielt darauf, möglichst allen Bürgern ein Maximum an individueller Entfaltung zu ermöglichen. Es geht um die Toleranz gegenüber einer Vielfalt von unterschiedlichen Lebensweisen, die nebeneinander existieren können. Suffiziente Lebensweisen sind in aller Regel wenig invasiv, das heißt, sie schränken andere in der Entfaltung ihrer Lebensentwürfe kaum ein. Eine Politik, die suffizientes Leben einfacher macht, ist daher eine im Kern liberale Politik.» (Schneidewind/Zahrnt 2013: 23) Das sehen viele Autofans und Vielflieger\*innen anders.

Diejenigen, die für eine grundlegende Wende der Klimapolitik eintreten, plädieren dafür, sich nicht an «der Ausweitung von Freiheiten» zu orientieren, sondern an der gemeinsamen Verantwortung, manche Freiheiten zu beschränken» (Novy 2018: 57). «Autos für neun Milliarden Menschen zu produzieren, ist nicht möglich, wohl aber eine Stadt der kurzen Wege für alle.» (Ebd.) Die Menschen müssten lernen zu akzeptieren, «dass Leben und Arbeiten nicht nur private Tätigkeiten sind, in die sich niemand einzumischen hat» (ebd.). Das schließe ein, «die Grenzen von privat und öffentlich jeweils neu gesellschaftlich zu verhandeln (ebd.). Novy betont zu Recht, dass es nicht *nur* anderer Produktionsverhältnisse bedarf, sondern «einer neuen Hegemonie», inklusive einer «neuen Form von Individualität» (ebd.).

Fraglich bleibt allerdings, ob sich sowohl diese neue Hegemonie als auch die neue Individualität und Subjektivität bilden können, wenn allein die äußeren *Schranken* der Verallgemeinerung der beschriebenen Lebensweise im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen. In Teil VI mache ich diejenigen Argumente von Eagleton stark, die die inneren *Grenzen* der bürgerlichen Individualität und Ethik betreffen.<sup>53</sup> Die These lautet: Das Modell bürgerlicher Freiheit lässt sich nur dann überwinden, wenn sich in der Bevölkerung die Einsicht von seinen inneren Grenzen verbreitet.<sup>54</sup> Dies geschieht in dem Maße, wie attraktive nicht-regressive Alternativen zu diesem Modell entstehen.<sup>55</sup> Dann rückt eine Sozialität in den Blick, die einen reicheren Bezug der Menschen zueinander eröffnet, als ihn die Maxime erlaubt, die Ausübung der eigenen Freiheit solle die Freiheit anderer nicht beschränken. Dieses liberale Prinzip, das auch von prominenten Nachhaltigkeitsbefürwortern wie Schneidewind und Zahrnt bemüht wird, verbleibt im Rahmen einer Ordnung, die voneinander getrennte und in sich abgeschlossene Individuen davor bewahren soll, dass sie einander ihre Freiheit gefährden. Mitmenschen kommen in dieser Kollisionsvermeidungs-Ordnung allein negativ als Gefährder der eigenen, im weiten Sinne besitzindividualistischen Freiheit in den Blick. Fraglich ist zudem, ob die Aufmerksamkeit für die (faktisch unmögliche) weltweite Ausdehnung der ressourcenintensiven und emissionsstarken Lebensweise der Metropolenländer ausreicht, um zu einer nachhaltigen Wende – selbst *nur* in der Klimapolitik – zu motivieren. Wird die Bevölkerung aktiv dafür eintreten, das bislang attraktive Modell der Lebensweise zu verabschieden, wenn «nur» dessen negativen *externen* Folgen gewiss werden? Oder setzt diese Überwindung eine Umbewertung voraus, die den *eigenen* Inhalt dieses Modells betrifft?

Damit der Nachhaltigkeitsappell bei der Bevölkerung in den wirtschaftlich stärksten Ländern verfangt, muss er einen ethischen Standpunkt einnehmen: Was «wir» uns leisten, sollen sich auch andere leisten können. Soll der Appell fruchten, darf es nicht bei einer Sonntagsangelegenheit bleiben, die damit friedlich koexistiert, dass im Alltag jede und jeder zunächst sich an ihrem bzw. seinem Interesse orientiert – «Brot für die Welt, aber die Wurst bleibt hier!»

Im Interesse bundesdeutscher Bürger\*innen liegt es zwar, dass miserable Zustände in anderen Ländern nicht das Florieren der «eigenen» Wirtschaft beein-

<sup>53</sup> Zum Unterschied zwischen Schranke und Grenze: Ein Acker lässt sich in Bauland umwandeln, dann ist er kein Acker mehr. Die Grenze des Ackers besteht in seinem Inhalt, ein Acker zu sein. Wird seine Größe verändert, bleibt er ein Acker, nur seine Schranke hat sich verschoben. Bestimmte Eigenschaften sind einer Sache notwendig, andere nicht. Für Eigenschaften, die den notwendigen Eigenschaften der bestimmten Sache widersprechen, brauche ich eine andere Sache. Der Begriff der Schranke gehört zu einer bestimmten Interpretation. Ihr Urteil lautet: «Eigenschaften werden der Sache verwehrt. Dass ein Objekt eine Eigenschaft empirisch nicht aufweist, hat seine Ursache nicht wesentlich in ihm. Vielmehr wird es durch äußerliche Einschränkung von dieser Eigenschaft abgehalten, also beschränkt.» Die beschränkte Sache lässt sich erweitern und dann ist das Problem behoben. Anders bei der begrenzten Sache. <sup>54</sup> Zum bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis und seinen Grenzen vgl. Creydt 2014: 217–260. <sup>55</sup> Vgl. dazu Teil VI.

trächtigen. Dass der Regenwald im Amazonasgebiet abgeholzt wird, das betreffe wohl auch «uns». Vor allem hätten «wir» aber ein Interesse daran, dass einerseits genügend zahlungsfähige Nachfrage auswärts für unseren Export existiert, andererseits andere Länder «uns» jedoch nicht in der Konkurrenz übertreffen. Dass in anderen Ländern der gleiche Konsumstandard existiert wie hierzulande, das gehört gewiss nicht zu den handfesten materiellen Interessen, mit dem Teilnehmer\*innen an der bundesdeutschen Marktwirtschaft ausgestattet sind. Eher herrscht im bürgerlichen Horizont die Parole: «Verteidige das, was du besitzt, gegen andere, die es dir wegnehmen! Jede Person muss an sich selbst denken, nur so kommt sie voran. Alles andere führt zu Überforderung oder zu Heuchelei.»

Wer also – beflügelt vom Nachhaltigkeitsbewusstsein – meint, mit dem Verallgemeinerungspostulat längst über den Liberalismus hinaus zu sein, wird erfahren müssen, dass diese sublimere Variante liberalen Denkens sich zu dessen prosaischen besitzindividualistischen Kern verhält wie der Sonntag zum Werktag. Die Fokussierung auf die ökologisch desaströsen Effekte des gegenwärtigen Verbrauchs in den wirtschaftlich reichsten Ländern tut so, als ob damit ein politischer Wille entstehe, der alles andere Trennende unwichtig mache. Ein Denken, das es so *auf* die Verallgemeinerbarkeit individuellen Handelns absieht, dass es *von* den sozialen Trennungen, Gegensätzen und Gleichgültigkeiten zwischen den vorrangig auf Märkten einander (als Konsument\*innen oder als Anbieter\*innen ihrer Arbeitskraft) Begegnenden absieht, bleibt zu stark dem liberalen Paradigma «ungeselliger Geselligkeit» (Kant)

verhaftet, um dessen negative Folgen überwinden zu können.

Viele meinen, die Problematik des weit gefassten liberalen Selbst- und Weltverständnisses dadurch überwinden zu können, dass sie dem egozentrischen Gebrauch der einzelnen individuellen Freiheit entgegenreten. Wer dies tut, ist aber nicht über die allgemeine Ordnung individueller Freiheit hinaus. Das bürgerliche Recht hat die Aufgabe, den Bürger\*innen, die ihren Vorteil gegeneinander suchen, praktisch daran zu erinnern, dass sie das nicht per Betrug, Diebstahl oder Raub realisieren sollen. Die jeweils privatinteressierten Marktteilnehmer\*innen dürfen die allgemeine Ordnung der Koexistenz der verschiedenen Privatinteressen nicht verletzen. Die Bürger\*innen als diese (partikulare, einzelne) sollen sich nicht von den Verkehrsformen zwischen Bürger\*innen als solche emanzipieren. Diese Aufforderung überwindet die Grenze des bürgerlichen Privatinteresses sowie der bürgerlichen Selbst- und Weltsicht keineswegs, sondern sorgt vielmehr für den Bestand der bürgerlichen Ordnung.

Bei vielen Linken war und ist seit Langem die Hoffnung notorisch, sich von sozialen Bewegungen zu erhoffen, diese würden die Auseinandersetzung mit den Grenzen des bürgerlichen Selbst- und Weltverständnisses<sup>56</sup> unnötig machen. Die Arbeiter-, die Friedens-, die Antifa- und nun die Nachhaltigkeitsbewegung seien praktisch über dieses Paradigma hinaus. Faktisch verhält es sich umgekehrt: Die von Linken notorisch ausgeblendet, im weiten Sinne liberalen Mentalitäten machen sich in den genannten Bewegungen als massives internes Problem geltend.

<sup>56</sup> Beim bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis handelt es sich um keine Angelegenheit der Vergangenheit. Vgl. Fußnote 13.

## V ZUR ERKLÄRUNG VON POSTMODERNEM DENKEN UND POSTMODERNEN MENTALITÄTEN

«Das postmoderne Dringen auf Historisierung ist gegen die postmoderne Theorie selbst zu wenden.» (W 129)

### ENTWICKLUNG DES KAPITALISMUS

«Fortgeschrittene kapitalistische Gesellschaften [sind] gleichzeitig libertär und autoritär, hedonistisch und repressiv, vielfältig und monolithisch. [...] Die Logik des Marktes ist eine des Vergnügens und der Pluralität, des Ephemerem und Diskontinuierlichen, eines großen dezentrierten Netzes von Begehren, in dem die einzelnen Individuen nur temporäre Erscheinungen sind.» (P 175) Eagleton kritisiert am postmodernen Denken, es denke nicht beide Seiten dieses Widerspruchs zusammen (P 34f).<sup>57</sup>

Eagleton zufolge existieren verschiedene «stabile Rahmen» (ebd.), die diese Vielheit einhegen. Zwar ist der Kapitalismus «die pluralistischste Gesellschaftsordnung, die es in der Geschichte gegeben hat, pausenlos überschreitet er Grenzen und baut Widerstände ab». Zugleich «operiert diese ganze Pluralität jedoch selbstverständlich innerhalb recht strikter Grenzen» (P 176). Eagleton sieht diese Grenzen zunächst in den «geistigen Grundlagen», die der Kapitalismus brauche. Eagleton kommt nicht auf die Grenzen zu sprechen, die in seiner ökonomischen Logik liegen, in den Leistungsanforderungen in Produktion und Zirkulation sowie in den Budgetrestriktionen für die Masse der Bevölkerung. Diese Restriktionen schränken die Freiheiten im Konsumbereich ein.

Eagleton ist der Auffassung, dass «das System seine metaphysischen Begründungen nicht wirklich aufgeben [kann], auch wenn es selbst immer dabei ertappt wird, wie es sie durch seine eigenen, ausgesprochen nicht-metaphysischen Operationen untergräbt.» (I 53) Er nennt für seine These von der Angewiesenheit des «Systems» auf «seine metaphysischen Begründungen» die USA als Beleg. «Es gibt heute Gesellschaften, die zu den nüchternsten und pragmatischsten auf der Erde gehören, und die dennoch voller hochtönender metaphysischer Rhetorik über Gott, Freiheit, Nation und Familie sind.» (Ebd.) Zugleich ist sich Eagleton auch in seinen früheren Publikationen nicht ganz sicher, ob das Beispiel der USA, das seine These stützen soll, für andere westliche Länder verallgemeinerbar ist. «Amerikanische Politiker bemühen noch immer den hochgestochenen Tonfall der Religion, um ihre undurchsichtigen Machenschaften zu rechtfertigen, auf eine Art, bei der der Franzose sich vor Hohngelächter ausschütten und der Engländer peinlich berührt seine Schuhspitzen mustern würde.» (W 128)

Eagleton gibt später die These von der Angewiesenheit des «Systems» auf «seine metaphysischen Begründungen» auf. Er beschreibt in jüngeren Publikationen den Zusammenhang von bürgerlicher Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie und Überzeugungen

differenzierter: Überzeugungen würden eine «Beständigkeit des Selbst» voraussetzen, die «dem unbedingten, anpassungsfähigen Subjekt unter den Bedingungen des fortgeschrittenen Kapitalismus nicht leichtfällt» (T 238). «Zu viel Doktrin» schade der Konsumbereitschaft (ebd.).

Eagleton sieht in der modernen bürgerlichen Gesellschaft mit kapitalistischer Ökonomie eine Divergenz zwischen den Handlungsanforderungen im Konsum und in der Produktion. «Der Logik der Ware» entspricht «das Subjekt als ein diffuses Netzwerk flüchtiger libidinöser Bindungen». Dies «ist für die Herren der Produktion so inakzeptabel, wie es den Regisseuren des Konsums gelegen kommt» (Ä 388). «Der Kapitalismus in seiner postmodernen Form ist pragmatisch, auf Nützlichkeit angelegt und damit seinem Wesen nach eine Gesellschaftsordnung ohne Glauben. Zu viel Glaube ist für einen funktionierenden Kapitalismus weder notwendig noch wünschenswert. [...] Solange die Leute zur Arbeit gehen, ihre Steuern bezahlen und keine Polizisten angreifen, können sie ja glauben, was sie wollen.» (Ebd.)

Eagleton illustriert diese Zeitdiagnose mit einer Anekdote: «Als man den Bürgermeister von London nach seinen «convictions» fragte, verwechselte er die beiden Bedeutungen «Überzeugungen» und «Verurteilungen» und sagte, ja, er habe sich mal wegen eines Verkehrsdelikts verantworten müssen.» (T 238f.) Eagleton beurteilt nun «die USA, die ihre Ideologie schon immer mit geradezu peinlicher Extravaganz zur Schau gestellt haben», als «eine Ausnahme von dieser Regel. [...] Auf's Ganze gesehen, werden die großen Glaubensüberzeugungen nur in Zeiten politischer Krisen aus der Schublade geholt. Dem gesellschaftlichen System ist es lieber, es kann allein vor sich hin arbeiten, ohne sich zu sehr auf so kapriziöse Dinge wie individuelle Meinungen verlassen zu müssen.» (T 239) Eine Einschränkung sei allerdings zu machen: «Die Wirtschaft mag eindeutig atheistisch sein, aber der Staat [...] hat den Glauben nach wie vor nötig. Nicht unbedingt einen religiösen Glauben, aber er braucht die Berufung auf eine gewisse unveränderliche Moral und auf politische Wahrheiten, die nicht einfach aus der Größe des Staatsdefizits oder der Arbeitslosenquote abgeleitet werden können.» (T 240)

Eagletons Formulierung – «die Postmoderne greift etwas von der materiellen Logik des fortgeschrittenen Kapitalismus auf und wendet sie aggressiv gegen dessen geistige Grundlagen» (P 177) – interpretieren wir: Die Postmoderne greift die Logik der Diversifizierung und Pluralisierung, der ständigen Umwälzung von «Werten» auf, die mit der entwickelten Markt-

<sup>57</sup> Vgl. dazu den ersten Absatz des letzten Kapitels von Teil I, S. 17.



wirtschaft speziell im Konsumbereich verbunden ist. Eagletons Formulierung ist zu dichotomisch. Sie übergeht die Aktivierung der Individuen im postmodernen Kapitalismus. «Glauben wir nicht, [...] dass man zur Macht Nein sagt, indem man zu queer Ja sagt: Man folgt damit vielmehr dem Lauf des neoliberalen Flexibilisierungsparadigmas.» (Soiland 2005: 9) In Letzterem rücken die Normen der auf das Geschlechterverhältnis bezogenen disziplinierenden Vereindeutigung und Vereigenschaftlichung in den Hintergrund. Im Vordergrund steht dann die Förderung und Anregung einer Subjektivität, die sich im Horizont einer Flexibilität auf Märkten und der «Bastelexistenz» bewegt. Letztere macht aus der Not, unvereinbare Aufgaben irgendwie subjektiv vereinbar machen zu müssen, eine Tugend. «Das Konzept von gender übersieht, dass wir längst mit massiven Deregulierungsanforderungen an unser Verhalten konfrontiert sind, denen die Forderung nach einer Flexibilisierung der gender-Norm, weit davon entfernt, deren Kritik zu sein, gerade zuarbeitet. Indem es uns glauben macht, wir müssten uns gegen Festschreibungen wehren, lässt uns das Konzept von gender genau jene Fähigkeiten erwerben, die es uns erlaubt, die unterschiedlichsten, ja sich vielleicht gegenseitig auch ausschließenden Anforderungen unter einen Hut zu bringen. Die These vom Geschlecht als sozialem Konstrukt und die damit verbundene Vorstellung von der Verhandelbarkeit des eigenen genders scheint damit selbst zu einer politischen Technologie der Individuen geworden zu sein.» (Soiland 2009: 416) Viele Gendertheoretiker\*innen bleiben auf die normative geschlechtliche Identitätsfestschreibung gegenfiert.

Möglicherweise wird es zusehends «dem System gleichgültig, ob wir an es glauben oder nicht». Es «benötigt nicht mehr unserer geistigen Kooperation, solange wir mehr oder weniger tun, was es verlangt. Es muss nicht mehr durch das menschliche Bewusstsein hindurch, um sich zu reproduzieren, es hat nur dafür zu sorgen, dass dieses Bewusstsein permanent abgelenkt wird, und kann sich, was die eigene Reproduktion betrifft, auf seine eigenen Mechanismen stützen.» (P 178) Wäre postmodernes Denken gleichzusetzen mit einer Attacke auf die metaphysischen Legitimationen und auf die Einhegungen der Vielfalt, die der Kapitalismus in einer bestimmten Zeit bedarf, und würden diese metaphysischen Rahmungen absterben, so «würde die Postmoderne zweifellos» auch sterben (ebd.).

Der Kapitalismus ist ein in seinen Strukturen «erstarrtes System», «das einen großen Karneval der Differenz, Umkehrung und Abweichung hervorbringt, während es gleichzeitig selbst immer das gleiche bleibt» (P 82). «Kurz, der Kapitalismus dekonstruiert die Differenz zwischen dem System und der Überwindung des Systems, wenn auch nur teilweise.» (P 83) Politisch progressive Anhänger\*innen postmodernen Denkens erachten das Engagement für Differenz, Diversity und Ähnliches jedoch als radikaler als jede Kapitalismuskritik.

## NIEDERLAGE

Eagleton fragt, wie weit der Gedanke trägt, das postmoderne Denken als Verarbeitung einer «eindeutigen Niederlage», die «keine radikale Bewegung erlitten hat», zu verstehen. Mit dieser Niederlage meint Eagleton die Integration der Arbeiterbewegung und den Bedeutungsverlust von Konzepten einer Überwindung des Kapitalismus in den entwickeltesten kapitalistischen Ländern. Diese Niederlage ist «so eindeutig, dass es unwahrscheinlich scheint, dass sie [die Bewegung; M.C.] sich im Laufe einer Generation, falls überhaupt, wieder erholen könnte» (P 1).

Unter dieser Voraussetzung «wäre bspw. ein verstärktes Interesse für die Ränder und Nischen des Gesellschaftssystems zu erwarten – für jene mehrdeutigen, unbestimmten Orte, wo seine Macht weniger erschütterlich scheint, jene verschwommenen Randzone, wo es nicht mehr vernehmbar ist» (P 2 f.). «Man könnte sogar zu der Vorstellung gelangen, dass es letztlich gar kein Zentrum der Gesellschaft gibt.» Wer das annimmt, müsste «gleichzeitig anerkennen, dass es dann logischerweise auch keine Randzonen gibt» (P 3). Sympathie entsteht für dasjenige, das «das System als unbrauchbar ausschließt oder was mit der herrschenden Rationalität nicht vereinbar ist». Es «würden dann das Marginale und Minoritäre als Werte an sich gefeiert». Allerdings gehören bekanntlich «zu Randgruppen und Minderheiten heute Neonazis, Ufo-Fans, die internationale Bourgeoisie und auch solche Kreise, die es für sinnvoll halten, straffällig gewordene Jugendliche blutig zu prügeln» (ebd.).

Wird angenommen, «ein durchgängig repressives System regulierte nunmehr alles, so wäre auch verständlich, wenn man nach einem Bereich Ausschau hielte, wo Freude, Unkontrolliertheit oder Freiheit noch zaghaft überlebten. Vielleicht könnte man dies «Textualität» oder «Begehren» oder «Körper» oder «das Unbewusste» nennen.» (P 21) Zu erwarten sei auch der «Aufstieg einer neuen Somatik, in der der Körper die Rolle des theoretischen Wortführers spielt. Zweifellos gäbe es dann bald mehr Körper in der Literaturkritik als auf den Schlachtfeldern von Waterloo.» (P 22) «Eine unkritische Bejahung von Randgruppen und Minderheiten geht meist Hand in Hand mit einem Verdacht gegen Konsens und Mehrheiten. Das liegt daran, dass die Postmoderne zu jung ist, um sich an eine Zeit zu erinnern, als politische Massenbewegungen den Staat heftiger erschütterten, als es bislang irgendeiner Randgruppe oder Minderheit auch nur annähernd gelungen ist.» (K 49)

«Es wäre so, als ob all die Dramatik, all die riskanten und extravaganten Anstrengungen, die zu günstigeren Zeiten vielleicht zu unserem gemeinsamen politischen und moralischen Leben gehört haben, nur noch im kontemplativen «Theater» des Lesens möglich wären, wo diese verdrängten Impulse wenigstens am Leben gehalten werden könnten, und wo gewisse abenteuerliche Verführungen, die in der politischen Realität nicht länger möglich wären, auf der Ebene des Diskur-

ses stellvertretend gepflegt werden könnten. [...] Der Textkult würde so die zweifache Funktion jeder Utopie erfüllen: Einerseits liefert sie uns das schwache Abbild einer Freiheit, die sonst vielleicht nicht als gedankliches Leitbild präsent wäre, wobei sie jedoch gleichzeitig einige der Energien bindet, die wir möglicherweise in ihrer Realisierung investiert hätten.» (P 22f.)

### LIBERTÄRER PESSIMISMUS

«Mein Ausgangspunkt ist [...], dass alles gefährlich ist. Deshalb führt meine Position nicht zur Apathie, sondern zu einem Hyper- und pessimistischen Aktivismus.» (Foucault 1987: 268) Vorausgesetzt wird eine geschichtliche Situation, die gekennzeichnet ist durch das wirkliche oder behauptete Scheitern aller Bewegungen, die eine grundlegende Überwindung der Gesellschaftsstrukturen beabsichtigten, oder durch ihren totalitären «Erfolg». Eine solche Situation macht bei den Personen, die mit ihr ein Problem haben, mentale Anstrengungen wahrscheinlich. Eagleton fragt, wie das postmoderne Denken dazu beitragen kann, die Wahrnehmung des Problems zu entschärfen.

Der «Abstand» zwischen den eigenen Wünschen und der Realität verringert sich «möglicherweise, wenn man sich um die wenigen noch bestehenden Enklaven kümmert, [...] in denen Vergnügen und Verspieltheit, soweit noch nicht vom Machtsystem vereinnahmt, genossen werden könnten. Mögliche Kandidaten für diese Rolle wären wohl die Sprache und die Sexualität, und folglich wäre ein enorm gesteigertes Interesse an diesen Dingen zu erwarten. Konferenzreferate mit Titeln wie «Die Rückführung des Anus in den Coriolanus» würden eine große Gemeinde verzückter Fans anziehen.» (P 4f.)

«Die Euphorie einer früheren, hoffnungsvolleren Phase des Radikalismus würde überdauern, aber sie wäre nun gekoppelt mit einem hartgesottenen Pragmatismus als Ergebnis desillusionierender Erfahrungen, und so käme es zu einem frischen Stil linker Ideologie, die man vielleicht libertären Pessimismus taufen könnte. [...] Den Traum von der Befreiung würde man nicht aufgeben, gleichzeitig aber die Naivität all derer verachten, die so verblendet sind, zu glauben, dass er jemals realisiert würde.» (P 5f.)

Foucault steht für Eagleton für die Koexistenz von «reizbarem Pessimismus und der belebenden Vision endloser Differenz» (P 4). Er sei «in gewisser Hinsicht ein Anarchist, doch er glaubt keinen Moment lang an seinen Anarchismus, weil der unmöglich wirklich

werden kann.<sup>58</sup> [...] Foucault hält an einer absoluten, moralischen Position fest, an der heimlichen Ablehnung eines jeden Regimes als solchen. Das gestattet ihm dann, sich mit einer allumfassenden, imposanten Geste von jeder bisherigen Gesellschaftsordnung loszusagen. Doch da an diesen Ordnungen vor allem zu beanstanden ist, dass sie Ordnungen sind, [...] kann Foucault dementsprechend eine Art wissenden Relativismus aufrechterhalten» (Ä 398). Es handelt sich um «eine Art negativen oder umgekehrten Linksradikalismus, bei dem eine entschlossene revolutionäre Negation zugleich festgehalten und nicht anerkannt wird», oder um einen «für die Freiheit des einzelnen eintretenden Pessimismus» (ebd.: 399).

Wer sich das System als «allmächtig» vorstellt, meint, es könne «nichts außerhalb von ihm geben, genauso wenig wie es etwas außerhalb der unendlichen Krümmung des kosmischen Raumes geben könnte. Wenn das System omnipräsent ist, dann ist es wie Gott selbst an keinem bestimmten Ort vertreten, ist also unsichtbar und somit eigentlich gar kein System.» (P 7) Es kommt dann leicht zum Übergang der Rede vom «Pan-Systemischen» zur Rede vom «Antisystemischen»: «Zwischen der Annahme, dass Totalität völlig undarstellbar ist, und der Versicherung, dass Totalität gar nicht existiere, verläuft nur eine hauchdünne Linie.» (Ebd.) Prekär wird damit auch der Status desjenigen, von dem Anhänger\*innen der Postmoderne annehmen, es stehe «in Opposition zum System». Sie sind genötigt, ein solches Oppositionelles als etwas anzusehen, das «gar nicht auf einer gleichen Ebene» mit dem System stehen und es infolgedessen dann auch nicht beeinflussen könne.

Potenzielle oppositionelle Kräfte würden, gerieten sie «in den Herrschaftsbereich des Systems», in ihrer «Alterität sofort neutralisiert, und ihr subversives Potential würde sich in Nichts auflösen» (ebd.). Ein solches Moment von Alterität möge das postmoderne Denken wohl zugestehen, «aber wir können es nicht benennen, da dies zu tun gleichbedeutend mit seiner Auslöschung wäre». Das wahrhaft «wirklich Andere oder Subversive» würde «völlig aus unserem Vorstellungsbereich» herausfallen und käme uns so vor «wie Kants mysteriöses *noumenon*». Entsprechende Gedanken führten «an die Grenzen der Sprache, um einen Blick auf den unbegreiflichen Zustand jenseits der Sprache zu werden» (P 8). Postmoderne «Vollblutmonisten» ignorierten notorisch, dass «System» nicht notwendigerweise «Widerspruchslosigkeit» heißt (P 11).

<sup>58</sup> Ein grundlegender Bruch mit dem endlosen Alternieren zwischen verschiedenen Mächten ist Foucault zufolge ausgeschlossen. «Nur im Wechsel von Obligationen wird eine Art Freiheit empfunden oder erfahren.» (Foucault 1983: 4) An gesellschaftliche Lernprozesse ist nicht zu denken. Die Menschheit «verankert alle ihre Gewaltigkeiten in Regelsystemen und bewegt sich von Herrschaft zu Herrschaft» (Foucault 1974: 78). «In Foucaults Skepsis wird das schlechte Allgemeine immer siegen, und gegen die überwuchernden Abstraktionen wird die nächste Revolte des Konkreten wiederum erforderlich werden.» (Schwendter 2001: 130)

## VI DIE GEGENÜBER DER POSTMODERNE VORZUGSWÜRDIGE GESELLSCHAFTLICHE PERSPEKTIVE

Wer nach der gesellschaftlichen Alternative zur Postmoderne fragt, wird auf der Suche nach Egletons Vorschlägen fündig in seinen Überlegungen zur Überwindung des bürgerlichen Paradigmas. Eagleton arbeitet heraus, wie die von ihm diskutierten populären postmodernen Überzeugungen zu einer modernen bürgerlichen Gesellschaft passen bzw. noch in der libertären Abweichung vom weit verstandenen Liberalismus in seiner Logik verbleiben. Wir haben seine Gedanken dazu insbesondere in Abschnitt a) sowie d) des Kapitels über Differenz in Teil II und im Kapitel über Liberalismus in Teil IV vorgestellt. Eagleton macht viele Standardfiguren des populären postmodernen Denkens auf die für sie konstitutiven bürgerlichen Strukturen durchsichtig. In diesem Vorgehen teilt er Marx' Respektlosigkeit gegenüber Metadiskursen. «Sie neigen dazu, den vorgefundenen Unsinn in irgendeine andre Marotte aufzulösen, d.h. vorauszusetzen, dass dieser ganze Unsinn überhaupt einen aparten Sinn habe, der herauszufinden sei, während es sich nur darum handelt, die theoretischen Phrasen aus den bestehenden wirklichen Verhältnissen zu erklären.» (MEW 3: 40)

Eagleton geht zum Teil über die im linken Mainstream dominante Affirmation der emphatischen bürgerlichen Werte hinaus.<sup>59</sup> Viele Linke fassen die anstrebenswerte Gesellschaft als «konsequente Realisierung» oder «wirkliche Umsetzung» dieser Ideale auf. Weit verbreitet ist die Klage oder der «Jammerschrei über den Abstand zwischen der bürgerlichen Wirklichkeit und den nicht minder bürgerlichen Illusionen über diese Wirklichkeit» (MEW 4: 235). Egletons Infragestellung des bürgerlichen Paradigmas<sup>60</sup> ist um die Begriffe Produktion, sozialistischer Republikanismus und Gattungswesen zentriert. Seine Darstellung bleibt andeutungsweise. Eagleton gibt einige Eckpunkte an, aber präsentiert keine ausgearbeitete Argumentation. Sie hätte zu vergegenwärtigen, was die verschiedenen Andeutungen an Voraussetzungen und Implikationen enthalten. Und sie müsste so aufgebaut sein, dass sie die Elemente (Egletons Andeutungen und Eckpunkte) als Momente einer sie sinnvoll integrierenden Gestalt aufgreift.

Eagleton hält Marx «grob gesagt» (D 165f.) für einen «Aristoteliker, der der Auffassung war, dass das Ziel der Geschichte Glück sei, dass das menschliche Wesen von Natur aus politisch sei und dass die Erfüllung des Lebens darin bestünde, die eigenen Fähigkeiten zur Sicherung und Vergrößerung des Allgemeinwohls zu entfalten und einzusetzen» (D 166). Gegenüber Selbsterhaltungsmaximen des bürgerlichen *homo clausus*, der andere Individuen instrumentalisiert, und gegenüber egozentrischen Selbstverwirklichungsvorstellungen betont Eagleton die «kreative Entfaltung der individuellen Persönlichkeit im Rahmen ihrer gesellschaftlich Interaktion mit anderen» (ebd.). Ein wohl-

verstandener Marxismus sei «eher der moralischen Tradition von ‹Tugend› als der von ‹Recht› verbunden» (ebd.). Dies komme auch im «sozialistischen Republikanismus» zum Ausdruck, der «aktiven Beteiligung sämtlicher Individuen an ihrer eigenen Selbstverwaltung» (ebd.).

Eagleton bezeichnet das Ziel der «dynamischen Selbstverwirklichung menschlicher Potentiale und Fähigkeiten» als eine «höchst abstrakte Formulierung» (D 174). In ihr bleibe offen, «nach welchen Kriterien wir in einer konkreten Situation beurteilen sollten, welche bzw. wessen Kräfte entfaltet und welche bzw. wessen Kräfte beschnitten werden sollen» (ebd.). Ein Kriterium lautet: «Nur diejenigen Kräfte und Fähigkeiten sollten entfaltet werden, die eine freie, umfassende Entfaltung der Fähigkeiten anderer gestatten.» (Ebd.) Eagleton führt nicht konkret aus, was er damit meint. Allerdings erwähnt er, dass sich das Paradigma einer nachkapitalistischen Gesellschaft «von einer liberalen Ethik unterscheidet» (D 175). Ich mache diese Andeutungen dadurch stark, dass ich eine Lesart präsentiere, die sie integriert und konkretisiert, ohne so zu tun, als hätte Eagleton beides selbst vorgenommen.

Eagleton plädiert dafür, dass Menschen «nicht isoliert, sondern im gegenseitigen Umgang miteinander [...] ihr Leben frei und bewusst gestalten». «Glück bzw. Wohlbefinden [können] nur darin bestehen [...], dass jedes Individuum sein produktives ‹Gattungswesen› innerhalb und mittels der entsprechenden Selbstverwirklichung jedes anderen verwirklicht. Und das ist, wodurch sich eine kommunistische von einer liberalen Ethik unterscheidet.» (D 175) Eagleton hebt hervor, «dass eine Untersuchung der materiellen Bedingungen der freien Selbstverwirklichung» ein «wesentlich produktiveres Projekt» darstellt «als die kantische [...] Diskussion über kategorische Imperative» (D 174). Eagleton möchte die zu Tode zitierte normative Vorgabe aus dem «Kommunistischen Manifest», wonach «die freie Entwicklung eines jeden [...] die Bedingung für die freie Entwicklung aller» ist (D 175), anders verstanden wissen, als dies die allermeisten Linken tun. Üblich ist die Interpretation entweder im Sinne der «goldenen Regel» («Behandle andere so, wie Du von ihnen behandelt werden willst») oder des kategorischen Imperativs. Viele missverstehen den kategorischen Imperativ, indem sie ihn mit der «goldenen Regel» verwechseln. Weit verbreitet ist auch der Fehler, die von Kant bis zum Grundgesetz im genuin bürgerlichen Sinne begriffene «Menschenwürde» als einen leeren und neutralen Behälter zu missdeuten, den jede

<sup>59</sup> Vgl. seine Bemerkungen zu Gleichheit vor dem Gesetz auf S. 8, Abschnitt e und zu Wahlfreiheit S. 45. <sup>60</sup> Beim bürgerlichen Selbst- und Weltverständnis handelt es sich um keine Angelegenheit der Vergangenheit. Vgl. hierzu Fußnote 13.

und jeder nach Belieben mit *eigenen* Wünschen auffüllen kann.<sup>61</sup>

«Gut zu leben heißt, der [sic!] freien, vielseitigen Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten zu leben, in wechselseitiger Interaktion mit der ähnlich gelagerten Selbstverwirklichung anderer.» (Ä 238) Wie lässt sich das konkretisieren? Die Förderung des guten Lebens durch die Verschränkung der Handlungsperspektiven von Arbeitenden und Kund\*innen heißt: Die Arbeitenden stehen in Kontakt mit den Kund\*innen in der Bemühung darum herauszufinden, wie Produkte und Dienstleistungen die Sinne, Fähigkeiten und Reflexionsvermögen der Adressat\*innen der Arbeitsprodukte und Dienstleistungen im Sinne des guten Lebens entwickeln.<sup>62</sup>

Umgekehrt erweitert sich der Horizont der Kund\*innen, indem sie sich dafür interessieren, wie Arbeit nicht nur instrumentell Ergebnisse hervorbringt, sondern auch Subjektivität formt und bildet. Im Prozess der Arbeit oder Tätigkeit werden die Sinne, Fähigkeiten und das Reflexionsvermögen dadurch zum Thema, dass sie sich mit einem Objekt auseinandersetzen. Arbeiten und Tätigkeiten weisen aufgrund dessen Resultate auf, die über ihre Produkte bzw. die Dienstleistungen hinausgehen. Im Arbeiten können sich die Aufmerksamkeit des Arbeitenden für das Objekt, für die Sinne und Fähigkeiten sowie für die eigene Subjektivität und zugleich diese drei Momente selbst entwickeln. Dieser Prozess ist insofern mehr als die «Umsetzung» eines Arbeitszwecks oder Plans in ein anderes Element. Er enthält auch die Verwirklichung von vorher diffusen Vorstellungen.<sup>63</sup> Ein weiter und emphatischer Begriff von Produktion schließt die entsprechenden Erfahrungen ein: ««Produzieren» heißt wortwörtlich: vorführen, hervorgeleiten, nämlich in das Erscheinen, in die Anwesenheit, in die Gegenwart, in das Dasein.» (Volkmann-Schluck 1998: 23)<sup>64</sup> Die Bildung der Sinne, Fähigkeiten und Reflexionsvermögen geschieht in der *praktischen* Reflexion, in der der Mensch «sich nicht nur wie im Bewusstsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt» (MEW-Erg.bd. 1: 517). «Die Grundfähigkeit des Geistes» besteht darin, «sich von sich selbst lösen zu können, sich gegenüberzutreten wie einem Dritten, gestaltend, erkennend, wertend, und erst in dieser Form das Bewusstsein seiner selbst zu gewinnen» (Simmel 12: 221). Die geistige Reflexion bildet die Teilmenge eines umfassenderen Geschehens: der immer schon stattfindenden *praktischen* Reflexion.

Vorsichtshalber weisen wir auf eine gängige Fehlinterpretation hin: Es hieße, den beschriebenen Prozess selbstisch<sup>65</sup> misszuverstehen, wenn gemeint würde, das Individuum nehme einen «Umweg» über die Objekte, um «zu sich» zu kommen. Die entwickelte menschliche Subjektivität bedarf einer entfalteten äußeren Objektwelt. Es handelt sich bei dieser Subjektivität um eine «Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte [...] Das gegenständliche Wesen [...] schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände ge-

setzt ist.» (MEW-Erg.bd. 1: 577; vgl. auch ebd.: 579) Die Subjektivität steht zur gesellschaftlich geschaffenen Objektwelt in einem Verhältnis einander ausschließender, nicht aufeinander reduzierbarer und nicht vergleichbarer Momente. In diesem Verhältnis erweisen sich beide Seiten als für die Entwicklung der jeweils anderen Seite unverzichtbar. «Das Ich ist nicht nur ein activum, sondern auch passivum. Und es ist falsch, diese Passivität des Ich unmittelbar aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen. Im Gegenteil: Das passivum des Ich ist das activum des Objekts. [...] Das Objekt gehört selbst zum innersten Wesen des Ich.» (Feuerbach 1984: 150; vgl. auch ebd.: 147f.) Eine «objektlose Subjektivität» oder «bloß subjektive Existenz» (Marx 1974: 367) entsteht in dem Maße, wie die Welt der Dinge wenig Aufforderung oder Gelegenheit zur Bildung menschlicher Sinne und Fähigkeiten enthält.<sup>66</sup> Beispiele dafür sind eine öde Stadtbauwelt und die Landschaftszerstörung durch Zersiedelung.<sup>67</sup>

Um sich entfalten zu können, bedürfen Individuen zudem der *Koevolution*, also Mit- und Gegenspieler\*innen, die mit bestimmten Sinnen und Fähigkeiten, Erfahrungen und Wissen «qualifiziert» sind. Immer mehr Menschen wird deutlich, dass die Qualität ihrer Lebensweise nicht nur von ihren unmittelbaren, sondern auch von vermittelten Sozialbeziehungen abhängt. Auch Personen, die keine Kinder haben, ist daran gelegen, dass Kinder und Jugendliche auf eine gute Weise aufwachsen und erzogen werden. Eltern, Erzieher\*innen und Lehrer\*innen werden zum Repräsentanten oder Treuhänder dieses alle Individuen angehenden Anliegens. Ein anderes Beispiel sind Pflegekräfte, Ärzt\*innen und

<sup>61</sup> Zur Vergegenwärtigung von Inhalt und Grenzen sowohl des kategorischen Imperativs als auch des Inhalts der «Menschenwürde» in der bürgerlichen Verfassung vgl. Creydt 2016: 195–201. <sup>62</sup> Als praktischer Ansatz und Vorform einer gesellschaftlichen Gestaltung des Wirtschaftens sind die Aktivitäten der linken Londoner Stadtverwaltung (Greater London Council/GLC) in den 1980er Jahren von Belang. Über sie und die Abschaffung des GLC durch die Thatcher-Regierung informieren Livingstone (1987) und MacIntosh/Wainwright (1987). In einem internationalen Symposium über lokale Ökonomie (vgl. Forschungsprojekt «Lokale Ökonomie» 1994: 31) wurde geschildert, wie im London des GLC beispielsweise «öffentliche Entwicklungswerkstätten für Produktentwicklung und -innovation» zugeschnitten auf die notwendigen Produkte den «geeigneten Ort (bilden), an dem Ideenträger, Experten, Nutzer und Produzenten zusammenkommen und gemeinsam nach Lösungswegen suchen. [...] Die technischen und wirtschaftlichen Ressourcen können über Vernetzung und Kooperationsvereinbarungen mit Hochschulen, Bildungsstätten und Forschungseinrichtungen erschlossen werden.» <sup>63</sup> «Der Wirklichkeitscharakter der Wirklichkeit wird durch die Arbeit erheblich gesteigert. Die Schärfe der Abgrenzung des Äußerer vom Ich, die im Widerstand erlebt wird, verdichtet sich in der [...] Arbeit. [...] Die Arbeit hilft wesentlich mit bei der Überwindung der Verschwommenheit und Flüchtigkeit des Beachtens. [...] Nur selbsttätig geschaffene Unterschiede sind scharf und eindeutig im Gegensatz zu bloß vorgefundenen Verschiedenheiten. [...] Erst durch die Arbeit wird mir etwas zu eigen, kommt die Wirklichkeit wirklich in mich als ganzen Menschen hinein. Wer aber etwas kennt, hat es sich zu eigen gemacht, hat es sich angeeignet, hat es sich assimiliert, dadurch, dass er seine Kräfte an ihm erprobt, dass er es mit seinen Fähigkeiten verbunden hat. Kennen und Können hängen eng zusammen. Zu allem Verstehen, überhaupt zu allem Auffassen eines Gegenständlichen ist einer umso begabter, je fähiger er in dem betreffenden Gegenstandsgebiet zum Gestalten ist (Krüger). Ich kenne ein Ding, wenn ich die Gesamtheit seiner Wirkungsmöglichkeiten auf mich und meiner Wirkungsmöglichkeiten auf es kenne. Dies aber erschließt sich erst in der Arbeit.» (Conze 1932: §§ 314–320) <sup>64</sup> Vgl. auch Ekkehard Fraentzkis (1978) philosophische Interpretation der «Pariser Manuskripte» von Marx. <sup>65</sup> Im «Selbst» kulminiert ein «Fehler» der «modernen Zeit»: «Sie trennt das gegenständliche Wesen des Menschen als ein nur äußerliches, materielles von ihm. Sie nimmt nicht den Inhalt des Menschen als eine wahre Wirklichkeit.» (MEW 1: 285) <sup>66</sup> «Wir wohnen und halten uns bei den Dingen auf, aber die Dinge gestatten uns diesen Aufenthalt und modifizieren ihn.» (Kulenkampff 1953: 329) <sup>67</sup> «Unser Lebensraum ist von Verarmung bedroht, und diese Verkümmern wirkt zurück auf unabsehbare Menschenmassen, lässt ihr Interesse an dieser veröden Umgebung erkalten.» (Adolf Portmann, zit. nach Warwas 1977: 12)

Physiotherapeut\*innen als Repräsentanten von Wissen und Kompetenzen, die das Thema Gesundheit betreffen. In der in Divergenz zur kapitalistischen Marktwirtschaft sich herausbildenden neuen Sozialität zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Bereichen ist «Repräsentation» zu verstehen «in dem Sinne, wie jede Funktion repräsentativ ist, wie z. B. der Schuster, insofern er ein soziales Bedürfnis verrichtet, mein Repräsentant ist» (MEW 1: 325). «Wer in mir repräsentiert ist, hat Sitz und Stimme in mir. [...] Wer nicht in mir repräsentiert ist, hat weder Sitz noch Stimme in mir. Es mag zwar sein, dass ich ihn wahrnehme, wenn er vor mir steht. Aber im Übrigen existiert er für mich nicht.» (Suhr 1975: 292)

Im Unterschied zu einer Gemeinschaft beziehen sich die Menschen in der Gesellschaft indirekt aufeinander. Sie bauen an etwas Drittem, tragen zu ihm bei, erhalten es und entwickeln es weiter. Es handelt sich um «ein neues Referenzsystem, an dem die Menschen untereinander sich neu koordinieren können, was ihnen untereinander, ohne Drittreferenz, nicht gelingt» (Pridat 2008: 69). Die neue Mitte<sup>68</sup> zwischen den Menschen in der nachkapitalistischen Gesellschaft besteht in einer sinnvollen Vernetzung der verschiedenen Arbeiten, Gegenstände und Bereiche. Das heißt, das Privateigentum, den der kapitalistischen Ökonomie eigenen Zwang zur Akkumulation sowie die Konkurrenz zu überwinden. Kollektive Verantwortung bezieht sich dann auf «die Architektur des Systems» bzw. ist «Designverantwortung» (Bühl 1998: 27 u. 29).

Eine positive Aufmerksamkeit für die *Sozialität* entsteht, in der der eigene Beitrag und der Beitrag von anderen «Mittel des Einander-Entwickelns» (Raeithel 1983: 168) bilden. Der «Reproduktionsprozess des gesamten Gemeinwesens» ist als «komplexer Prozess des Einander-Entwickelns» zu verstehen und zu gestalten (ebd.: 162). Notwendig wird, dass die Individuen einander «Mittler»<sup>69</sup> sind zwischen dem, was sie unmittelbar wollen, und dem, was sie als essenziell erachten. Der von Eagleton benutzte Begriff des Gattungswesens enthält diese Dimension. Der Einzelne braucht den Anderen als hilfreichen Mit- und Gegenspieler, als ihn im positiven Sinne Herausfordernden. Das gilt für den direkten Kontakt sowie – in vermittelter Weise – für die öffentliche Willensbildung. Benjamin Barbers Unterscheidung zwischen einer «mageren» (repräsentativen) Demokratie und einer «starken» (deliberativen) Demokratie wird hier relevant.<sup>70</sup> In Letzterer spielt die öffentliche Erwägung und Beratschlagung eine ganz andere Rolle als in der repräsentativen Demokratie. In der deliberativen Demokratie «geht es um öffentliches Sehen, nicht um das Erklären von Vorlieben, um gemeinsames Urteilen, nicht um das Sammeln persönlicher Meinungen» (Barber 1994: 269). Gefragt wird dann zum Beispiel: «Was ist ein gutes öffentliches Bildungssystem für unsere Kinder?» statt: «Welche Art von Schule wünsche ich für meine Kinder?» (ebd.: 279).

Erst im Rahmen öffentlicher Erwägung und Beratung wird deutlich, was das Arbeiten, die Angebote

und die Bedürfnisse mit Menschen «machen». Die Frage nach dem «Sinn» unserer Arbeiten bezieht sich auf die indirekten Effekte und Voraussetzungen der Produkte bzw. Vor- und Hilfsprodukte, an deren Produktion wir beteiligt sind. Über den konkreten sinnvollen Bezug der verschiedenen Momente der Gesellschaft und der Lebensweise zueinander wird in der deliberativen Demokratie entschieden. In ihr geht es um die Auseinandersetzung und Entscheidung über die grundlegenden Proportionen in der Gesellschaft. Also etwa um «das Verhältnis zwischen sozialen und wirtschaftlichen Investitionen, zwischen gesellschaftlichem und persönlichem Konsum [...] sowie über die geographische Verteilung wirtschaftlicher Aktivität, Prioritäten für den Ressourceneinsatz usw.» (Devine 2009: 19f.)

Produktlinienanalysen, Umweltbilanzen, Umweltverträglichkeitsprüfungen und Technikfolgenabschätzungen sind die bereits heute existierenden Ausgangspunkte für «Konzepte eines (nicht-finanziellen) [...] Rechnungswesens» bzw. «mehrdimensionale Erfolgskonzepte» des Wirtschaftens (Pfriem 2011: 188). Es geht darum zu bilanzieren, inwieweit Betriebe und Organisationen sozial sinnvolle Produkte und Dienstleistungen schaffen bzw. erbringen, in ihnen gute Arbeitsbedingungen existieren usw.<sup>71</sup> Einwirken lässt sich extern auf das Handeln von Betrieben und Organisationen durch Auftragsvergabe, Kredite, Steuern und Subventionen. Gesellschaftlich gefördert werden Unternehmen und Organisationen, die in dieser Bilanz positive Punktwerte erreichen.<sup>72</sup> Zeigen Unternehmen und Organisationen in dieser Bilanz negative Werte, so wirkt sich das für sie nachteilig aus.

Eagleton kritisiert eine «romantische Ausdruckstheorie»: «Ihr zufolge sollen alle existierenden Vermögen, wenn sie denn schon vorhanden sind, auch freigesetzt werden.» (Ä 234)<sup>73</sup> Dazu passt das postmoderne Engagement für die Minoritäten. Ihm geht es um den «militanten Partikularismus» (Raymond Williams) jener Gruppen, die gegenwärtig kategorial als die «anderen» gefasst werden. [...] Es ist ohne Zweifel von Bedeu-

<sup>68</sup> Zum Begriff der Mitte vgl. die Einleitung von zur Lippe 1981, Bd. 1. Er nimmt Bezug auf Hegels *Jenenser Realphilosophie II* (hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Leipzig 1931). <sup>69</sup> Die Figur des Mittlers verarbeitet die Erfahrungen mit den Kupplern (MEW-Erg. Bd. 1: 547). Diese bedienen und fördern problematische Bedürfnisse, indem sie ein Geschäft damit aufziehen, entsprechende Produkte oder Dienstleistungen herzustellen oder zu beschaffen. Jedes «wirkliche oder mögliche Bedürfnis» gilt als «eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird» (ebd.). Anbieter «fügen» sich den «verworfensten Einfällen» der Kund\*innen, spielen «den Kuppler zwischen ihm und seinen Bedürfnissen», erregen «krankhafte Gelüste in ihm» und lauern «ihm jede Schwachheit ab» (ebd.). <sup>70</sup> Die «starke Demokratie» unterscheidet sich als deliberative Demokratie von einer identitären Demokratie. Letztere postuliert eine «eigentliche» Einheit der Bevölkerung qua Ethnie, Nation oder Klassenzugehörigkeit («proletarische Nation»). Aus Platzgründen können wir hier nicht darstellen, wie sich die von Barber (1994: 261–269) vorgeschlagenen Verfahrensweisen einer deliberativen Demokratie von der repräsentativen unterscheiden. <sup>71</sup> Zu Einzelheiten dieser Bilanz vgl. Bender u. a. 2012: 73ff. u. 137ff. sowie Felber 2011. Zu Problemen von Christian Felbers Überlegungen vgl. Creydt 2016: 145f. «Fast alle größeren Unternehmen erstellen schon heute mehrdimensionale Nachhaltigkeitsbilanzen neben ihrer Finanzbilanz; sie erfassen zum Beispiel Vor- und Nachteile für die Umwelt, ihren Ressourcenverbrauch, die Produktionsökologie, Fairness gegenüber Produzenten, Gewerkschaftsrechte und anderes. Diese Bilanzen haben bislang keinerlei rechtsverbindliche Konsequenzen für die Unternehmen und dienen damit vornehmlich der Außendarstellung.» (Bernholt 2017: 4) <sup>72</sup> Das Problem, wie sich qualitativ verschiedene Arbeiten und Güter in einer Punkteskala darstellen lassen, bleibt hier ausgeklammert. <sup>73</sup> Vgl. dazu S. 17, Abschnitt b.

tung, dass solche ausgeschlossenen Gruppierungen bereits bestimmte Stile, Werte und Lebenserfahrungen entwickelt haben, auf die sich eine politische Kritik mittlerweile berufen kann und die dringend nach freien Ausdrucksmöglichkeiten verlangen.» (Ä 428) Eagleton zufolge haben jedoch «alle ‹oppositionellen› Identitäten teil an der Unterdrückung ebenso wie am Widerstand gegen sie. Und in diesem Sinn lässt sich, was einer werden könnte, nicht einfach an dem ablesen, was er gegenwärtig ist.» (Ebd.) Eagleton geht es um ein «grundlegendes politisches Problem». Es besteht in der Frage, wie es möglich wird, «zu entdecken, was man selbst werden könnte», oder um «das Recht, keine bereits voll entwickelte Identität zu übernehmen, die bisher nur unterdrückt war» (Ä 428). Die Erwägung und Beratung im Rahmen der deliberativen Demokratie ist nicht nur ein Mittel zur Entscheidungsfindung, sondern bildet selbst eine Dimension des guten Lebens, insofern sie die Aufmerksamkeit der Individuen verändert.

Eagleton bemerkt, dass die Perspektive der gleichen Selbstverwirklichung aller «durch eine ähnlich geartete freie Selbstverwirklichung anderer» (Ä 236) nicht nur an einer Aktivismus-Schlagseite leidet.<sup>74</sup> Er betont: Mit der Zielangabe «wechselseitige Selbstverwirklichung» werde «das Problem nur um eine Instanz verschoben» (ebd.). «Wenn erst einmal eingeräumt wurde, dass manche der menschlichen Fähigkeiten destruktiv sind, dann wird es unerlässlich, zwischen ihnen eine Auswahl zu treffen.» (Ä 234) Eagleton hätte hinweisen können auf Kants Argument zu den Grenzen der «goldenen Regel» oder der einfachen Übereinkunft zweier Seiten. So mancher erachtet es als gut, «dass andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltaten zu erzeigen» (Kant 1968: 62, BA 68 Anm.).

Eagleton betont für die anstrebenswerte nachkapitalistische Gesellschaft die Relevanz von «ethischen Institutionen», «welche die komplexen Entscheidungen zwischen mehr oder weniger vernünftigen und schöpferischen menschlichen Bedürfnissen treffen» (Ä 236). Das konvergiert mit Barbers «starker Demokratie». Eagleton «unterstellt, dass das Subjekt sich selbst nicht durchsichtig ist» und insofern auch das «Bedürfnis, wissen zu wollen, was ihre Bedürfnisse tatsächlich sind», sich nicht berufen kann auf eine Unmittelbarkeit, mit der der vereinzelt Einzelne «selbstverständlich» meint, im Besitz der Aufmerksamkeit für die wohlverstandenen eigenen Ziele zu sein. Diese Aufmerksamkeit kann sich erst aus dem «Diskurs» (Ä 237) in der deliberativen Demokratie ergeben. «Wenn menschliche Vermögen weit davon entfernt sind, spontan positiv zu sein, dann bedarf ihre Emanzipation sorgfältiger Abwägung.» (Ä 233)

Die Repräsentationsbeziehungen (vgl. S. 52 f.), die praktische Aufmerksamkeit für Interdependenzen im Horizont qualitativer Indikatoren sowie die öffentliche Erwägung, Beratung und Auseinandersetzung über die praktische Gestaltung der Gesellschaft durch die

Bevölkerung bilden zentrale Momente der anstrebenswerten nachkapitalistischen Gesellschaft. Diese Momente übersteigen die juristische Gleichheit und die Maßgabe, die Entfaltung des einen solle die des anderen nicht stören. Im Unterschied dazu geht es in der neuen Sozialität um die Frage, wie *in* den jeweiligen speziellen Arbeiten und Tätigkeiten sowie infolge der besonderen Arbeitsprodukte und Dienstleistungen die Qualität der menschlichen Sinne, Fähigkeiten und Reflexionsvermögen sich jeweils entwickelt.

Wenn Eagleton davon spricht, die «dynamische Selbstverwirklichung menschlicher Potentiale und Fähigkeiten» sei «auf den Produktionsprozess im weiteren Sinne bezogen» (D 174), so erinnert das an eine in der Linken minoritäre, aber doch prominent vertretene Version des Begriffs Produktion. «Der Begriff Produktion bezeichnet hier nicht eine bloße Analogie zur materiellen Güterproduktion, vielmehr geht es um den umfassenden Begriff gesellschaftlicher Produktion, zu dem sich die materielle Güterproduktion als besondere Ausformung verhält. Wenn Marx vom ‹Kommunismus als der Produktion der Verkehrsform selber› spricht, so bezieht er sich auf diesen allgemeinen Begriff gesellschaftlicher Produktion. [...] Unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft steht die Warenproduktion so sehr im Vordergrund, dass sie diesen allgemeinen Begriff der Produktion, der auch die Produktion der Lebensweise umfasst, verdeckt. [...] Produktion als Begriff der Kritik der bürgerlichen Ökonomie muss sich eng fassen, um die kapitalistische Verwertung der Arbeitskraft im Industrieprozess zu treffen. Produktion als Begriff im Zusammenhang der Konstitution neuer Produktivkräfte und als Produktion des gattungsmäßigen Reichtums der Menschen muss dagegen weit gefasst sein und die Produktion aller Lebensbereiche umfassen» (Negt/Kluge 1972: 28 u. 187).

Die von Eagleton benutzten, aber nicht explizierten Begriffe der weit verstandenen Produktion und des Gattungswesens verweisen aufeinander (vgl. auch MEW-Erg.bd. 1: 517). Das lässt sich vor dem Hintergrund des bisher in diesem Kapitel Gesagten explizieren. In den Blick kommt etwas anderes als der in der bürgerlichen Gesellschaft prominente Schutz der Rechte, die die voneinander getrennten Privateigentümer (an Arbeitskraft, Kapital, Immobilien, Boden) haben, und die juristische Abwägung zwischen verschiedenen Rechtsansprüchen. Statt der Interaktion, in der Individuen ihre Freiräume gegeneinander verteidigen und deren Grenzen austarieren, rücken die Verhältnisse zwischen Menschen ins Zentrum der Aufmerksamkeit, in denen «der Mensch den Mensch produziert, sich selbst und den andren Menschen» (ebd.: 537). Die Gegenstände werden produziert, an denen sich die menschlichen Fähigkeiten entwickeln. Es han-

<sup>74</sup> Selbstverwirklichung lässt im worst case «wenig Raum für die Werte der Stille und Rezeptivität, eines schöpferischen Auf-sich-wirken-Lassens» (Ä 233). Eagleton fragt, ob das Konzept der Selbstverwirklichung auf einer «unangemessenen Produktionsorientierung beruht. Der Begriff ‹Selbsterfüllung› verweist vielleicht auf einen weniger unausgesetzten Aktivismus.» (Ä 427)

delt sich dabei um die Produktionsmittel und um die weit verstandenen Konsumgüter. «Die Produktion produziert [...] nicht nur einen Gegenstand für das Subjekt, sondern auch ein Subjekt für den Gegenstand. Die Produktion produziert die Konsumtion daher, 1) indem sie ihr das Material schafft; 2) indem sie die Weise der Konsumtion bestimmt; 3) indem sie die erst von ihr als Gegenstand gesetzten Produkte als Bedürfnis in Konsumenten erzeugt.» (Marx 1974: 14) In der hier verhandelten Produktion geht es nicht um die einzelne Arbeit an einem Werkstück, sondern um die gesellschaftliche Produktion mit indirekten Wirkungen.<sup>75</sup>

Der (von Eagleton benutzte) Begriff Gattungswesen bezeichnet ein Wesen, das seine Gattung sich zum Gegenstand zu machen vermag. Die Menschen können – anders als Tiere – unter geeigneten gesellschaftlichen Bedingungen dasjenige, wodurch sie sich in ihrer für ihre Gattung spezifischen Weise entfalten, gesellschaftlich gestalten. Die Produktion und Reproduktion menschlicher Vermögen ist kein hehres Ideal, das der anspruchsvolle Theoretiker der schnöden Wirklichkeit entgegenhält, sondern bildet eine Entwicklung, die sich bislang meist gesellschaftlich ungestaltet vollzieht. «Die Erzeugung des Humanen» (bzw. der Lebensweise und -qualität) geschieht bislang «als bloßes Nebenprodukt der Erzeugung von Gegenständen». Das gute Leben kann «erst dann gelingen», wenn es «zum vorrangigen Zweck» der Arbeiten, der Dienstleistungen und der Gesellschaftsgestaltung wird (Kilian 1971: 198).

Die Bevölkerung vermag in der «starken Demokratie» (Barber) zum Gegenstand der Gestaltung zu machen, wie sie sich durch die Produktion, Konsumtion, Zirkulation und Verteilung entwickelt oder – im übertragenen Sinne gesprochen – «produziert». Anzustreben ist nicht nur die «Produktion für die Bedürfnisse, sondern eine Praxis der Veränderung dieser Bedürfnisse, die Produktion des Produzenten durch ihn selbst. Das macht die freie Arbeit, verstanden als Mehrarbeit, aus.» (Robelin 1986: 674)

Gattungswesen ist nicht als monologisches Makrosubjekt zu verstehen, sondern immer als Sozialität verschiedener Gruppen der Bevölkerung. Sie macht das notwendigerweise umwegige und indirekte Sich-Produzieren zum Thema durch die Frage, wie der jeweils produzierte «Gegenstand als Sein für den Menschen, als gegenständliches Sein des Menschen, zugleich das Dasein des Menschen für den anderen Menschen, seine menschliche Beziehung zum anderen Menschen, das gesellschaftliche Verhalten des Menschen zum Menschen ist» (MEW 2: 44; vgl. auch MEW Erg.bd. 1: 516). Um diesen Inhalt geht es in den Beziehungen praktischer Repräsentation (siehe oben).

Marx fragt bei der im erweiterten Sinn gefassten Produktion, wozu Menschen einander außerhalb enger persönlicher Beziehungen im emphatischen Sinne bedürfen. Es geht um mehr als um Nothilfe oder Arbeitsgemeinschaft, um mehr als die übersummativ und emergente Realität, die aus dem Zusammenwirken der Menschheit resultiert. Zugleich sozial sinnvolle und in-

dividuell bedeutsame Arbeiten bzw. Tätigkeiten existieren dann, «wenn das, was Bedeutung für die anderen hat, genau das ist, was für mich selbst Bedeutung hat» (Förster/Kreuz 2013: 152). Bei solchen Arbeiten und Tätigkeiten ist die Resonanz «das verstärkende Element – nicht der dominierende Lebenszweck» (ebd.: 180). Sie «liefern einen Wertbeitrag für etwas, für eine Sache oder für andere Menschen». Sie «inspirieren, lassen uns wachsen und fordern uns heraus» (ebd.: 153).

Menschen sind konstitutiv angewiesen auf die Resonanz, die sie von anderen über das erfahren, was sie tun und was sie darin für andere jeweils sind. «Was ich nicht für andere sein kann, das bin ich nicht für mich und kann ich nicht für mich sein.» (MEW 1: 73) Die Dezentrierung der eigenen Perspektive, das Sich-Entfernen von der eigenen Unmittelbarkeit, ohne in einer positivistischen «Bleib-sachlich-Haltung» stecken zu bleiben, die alles Subjektive der Kommunikation entzieht, erlaubt es, die eigenen blinden Flecken in den Blick zu bekommen. Eine dafür erforderliche Voraussetzung ist die vertrauensvolle Verbindung zwischen den Menschen, in der die Schwäche des einen vom anderen nicht ausgenutzt wird. Dies beschränkt sich nicht auf die Ich-Du-Beziehungen, sondern umfasst auch die Arbeitsteilung und den Stoffwechsel zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (MEW-Erg.bd. 1: 561) sowie die starke Demokratie. In deren Öffentlichkeit setzen sich die verschiedenen Gruppen zueinander ins Verhältnis. Die Abhängigkeiten der Menschen von anderen Menschen und die Konsequenzen ihres Handelns für andere Menschen werden zum Thema. Das «ermutigt Menschen, über ihre sektionalen oder Teilinteressen hinauszugehen und die Lage ihrer Mitmenschen mit zu bedenken» (Devine 2009: 19f.). Die moderne Gesellschaft mit Marktwirtschaft wird im Unterschied dazu zu Recht als «Resonanzkatastrophe» charakterisiert (Rosa 2016: 517ff.).

Die Aufmerksamkeit für die weit verstandene Produktion oder die (über das Arbeiten, die Gegenstände und die Sozialbeziehungen) vermittelte Bildung der menschlichen Vermögen entsteht aus der Verarbeitung von Erfahrungen. Deutlich wird, wie Markt und Privatrecht die gegenwärtig hegemoniale Mentalität schaffen. Die Privateigentümer «sind niemandem etwas schuldig, sie erwarten sozusagen von niemandem etwas; sie gewöhnen sich daran, stets von den anderen gesondert zu bleiben, sie bilden sich gern ein, ihr ganzes Schicksal liege in ihren Händen» (Tocqueville 1987: 149). «Der Eifer, mit dem sie die kleinen Geschäfte betreiben, dämpft sie gegenüber den großen.» (Ebd.: 274)

<sup>75</sup> Marx unterscheidet den Begriff der Produktion von dem der Arbeit. Seit den «Grundrissen» zieht er eine klare Trennungslinie zwischen beiden: Arbeit als technischer Prozess zwischen Mensch und Natur macht nur einen Aspekt der Produktion aus und ist nur in theoretischer Abstraktion von ihr trennbar. Produktion selbst hingegen ist immer die Einheit des doppelten Prozesses: der instrumentellen Arbeitstätigkeit, der Poiesis, und der «Reproduktion» bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse, der Aufrechterhaltung und Veränderung sozialer Interaktionsformen zwischen Menschen, die als *praxis par excellence* den «Zweck» des Ganzen, für ein historisches Gesellschaftssystem spezifischen Produktionsprozess bestimmt.» (Markus 1988: 82) «Dies soziale Verhältnis, Produktionsverhältnis, erscheint in fact als ein noch wichtigeres Resultat als seine materiellen Resultate.» (Marx 1974: 362)

Die Aufmerksamkeit für die weit verstandene Produktion schließt die Aufmerksamkeit dafür ein, welche Voraussetzungen gegeben sein müssen, damit Individuen nicht länger als vereinzelte Einzelne das ihnen in diesem Horizont Naheliegende bevorzugen. Kollektive Dienstleistungen können erst dann von den Individuen gewählt werden, wenn sie gesellschaftlich bereitgestellt werden. «Sich selbst überlassen, wird er [das vereinzelte Individuum; M.C.] immer dazu neigen, eher individuelle Güter zu fordern als kollektiv Dienstleistungen oder Einrichtungen. [...] Es gibt also kein spontanes Votum für die Prioritäten und Werte der «Konsumgesellschaft» [...]; es gibt nur die Ohnmacht, eine Alternative zu definieren und dafür einzutreten» (Gorz 1967: 119f.).

Die Aufmerksamkeit für die weit verstandene Produktion verarbeitet in Bezug auf die Politik die Erfahrung, dass «der «Wille» des Volkes ein Artefakt derjenigen institutionellen Verfahren ist, die wir vorgeblich nur in seiner *Messung* verwenden. Der Volkswille *besteht* nicht *vor* diesen Verfahren und unabhängig von ihnen, sondern er *entsteht* in ihnen.» (Offe 1992: 129)

Erst in der Kommunikation und im Perspektivwechsel zwischen den Arbeitenden, den Kund\*innen und den von Arbeit und Konsum mittelbar Betroffenen lässt sich multiperspektivisch die volle Wirklichkeit des Arbeitens und des Konsums vergegenwärtigen. Das macht die im emphatischen Sinne *bildende* Dimension der öffentlichen Erwägungen, Auseinandersetzungen und Beratungen aus. Postmodern Denkende verhalten sich dazu indifferent bis aversiv: Die Frage nach der qualitativen Bewertung «wird mit dem Argument beiseite gewischt, dass ohnehin niemand weiß, was gut oder böse ist, nützlich oder schädlich, des Menschen würdig oder unwürdig» (Schumacher 1980: 50). Erst im Horizont eines in sich differenzierten und integrierten Verständnisses des guten Lebens, das die verschiedenen menschlichen Daseinsweisen umfasst, wird die Frage nach dem Grenznutzen oder dem Optimum der Steigerung einzelner Arbeiten und Tätigkeiten, Produkte und Dienstleistungen formulierbar. Die bürgerliche Fixierung auf Recht und Markt verstellt eine nicht-regressive Einheit der Bevölkerung. «Wenn es keine Gesamtvorstellung gibt, die Politik, Wirtschaft, Kultur und Soziales miteinander verbindet, Prioritäten setzt, [...] sondern nur einzelne Probleme, die getrennt zu lösen sind, ohne dass es notwendig ist, den Zusammenhang zu erkennen, in dem sie miteinander stehen – als Teil eines Ganzen –, kann die Wahl der Lösungen nur technischer Natur sein oder nach dem «Mehrheitsprinzip» geschehen [...] Für jedes Problem gibt es eine Lösung, und zwar nur eine – die «objektiv» von den Experten empfohlene oder die von aller Welt akzeptierte. [...] Nichts ist in der Tat wichtiger für das Überleben der Demokratie als die Fähigkeit der politischen Kräfte, ein Konzept zu definieren, das einer Gesellschaft das Gesicht ihrer Zukunft, einer ihrer möglichen Entwicklungswege aufzeigt. Die Berechtigung eines solchen Projekts oder politischen Entwurfs wird vehement be-

stritten. [...] Das ist der Standpunkt der Liberalen und der Anarchisten, der auf das Gleiche hinausläuft, seitdem sich die Anarchisten selber als eine besondere Variante der Liberalen betrachten.» (Guidoni 1989: 68)

Guidonis Gedanke trägt dazu bei, Eagletons Rede vom «sozialistischen Republikanismus» verständlich zu machen. Die angesprochene Gesamtvorstellung oder ein Leitbild des guten Lebens hat nicht den Status einer Sonntagsrede, sondern einer gegenwärtig relevanten politischen Aufgabe. In vielen Auseinandersetzungen (um Verkehrspolitik, Gesundheitswesen, Care-Tätigkeiten etc.) kann sich ein konkretes Verständnis des guten Lebens im Kontrast zu den bürgerlichen und kapitalistischen Maßstäben entwickeln.

Erst in der gesellschaftlichen Erwägung und Gestaltung der weit verstandenen Produktion kann übergegangen werden von negativer, individualistischer Freiheit, die Sozialität auf ihren instrumentellen Wert für die Individuen oder Gruppen verengt, zu einer positiven Freiheit, in der Menschen «im anderen Menschen» nicht länger «die Schranke», sondern «die Verwirklichung» ihrer Freiheit sehen können (MEW 1: 364). Unter «sozialistischem Republikanismus» versteht Eagleton weder einen von Werktag und Wirtschaften abgehobenen Citoyen-Geist noch Polis-Nostalgie. In der bürgerlichen Gesellschaft verhält es sich so: In der Wirtschaft zählen die betriebswirtschaftlichen Interessen der Akteure. Der Staat ist zuständig für die nicht privatwirtschaftlich zu erstellenden Voraussetzungen der Marktwirtschaft und für diejenige nachträgliche Bearbeitung der negativen Externalitäten, die möglich ist, ohne die Marktwirtschaft zu gefährden. Im anstrebenwerten nachkapitalistischen Gemeinwesen können Akteure so handeln, dass die Produkte des Handelns und seine indirekten Effekte sich positiv auf die Entwicklung der menschlichen Vermögen auswirken. Überwunden wird das marktwirtschaftliche Credo. Ihm zufolge nützen die Handelnden dem Gemeinwohl am meisten, wenn sie sich an ihrem jeweiligen Privatinteresse orientieren. Aufgeboten werden für diese Überwindung weder eine Gemeinschaftsideologie noch die moralische Läuterung. Letztere nimmt an, der vereinzelte Einzelne könne aus der Tiefe seines einzelnen höchstpersönlichen Gewissens die Maßgaben für gutes Handeln in gesellschaftlichen Kontexten entwickeln.

Wir haben in diesem Kapitel eine gesellschaftliche Perspektive skizziert, die sowohl zu den emphatischen Werten der modernen bürgerlichen Gesellschaft als auch zu den postmodernen Präferenzen eine vorzugswürdige Alternative bietet. Sie hinge in der Luft, gäbe es keine sozialen Kräfte, die in Richtung dieser Perspektive wirken (vgl. dazu Creydt 2014: 35–110; Creydt 2019b: 28–41). Eagleton betont etwas hoffnungsvoll, «dass unterdrückerische Gesellschaftsordnungen gar nicht anders können, als routinemäßig jene Kräfte und Wünsche zu erzeugen, durch die sie im Prinzip umzustürzen sind» (Ä 432). Bildungselemente einer neuen Sozialität bestehen darin,



- dass Individuen sich mit ihren besonderen Arbeiten und Tätigkeiten heraus positiv auf die Entwicklung der Adressaten der Produkte bzw. Dienstleistungen beziehen und aus entsprechenden arbeitsinhaltenlichen Motiven Kritik an der kapitalistischen Arbeitsorganisation und der Konkurrenz sowie an problematischen Vorgaben für mehrwertproduktive Produkte und Dienstleistungen üben;
- dass ein Sinn für soziales Eigentum im Unterschied zu Privateigentum entsteht;
- dass sich Bedürfnisse und Bereitschaften bilden zur Teilnahme an gemeinsamer Beratung und Erwägung über das Gemeinsame und zu dessen Gestaltung («deliberative Demokratie»). Eagleton meint das mit seinem Ausdruck «sozialistischer Republikanismus».

Neue soziale Verbindungen zwischen den Arbeitenden und den Konsument\*innen bzw. Klient\*innen entstehen. Dies findet beispielsweise im Bündnis zwischen umweltbewussten Bauern/Bäuerinnen und ernährungsbewussten Konsument\*innen statt oder im gemeinsamen Engagement von Beschäftigten und Personen, die an einem guten Gesundheitswesen interessiert sind, gegen den Abbau von Krankenhäusern, deren Privatisierung und die Fallpauschalenregelung.<sup>76</sup> Ansatzweise entstehen Formen anderer Verhältnisse zwischen Produzent\*innen und Konsument\*innen, als dies in der Marktwirtschaft vorgesehen ist. Bereits gegenwärtig entwickeln sich Diskurse in der Öffentlichkeit, die der kapitalistischen Marktwirtschaft nicht entsprechen. Folgen und Voraussetzungen, Gewichtungen und Qualitäten der Arbeiten, des Arbeitens und der Gesellschaftsstrukturen werden jenseits von Marktkriterien beurteilt. Diese Öffentlichkeit bildet ein zentrales Sozialisationsmedium der weit verstandenen Erwachsenenbildung und das Element, aus der die nachkapitalistische deliberative Demokratie lebt.

Eine auf die vermeintliche Herrschaft einer kleinen Gruppe fokussierte Gesellschaftskritik bekommt das in diesem Kapitel Dargestellte nicht in den Blick. Die Verwechslungen von Kapitalismuskritik mit Kapitalistenkritik und von Gesellschaftskritik mit Elitenkritik habe ich andernorts analysiert (vgl. Creydt 2019a). In der Agitation und Propaganda gegen «die Herrschaft der 0,1 % über die 99,9 %» sind die These vom Regime der Monopole<sup>77</sup> und die These von der Herrschaft der «bösen Börsenbuben» (Franz Schandl) weit verbreitet.

Eagleton geht mit seinen in diesem Kapitel besprochenen Andeutungen über das auch in *seinem* Werk dominierende Oben-unten-Schema hinaus. Eine Stärke der (Marx'schen) Kapitalismustheorie besteht gerade darin, herrschafts- und machttheoretische Naivitäten zu vermeiden. Das Hauptaugenmerk liegt nicht darauf, das «Oben» von «unten» zu bekämpfen, sondern die Voraussetzungen von «oben» und «unten» in den Blick zu nehmen: Bedingungen, die gerade nicht in dieser vertikalen Dimension zu suchen sind, sondern in der horizontalen Dimension der Vergesellschaftung,

wie sie bereits mit der Marktwirtschaft zum Problem werden. (Vgl. S. 10.)

Die kapitalistische Ökonomie beruht auf den Trennungen, Gegensätzen und Ausblendungen im Markt zwischen Produzent\*innen, Konsument\*innen und von Arbeit und Konsum indirekt Betroffenen und verstärkt diese Gleichgültigkeiten, Widersprüche und Abstraktionen ihrerseits. Unter ihrer Voraussetzung entstehen Verselbstständigungen (aus Geld wird Kapital) und diese führen sekundär auch zu «unten» und «oben». Dieses «Oben» bildet kein Kollektivsubjekt, das die souveräne Oberherrschaft hat über den Gang der kapitalistischen Wirtschaft, sondern bleibt ihrer selbstbezüglichen Eigendynamik unterworfen.

«Selbst ohne Klassenspaltung, selbst dann, wenn die Produktionsmittel wieder den unmittelbaren Produzenten übereignet sind, der Markt aber weiterhin die Wirtschaft reguliert, bekommen die Imperative der Akkumulation und der Konkurrenz immer den Vorrang gegenüber den sozialen Bedürfnissen und dem Wohlergehen [...]. Sobald der Markt zum ökonomischen «Zuchtmeister» oder «Regulator» wird, sobald die ökonomischen Akteure marktabhängig werden, haben selbst Arbeitende, welche die Produktionsmittel individuell oder kollektiv besitzen, zwangsläufig auf die Imperative des Marktes zu reagieren – zu konkurrieren und zu akkumulieren, sich selbst auszubeuten und sog. «nicht wettbewerbsfähige» Unternehmen und ihre Arbeiter untergehen zu lassen. (Marx hat gerade diese Möglichkeit in einer Diskussion über Arbeiterkooperativen und die dort beim Bestehen von Marktimperativen herrschende Selbstausbeutung angedeutet.) In dem Maß, wie dieser Konkurrenzdruck die Intensivierung der Arbeit zwecks maximaler Arbeitsproduktivität verlangt, werden selbst dann, wenn es keine vertikalen Beziehungen zwischen den Klassen gibt, hierarchische Beziehungen im Produktionsprozess hervorgerufen. Und es scheint sogar wahrscheinlich, dass als Endergebnis die vertikalen Klassenbeziehungen neu entstehen würden. Ebenso wie die Marktimperative die unmittelbaren Produzenten in der Frühzeit des Kapitalismus expropriert haben, könnten sie im «Marktsozialismus» eine gleichartige Wirkung haben.» (Wood 1999: 14 f.)

Für die anstrebenswerte nachkapitalistische Gesellschaft scheint es sowohl schwierig zu sein, *ohne* Märkte als auch *mit* Märkten auszukommen (vgl. Creydt 2019b: 41–47). Gegen das Marktversagen wird häufig der Staat in Stellung gebracht, gegen das Staatsversagen können sich die Märkte profilieren. In diesem Kapitel haben wir eine Perspektive skizziert, die tiefer ansetzt als diejenigen Konzepte, die sich mit der richtigen Gewaltenteilung und Aufgabenverteilung zwischen Markt, Staat und drittem Sektor befassen. Der

<sup>76</sup> Vgl. dazu [www.krankenhaus-statt-fabrik.de](http://www.krankenhaus-statt-fabrik.de). <sup>77</sup> Diese These findet sich auch bei Eagleton (Ä 326). Er bietet in Bezug auf die Marx-Diskussion (z. B. zum Verhältnis gutes Leben – Entfaltung der Produktivkräfte) subtile Analysen (vgl. Ä 231 ff.), nicht aber in puncto Kapitalismusanalyse.

Kampf von «unten» gegen «oben» ist pragmatisch nötig, bleibt aber Nothilfe und führt nicht zu einer neuen Vergesellschaftung. Die Ursachen für die Verselbständigungen gesellschaftlicher Prozesse *gegen* die Individuen lassen sich erst dadurch überwinden, dass sich auf der horizontalen Ebene die verschiedenen Belegschaften und Professionen, die Produzent\*innen und Kund\*innen sowie die von Produktion und Konsum mittelbar Betroffenen im Sinne des skizzierten guten Lebens aufeinander beziehen.<sup>78</sup>

Im postmodernen Denken ist einerseits ein Vorbehalt anzutreffen gegen eine Gesellschaftsdiagnose, die eine gesellschaftliche Spitze bzw. ein gesellschaftliches Zentrum die Macht ausüben sieht. Das implizite Motto einer einfachen Herrschaftskritik – alles Schlechte kommt von oben – liegt der postmodernen Präferenz für Pluralität fern. Anhänger\*innen der Postmoderne plädieren vielmehr dafür, von einer Vielfalt von Mächten auszugehen. Zugleich kehrt jedoch innerhalb des postmodernen Denkens die einfache Herrschaftskritik wieder zurück in Gestalt einer Opposition zwischen dem freien sowie vitalen Kräftespiel der Mächte auf der unterstützenswerten und einer es nicht zulassenden oder einengenden Herrschaft auf der bekämpfenswerten Seite.<sup>79</sup> Postmodern Gesinnte möchten diverse Gruppen in ihrer wirklichen oder vermeintlichen Andersheit gegen deren Normierung und Normalisierung» verteidigen. Zugleich verbleibt dieses Denken in einer Gegenfixierung. Es stilisiert Partikula-

res und Differentes zur vorzugswürdigen Alternative gegenüber Universalität und Identität.<sup>80</sup> Der Dualismus zwischen Partikularem und herrschenden Abstraktionen schließt ein Drittes kategorisch aus: Die spannungsvolle Einheit von Besonderem und Allgemeinen, in der jede der beiden Seiten einen für die Entwicklung der anderen essenziellen Gegenpart darstellt.<sup>81</sup> Die postmoderne Wertschätzung von Differenz und Pluralität erhebt beide zu absoluten Gütern. Für die Interaktion der verschiedenen Gruppen bleibt dann nurmehr ein Minimalkonsens oder ihr kleinster gemeinsamer Nenner übrig (emphatisch: «Celebrate Diversity», realpolitisch: Schutz der «Minderheiten»). Der inhaltsreichere und gehaltvollere Bezug der verschiedenen Bevölkerungsgruppen zueinander lässt sich erst aus einer in sich differenzierten Einheit eines nachkapitalistischen Selbst- und Weltverständnisses entwickeln. Es entsteht bereits *im* Kapitalismus *gegen* ihn (vgl. dazu Creydt 2017: 146–178; Creydt 2019b).

Günstigenfalls entwickeln sich neue praktische «Mitten» zwischen den verschiedenen Gruppen der Bevölkerung, wenn sie sich gegen die herrschenden Formen des Arbeitens, des Konsums, der Krankheitsbehandlung, der Mobilität usw. verbinden. Gelingt dies nicht, bleibt es bei der Spaltung sowie Gleichgültigkeit der Individuen gegeneinander und bei der Vergesellschaftung hinter dem Rücken aller Beteiligten per Wert, Kapitalakkumulation und Ausgleich der Profitraten.

<sup>78</sup> Zu den Konzepten für eine Vergesellschaftung, die den Kapitalismus unnötig macht, und ihren institutionellen Arrangements vgl. Creydt 2014, 2016 u. 2019b. <sup>79</sup> Foucaults positiver Machtbegriff bezieht sich auf «das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt» (Foucault 1977a: 113; Foucault 1983: 93). Hier sei eine «zumindest vorübergehende Umkehrung der Machtverhältnisse» möglich (Foucault 1976: 39). Macht ist für Foucault dann positiv, wenn sich so etwas wie Judo praktizieren lässt. Wer sich gleich Judosportlern im positiven Machtspiel bewegt, «macht in den Trägheitsmomenten und Zwängen der Gegenwart die Schwachstellen, Öffnungen und Kraftlinien kenntlich» (Foucault 1978: 198). «Das große Spiel der Geschichte gehört dem, der sich der Regel bemächtigt. [...] Es gehört dem, der in den komplexen Mechanismus eindringt und ihn so umfunktioniert, dass die Herrscher von ihren eigenen Regeln beherrscht werden.» (Ebd.: 78) Gut lebensphilosophisch setzt Foucault auf das «große und unaufhörliche Rauschen des Diskurses» (Foucault 1977b: 35). Die konkrete Lebensfülle – und sei es der Ideen – unterminiere jegliche abstrakte Herrschaft: «Es gibt mehr Ideen auf Erden, als die Intellektuellen sich vorzustellen vermögen. Und diese Ideen sind aktiver, stärker, widerstandsfähiger, leidenschaftlicher, als die «Politiker» glauben. [...] Aber gerade weil die Welt Ideen hat (und fortgesetzt welche produziert), wird sie nicht passiv von denen, die sie leiten, oder denen bewegt, die ihr ein für allemal beibringen möchten, was zu denken ist.» (Foucault 2003: 886) <sup>80</sup> «Gib dem den Vorzug, was positiv ist und multipel, der Differenz vor der Uniformität, den Strömen vor den Einheiten, den mobilen Anordnungen vor den Systemen!» (Foucault 1978: 229) Überaus einverstanden mit Foucault schreibt Schäfer (1995: 74): Foucaults «machtanalytischer Blick geht ja von dem ontologischen Vorrang des Partikularen und des Differenten gegenüber Universalität und Identität aus». <sup>81</sup> Vgl. dazu Teil I, S. 41 ff.

## ABKÜRZUNGEN FÜR DIE PUBLIKATIONEN VON EAGLETON

- |   |  |
|---|--|
| <p>I: Eagleton, Terry (1993): <i>Ideologie: eine Einführung</i>, Stuttgart.</p> <p>Ä: Eagleton, Terry (1994): <i>Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie</i>, Stuttgart.</p> <p>D: Eagleton, Terry (1994): <i>Der Dekonstruktivismus und die Menschenrechte</i>, in: Johnson, Barbara (Hrsg.): <i>Freiheit und Interpretation</i>, Frankfurt a. M., S. 153–178.</p> <p>L: Eagleton, Terry (1994): <i>Einführung in die Literaturtheorie</i>, Stuttgart (3. Aufl.).</p> <p>P: Eagleton, Terry (1997): <i>Die Illusionen der Postmoderne</i>, Stuttgart.</p> | <p>W: Eagleton, Terry (2001): <i>Was ist Kultur?</i>, München.</p> <p>B: Eagleton, Terry (2010): <i>Das Böse</i>, Berlin.</p> <p>T: Eagleton, Terry (2015): <i>Der Tod Gottes und die Krise der Kultur</i>, München.</p> <p>K: Eagleton, Terry (2017): <i>Kultur</i>, Berlin.</p> <p>M: Eagleton; Terry (2018): <i>Materialismus. Die Welt erfassen und verändern</i>, Wien.</p> |
|---|--|

## LITERATUR

*Die von Eagleton zitierte Literatur ist mit \* gekennzeichnet.*

**A**

- Adorno, Theodor W. (1979):** Soziologische Schriften, Bd. 1, Frankfurt a. M.
- Adorno, Theodor W. (1981):** Noten zur Literatur, Frankfurt a. M.
- Althusser, Louis (1975):** Elemente der Selbstkritik, Hamburg.
- Althusser, Louis (2015):** Vom Kapital zur Philosophie von Marx, in: ders./Balibar, Etienne u. a. (Hrsg.): Das Kapital lesen, Münster, S. 19–103.
- Anders, Günther (1993):** Mensch ohne Welt – Schriften zur Kunst und Literatur, München.
- Anderson, Perry (1983):** In the Tracks of Historical Materialism, London.\*
- Aron, Raymond (1984):** Über die Freiheiten, Frankfurt a. M.

**B**

- Badura, Peter (1967):** Das Verwaltungsrecht des liberalen Rechtsstaates, Göttingen.
- Bahners, Patrick (2020):** Denkmalsturz-Debatte: Kant und die Stammtischwahrheiten, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20.6.2020, unter: [www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/denkmalsturz-debatte-rassismussvorwuerfe-gegen-immanuel-kant-16821689.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/denkmalsturz-debatte-rassismussvorwuerfe-gegen-immanuel-kant-16821689.html).
- Barber, Benjamin (1994):** Starke Demokratie – Über die Teilhabe am Politischen, Hamburg.
- Barthes, Roland (1974):** Sade, Fourier, Loyola, Frankfurt a. M.
- Baron, Christian (2014):** Klasse und Klassismus. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: Prokla, Nr. 175, 44. Jg., S. 225–235, unter: [www.prokla.de/index.php/PROKLA/article/view/172/141](http://www.prokla.de/index.php/PROKLA/article/view/172/141).
- Bauman, Zygmunt (1993):** Wir sind wie Landstreicher, in: Süddeutsche Zeitung 16./17.11.1993.
- Bender, Harald/Bernhold, Norbert/Winkelmann, Bernd (2012):** Kapitalismus und dann? Systemwandel und Perspektiven gesellschaftlicher Transformatio, hrsg. v. der Akademie Solidarische Ökonomie, München.
- Bernholt, Norbert (2017):** Pro Gemeinwohl: Neutrales Kapital statt Renditedenken, in: Oxi, August 2017, S. 4–5.
- Bloch, Ernst (1976):** Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976):** Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1979):** Entwurf einer Theorie der Praxis, Frankfurt a. M.
- Bourdieu, Pierre (1982):** Die feinen Unterschiede, Frankfurt a. M.
- Brecht, Bertolt (1971):** Me-ti. Buch der Wendungen, Frankfurt a. M.

**Brecht, Bertolt (1972):** Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt a. M.

**Brecht, Bertolt (1973):** Arbeitsjournal (3 Bde.), hrsg. v. Werner Hecht, München.

**Brecht, Bertolt:** Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe der Werke Brechts in 30 Bänden (GBA), Frankfurt a. M.

**Breuer, Stefan (1977):** Die Krise der Revolutionstheorie, Frankfurt a. M.

**Bry, Carl Christian (1988):** Verkappte Religionen, Nördlingen [Erstausgabe 1924].

**Bude, Heinz (2009):** Wie klug ist die FDP? Ein Gespräch mit Heinz Bude, in: Die Zeit, Nr. 42, 8.10.2009, S. 49.

**Bühl, Walter L. (1998):** Verantwortung für soziale Systeme, Stuttgart.

**C**

- Choonara, Esme/Prasad, Yuri (2014):** What's wrong with privilege theory?, in: International Socialism, Nr. 142, unter: <https://isj.org.uk/whats-wrong-with-privilege-theory/>.
- Conze, Eberhard (1932):** Der Satz vom Widerspruch, Hamburg [Reprint Frankfurt a. M. 1976].
- Coward, Rosalind/Ellis, Kohn (1977):** Language and Materialism, London.
- Creydt, Meinhard (2000):** Theorie gesellschaftlicher Müdigkeit, Frankfurt a. M.
- Creydt, Meinhard (2014):** Wie der Kapitalismus unnötig werden kann, Münster.
- Creydt, Meinhard (2015):** Der bürgerliche Materialismus und seine Gegenspieler, Hamburg.
- Creydt, Meinhard (2016):** 46 Fragen zur nachkapitalistischen Zukunft. Erfahrungen, Analysen, Vorschläge, Münster.
- Creydt, Meinhard (2017):** Die Armut des kapitalistischen Reichtums und das gute Leben, München.
- Creydt, Meinhard (2019a):** Krysmanskis Geschichten von tausend und einer Jacht (Zentrale Fehler regressiver Kapitalismuskritik), in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, August 2019, unter: [www.kritiknetz.de/kritikderpolitischenoekonomie/1443-krysmanskis-geschichten-von-tausend-und-einer-jacht](http://www.kritiknetz.de/kritikderpolitischenoekonomie/1443-krysmanskis-geschichten-von-tausend-und-einer-jacht).
- Creydt, Meinhard (2019b):** Was kommt nach dem Kapitalismus?, Berlin.
- Creydt, Meinhard (2020):** Zur Kritik des «Radikalen Konstruktivismus», in: Kritiknetz – Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, November 2020, unter: [www.kritiknetz.de/ideologiekritik/1475-zur-kritik-des-radikalen-konstruktivismus](http://www.kritiknetz.de/ideologiekritik/1475-zur-kritik-des-radikalen-konstruktivismus). (Kurzfassung unter der Überschrift «Die Philosophie der Entwirklichung», in: neues deutschland, 31.1.2020)
- Creydt, Meinhard (2021):** Grundlegende Fehler von «Klassismus»-Konzepten, in: Das Argument Nr. 337, i.E.
- Cutler, Tony/Hindess, Barry/Hussain, Athar/Hirst, Paul Q. (1977):** Marx' Capital and Capitalism Today, Bd. 1, London.\*

**D**

- Devine, Pat (2009):** Planung braucht Demokratie, in: Marx 21, Nr. 12.
- Eisel, Ulrich (2003):** Tabu Leitkultur, in: Natur und Landschaft, H. 9/10, 78. Jg., S. 409–417, unter: [https://ueisel.de/fileadmin/dokumente/Tabu\\_Leitkultur-2003.pdf](https://ueisel.de/fileadmin/dokumente/Tabu_Leitkultur-2003.pdf).
- Elias, Norbert (1987):** Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a.M.
- Elson, Diane (1990):** Markt-Sozialismus oder Sozialisierung des Markts, in: Prokla, Nr. 78, 20. Jg., S. 60–107.
- Elster, Jon (1985):** Making Sense of Marx, Cambridge.
- Errata-Redaktion (1979):** Stunden der Wahrheit, in: Errata. Halbjahreszeitschrift für kritische Sozialität, Nr. 5.

**F**

- Felber, Christian (2011):** Gemeinwohlökonomie, Wien.
- Feuerbach, Ludwig (1984):** Der Anfang der Philosophie, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, Berlin.
- Fischbach, Rainer (2016):** Mensch Natur Stoffwechsel. Versuche zur Politischen Technologie, Köln.
- Fleischer, Helmut (1976):** Karl Marx. Die Wende der Philosophie zur Praxis, in: Speck, Josef (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Neuzeit II, Göttingen.
- Fleischer, Helmut (1977):** Warum eigentlich Materialismus?, in: Jaeggi, Urs/Honneth, Axel (Hrsg.): Theorien des historischen Materialismus, Frankfurt a. M., S. 173–205.
- Fleischer, Helmut (1989):** Zur Historisierung des Sowjetsozialismus, in: Universitas, Heft 7.
- Fleischer, Helmut (1990):** Zum Ausgang der proletarischen Revolution, in: Widerspruch – Münchner Zeitschrift für Philosophie, Nr. 19/20, 10. Jg., S. 18–21.
- Fleischer, Helmut (1991):** Materialisierter Kritizismus statt kritischer Materialismus, in: Lutz-Bachmann, Matthias/Schmid-Noerr, Gunzelin (Hrsg.): Kritischer Materialismus, München, S. 49–66.
- Fleischer, Helmut (1993):** Epochenphänomen Marxismus, Hannover.
- Förster, Anja/Kreuz, Peter (2013):** Hört auf zu arbeiten! Eine Anstiftung, das zu tun, was wirklich zählt, München.
- Forschungsprojekt «Lokale Ökonomie» an der TU Berlin (1994):** Lokale Ökonomie – Beschäftigungs- und Strukturpolitik in Krisenregionen. Ein internationales Symposium, Sonderband, Berliner Debatte, Berlin.
- Foucault, Michel (1971):** Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1974):** Subversion des Wissens, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1976):** Überwachen und Strafen, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1977a):** Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1977b):** Der Wille zum Wissen, Bd. 1: Sexualität und Wahrheit, Frankfurt a. M.
- Foucault, Michel (1978):** Dispositive der Macht, Berlin.
- Foucault, Michel (1983a):** Gespräch mit St. Riggins, in: Ethos 3, Nr. 2.

**Foucault, Michel (1983b):** Der Wille zum Wissen, Bd. 1: Sexualität und Wahrheit, Frankfurt a. M.

**Foucault, Michel (1987):** Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten, in: Freyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hrsg.): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M., S. 265–294.

**Foucault, Michel (1997):** Der Mensch ist ein Erfahrungstier. Gespräch mit Ducio Trombadori, Frankfurt a. M.

**Foucault, Michel (2001):** Schriften in vier Bänden, Bd. 1, Frankfurt a. M.

**Foucault, Michel (2003):** Schriften in vier Bänden, Bd. 3, Frankfurt a. M.

**Fraentzki, Ekkehard (1978):** Der missverstandene Marx, Pfullingen.

**Franke, Lukas (2016):** Politik im Fiebertraum. Die Debatte um Post-Truth-Politics und die neuen Rechten, in: Neues Deutschland, 22.10.2016, S. 9.

**Frankfurt, Harry G. (2005):** On Bullshit, Princeton.

**Furth, Peter (2006):** Troja hört nicht auf zu brennen. Aufsätze aus den Jahren 1981–2004, Berlin.

**G**

**Gehlen, Arnold (1956):** Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn.

**Gergen, Kenneth J. (1996):** Das übersättigte Selbst, Heidelberg.

**Godelier, Maurice (1970):** System, Struktur und Widerspruch im «Kapital», Berlin.

**Gorz, André (1967):** Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus, Frankfurt a. M.

**Guidoni, Pierre (1989):** Projekt «Fortschritt». Erneuerung sozialistischer Politik in Frankreich, in: Sozialismus, Heft 6.

**H**

**Hauck, Gerhard (2003):** Die Gesellschaftstheorie und ihr Anderes. Wider den Eurozentrismus der Sozialwissenschaften, Münster.

**Hayek, Friedrich A. (1978):** The Constitution of Liberty, Chicago.

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970):** Werke (20 Bde.), hrsg. v. Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Frankfurt a. M.

**Heisterhagen, Nils (2018):** Die liberale Illusion. Warum wir einen linken Realismus brauchen, Bonn.

**Hobsbawm, Eric (2004):** Wider den postmodernen Relativismus, in: Le Monde Diplomatique, Dezember 2004, unter: <https://monde-diplomatique.de/artikel/1662472>.

**Hoffmann, Thomas Sören (2004):** Hegel. Eine Propädeutik, Wiesbaden.

**Horkheimer, Max (1938):** Montaigne und die Funktion der Skepsis, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Nr. 1, 7. Jg., S. 1–54.

**Horkheimer, Max (1988):** Zum Problem der Wahrheit [1935], in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt a. M., S. 277–325.

## I

**Institut für Sozialforschung (1956):** Soziologische Exkurse, Frankfurt a. M.

## J

**Jakob, Günter (1993):** Diskussionsbeitrag, in: Schneider, Wolfgang/Gründahl, Boris (Hrsg.): Was tun? – Konkret-Kongress Protokoll, Hamburg.

## K

**Kakutani, Michiko (2018):** The Death of Truth, New York.

**Kant, Immanuel (1968):** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Bd. VII der Werkausgabe, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M.

**Kasakow, Ewgeniy (2014):** Von der Staats- zur Herrschaftskritik?, in: Kellermann, Philippe (Hrsg.): Begegnungen feindlicher Brüder. Zum Verhältnis von Anarchismus und Marxismus in der Geschichte der sozialistischen Bewegung, Bd. 3, Münster, S. 185–205.

**Kemper, Andreas/Weinbach, Heike (2009):** Klassismus. Eine Einführung, Münster.

**Kilian, Hans (1971):** Das enteignete Bewußtsein, Neuwied.

**Kluge, Alexander (1974):** Zwei Seminare von A. Kluge im Frühjahr 74 an der Universität Frankfurt zur Theorie des Films, in: Kluge, Alexander/Negt, Oskar: Kritische Theorie und Marxismus, Gießen, S. 8–111.

**Knorr-Cetina, Karin (1989):** Spielarten des Konstruktivismus – Einige Notizen und Anmerkungen, in: Soziale Welt, Heft 1/2, S. 86–96.

**Kocka, Jürgen (2008):** Bürger und Bürgerlichkeit im Wandel, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 9/10, S. 3–9, unter: [www.bpb.de/apuz/31372/buerger-und-buergerlichkeit-im-wandel](http://www.bpb.de/apuz/31372/buerger-und-buergerlichkeit-im-wandel).

**Koczyba, Hermann (1979):** Widerspruch und Theoriestruktur, Frankfurt a. M.

**Koestler, Arthur (1966):** Der göttliche Funke: Der schöpferische Akt in Kunst und Wissenschaft, Bern.

**Kováts, Eszter/Land, Thomas (2021):** Klassismus – Wie die Analyse der Ausbeutung durch Anerkennung der Diskriminierten ersetzt wird, unter: [www.rote-ruhr.uni.com/cms/texte/article/klassismus](http://www.rote-ruhr.uni.com/cms/texte/article/klassismus).

**Krätke, Michael (1998):** Wie politisch ist Marx' Politische Ökonomie?, in: Z – Zeitschrift Marxistische Erneuerung, Nr. 34, 9. Jg., S. 114–128.

**Kulenkampff, Caspar (1953):** Über Wahrnehmungen. Ihre Interpretation als Störung der «Wohnordnung», in: Der Nervenarzt, 24. Jg., S. 326–331.

## L

**Laclau, Enesto/Mouffe, Chantal (1985):** Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London.

**Lenin, Wladimir Iljitsch (1956–1972):** Werke (40 Bde., 2 Ergänzungsbde.), Berlin.

**Lepsius, Mario Rainer (1990):** Interessen und Ideen, in: ders.: Ideen, Institutionen, Interessen, Opladen, S. 31–43.

**Levine, Andrew/Wright, Eric Olin (1980):** Rationality and Class Struggle, in: New Left Review, Nr. 123, S. 47–68.\*

**Lipovetsky, Gilles (1995):** Narziß oder Die Leere, Hamburg.

**Lippe, Rudolf zur (1981):** Naturbeherrschung am Menschen, Frankfurt a. M.

**Livingstone, Ken (1987):** If Voting Changed Anything They Would Abolish It, London.

**Lohmann, Karl-Ernst (1980):** Die Sozialisten in der Ökologie-Bewegung, in: Materialien zur 1. Sozialistischen Konferenz, 2.–4. Mai 1980 in Kassel, S. 156–169.

**Losurdo, Domenico (1988):** Realismus und Nominalismus als politische Kategorien, in: Losurdo, Domenico/Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.): Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft, Köln, S. 170–196.

**Luhmann, Niklas (1997):** Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a. M.

## M

**Macintosh, Maureen/Wainwright, Hilary (1987):** A Taste of Power: The Politics of Local Economics, London.

**Maistre, Joseph de (1884):** Considérations sur la France (1797), in: Oeuvres completes, Bd. 1.

**Man, Paul de (1987):** Der Widerstand gegen die Theorie, in: Bohn, Volker (Hrsg.): Romantik: Literatur und Philosophie, Frankfurt a. M., S. 80–106.

**Markus, György (1988):** Praxis und Poiesis, in: Althaus, Gabriele/Staeuble, Irmgard (Hrsg.): Streitbare Philosophie, Berlin.

**Marmora, Leopoldo (1983):** Nation und Internationalismus, Bremen.

**Marquard, Odo (2004):** Individuum und Gewaltenteilung, Stuttgart.

**Martinez Mateo, Marina (2020):** Kants Rassismus: Die falsche Frage, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.7.2020, unter: [www.faz.net/aktuell/wissen/kants-begriff-der-rasse-als-philosophische-diskussion-16838954.html](http://www.faz.net/aktuell/wissen/kants-begriff-der-rasse-als-philosophische-diskussion-16838954.html).

**Marx, Karl (1974):** Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin.

**MEW = Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956 ff.):** Werke, Berlin.

**Mill, John Stuart (1985):** On Liberty, London.

## N

**Negt, Oskar (1989):** Die Herausforderung der Gewerkschaften, Frankfurt a. M.

**Negt, Oskar/Kluge, Alexander (1972):** Öffentlichkeit und Erfahrung, Frankfurt a. M.

**Nemitz, Rolf (1985):** Grüne Technikkritik: Fortschrittsdenken, umgestülpt, in: Lohmann, Karl-Ernst (Hrsg.): Sozialismus passé. Alternative Wirtschaftspolitik, Bd. 7, Berlin, S. 24–60.

**Novy, Andreas (2018):** Imperiale Lebensweise, Freiheit und Grenzen, in: Sozialismus, Heft 10, S. 53–57.

**O**

**Offe, Claus (1992):** Wider scheinradikale Gesten. Die Verfassungspolitik auf der Suche nach dem ›Volkswillen‹, in: Hofmann, Gunter/Perger, Werner A. (Hrsg.): Die Kontroverse – Weizsäckers Parteienkritik in der Diskussion, Frankfurt a. M., S. 126–142.

**Ohrt, Roberto [unter dem Pseudonym J. J. Ziffer] (1977):** Keiner soll entkommen (III). Kritik der Gegenökonomie, in: Revolte, Nr. 18/19, S. 19–40.

**P**

**Pfriem, Reinhard (2011):** Eine neue Theorie der Unternehmung für eine neue Gesellschaft, Marburg.

**Preciado, Paul B. (2020):** Interview, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 14.6.2020.

**Priddat, Birger (2008):** Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital, Marburg.

**Prisching, Manfred (2019):** Bluff-Menschen. Selbstinszenierungen in der Spätmoderne, Weinheim.

**R**

**Raeithel, Arne (1983):** Tätigkeit, Arbeit und Praxis. Grundbegriffe für eine praktische Psychologie, Frankfurt a. M.

**Ringleben, Joachim (1995):** Die ›Krankheit zum Tode‹ von Sören Kierkegaard, Göttingen.

**Ritsert, Jürgen (1973a):** Zur Sozialstruktur der Bundesrepublik, in: Meschkat, Klaus/Negt, Oskar (Hrsg.): Gesellschaftsstrukturen, Frankfurt a. M.

**Ritsert, Jürgen (1973b):** Probleme politisch-ökonomischer Theoriebildung, Frankfurt a. M.

**Ritsert, Jürgen (2015):** Ideologie. Theoreme und Probleme der Wissenssoziologie, Münster.

**Robelin, Jean (1986):** Stichwort Kommunismus, in: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 4, Hamburg, S. 666–678.

**Rorty, Richard (1988):** Solidarität oder Objektivität, in: ders.: Solidarität oder Objektivität. Drei philosophische Essays, Stuttgart, S. 11–37.\*

**Rosa, Hartmut (2016):** Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Frankfurt a. M.

**S**

**Schäfer, Rainer (2011):** Hegel. Einführung und Texte, München.

**Schäfer, Thomas (1995):** Reflektierte Vernunft. Michel Foucaults philosophisches Projekt einer antitotalitären Macht- und Wahrheitskritik, Frankfurt a. M.

**Scheer, Hermann (1995):** Zurück zur Politik, München.

**Scheu, René (2018):** Sei bloß nicht du selbst, in: Neue Zürcher Zeitung, 9.1.2018.

**Schimank, Uwe (1996):** Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen.

**Schimank, Uwe (2005):** Differenzierung und Integration der modernen Gesellschaft, Wiesbaden.

**Schlegel, Friedrich (1972):** Schriften zur Literatur, München.

**Schneidewind, Uwe/Zahrnt, Angelika (2013):** Damit gutes Leben einfacher wird, München.

**Schulze, Gerhard (1992):** Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M.

**Schumacher, Ernst Friedrich (1980):** Das Ende unserer Epoche, Reinbek bei Hamburg.

**Schwendter, Rolf (2001):** Gesellschaftsbilder des 20. Jahrhunderts, Hamburg.

**Simmel, Georg (1989 ff.):** Gesamtausgabe (24 Bde.), hrsg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a. M.

**Smith, Barbara Herrnstein (1998):** Contingencies of Value, Cambridge/Mass.\*

**Soiland, Tove (2005):** Kritische Anmerkungen zum Machtbegriff in der Gender-Theorie, in: Widersprüche, Heft 95, 25. Jg., S. 7–26.

**Soiland, Tove (2009):** Gender oder Von der Passförmigkeit der Subversion, in: Das Argument 281, Heft 3/2009, S. 409–419.

**Soper, Kate (1995):** What Is Nature?, Oxford.\*

**Suhr, Dieter (1975):** Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung, Berlin.

**T**

**Taylor, Charles (1995):** Atomismus, in: Brink, Bert van den/Reijnen, Willem van (Hrsg.): Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt a. M., S. 73–106.\*

**Tocqueville, Alexis de (1987):** Über die Demokratie in Amerika, Zürich.

**Turner, Denys (1983):** Marxism and Christianity, Oxford.\*

**U**

**Urban, Martin (2005):** Warum der Mensch glaubt. Von der Suche nach dem Sinn, Frankfurt a. M.

**V**

**Vaneigem, Raoul (1980):** Handbuch der Lebenskunst für die jungen Generationen, Hamburg [zuerst: Paris 1967].

**Volkman-Schluck, Karl-Heinz (1998):** Hegel: Die Vollendung der abendländischen Metaphysik, Würzburg.

**W**

**Warwas, Klaus (1977):** Wird Bremen immer häßlicher?, Bremen.

**Welsch, Wolfgang (1986):** Philosophie in der Postmoderne, in: Rehfus, Wulff, D./Becker, Horst (Hrsg.): Handbuch des Philosophie-Unterrichts, Düsseldorf, S. 169–185.

**Wiesenthal, Helmut (1987):** Strategie und Illusion, Frankfurt a. M.

**Willke, Helmut (1997):** Supervision des Staates, Frankfurt a. M.

**Wittgenstein, Ludwig (1984):** Über Gewißheit, Frankfurt a. M.

**Wolff, Michael (2020):** Debatte um Kant: Antirassist aus Prinzip, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.7.2020, unter: [www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/debatte-um-immanuel-kant-antirassist-aus-prinzip-16881577.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/debatte-um-immanuel-kant-antirassist-aus-prinzip-16881577.html).

**Wood, Ellen M. (1999):** Die Politik des Kapitalismus, in: dies./Foster, John B. (Hrsg.): Transformation des Kapitalismus. Supplement der Zeitschrift Sozialismus 12/99, Hamburg, S. 1–18.

**Wood, Ellen M. (2010):** Demokratie contra Kapitalismus, Köln.