

Negative Unendlichkeit

Lehmann widmet sich der Frage, inwiefern es eine Alternative zum Verständnis politisch agierender Subjektivität gibt, wie sie prominent in der politischen Philosophie Rancières vertreten wird. Dieser entfaltet mit dem Theorem des „Unvernehmens“ die These, dass der Machtraum des Politischen von der Universalität einer anteillo- sen Kraft im politischen Kampf um „Gleichheit“ her auszulegen ist. Rancière stellte sich gegen zeitgenössische politische Philosophien, die (wie z.B. die Habermas'sche Diskurspragmatik) davon ausgehen, dass sich Werte und Normen im Dialog von vernünftig argumentierenden und verantwortlich agierenden Akteuren artikulie- ren. Stattdessen entwickelt er – ähnlich wie seine Kollegen Alain Badiou und Slavoj Žižek – die Überzeugung, dass sich eine verborgene Universalität von Normativi- tät gerade auch unter systembedingten Ausschlussstrukturen der etablierten politi- schen Doxa entfaltet. Auf der Ebene der Unterrepräsentation von Anteilen am Poli- tischen erheben sich die Anteillo- sen, die ihren Anteil einfordern. Die Artikulation genau dieses Anteils ist Antriebskraft ethischer Potenziale im Bereich des (Absei- tig-)Politischen, wobei letzterer unter dem regulativen Ideal der Gleichheit sich immer wieder verunmöglicht und verunmöglichen muss. Warum? Weil im Streit um Anteile jenseits der etablierten ‚bijektiv‘ zu nennenden Anteil-Zurechnungs- prozeduren jede neue Anteilnahme strukturimmanent neue Ausschlüsse produ- ziert. „Gleichheit“, als tatsächlich verwirklichte, verunmöglicht das sprechende Wort einer jeden Differenz. Sie kann nur zu absurden und von der Geschichte widerleg- ten Maximen wie „Die Partei, die Partei, die hat immer Recht ...“ führen. Deshalb ist sie nur als regulatives Ideal (Kant/Habermas), als enigmatischer Herrens signi- kant (Lacan) oder aber als „empty Signifier“ (Laclau) denkbar.

Lehmann sieht zu Recht die Problematik dieser linkshegelianisch-politischen Philosophie, wie Rancière sie vertritt. Sie weist deren Grenzen im Vergleich mit theologisch-politischen Denkern wie John Milbank und Walter Benjamin auf. Worin liegen diese Probleme bzw. welche Probleme bereitet eine Theorie, die sich wie diejenige Rancières dem nicht abschließbaren Kampf dialektischer Verteilungs- konflikte von Repräsentationsformen innerhalb oder vielmehr an den Grenzen des

Politischen widmet? Einfach ausgedrückt liegt das Problem dort, wo diese Philosophie sich weiterhin einem innerweltlichen Machtdiskurs verschreiben muss, weil sie sich gemäß materialistischer Prämissen einem Denken des Transzendenten versagt. Die Macht der Anteillosen muss sich machtvoll artikulieren, ohne dass damit Macht, Kampf und Unterwerfung des Gegners selbst zur Disposition stünden. Deshalb scheint eine antimetaphysische Philosophie des Rechts, der es um Universalien auf der Ebene ihrer Nicht-Repräsentation geht, einem ewig im Machtdiskurs zugeschriebenen Begriff des Politischen weiterhin überantwortet. Und Lehmann kritisiert dies speziell an Rancière. Bei diesem begegnen wir eben einem Begriff des Politischen, den Hegel wohl als eine „schlechte“ und an ein *perpetuum mobile* erinnernde Unendlichkeit ausgelegt hätte.¹ Hegel konnte innerhalb seiner Philosophie von einer guten Unendlichkeit sprechen, die er von einer in stupiden Repetitionen aufgehängten schlechten Unendlichkeit unterschied. Ihm zufolge waren Erfahrungsstrukturen menschlicher Geschichte auf ein metaphysisch auszulegendes Telos ausgerichtet, welches – mit dem Endpunkt des Geistes – auch den Weg zum Ursprung desselben ausmacht. Dieser panpsychische und metaphysische Hegel ist unleugbar in der Religionsphilosophie des Christentums verankert. Für seine heutigen, teils marxistisch geprägten Nachfolger ist er dadurch nicht mehr rezipierbar. Geist kann nur noch unter materialistischen Prämissen als Fortschrittsprozess von Memen und Normen im darwinistischen Kampfprozess um immer neu sich artikulieren-müssende Teile der Anteillosen verstanden werden. Er lässt sich aber nicht mehr als Teil einer panpsychischen göttlich-metaphysischen Wirklichkeit begreifen, die auf die „letzten Dinge“ und ein „absolutes Wissen“ (wie immer dies auch zu verstehen sei) ausgerichtet ist.

Tatsächlich stoßen wir hier auf ein von Lehmann treffend diagnostiziertes Problem: Rancière – aber eben auch seine Mitstreiter Badiou und Žižek – entfaltet Formen politischer Dialektik, ohne diese in eine Bewegung der Transzendenz zu überführen, wie dies neben Hegel auch Fichte und Schelling für notwendig erachteten. Insofern mag es tatsächlich für Leser von zeitgenössischen Linkshegelianern in einem gewissen Sinne entzaubernd anmuten, zu erkennen, dass diese Autoren ihre materialistischen Philosophien zwar teilweise mit Theologumena ausstatten, um unterrepräsentierte Universalien gegen herrschende Vernunftpraktiken denkbar zu machen. Sie lassen aber dabei doch das Schicksal der Menschheit wie in einem Laufrad der ewigen Wiederkehr des Gleichen befangen. Diese ewige Wiederkehr des Gleichen kennt keinen Ausweg und sie kennt kein Telos; verdammt in der Welt reiner Immanenz, die aus ihrer eigenen Abgründigkeit innerweltlicher Innenwelten immer neue Horizonte erschafft, steht diese Welt für die ihr zugehörigen Subjekte dennoch ohne Jenseits für ein nicht stillstehendes Laufrad, das keinen Ausstieg kennt. Somit verewigt ein philosophischer Fürsprecher der „Anteillosen“;

wie Rancière es ist, unter den Prämissen eines marxistischen Materialismus den Hegelianischen Kampf um Anerkennung. Immer von Neuem soll dieser Kampf um das Ausgeschlossene und Anteillose sich vor dem Zielbild der Gleichheit, die sich nie einstellen darf, abspielen. Das Ergebnis ist, wie gesagt, ein Kreislauf, ein unendlich sich in der Immanenz verzehrender Prozess, der einer schlechten und dem ewigen Kampf überschriebenen Unendlichkeit gleicht.

Wenn es keine endliche Auflösung/Erlösung gibt, was soll dann aber – so könnte man resignativ fragen – überhaupt der Einblick in den dialektischen Kampf um die Anteilhabe? Nun, man könnte sagen: Für die Anteillosen in dieser unserer Welt, für die verarmten Massen und sich ihres Ausgebeutet-Werdens vielleicht nicht einmal bewusst seienden Menschen, bedeutet dieser Kampf um ihren Anteil sehr viel: konkretes Überleben, bessere Lebensbedingungen, mehr Macht oder *die* Macht an der politischen Repräsentation. Insofern ist der Kampf der Anteillosen aus ihrer eigenen Sicht, aber auch aus Sicht unseres westlichen Verständnisses von Universalität, immer berechtigt, auch ohne transzendente Metaphysik. Und dennoch könnte man von einem *view from nowhere* aus, d.h. mit dem rein fiktiv gedachten Blickpunkt eines unbeteiligten Gottes, der sich – mit den Worten von Rainer Werner Fassbinder – am Leiden der Menschen seine „gichtigen Finger“⁴² wärmt, behaupten, dass es doch ziemlich egal sei, wer gerade wen ausschließt oder beherrscht. Die politischen Konflikte malen aus der Ferne des Unbeteiligten immer ein Blutgemälde von rot in rot. Von der Warte eines Autors wie Rancière steht dann dieses Gemälde auch deshalb noch als berechtigt da, wenn es traditionellen Praktischen Philosophien (wie z.B. der Diskursethik) nicht gelingt, aporielos den Teil der Anteillosen in den Bereich des Politischen zu überführen.³ Dann bleibt Gewalt als Machtkampf eine Option. Auch Badiou betont die Aporie eines eindimensionalen Vernunftbegriffes, um Militanz zu verteidigen.⁴ Er geht dabei so weit, selbst die chinesische Kulturrevolution zu verteidigen, zumindest als Versuch einer Universalisierung des immer dialektisch bleibenden Freiheitskampfes von politischen Wahrheiten.⁵ Und aufgrund solcher Konsequenzen gegenüber philosophiepolitischer Dialektik, die ohne religionsphilosophische Dimensionen auskommt, artikuliert Lehmann ihr Unbehagen an Rancière. Dieser verbleibe, wie gesagt, in einem Binnenraum der Kämpfe um Anteile. Wenn heute eine bestimmte Gruppe von Anteillosen sich ihren Anteil holt, so wird sie einige Jahrzehnte später im Kampf um die Gleichheit von einer neuen Gruppe herausgefordert, die ihrerseits einen Anteil verlangt. Für Lehmann ist dieses Spiel der Kräfte tatsächlich keine wahre Alternative, sondern nur ein Nietzschanischer „Wille zur Macht“ in die Ewigkeit gedehnt.

Es gibt mehrere Philosophen, die sich dem Kämpfen in Gänze zu entziehen trachten. Lehmann erwähnt Milbank und Benjamin. Man könnte auch noch Derrida und Agamben dazu zählen. So kritisiert Derridas Differenzphilosophie jede Form der

Verdinglichung einer Universalie, z.B. als Medium im Kampf um politische Wahrheiten. Sie ist ihm Ausdruck eines kritisierten Logozentrismus. Man könnte ihm daher die utopische Überzeugung zusprechen, der Bereich des Politischen sei ganz ohne Logozentrismus, d.h. ohne den Glauben an „politische Wahrheit(en)“ zu organisieren. In ihrer Skepsis gegenüber wahrheitsfähigen Universalien normativer Kraft spielt diese Philosophie jedoch gerade in die Arme eines weltweiten Kapital-systems, das sehr wohl weiß, welche ökonomischen Wahrheiten *ihm* zugrunde liegen und nicht zu hinterfragen sind. Autoren wie Badiou und Žižek hat das zu ihrer Kritik an der „Postmoderne“ veranlasst. Sie beurteilen eine Philosophie wie u.a. diejenige Derridas als antipolitisch bzw. politisch kraftlos:⁶ Philosophie, die sich der Frage nach politischen Wahrheiten versagt, führe zur Politikunfähigkeit. Persönlich erinnere ich mich an Diskussionen aus meiner Studienzeit, als Wahrheitsbehauptungen als totalitär angesehen wurden, so als sei die Ablösung des sprachlichen Ausdrucks von Wahrheitswerten zugunsten eines unaufhaltbaren Signifikantenflusses höchstes Gebot ethisch-universellen Menschseins.

Lehmann lehnt die schlechte Unendlichkeit einer dem „Willen zur Macht“ überschriebenen Dialektik ab. Sie schließt sich daher dem theologischen Projekt Milbanks an, das eine gewaltfreie Subjektivität jenseits „säkularer Vernunft“ anstrebt. Von hier aus rezipiert sie als eigentliches Vehikel ihrer Interpretation einer „anderen historischen Subjektivierung“ die Philosophie Walter Benjamins. Es gelänge Benjamin, die endzeitlichen Strukturen dialektischer Kämpfe von Anteillosen für ihren Anteil in ein messianisches Zeitverständnis zu überführen. Benjamin überwinde so bis zu einem gewissen Grad die Binnenperspektive einer ewigen Wiederkehr des Gleichen bzw. des „Willens zur Macht“. Sein Verständnis messianischer ‚Jetztzeit‘ ist an der paulinischen Theologie ausgerichtet und löst sich von einer rein säkular verstandenen Erlösung der Anteillosen im Diesseits.

Messianische Zeit wartet nicht auf den nächsten Umschlag im Kampf von politischen Kräften um die prozentuale Verteilung des „Kuchens“, wobei neue „Willen zur Macht“ wie bei einer Rotationsbewegung nach oben gelangen und in eine neue Verteilungsform kippen; sondern messianische Zeit durchdringt den Chronos kalendarischer Abläufe, insofern die theologische Figur der Jetztzeit die Gegenwart selbst entlastet und sie in eine theologisch und als ‚absolut‘ zu verstehende Zeit/Ewigkeit stellt. Die Paulinisch-endzeitliche Rede von der „Zeit, die bleibt“, wie sie in Benjamins Geschichtsthesen vorherrscht, verweist darauf, dass dieses Ende schon Teil der Gegenwart ist und nicht in der Zukunft liegt. In einem gewissen Sinne verkörpert Heideggers späte Ereignis-Philosophie zumindest im übertragenen Sinne (und wenn man sich veranschaulichen möchte, worum es in der Rede von messianischer Jetztzeit überhaupt gehen mag) eine Art religiöser Lebensmaximen, die indirekt die Anweisungen in sich tragen, der Einzelne möge sich als „Gast“ in unab-

schließbaren Seinsbezügen bewegen und sich der Ideologie der Machbarkeit, wie auch der des „Willens zur Macht“ versagen. Lehmann aktualisiert übrigens auch indirekt eine Denkfigur, die Giorgio Agamben in seiner Paulus-Lektüre – ebenso durch Walter Benjamin inspiriert – in seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*⁷ als eine utopische Theologie in Zeiten naturalistisch-pragmatischer Hochkonjunktur stark macht. Agamben sieht in Paulus den Begründer einer Theologie, in der die Zeit des Alltags – oder „the midst of life“, mit Eric Santner gesagt,⁸ in Jetztzeit-Beziehungen zur erfüllten Ewigkeit steht.

Ein Dilemma ist in diesen theologischen Denkfiguren des Benjamin'schen Messianismus jedoch nicht zu verleugnen und dieses Dilemma ist kaum widerlegbar: Man muss nämlich tatsächlich daran glauben und genau dieser Glaubenssprung ist nicht universalisierbar. Wenn ich auf die Glaubensbedingung als Medium der Verwirklichungsbedingung von Benjamins Theologumena verweise, so ist das in Bezug auf Lehmann nicht kritisch gemeint. Ich gehe hier von der in der Philosophie der Psychoanalyse Freuds und Lacans verankerten Überzeugung aus, dass ein Subjekt zwar durch eine „erzwungene Wahl“ in sein gesellschaftlich mitgestaltetes Selbstverhältnis kommt. Es handelt sich sozusagen um seine anerzogene Subjektivität. Dennoch kann das Subjekt im Sinne einer Neurosenwahl sein Selbstverhältnis noch einmal wählen bzw. bestimmen. Was heißt das konkret? Es heißt, dass letztlich ein Subjekt für die Koordinaten seiner Subjektivierung Mitverantwortung trägt, selbst wenn eine positivistische Bestimmung dieser Wahlfreiheit unmöglich ist – besonders unmöglich für einen Materialisten oder eliminativen Naturalisten. Anders formuliert: Wir sind nicht nur für unsere Handlungen verantwortlich, sondern auch für unsere Träume bei Tag und bei Nacht und d.h. für unsere Visionen, die unseren Zugriff auf die Wirklichkeit ‚da draußen‘ und die *Wirklichkeit selbst* mitbestimmen. Warum? Weil Subjektivität nicht nur ein mechanisches Kollateralgeschehen ist, das sich einstellt, wenn ein historisch bedingtes und kontingentes ‚Ich‘ mit der harten Schale der Außenwelt und ihren etablierten Vernunftprämissen konfrontiert wird. Subjektivität kann auch die Außenwelt von den eigenen Koordinaten seiner Subjektivierung je neu bestimmen, auch gegen die herrschenden Vernunftprämissen. Auf den ersten Blick mag es zwar für den im Zentrum von Lehmanns Analyse stehenden Rancière absurd anmuten, wenn Lehmann mit Milbank und Benjamin auf eine scheinbar vorkantische Metaphysik – die von Benjamins Messianismus – zurückverweist; aber eine solche Setzung mag tatsächlich denkbar sein, wenn man die Erkenntnis Lacans einbezieht, dass aus der Perspektive des Subjekts allein das Subjekt verantworten kann, von welchem Verständnis aus sich ihm die Außenwelt aufbaut. Durch seine Wahl verändert es auch tatsächlich die Außenwelt, insofern die Wahl die Koordinaten an und in die Schnittstelle zwischen Subjekt und Objekt setzt.

Anmerkungen

- 1 Hegel erwähnt seine Rede von der schlechten Unendlichkeit prominent in seiner *Enzyklopädie*: „Diese *Unendlichkeit* ist die *schlechte* oder *negative* Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist – oder diese Unendlichkeit drückt nur das *Sollen* des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl *Etwas* ist als sein *Anderes*, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen“ (G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie I*, Werke, Bd. 8, Frankfurt am Main 1986, 198 / § 93, 199 / § 94).
- 2 Rainer Werner Fassbinder, *Der Müll, die Stadt und der Tod*, Frankfurt am Main 1998, 85.
- 3 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, Frankfurt am Main 2002, 59, 67 f.
- 4 Vgl. unter den zahlreichen Publikationen, in denen Badiou das Thema bearbeitet, folgende frühe Studie: Alain Badiou, *Theorie des Subjekts*, Berlin 2015.
- 5 Vgl. Alain Badiou/Jean-Claude Milner, *Kontroverse: Dialog über die Politik und die Philosophie unserer Zeit*, Wien/Berlin 2013, 67–102.
- 6 Vgl. Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, London 2003, 45 f.; Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)Use of a Notion*, London 2002, 141–186.
- 7 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt: Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main 2006.
- 8 Vgl. Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*, Chicago/London 2001.