04 2003

Postemanzipatorisches Emanzipationskonzept

Negris Multitude als postemanzipatorisches Emanzipationskonzept

Boris Buden

Wir alle kennen diese Situation: Kaum bist du auf die Straße gegangen, um gegen einen unnötigen Krieg zu protestieren, hörst du schon von der Bühne Redner, die zum Kampf gegen die jüdische Weltverschwörung aufrufen und daneben die euphorische Akklamation der mitdemonstrierenden Neonazis. Oder du setzt dich für ein seit Jahrzehnten verfolgtes, unterdrücktes und vertriebenes Volk ein und kommst dadurch automatisch in ein und dasselbe Lager mit religiösen Fundamentalisten, die ihre Frauen noch schlimmer behandeln als ihre Feinde. Solche Erfahrungen sind keine Seltenheit. Im Gegenteil. Sie sind eine Regel geworden, die unser heutiges politisches Engagement ausnahmslos begleitet. Die Folge ist, dass wir uns mit diesem unseren Engagement nicht mehr völlig identifizieren können. Wir engagieren uns zwar, wir erheben unsere Stimme dort, wo wir es für angebracht oder gerecht halten, wir artikulieren unsere Proteste und unsere Solidarität, aber wir tun es irgendwie halbherzig. Mit einem

lästigen Unbehagen, das wir, wie es scheint, nie mehr los werden können. Warum eigentlich?

Erstens sind wir offensichtlich unfähig geworden, unser emanzipatorisches Interesse klar und deutlich zu artikulieren – ganz im Sinne von Descartes' *clarus et distinctus*: Klar war für ihn nur jene Erkenntnis, die man von allen anderen Erkenntnissen deutlich unterscheiden und abgrenzen konnte. Das genau können wir nicht mehr – unser emanzipatorisches Interesse von den anderen deutlich unterscheiden und uns von den politischen Positionen und Meinungen, die wir nicht teilen, klar abgrenzen.

Natürlich könnte man sagen, dass es schon immer so gewesen ist. Hatten nicht jene Rotarmisten, die Europa vom Nazismus befreit haben, auch den stalinistischen Totalitarismus mit sich gebracht? Und die Erfolge der liberalen Demokratie auf der anderen Seite, wurden sie nicht von gnadenloser (neo)kolonialistischer Unterdrückung begleitet?

Es gibt jedoch ein Unterschied. Wir leben nicht mehr im Zeitalter der Emanzipation. So zumindest die These von Ernesto Laclau. Die Großerzählungen globaler Emanzipation, die seit Jahrhunderten unser politisches Leben wesentlich geprägt haben, lösen sich heute vor unseren Augen endgültig auf. Dieses Verschwinden von Emanzipation aus unserem epochalen politischen Horizont fällt für Laclau mit dem Ende des Kalten Krieges zusammen, den er auch, zumindest in den Ideologien seiner beiden Protagonisten, als die letzte Manifestation der Aufklärung versteht.

Wie sollen wir diese Diagnose verstehen? Und, was bedeutet es, Politik zu reflektieren und politisch zu handeln "jenseits von Emanzipation"[1]?

Laclau unterscheidet prinzipiell zwischen zwei Dimensionen der Emanzipation, die im traditionellen Emanzipationsbegriff impliziert sind: eine *radikale* und eine *nicht radikale*. Wenn Emanzipation radikal ist, dann muss sie ihren Grund in sich selbst haben und das, was sie an ihrer Vollendung hindert, als eine radikale Andersheit ausschließen. In diesem Falle negiert der Moment der Emanzipation eine – sagen wir "repressive" – Ordnung, die ihr grundsätzlich fremd ist. Wenn aber Emanzipation nicht radikal ist, dann heißt das, dass sie mit ihrem Anderen einen tieferen, gemeinsamen Grund hat, der die alte voremanzipatorische und die neue "emanzipierte" Ordnung verbindet. Hier erfolgt eine Emanzipation auf der Ebene des gesellschaftlichen Grundes, und sie beeinflusst alle Sphären der Gesellschaft.

Die vom Marxismus inspirierte Emanzipation ist auch von den genannten zwei Dimensionen gekennzeichnet. Der Klassenkampf zwischen Proletariat und kapitalistischer Klasse muss als eine radikale Form des politischen Antagonismus verstanden werden, der nur in einem totalen Negieren einer seiner beiden Seiten – in der berühmten Diktatur des Proletariats – aufgelöst werden kann. Diese beiden antagonistischen Seiten haben jedoch einen gemeinsamen Grund, der in der materiellen Produktion des gesellschaftlichen Lebens liegt, nämlich im Grundantagonismus zwischen gesellschaftlichen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen. Dieser Grund schließt gleichzeitig die von der Emanzipation aufgerissene Kluft zwischen ihren beiden Dimensionen.

Das Entscheidende ist – und hierin liegt auch das Schlüsselargument von Laclau –, dass eine Schließung dieser der Emanzipation immanenten Spaltung heute nicht mehr möglich ist. Ein emanzipatorischer Akt kann heute nicht mehr seinen logischen Widerspruch auflösen, eine seiner beiden inkompatiblen Seiten –

entweder die dichotomische oder die holistische – völlig zurückweisen. Eine intrinsische Unentscheidbarkeit zwischen ihnen ist für Laclau *conditio sine qua non* eines jeden Befreiungsdiskurses geworden. Die durch den emanzipatorischen Akt aufgerissene Kluft zwischen den beiden Dimensionen der Emanzipation bleibt offen, genauso wie die Gesellschaft sich selbst gegenüber völlig undurchsichtig bleibt.

Dass eine Gesellschaft sich selbst gegenüber nicht mehr transparent ist, heißt nämlich nichts anderes, als dass ein Grund dieser Gesellschaft nicht mehr vorstell- bzw. denkbar ist. Damit verschwindet auch das Universelle aus dem historischen Terrain, auf dem sich der Kampf um konkrete emanzipatorische Projekte abspielt. Soziale Kämpfe lösen sich in bloße Partikularismen auf.[2]

So können wir heute anstatt von *der* Emanzipation nur noch von einer Pluralität der Emanzipationen reden. Die Tatsache, dass wir sie nicht mehr klar voneinander unterscheiden bzw. abgrenzen können, kommt eben von ihrer grundlegenden Opazität. Wir können nämlich keinen einheitlichen Grund mehr finden, auf den sich alle emanzipatorischen Kämpfe reduzieren lassen. Ohne diese Gründung – ohne dass der Grund der Gesellschaft postuliert wird – gibt es auch keinen Ausschluss, kein Außen mehr. Die Gesellschaften, in denen wir leben, lassen sich nicht mehr als radikal gespalten vorstellen, und wir können keine klare Trennlinie ziehen, durch die unser emanzipatorisches Interesse etwas in der Gesellschaft abgrenzt, was aus ihr auszuschließen wäre. Und wir können uns auch nicht mit einem Subjekt identifizieren, das den Grund der Gesellschaft universal repräsentiert. Daher kommt dieses Unbehagen, das unser aktuelles emanzipatorisches Engagement ständig begleitet.

Der Tod des Grundes, des Universellen, des Subjektes, der Großerzählungen, etc. wird fast automatisch mit dem Auftreten der Postmoderne gleichgesetzt. Ich glaube jedoch, dass wir ihn, zumindest wenn es um das Ende der Großerzählung marxistisch inspirierter Emanzipation geht, auch früher datieren können, und zwar mit dem schlimmsten historischen Trauma, das die sozialistische bzw. kommunistische Arbeiterbewegung erschüttert hat – mit dem Auftreten des Faschismus und seinem politischen Sieg in Italien und Deutschland. Von diesem Schock hat sich das Proletariat politisch nie wieder erholt. Die Tragödie bestand nicht nur darin, dass sich die Arbeiterklasse weigerte, die Schlüsselrolle in ihrem eigenen Emanzipationsprojekt zu übernehmen, sondern darin, dass sie sogar zu ihrem Klassenfeind übergelaufen ist. Statt sich zu emanzipieren, war sie auf einmal bereit, sich selbst zu unterdrücken.

Als Reaktion auf diese Niederlage – auf den Zusammenbruch der ganzen Konstruktion proletarischer Emanzipation – scheinen mir grundsätzlich zwei Linien zu unterscheiden.

Eine erste, die wir als strategisch-politische bezeichnen können, fand 1935 in der berühmten Rede von Georgi Dimitrov auf dem 7. Weltkongress der Komintern in Moskau statt[3]: die Inauguration der so genannten Volksfrontpolitik. Sie stellt einen Versuch dar, die angesichts der faschistischen Herausforderung ohnehin in Frage gestellte Politik des radikalen Klassenkampfes grundsätzlich zu korrigieren. Das Emanzipationsprojekt der Arbeiterklasse distanziert sich damit von der Politik der Diktatur des Proletariats und zielt auf eine breitest mögliche Einheit demokratischer Kräfte, die bereit sind, dem Faschismus Widerstand zu leisten. Zu den möglichen Mitgliedern einer solchen Allianz zählte Dimitrov verschiedene Volksschichten und gesellschaftliche Gruppen, darunter: Jugend, Frauen, Bauern, Schwarze (in den USA),

Handwerker, (katholische, anarchistische und unorganisierte) Arbeiter, "die ganze schuftende Population", Sozialdemokraten und unabhängige Sozialisten, Kirchen, Intelligentsia, bestimmte Sektoren des Kleinbürgertums, "die unterdrückten Völker in den Kolonien und Semikolonien", nationale Befreiungsbewegungen, aber auch das, was er "demokratische Kapitalisten" nennt. Ihnen gegenüber stehend sah Dimitrov auch eine Art faschistischer Allianz: Reiche, Kapitalisten, Großgrundbesitzer, Reaktionäre aller Art, Banken und Konzerne, die Macht des Finanzkapitals und die faschistische Diktatur im Allgemeinen.

Die zweite Reaktion auf die nazifaschistische Gefahr ist eher theoretischer Natur: Bekannterweise fokussiert das Frankfurter Institut für Sozialforschung seit 1936 seine Herrschaftsanalyse auf die psychosozialen Strukturen der Autorität.[4] Die Motivation ist wieder das Versagen, der Widerwille des Proletariats, seine historische Rolle zu erfüllen bzw. das Rätsel seiner offenen Begeisterung für den Nazismus. Das Resultat sind *Studien über Autorität und Familie*. Autorität, wie sie die Theoretiker der Frankfurter Schule analysieren, ist aber nicht mehr die alte Autorität der patriarchalischen Familie, die den patrimonialen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet hat, sondern die Autorität anonymer gesellschaftlichen Institutionen, die Autorität der altfordistischen Produktionsweise, der kapitalistischen Rationalität, der so genannten instrumentellen Vernunft bzw. die Gewalt des sie organisierenden und schützenden autoritären Staates (sei es in der Form der Industriekartelle in Nazideutschland, des Fünfjahresplans in der UdSSR oder der New Deal Economy bis hin zum Keynesianischen Wohlfahrtsstaat). In ihrer späteren Phasen entwickelt sich diese Analyse zur Kritik der Kulturindustrie bzw. zur Kritik der so genannten *authoritarian personality*.

Eine praktisch-politische Kulmination dieser Kritik der modernen Autorität findet in den Protestbewegungen der sechziger Jahre statt. Der Antiautoritarismus ist der gemeinsame Nenner dieser Proteste.

Wenn wir versuchen, diese zwei Reaktionen auf die nazifaschistische Herausforderung vor dem Hintergrund des von Laclau analysierten Emanzipationsbegriffes zu verstehen, bekommen wir folgendes Bild: In der schon geschlossenen Totalität der proletarischen Emanzipation reißt der faschistische Druck wieder jene Kluft auf zwischen ihren zwei Dimensionen. Während die Volksfrontpolitik die dichotomische Dimension der Emanzipation bloßlegt, belebt die Kritik der Autorität die holistische Dimension ihres Grundes.

Was nämlich Dimitrov mit seiner antifaschistischen Strategie heraufbeschwört, ist nichts anderes als eine neue Spaltung der Gesellschaft, die jenseits des schon postulierten Grundantagonismus zwischen der proletarischen und der kapitalistischen Klasse verläuft. Er löst sozusagen den Grund der Gesellschaft – ausgedrückt in ihrem Klassencharakter – in einem neuen politischen Antagonismus zwischen dem demokratischen Volk und seiner faschistischen Andersheit auf. So erfolgt diese neue Spaltung als ein radikaler Ausschluss, der keinen gemeinsamen Grund zwischen den zwei einander gegenüberstehenden Teilen der Gesellschaft impliziert. Das (antifaschistische) Volk ist aber durchaus in der Lage, im Kampf gegen seinen faschistischen Anderen sich selbst radikal zu fundieren[5] und zwar als Subjekt eigener Befreiung und als Träger der Souveränität. In dieser Hinsicht ist das sich emanzipierende Volk auch in der Lage, eine politische Gemeinschaft, konkret: einen Staat zu bilden und sich als seine ultimative Autorität zu hypostasieren. Außerdem hat Dimitrovs Strategie der

Volksfrontpolitik – die wir als eine Art demokratischer Radikalisierung[6] des proletarischen Emanzipationsprojektes verstehen können – eine revolutionär-demokratische Legitimität für die künftigen Volksrepubliken bereitgestellt, die das Hauptmodell der politischen Ordnung realsozialistischer Staaten bis zu ihrem Zusammenbruch 1989 waren.[7] Dieselbe dichotomische Logik der Emanzipation wurde auch von den antikolonialistischen Befreiungsbewegungen verfolgt, deren ultimatives Ziel – wie es Frantz Fanon in *Die Verdammten dieser Erde* explizit ausgedrückt hat – es war, die Autorität des kämpfenden Volkes zu etablieren.

Der Antiautoritarismus – von den *Studien über Autorität und Familie* bis zu den Neuen Sozialen Bewegungen – geht eigentlich von der anderen Dimension der Emanzipation, der des Grundes, aus. Der dialektische Antagonismus zwischen freier Subjektivität und sie unterdrückender autoritärer Herrschaft liegt in der Struktur moderner Rationalität. Deshalb kann die Emanzipation nie radikal werden. "The Great Refusal" findet überall statt, in der Familie genauso wie in der Fabrik, auf der Uni wie auf der Straße, gegen die Kulturindustrie und gegen die Mainstream-Medien, lässt sich aber nie auf einen grundlegenden politischen Antagonismus zurückführen. Selbst in seiner historischen Zuspitzung, die Marcuse unmittelbar nach 1968 in *An Essay on Liberation* als *outbreak of mass surrealism* beschrieben hat, bleibt der Kampf gegen die Autorität in seiner Hauptform eine Art – höchstens massenhafter – kultureller Subversion.

Das Multitude-Konzept von Hardt und Negri kommt aus derselben theoretischen und historischen Quelle. Es ist eine neue Verkörperung der alten autonomistischen Strategie, die ihr Ziel in der Befreiung von den bestehenden Strukturen der Autorität hatte. Beim Versuch, diese Strategie während seines Aufenthalts im

italienischen Gefängnis zu retheoretisieren, stößt Negri bekannterweise auf Spinozas Unterscheidung von *potentia* und *potestas*. Nach Spinoza ist die Macht des Gottes (*potentia* im Sinne einer kreativen Kraft, kreativen Tätigkeit) seine Essenz. *Potestas* ist jedoch das, was in seiner Gewalt zu sein scheint (Autorität, Befehlsgewalt, Souveränität). *Potentia* ist für Negri die produktive Essenz der Multitude, und sie ist der Souveränität, der Autorität übergeordnet. Agamben, der diese These von Negri kommentiert[8], übersetzt sie in den Unterschied zwischen der konstituierenden Gewalt und der souveränen Macht. Er bemerkt jedoch, dass Negri nirgendwo ein Kriterium dafür findet, die beiden Konzepte voneinander zu unterscheiden.

Trotzdem insistiert Negri auf der begrifflichen Unterscheidung zwischen der konstituierenden und der konstituierten Gewalt. Multitude lässt sich nie auf eine Form der Autorität bzw. der konstituierten Ordnung reduzieren. Man kann sie zwar als eine heterogene Masse verstehen, aber nicht im Sinne jener heterogenen Massen der antifaschistischen Volksfrontpolitik. Aus der Multitude kann nie ein Volk, ein Demos werden. Sie kann nie eine politische Gemeinschaft bilden, sondern diese immer nur subvertieren.

Deshalb können wir innerhalb der Multitude kein Gefühl politischer Zugehörigkeit und uns verpflichtender Solidarität mit den anderen "Mitgliedern" entwickeln. Wir sind zwar dabei, aber in einer vollkommen undurchsichtigen und unheimlichen Art und Weise. Deshalb bleibt unser emanzipatorisches Engagement in ihr nur ein opakes Dabeisein.

Der Ausbruch des Faschismus und sein erster politischer Sieg in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts haben die einst einheitliche Großerzählung proletarischer Emanzipation

schicksalhaft entzweit. Auf der Seite ihrer politischen Repräsentation, wo sie politische Gemeinschaften und neue Ordnungen, wie z.B. die des real-existierenden Sozialismus, gründete, wurde sie trotz ihrer politischen Siegen immer älter, immer hässlicher und immer schwächer, bis sie endlich verschieden ist. Auf der anderen Seite, die der antiautoritären Subversion, gelang es ihr, nicht nur alle ihre politischen Niederlagen, sondern auch den Tod des Subjektes und des Grundes, zu überleben. Hier, in der ständig expandierenden Sphäre der Kultur, von der sie heute nicht mehr zu unterscheiden ist, blieb die Emanzipation stark, schön und *forever young*. Nur selten noch wirft sie den Blick auf ihr altes politisches Porträt zurück. Noch seltener, als es Dorian Gray mit seinem berühmten Bild getan hat.

---

[1] Siehe Ernesto Laclau, "Jenseits von Emanzipation", in: Ernesto Laclau, Emanzipation und Differenz, Wien: Turia und Kant, 2002, 23-44.

[2] Ebd., 37.

[3] Georgi Dimitrov, "The Fascist Offensive and the Tasks of the Communist International", in *The United Front: The Struggle against Fascism and War*, New York: International, 1938, 9-93.

[4] Ich stütze mich hier auf den Vortrag von Brian Holmes "The Flexible Personality: For a New Cultural Critique", gehalten auf dem Symposium *Cultural Touch*, Wien, Juni 2001.

[5] Dimitrov postuliert das Wesen des Volkes in seiner Heterogenität. Die Faschisten hingegen sehen das Wesen des Volkes in seiner Einheit. Deshalb muss das Faschistische aus dem

Volk ausgeschlossen werden, da es seine authentische Heterogenität negiert.

[6] Um nicht zu sagen: *radikaler Demokratisierung* und damit auf das Konzept der radikalen Demokratie von Laclau/Mouffe anzuspielen.

[7] So ist auch das zweite Jugoslawien 1943 als unmittelbare Realisierung der Volksfrontpolitik im antifaschistischen Kampf entstanden. Als einziger Grund für die Vereinigung exjugoslawischer Nationen unter einem gemeinsamen Staatsschirm haben die Autoren der AVNOJ-Beschlüsse (das Gründungsdokument der jugoslawischen Föderation) den gemeinsamen antifaschistischen Kampf angeführt und dabei keinerlei kulturelle, historische, sprachliche, kurz, identitäre Nähe, bzw. Verwandtschaft dieser Nationen genannt. So war in dieser Hinsicht das zweite Jugoslawien (1943 – 1991) eine rein emanzipatorische Gemeinschaft.

[8] Giorgio Agamben, Homo Sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, 54.