

Faszination und Freiheit

Gegenwartsdiagnosen im
Anschluss an Christoph Menkes
Theorie der Befreiung

Herausgegeben von Klaus Günther und Benno Zabel

200 S. · br. · € 18,00
ISBN 978-3-95832-424-4

Vorwort

Der vorliegende Band hat eine längere Geschichte. Begonnen hat diese Geschichte mit einem Book Launch im Juni 2023. Eingeladen waren Kolleginnen und Kollegen verschiedener Disziplinen, um gemeinsam über die Theorie der Befreiung von und mit Christoph Menke zu diskutieren. Diese Diskussion stellte sich als so fruchtbar, aber auch als so kontrovers heraus, dass wir beschlossen, der Diskussion eine Form, nämlich eine Buchform zu geben und den Kreis der Diskutantinnen und Diskutanten zu erweitern.

Dass diese Geschichte zu einem guten Ende geführt hat, ist einer Reihe von Beteiligten zu verdanken. Dank sagen möchten wir zuallererst den Autorinnen und Autoren für die inspirierenden Beiträge und nicht weniger für die Geduld, die sie während des Publikationsprozesses aufgebracht haben.

Der erwähnte Book Launch war eine Veranstaltung des vom Land Hessen geförderten *Forschungsverbunds ConTrust – Vertrauen im Konflikt. Politisches Zusammenleben unter Bedingungen der*

Ungewissheit und des Forschungszentrums *Normative Ordnungen* der Goethe-Universität. Wir danken beiden Institutionen auch dafür, dass sie die Veröffentlichung der Beiträge ermöglicht haben.

Schließlich sei dem Verlag Velbrück Wissenschaft und insbesondere Herrn Gude für die professionelle Betreuung der Publikation gedankt.

Frankfurt am Main, im Oktober 2025

Klaus Günther & Benno Zabel

Lesehinweis

Der vorliegende Band hat experimentellen Charakter. Um die Kontroverse, die die *Theorie der Befreiung* ausgelöst hat, zur Geltung bringen zu können, haben sich die Herausgeber nicht mit einer üblichen Zusammenstellung der Beiträge begnügen wollen. Das Besondere des Bandes besteht gerade darin, dass wir die Autorinnen und Autoren ein weiteres Mal und durch die Texte miteinander haben kommunizieren lassen. Möglich wurde das, weil die Autorinnen und Autoren bereit waren, ihre Texte wechselseitig zu kommentieren und damit auf die schriftlich vgetragenen Argumente einzugehen.¹ Die Kommentare ähneln so einerseits mittelalterlichen Glossen, wie wir sie aus theologischen und juristischen Texten kennen, andererseits sollen sie Medien der Kommunikation sein, die uns an die Unabgeschlossenheit philosophischer Gespräche und Kontroversen erinnern. Ob dieses Experiment gelungen ist, mögen die Leserinnen und Leser entscheiden.

Auf die *Theorie der Befreiung* von Christoph Menke wird im Band mit Seitenzahlen im Text verwiesen. Angegeben wird nach der im Suhrkamp Verlag erschienenen Erstausgabe (Christoph Menke, *Theorie der Befreiung*, Berlin: Suhrkamp 2022).

1 Die Kommentare sind, gekennzeichnet mit dem Namen des jeweiligen Autors oder der Autorin, am Seitenrand in anderer Schriftart gesetzt.

Was bedeutet Befreiung?

Versuch einer Annäherung

Der emphatische Bezug auf das, was wir die entschiedene Gegenwart der Befreiung nennen können, geht nicht selten mit einem aufklärerischen und emanzipatorischen Gestus einher. Betont werden dann das Erreichte, die Gleichheits- und Freiheitsgewinne, und die enormen sozialen Schubkräfte, die daraus erwachsen, so unter Hinweis auf die Bürgerrechtsbewegungen, auf die dekolonialen Kämpfe um Unabhängigkeit, auf das Ringen queerer Lebensformen um gesellschaftliche Anerkennung oder die sexuelle Revolution. Christoph Menke hingegen macht eine andere Rechnung auf: Alle Befreiungen und Befreiungsbewegungen sind, so seine Diagnose, ausnahmslos gescheitert. Gescheitert sind sie aber nicht an äußeren Umständen (das vielleicht auch), gescheitert sind sie vor allem deshalb, weil sich Befreiung in ihrer Verwirklichung selbst als Unterwerfung erwiesen hat. Dieses Scheitern, so Menke in seiner 2022 erschienenen *Theorie der Befreiung*, gründet in einem unangemessenen Verständnis von Freiheit, in einem Verständnis, das die innere Dialektik von Freiheit und Unfreiheit, die Verwirrungen und Verstrickungen der Autonomie kaum erkannt, geschweige denn begriffen hat und sich daher fortlaufend blockiert. Menkes radikale Diagnose, aber auch seine eigene Antwort auf dieses falsche Befreiungsbewusstsein sind Thema einer Debatte, der dieser Band eine Bühne geben und damit einen Resonanzraum schaffen möchte.

Pointieren wir Menkes Antwort auf das bisherige Scheitern der Befreiung: Es ist ein Missverständnis, Freiheit als Eigenschaft oder als Vermögen verstehen zu wollen, denn Freiheit markiert so nur einen prekären Zustand des Beherrschtseins, durch ein Gesetz, durch eine Autorität, eine Tradition oder was auch immer. Es ist aber dieses Missverständnis, das Befreiung bisher hat scheitern lassen. Freiheit müsse, so Menke, im Gegensatz dazu als »eine Weise zu sein«, als ein »Dabeisein« aufgefasst werden. Freiheit beginnt und verwirklicht sich in der Erfahrung eines Anfangs, in der befreienden Faszination. »Das Selbst ist frei, indem es so

in Vollzügen – Praktiken, Beziehungen, Einrichtungen, Werken usw. – dabei ist, dass diese selbst frei sind ... Die Freiheit ist daher medial; sie ist weder aktiv noch passiv, oder sie ist aktiv und passiv zugleich: aktive Passivität (Seel), passive Aktivität (Agamben). Freiheit heißt nicht Selbstbestimmung – weder die Selbstbestimmung des Selbst noch die Selbstbestimmung des Vollzugs. Sie ist weder Autonomie noch Automatismus, sondern die Freiheit ist bejahtes Bestimmtwerden, genauer: sie ist ein Bestimmtwerden, das sich selbst bejaht. Die Freiheit ist jasagend.«¹

Diese jasagende Freiheit, die die *Theorie der Befreiung* exponiert, ist selbst Resultat einer Krise, und sie ist zugleich Moment einer Dialektik und einer Transformation (wie sich schon vorsichtig andeutete). Weil sie aber nur aus diesem Kontext und Kraftfeld heraus verstanden werden kann, ist die *Theorie der Befreiung* auch eine Befreiungsgeschichte, eine Geschichte, die sich als eine Befreiung von einem in sich widersprüchlichen Befreiungsbewusstsein nachvollziehen lässt. Ins Zentrum nicht nur der Befreiungsgeschichte Menkes, sondern auch der daran anschließenden Debatte rücken zwei außerordentliche Befreiungen, die religiöse des jüdischen *Exodus*, die ökonomische Walter Whites, dem Protagonisten der Serie *Breaking Bad*. Beide Befreiungsszenarien sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung, denn sie zeigen für Menke, dass Befreiung auch dort scheitern kann, wo sie als eine befreiende Erfahrung des Anfangens die gewohnten Formen individueller oder sozialer Selbstbestimmung überschreitet.

Es sind nicht nur diese von Menke markierten Bedingungen der Krise, des Scheiterns und des Gelingens wirklicher Befreiung, sondern auch die damit verhandelten Begriffs- und Kraftfelder, die die Debatte wesentlich anleiten. Wir greifen im Folgenden drei von ihnen heraus, um den Kern der Kontroverse deutlicher konturieren zu können. Und zwar: *Macht oder Entmachtung der Gewohnheit*, die *Erfahrung des Neuanfangs*, die *Politik der Befreiung*.

1 Menke, »Acht Thesen zu einer Politik der Befreiung«, in diesem Band.

Macht oder Entmachtung der Gewohnheit

Gewohnheit ist in der *Theorie der Befreiung* nicht nur irgendeine Praxis, ein Phänomen oder ein Begriff, Gewohnheit ist ein Krisenmarker. Menke kennt für diese Krisenmarkierung verschiedene Formulierungen, *Gewohnheit der Knechtschaft* ist vielleicht die prägnanteste. Denn Gewohnheit ist danach nichts anderes als eine Feier der Unterwerfung, eine Negation des wirklich freien Seins. Die Schärfe, mit der Menke die Differenz von Gewohnheit und Befreiung bekräftigt, wird in der Rezeption des Buches (nicht nur in diesem Band) immer wieder hervorgehoben. Nun hat sich die philosophische und lebensweltliche Bedeutung von Gewohnheit seit ihrer frühen Exposition bei Pindar und Aristoteles immer wieder gewandelt. Geblieben ist eine Ambivalenz, die sich auch in der Kritik zur Geltung bringt, sei es bei Herder, Schiller oder bei Hegel. Gerade Hegel konzidiert, dass Gewohnheit knechtend sein kann, wenn sie sich dauerhaft des Lebens bemächtigt, aber das nicht muss – Gewohnheit als zweite Natur.² Das unterschlägt Menke keineswegs, ganz im Gegenteil. Was wir allerdings sehen, ist, dass Menke weiter geht und die *radikale Entmachtung* der Gewohnheit zur Gelingensbedingung von Freiheit/Befreiung macht. Die »Befreiung von der Identität der Gewohnheit« ist »die Befreiung vom Eigenen« (S. 420). Anders gewendet, die Gewohnheit ist das Stigma eines unfreien Lebens. Menkes Entmachtung, ja Stigmatisierung der Gewohnheit ist gerichtet und hat vor allem ein Ziel: die Bestimmung des Selbst und des Vollzuges oder eben die Subjektivierung der Lebensform als falschen Identitätszwang, als unauflösbare soziale und ontologische Verstrickung kenntlich zu machen und zu durchkreuzen. Denn dieses Durchkreuzen der Verstrickungen bringt, so Menke, eine »neue Idee der Freiheit« hervor, eine Freiheit, »nicht das Können auszuüben, das mein Sein ist«, sondern »die Freiheit des Nichtseins oder Nichtkönnens –

- 2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830]. Dritter Teil: *Die Philosophie des Geistes*, in: ders., *Werke in 20 Bänden* (WW), Bd. 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 184: »Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, – Natur, denn sie ist ein unmittelbares Sein der Seele, – eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- und Willensbestimmungen als verleblichten zukommt.«

der Nichtsubjektivität.« (S. 95). Wenn das aber so ist, dann sind wir auch bereit, der Gewohnheit zu entkommen, die Gewohnheit zu entmächtigen. Befreiung markiert die Erfahrung der Krise, wir sind mehr, als wir geworden sind, sie markiert den *Auszug aus der Sittlichkeit*, wie Hauke Brunkhorst es formuliert.³ Darauf kommen wir gleich zurück. Die Kontroverse entzündet sich an zwei theoretischen Voraussetzungen. Erstens, sollte Gewohnheit überhaupt so verstanden werden, wie es Menke vorschlägt, und, zweitens, selbst wenn sie so verstanden wird, ist dann dieses Modell der Entmachtung von Gewohnheit plausibel? Während Menke Gewohnheit als das Andere der Befreiung rekonstruiert, bezweifelt Martin Seel, dass diese polarisierte Entgegensetzung, vor allem aber der »Fundamentalismus« von Bestimmtheit (Gewohnheit) und Unbestimmtheit (Befreiung) das letzte Wort ist. Seel hält dagegen, dass Menkes »negativer Fundamentalismus« und der Bruch mit der Gewohnheit immer schon mit einem prädikativen Bewusstsein und das heißt mit Sprache einher geht. Sprache und »sprachliche Unterscheidungen haben von Anfang an ihre Hand im Spiel.«⁴ Menkes negativer Fundamentalismus widerspräche der Verfassung menschlicher Sprachen. Unbestimmtheit sei eben kein Widerpart, sondern ein Lebenselixier sprachlicher Bedeutung und Bedeutsamkeit und des Bestimmens. Seel spitzt das Gesagte noch weiter zu. Denn: Auch »das Bestimmen gibt es nicht. Sprache kennt vielfältige Ausdrucksarten, unter denen keine das Maß aller Dinge oder ihr ›Originalmodus« ist.« Mehr noch: »Auch die Gewohnheit gibt es nicht.« Die Hervorhebung durch den bestimmten Artikel macht letztlich deutlich, worauf Seel hinauswill. Die Sprache und ihr Gebrauch verweisen uns darauf, dass ein Zurückgehen an den Nullpunkt des Selbst an der sprachlichen und lebensweltlichen Einbettung in die Selbstvergewisserung des Selbst scheitert, zumal dann, wenn Befreiung nur durch eine narrative Erinnerung an das vollzogen werden kann, was hinter dem Subjekt liegt, an die Kraft der Spontaneität. Der Sinn eines Erzählens im Namen einer sich nicht verzehrenden Befreiung, so Seels Fazit, könne nur darin liegen, der Erstarrung des neu begonnen Lebens entgegenzuwirken oder sie neuerlich aufzubrechen. Darin aber zeige sich einmal mehr die grundlegende

3 Hauke Brunkhorst, »Bodenlos. Auszug aus der Sittlichkeit«, in diesem Band.

4 Hier und im Folgenden Martin Seel, »Drei Operationen der *Theorie der Befreiung*«, in diesem Band.

Ambivalenz der Gewohnheit in dem überlieferten Verständnis des Begriffs und das heißt »ihre Ambivalenz als entweder unterstützende und schützende oder lähmende und erniedrigende Macht. Aus dieser Ambivalenz führt keine noch so radikale Befreiung, kein noch so ›neues‹ oder ›freies Bestimmen‹ (S. 575) hinaus«. Diese Reserve gegenüber der radikalen Entgegensetzung von Gewohnheit und Befreiung und dem fundamentalen Bruch lässt sich womöglich auch von der Seite des Könnens aus verstehen. Menke hält jeden Bezug auf das Können des Selbst nur für eine Bestätigung des status quo, also der Gewohnheit. Wir erinnern uns: Erst der Bruch mit der Gewohnheit vermag eine neue Freiheit hervorbringen, eine »Freiheit des Nichtseins oder Nichtkönnens«. Aber geht das ganz ohne Können? Bedarf nicht auch das Hinausgehen über die Freiheit des Könnens eines Könnens, das sich im Anfangenkönnen zeigt?, so Thomas Khurana. Khurana bejaht diese Frage ausdrücklich. »In der anderen Freiheit des Anfangens muss es [...] eine positive Bedeutung des Könnens geben, insofern die Bewährung der Erfahrung der Faszination ein Können neuer Art erfordert: ein Unterscheidenkönnen zwischen flüchtiger und folgenloser Unterbrechung einerseits und wahrer Faszination andererseits, durch die etwas Neues beginnt, dem man die Treue zu halten hat.«⁵ Mit der Absetzung eines positiven von einem negativen Können beharrt Khurana darauf, dass wir nicht nur von *einem* Können sprechen sollten (das ähnelt Seels Insistieren darauf, dass nicht von *der einen* Gewohnheit zu sprechen sei), sondern dass wir die Frage nach dem Können der Gewohnheit von der Frage nach dem Können im Anfangen unterscheiden und ernst nehmen müssen. Indem wir darauf beharren, dass im Anfangen ein befreiendes Können wirksam wird, beharren wir aber auch darauf, dass dieses Können ein Können der Nichtidentität, der Nichtsubjektivität ist. Nochmals Khurana: »Es bleibt hier ein Abstand zwischen Anfang und Können, Faszination und Treue, Gebot und Tun, die dem Können selbst eine Unbestimmtheit und Nichtidentität einschreibt, die dem Können der Gewohnheit abgeht.«

5 Hier und im Folgenden Thomas Khurana, »Freiheit und Macht«, in diesem Band.

Auch wenn Khurana eine andere Herangehensweise wählt als Seel und damit zunächst nur zwei Positionen herausgegriffen wurden⁶, so schält sich doch ein grundsätzlicher Dissens in der Theoretisierung von Befreiung heraus: Menke verteidigt mit Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Theodor W. Adorno und anderen eine Desubjektivierung des Subjekts, um der unbestimmten Freiheit willen.⁷ Khurana und Seel scheinen – in Anlehnung an Hegel (wenn auch nicht nur) – davon auszugehen, dass wir es in der Befreiung mit einer Dialektik zu tun haben, die die Gewohnheit in sich aufhebt, transformiert und damit die Gewohnheit und die darin eingeschlossenen Subjekte selbst befreit, sei es im Medium der Sprache, sei es im Medium des Könnens.

Wir können die Kontroverse hier auf sich beruhen lassen, wer tiefer in die Debatte einsteigen will, möge die Texte lesen. Uns ging es an dieser Stelle nur darum, zu zeigen, was die Theorie der Befreiung antreibt und auf welche Schwierigkeiten sie stößt. Gesehen haben wir an dieser Kontroverse aber auch, dass die Rekonstruktion der Gewohnheit als Krisenphänomen zugleich die Frage nach dem Ausgang aus dieser Krise aufwirft. Präziser formuliert: Die Frage nach dem Ausgang aus der Krise ist die Frage nach dem *Wie* des neuen Anfangs. In der Theorie der Befreiung bilden die Erfahrung des Neuanfangs, die Faszination des Außergewöhnlichen die initialen Momente einer solchen Antwort. Dazu jetzt.

Die Erfahrung des Neuanfangs

Wenn die *Theorie der Befreiung* nicht bei der klassischen Konzeption der Autonomie, nicht beim tatmächtigen, von der Gewohnheit überwältigten Subjekt einsetzen will, und darauf läuft es hinaus, dann bedarf es eines anderen Ausgangspunktes: Diesen Ausgangspunkt identifiziert Menke mit einer Ästhetik der Befreiung. Was ist und worauf zielt eine Ästhetik der Befreiung?

6 Wieder anders ist der Fokus bei Franziska Dübgen und Francesca Raimondi, siehe Franziska Dübgen, »Wie politisch muss Befreiung sein?«, in diesem Band und Francesca Raimondi, »Befreiung befreien. Für eine radikale Dekonstruktion der Moderne«, in diesem Band. Wir kommen auf beide Interventionen an anderer Stelle zurück.

7 Zur Rekonstruktion der Gewohnheit als Autonomie und Automatismus vgl. auch Menke in diesem Band.

Erläuternd heißt es zu Beginn des Buches: »Die Ästhetik verortet die Befreiung in der Erfahrung: Wir befreien uns nicht selbst, sondern werden – immer schon – befreit, wenn wir etwas erfahren. Die Erfahrung – genauer: die Erfahrung der Faszination – ist der Anfang der Befreiung. Von Erfahrungen lässt sich aber nur erzählen. Deshalb muss die Theorie der radikalen Befreiung von Erzählungen ausgehen. Die Theorie der radikalen Befreiung ist eine ästhetische Theorie: eine Theorie, die ästhetisch verfährt.« (S. 17). Jochen Bung betont daher zu Recht, dass *Befreiungserzählungen* wesentlich zur *Theorie* der Befreiung gehören. »Sie verhalten sich nicht äußerlich zu ihr, nicht wie Illustrationen. Natürlich ist es möglich, Erzählungen als Belege anzuführen, die bestimmte Annahmen oder Argumente der Theorie der Befreiung bestätigen oder veranschaulichen, sie werden zwangsläufig auch so verwendet, aber das erschöpft nicht ihren Sinn.« Daraus sollten wir aber nicht schlussfolgern, dass Befreiungserzählungen eine Theorie der Befreiung ersetzen könnten. Davon kann keine Rede sein. Eher schon, so Bung weiter, »ist die Theorie angewiesen auf Erzählungen, die von der Befreiung handeln. Wenn sie gelingen, vermitteln sie etwas von der Faszination, die darin liegt zu erfahren, wie es ist, sich zu befreien, dann sind sie, im besten Fall, nicht nur Erzählungen von der Befreiung oder über die Befreiung, sondern es sind *befreiende Erzählungen*.«⁸ Doch zurück zur Ästhetik der Befreiung. Menkes Theorieangebot besteht also darin, den Ausgang des Menschen aus seiner vorgefundenen, nicht notwendig selbstverschuldeten Gewohnheit durch einen Akt *anarchischer* Spontaneität erfassen zu wollen, einer Spontaneität, die die Faszination des Außergewöhnlichen überhaupt erst zulässt. Diese anarchische Spontaneität ist die gegenüber Kant – mit der sich auch Hannah Arendt auseinandersetzt⁹ – radikaler gedachte, denn sie setzt das Fähigkeiten- oder Könnens-Subjekt als Medium des Entscheidens und Handelns gerade nicht voraus. Anarchische Spontaneität heißt, sich nicht von einem Gesetz oder welcher Autorität auch immer bestimmen zulassen. Menke selbst: »Spontan im absoluten Sinn ist daher nur ein Akt [...], wenn er *wie zum ersten Mal* geschieht. Und das ist er nur, wenn er ein Handeln ohne

8 Jochen Bung, »Befreiungserzählungen«, in diesem Band.

9 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 448, *Werke* Bd. II, S. 430; worauf Arendt ausdrücklich Bezug nimmt, *Vom Leben des Geistes*, München: Piper 1998, S. 268; dazu wiederum Menke, *Theorie der Befreiung*, S. 98.

Können oder über alles Können hinaus ist. Das wahrhaft freie, im absoluten Sinn spontane Handeln ist mehr, ja anders als Handeln: Spontan ist ein Handeln über das Handelnkönnen hinaus.« (S. 99). Dieses Verständnis von Spontaneität öffnet schließlich den Blick für die befreiende Kraft der Erfahrung und für das, was Menke als ästhetisches Denken und als ästhetischen Materialismus bezeichnet: »Denn ästhetisch zu denken heißt nichts anderes, als von einer Erfahrung her – oder einer Erfahrung hinterher – zu denken, die dem Denken vorhergeht, nicht ins Denken aufgehoben und nicht als subjektives Wissen angeeignet werden kann.« (S. 108). Gegen die klassische politische Ästhetik, entwickelt im *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* und gegen den absoluten Idealismus Hegels beharrt Menke gerade auf einem Eingedenken in der Erfahrung, das sich dem »Anderen des Denkens verdankt« und damit die Endlichkeit der Freiheit begreift (S. 217).

Befreiung von der Erfahrung aus zu denken, verweist insofern auf das initiale Moment der Faszination, mehr noch, es verweist auf das Zusammenspiel von Erscheinung und Wahrnehmung im Außergewöhnlichen (die Erzählung vom *Exodus* und die ökonomische Befreiungsgeschichte Walter Whites in der Serie *Breaking Bad* sollen – trotz ihrer Widersprüche – auch das verdeutlichen). Diese Vergegenwärtigung der Wirklichkeit, so Menke, ist ein Akt des Erleidens im ganz ursprünglichen Sinne von *passio* (παθεῖν), zugleich aber im eminenten Sinne eine Erfahrung der Lust, einer Lust an der Desubjektivierung. Erscheinung, Erfahrung und Erinnerung sind die Bedingungen radikaler Befreiung. Pointiert: Radikale Befreiung erinnert an das Gewordensein menschlicher Natur und wiederholt darin ihren normativen Anfang und Ausgang; radikale Befreiung insistiert darauf, dass jedes Individuum durch die Erfahrung von außen zu seiner Wahrheit – zu seinem freien Selbst – gelangen und erkennen kann, dass sein Menschsein in der Lücke zu dieser seiner Natur begründet liegt, die aus der Subjektivierung hervorgeht und sich beständig reproduziert.¹⁰

Gleichzeitig ist es diese faszinationsästhetische Programmatik radikaler Befreiung und die darin angelegte Überschreitung der bestehenden Ordnung (dazu und mit Blick auf die Politik der Befreiung sogleich), die ihrerseits verschiedene Fragen oder kritische

¹⁰ Vgl. auch Menke, »Die Lücke in der Natur. Die Lehre der Anthropologie«, *Merkur*, Dezember 2014, 68. Jahrgang, Heft 787, S. 1091–1095.

Lesarten motiviert. Das betrifft, wie Gertrud Koch in ihrem Essay bemerkt, bereits die anthropologische Grundthese perzeptiver Faszination von Erscheinungen.¹¹ Denn Menke scheint sich in der *Theorie der Befreiung* zwischen zwei Konzepten faszinierender Erfahrungen (perzeptiver Faszination) zu bewegen, ohne darin ein Problem zu sehen. Die erste, so Koch, beziehe sich klar auf »eine[n] unmittelbaren Austausch mit der materialen Welt«, während die zweite nicht mehr an der unmittelbaren Erfahrung in der materiellen Welt selbst ansetze – jedenfalls nicht in der erstgenannten Form –, als vielmehr an deren Thematisierung in Texten, Bildern, Szenen.¹² Es ist offensichtlich, dass sich durch diesen veränderten Erfahrungshorizont auch der materialistische Zugriff und die Qualität perzeptiver Faszination anders darstellt. Das bedeutet aber, so Koch, dass »die Erfahrung der Befreiung sowohl als ästhetische Interaktion einer Umwelt wie als kognitiv mediatisierte an einem Artefakt in dieser, als Teil dieser denkbar [wäre].« Diese Verdopplung faszinierender Erfahrungen als unmittelbar und mittelbar hätte dann allerdings gravierende Konsequenzen. Gemeint ist damit, dass Menke in den Befreiungserzählungen Erfahrungen vorstellt und darin eingelagerte Motive herausarbeitet, obwohl er die Erfahrung der Faszination gar nicht als eigene an der sinnlich-ästhetischen, materialen Textur der äußerlich gegebenen Objekte erzählt. Menke, so die Zuspitzung bei Koch, rekonstruiere »die der Erzählung immanenten Motive jenes uneinholbaren Moments des jähen Fasziniertwerdens, ohne das in mediatisierten Erfahrungen ästhetische Motiviertwerden einzubeziehen.« Daraus folgt jedoch: »Ästhetische und ästhetische Erfahrungen werden nicht begrifflich voneinander getrennt im Sinne: jeder ästhetischen Erfahrung liegt eine ästhetische zugrunde, aber nicht jede ästhetische Erfahrung wird zur ästhetischen. Das kann an der Zuspitzung auf das Faszinosum liegen, das in der Faszinationsästhetik Karl-Heinz Bohrsers wie in der Ästhetik insgesamt ja

11 Hier und im Folgenden Gertrud Koch, »Eine Schöpfungsgeschichte der Ästhetik«, in diesem Band.

12 Die Passage in der *Theorie der Befreiung*, auf die sich Koch bezieht, lautet: »Sie [die Philosophie – Anm. BZ] muss über Texte, Bilder und Szenen nachdenken, in denen sich die befreiende Erfahrung ereignet. Das heißt, dass das Denken über die Befreiung ästhetisch werden muss. Denn ästhetisch zu denken heißt nichts anderes, als von einer Erfahrung her – oder einer Erfahrung hinterher – zu denken, die dem Denken vorhergeht, nicht ins Denken aufgehoben und nicht als subjektives Wissen angeeignet werden kann.« (S. 108)

in der materiellen Anordnung von Phonemen, Graphemen der Sprache, der Pastosität oder Transparenz vom Farbauftrag, der Beleuchtungswinkel einer Großaufnahme etc. zum Tragen kommt und nicht durch eine inhaltsästhetische Nennung.«

Jenseits dieser eher an der Binnenlogik faszinierender Erfahrung bzw. perzeptiver Faszination ausgerichteten Kritik radikaler Befreiung gibt es aber auch Zweifel am Kontext und der Genese faszinierender Erfahrungen. Zunächst zum Kontext: Wenn wir die Faszinationsgeschichten in der Theorie der Befreiung lesen, so Sabine Müller-Mall, dann sehen wir sehr unterschiedliche Bezugnahmen auf Gegenstände oder eben Objekte (hier trifft sich die Intervention mit derjenigen Gertrud Kochs).¹³ Während wir es bei Mose und dem brennenden Dornbusch noch mit einer für sich stehenden Bilderfahrung zu tun haben, die wiederum als Auslöser für eine befreiende Faszination rekonstruiert werden kann, stellt sich das beim Fernsehereignis Walter Whites etwas anders dar. Denn der Punkt ist, so Müller-Mall: »Er sieht das Fernsehbild, die Labormaterialien, die Geldscheine – aber sieht er nicht auch eine andere Sozialität, eine normativ anders strukturierte Sozialität, diejenige der Drogenwelt? Sieht er nicht die Geldscheine als Spuren anderer Menschen, die ein anderes Leben führen?«

Die Frage, die Sabine Müller-Mall hier stellt, betrifft die faszinierende Erfahrung in ihrem Verhältnis zum sozialen Umfeld, zu den sozialen Interaktionen, Kommunikationen usw. Sie verweist damit auch auf die Präsenz des Rechts und die juridisch geformten Lebensverhältnisse, die bei Menke und in der Diskussion weitgehend ausgeblendet bleiben. Wichtig ist diese Frage deshalb, weil sie nahelegt, dass diese sozialen Verhältnisse der faszinierenden Erfahrung nicht nur irgendwie gegenüberstehen, sondern dass sie die Erfahrungen beeinflussen, vielleicht sogar erst bewirken und daher selbst mitkonstituieren können. Müssen wir nicht davon ausgehen, so Müller-Mall, dass »die Erfahrung der Faszination nicht zumindest hin und wieder an Akten anderer sich befreiender Subjekte an[knüpft]? Ist sie vielleicht sogar typischerweise eine Erfahrung, die auf die Erfahrung anderer bezogen ist? Ich sehe andere, die sich befreit haben oder befreien, und bin fasziniert davon, meine Wahrnehmung bezieht sich nicht allein

13 Hier und im Folgenden Sabine Müller-Mall, »Einsamer Rausch? Zur Rolle des Sozialen in Menkes Theorie der Befreiung«, in diesem Band.

auf Gegenstände, sondern ist auf ein soziales Anderes, auf andere Subjekte, gerichtet, auf die soziale Möglichkeit, sich aus einer in bestimmter Weise normativ strukturierter Sozialität zu befreien. Ist für alle protestierenden iranischen Frauen wirklich die Schönheit des Moments, das Kopftuch abzuziehen, der erste Schritt, oder das Sehen der anderen, die es tun, das Sehen der Möglichkeit – die auch daran gebunden ist, es nicht allein zu tun? Geht es vielleicht nicht nur um Bilder, sondern auch um Vor-Bilder, die faszinieren?»

Indem Müller-Mall auf die sozialen Verhältnisse, auf die Ökologie der Faszination insistiert, hebt sie – entgegen Menkes Zurückhaltung¹⁴ – die gesellschaftliche Rahmung jeder Befreiung und jeder ästhetischen Faszination hervor: »Auch die ästhetische Faszination kann, selbst wenn sie eine Erfahrung des Selbst bleibt, sozial gebunden sein.« Dieser Blick auf den Kontext von Faszination und Befreiung macht noch auf einen weiteren Punkt aufmerksam. Nennen wir ihn die Genese der faszinierenden Erfahrung. Mit Genese ist bei Müller-Mall die Frage nach dem Wollen der Befreiung in der sozialen Situation des Fasziniertwerdens ausgesprochen. Die Befreiung beginne zwar mit einer Erfahrung, mit einem Erleiden, daran besteht kein Zweifel. Aber müsse man diese Erfahrung nicht auch wollen, das heißt, sich dafür entscheiden, den Prozess der Faszination aktiv voranzutreiben? Dieses aktive Vorantreiben der Befreiung betrifft dann aber nicht nur das Ob, sondern auch die Art und Weise des Entscheidens. Als Beispiel dient Müller-Mall erneut die Erfahrungsgeschichte Walter Whites. Diese setzt ein, weil er die Faszination beim Betrachten der Fernsehbilder auf sich wirken und nicht vergehen lässt. Nur ist das nicht alles. Walter White entscheidet sich eben auch dafür, die Faszination als Befreiung zu bejahen, etwas aus der Situation zu machen. Daraus ergeben sich aber eine ganze Reihe weiterer Fragen:

»/[W]arum entscheidet er sich dazu und wie hängt das mit dem Moment der Faszination zusammen? Vielleicht hat Walter White schon öfter solche Bilder seines Schwagers gesehen. Warum ist er dieses Mal fasziniert? Vielleicht hat Walter White vorher nie die Faszination der

14 Was nicht heißt, dass Menke die Frage des Sozialen in der *Theorie der Befreiung* nicht diskutiert. Allerdings hat sie für ihn, was sich im letzten Kapitel der Theorie, in dem Menke die Politik der Befreiung thematisiert, auch zeigt, einen anderen methodischen Stellenwert.

Bilder, seine Faszination, erfahren. Vielleicht hat er sie schon viele Male erfahren, aber nie zugelassen. Warum nicht? Die Bejahung ist an die Faszination gekoppelt. Aber woher kommt dieser zweite Schritt, die Bejahung? Es wäre schließlich genauso gut denkbar, dass Walter White in diesem Moment die Faszination erlebt, sie aber trotzdem vergeht – dass er in den Bildern eine Möglichkeit, zu handeln, erkennt, sie aber nicht ergreift. Weil er normativ strukturierte Bedenken aktiviert, zum Beispiel moralische, rechtliche – oder weil seine normative Einbettung als Subjekt ihn die Möglichkeit, ein Koch synthetischer Drogen zu werden, gar nicht erst als eine Möglichkeit, die er verwirklichen könnte, begreifen lässt, obwohl er fasziniert davon ist, sie zu sehen und zu denken. Warum lassen wir eine Erfahrung der Befreiung manchmal vergehen, so dass sie nicht wirksam wird, dass alles bleibt, wie es ist, und manchmal nicht? Warum bleibt sie manchmal rezeptiv und manchmal wird sie zu einem Neuanfang?»

Müller-Malls Fragen sind deshalb für eine Theorie der Befreiung von Belang, weil sie einerseits das initiale Moment des Denkens in der Erfahrung und die daraus rekonstruierbare Faszinationsgeschichte ernst nehmen (was die daraus resultierenden Konsequenzen einschließt). Andererseits klärt sie uns darüber auf, dass der Bruch mit der Gewohnheit nur in der Gegenwart bestehender Lebensformen erfolgen kann. Wenn aber Befreiungsakte nur innerhalb dieser Lebensformen und durch die bestehenden Herrschaftsverhältnisse hindurch motiviert werden können, dann verweisen die erwähnten Fragen – jedenfalls auch – auf die *soziale Abhängigkeit von Befreiungsszenarien*. Aber welche Bedeutung hat die Annahme einer solchen Abhängigkeit für eine Theorie der Befreiung?

Eine vorläufige Antwort könnte lauten – eine gar nicht zu unterschätzende. Denn soziale Abhängigkeit verweist zugleich auf die Kontingenz, auf die Geschichte und Reproduktion bestehender Lebensformen und Herrschaftsverhältnisse. Erst damit wird aber auch der Blick frei auf die *Befreiungsbedürftigkeit* der erlebten Wirklichkeit. Beide Phänomene des Sozialen, Abhängigkeit und Kontingenz, markieren daher, was sich bereits in Müller-Malls Intervention angedeutet hatte, ein politisches Moment. Dieses politische Moment ist der Befreiung nicht äußerlich, vielmehr gehört es zum Kern jeder Befreiungserfahrung. Und damit zum letzten Begriffsfeld der aktuellen Debatte: der Politik der Befreiung.

Die Politik der Befreiung

Was genau ist unter einer Politik der Befreiung zu verstehen? Menke geht am Ende der *Theorie der Befreiung* nur kurz, aber ausdrücklich auf diese Frage ein (S. 577–580). Eine Politik der Befreiung, so lässt sich seine Programmatik zusammenfassen, zielt darauf, die hegemoniale diskursive Ordnung so aufzubrechen, dass die anfängliche Äußerlichkeit dieser Ordnung erinnert, bejaht und wiederhergestellt werden kann. Dem liegt folgende Gedankenoperation zugrunde: Die für die hegemoniale diskursive Ordnung konstitutiven sozialen Verhältnisse (das begrifflich-machtvolle Bestimmen etc.) sind die geteilten Gewohnheiten, die unser sprachliches und nichtsprachliches Verhalten prägen.¹⁵ Daher kann sich das Öffnen für die anfängliche Äußerlichkeit dieser Ordnung, für die Transformationskräfte, nur als kollektive Praxis vollziehen. Das heißt: Radikale Befreiung ist nur als politisch wirksames Handeln möglich – und notwendig.

In den in diesem Band vorgelegten *Acht Thesen zur Politik der Befreiung* präzisiert Menke diesen Standpunkt weiter. Nun wird konkreter auf die Art der Transformation des Sozialen bzw. der hegemonialen diskursiven Ordnung Bezug genommen. Das zeigt sich in der folgenden Passage: »Die Befreiung«, so Menke, »ist die soziale Befreiung, und das heißt, dass sie die Befreiung im Sozialen oder genauer *des* Sozialen ist [...]. Die Befreiung verlangt, die Form des Sozialen zu verändern. Die Befreiung muss verändern, *wie* die sozialen Verhältnisse sind (also: wie die sozialen Verhältnisse *sind*).« Das allerdings ist nur die halbe Wahrheit: Denn, so Menke weiter: »Die Befreiung als soziale Befreiung zu verstehen, kann nicht bedeuten, die sozialen Verhältnisse nach normativen Ansprüchen und Idealen – also: dem Ideal der Gerechtigkeit – so umzugestalten, dass sie die Selbstbestimmung von Personen ermöglichen. Die Politik der Befreiung muss vielmehr deshalb und darin sozial sein, dass sie die Form des Sozialen verändert. Die Politik der Befreiung besteht darin, die ontologische Voraussetzung normativer Gestaltung herzustellen: also das Soziale überhaupt erst (oder wieder) in ein Feld zu verwandeln, in dem sich normative Ansprüche formulieren und verwirklichen lassen.«¹⁶ Soweit

15 Siehe *Macht oder Entmachtung der Gewohnheit*

16 Menke, »Acht Thesen zu einer Politik der Befreiung«.

die Programmatik, wie sie Menke in der Theorie der Befreiung in den Thesen entwickelt hat.

Kontrastiert man Menkes Verständnis mit dem Müller-Malls, so fallen allerdings auch die Differenzen ins Auge. So scheint Menke Befreiung als das Außen des Sozialen zu verstehen, die, gerade weil sie das Außen ist, die schicksalhaften sozialen Verhältnisse in ein befreiendes Soziales aufbrechen und transformieren kann. Müller-Mall hingegen scheint darauf zu insistieren, dass die Politik der Befreiung nur (oder jedenfalls auch) aus den sozialen Verhältnissen heraus ihren Transformationsanspruch artikulieren und durchsetzen kann – »müssen wir nicht von vornherein mitdenken, dass das Soziale notwendig seinen Einsatz finden muss, wenn wir Befreiung verstehen wollen?«¹⁷ Der Dissens ist nicht zu übersehen: Menkes Politik der Befreiung ist in einer anarchischen Spontaneität und in einer faszinierenden Erfahrung begründet, erst von dort aus lässt sich das kollektive Gelingen sicherstellen. Für Müller-Mall lässt das aber die sozialen Vorbedingungen des Gelingens und Misslingens außer Betracht: die Politik der Befreiung kann sich von diesen Bedingungen ebenso wenig lösen, wie der Akt spontaner Befreiungserfahrung als ein nur individueller zu begreifen ist.

Dieser Dissens schreibt sich auch in der weiteren Debatte und bezogen auf die Rekonstruktion der globalen Befreiungsgeschichte fort. Während Menke, wie eingangs erwähnt, nur das Scheitern aller bisherigen Befreiungsbewegungen konstatieren kann – was gerade seine Theorie der Befreiung motiviert –, will sich Franziska Dübgen diesem rigiden Urteil nicht anschließen. Warum nicht? Ähnlich wie Müller-Mall hat Dübgen Zweifel, dass mit der Gegenüberstellung von individueller Befreiungserfahrung und kollektiver Befreiungspolitik die Wirklichkeit der Befreiung angemessen zur Geltung gebracht werden kann. Vielmehr bleibe im Rahmen dieser Gegenüberstellung unklar, so Dübgen, »wie eine ›Politik der Befreiung‹ auf den Erfahrungsgehalt der Befreiung rekurrieren kann, der letztlich im individuellen Bewusstsein aufbewahrt ist. Bedürfte es nicht einer geteilten Erfahrung von Befreiung, um gemeinsam diesem ›Anfang‹ innerhalb der kollektiv geführten Politik zu huldigen?« Denn: »Viele Erfahrungen, die politische Kämpfe motivieren und antreiben, sind solche, die mit

17 Müller-Mall, »Einsamer Rausch?«.

anderen Menschen verbinden und auf die gemeinsam in solidarischen Praktiken reflektiert wird.«¹⁸ Für Dübgen ist das jedoch ein eigener Wert der Befreiung, der nur unter Ausblendung der in jeder Befreiungsbewegung eingelassenen Dialektik und entsprechender Transformationsmomente als Scheitern verbucht werden kann. Dübgen verdeutlicht ihren Standpunkt an dem von Menke diskutierten Phänomen der verinnerlichten Knechtschaft, etwa bei Seidiya Hartman und Frantz Fanon. So beschreibe Saidiya Hartman in *Scenes of Subjection* die Unterwerfungs- und Repressionserfahrungen der schwarzen Bevölkerung nach der formalen Abschaffung der Sklaverei, die in eine höchst zwiespältige Situation münden. Einerseits seien die ehemaligen Sklav:innen als freie unter dem Gesetz anerkannt worden, andererseits habe gerade diese Freisetzung neue Formen der Subjektivierung/Unterwerfung – der Ausbeutung und Diskriminierung – hervorgebracht. Fanon wiederum dechiffriere etwa in *Schwarze Haut, weiße Masken* die postkoloniale Situation der ehemals Kolonisierten, indem er auf fortbestehende Rassifizierungen, aber auch auf die Internalisierung des rassistischen Blicks verweise, der zu Minderwertigkeitskomplexen und Selbstentfremdungen geführt habe.¹⁹ Doch anders als Menke, so Dübgen, würden beide, Hartman wie Fanon, das Scheitern der Befreiungs- und Entunterwerfungsziele nicht als ein Scheitern der Befreiungsbewegungen als solche ansehen. Die Frage des Scheiterns oder Gelingens der Befreiung, so lässt sich Dübgens Rekonstruktion dieser Befreiungserzählungen zusammenfassen, ist nur im jeweiligen sozialen Kontext und mit Blick auf die sozialen Abhängigkeiten zu beantworten. Der Kampf gegen Sklaverei, Ausbeutung, Diskriminierung und Rassismus ist offensichtlich nicht in einen Prozess der radikalen Befreiung gemündet. Das mag auch mit dem Handeln der Betroffenen und von Interessensgruppen zu tun haben (mit den Selbstzuschreibungen, Anpassungen usw.), vor allem aber zeigt sich an besagten Befreiungserzählungen, dass eine Politik der Befreiung agonial, konfliktreich und durch ein sich wandelndes, subjektivierendes Machtfeld verläuft. Gerade die politische Ökonomie der etablierten Ordnungen, die gesellschaftlichen und

18 Hier und im Folgenden Dübgen, »Wie politisch muss Befreiung sein?«.

19 Dübgen, »Wie politisch muss Befreiung sein?«, dort auch mit Verweis auf die einschlägigen Passagen der hier nur erwähnten Monographien von Hartman und Fanon.

rechtlichen Institutionen, informelle Praktiken und anderes mehr reproduzieren individuelle und kollektive Voreinstellungen und behindern oder korrumpieren auf diese Weise die Befreiungs- und Entunterwerfungsziele.

Interessant an diesem Fokus und an dieser Auseinandersetzung ist nicht zuletzt, dass sie darauf aufmerksam machen, wie heterogen das Feld der Befreiungserzählungen ist, mit dem die Theorie der Befreiung arbeitet. Neben Moses und Walter White stehen eben auch Saidiya Hartman, Frantz Fanon und andere. Das wirft am Ende nochmals die Frage auf, wie sich diese Narrationen zu der von Menke ausgerufenen Programmatik radikaler Befreiung verhalten. Denn klar scheint zu sein, so Francesca Raimondi, dass marginalisierte Narrative (wie sie von Hartman und Fanon thematisiert werden; sie erwähnt zudem James Baldwins und Verónica Gagos Geschichten) Befreiungen anders erfahren, anders kontextualisiert und auch anders erzählt haben. Raimondi spricht insofern von anderen Szenen der Befreiung, die wir nicht unterschlagen sollten. Diese Szenen, so Raimondi, »haben sich zwar (zwangsläufig) nicht jenseits der westlichen Moderne abgespielt, sie sind dennoch nicht immer ihrer Grammatik (der griechischen Freiheit) gefolgt, weil sie sich an ihren abgewerteten und unterdrückten Orten abgespielt und dort andere Praktiken etabliert haben. Entsprechend arbeiten sich auch ihre Theorien mehr oder minder explizit an etablierten Begriffen ab, nicht zuletzt an denen des (westlichen, modernen) Subjekts und der Freiheit, deren Unzulänglichkeit sie herausstellen. Es handelt sich dabei, so könnte man sagen, um Narrative einer für die Moderne unmöglichen Befreiung, in deren Konkretion sich mithin die Konturen einer anderen möglichen Subjektivität und Sozialität abzeichnen.«²⁰

Aus dieser Perspektive zeigt sich aber auch der neuralgische Punkt. Denn die Theorie der Befreiung muss eine Erzählungsweise und eine Begriffsgrammatik zur Geltung bringen, die sie zu einer universalen Theorie macht, zu einer Theorie, die den, wenn wir so wollen, exklusiven Universalismus einer befreienden Moderne überschreitet. Oder wie es Raimondi formuliert: »Die Unruhe angesichts der gewaltsamen Seiten der Moderne verlangt die Dekonstruktion gerade auch der Faszinationsgeschichten, die sie hervorgebracht hat, die Figurationen ihrer Antriebe, ihrer Lüste

20 Hier und im Folgenden Raimondi, »Die Befreiung befreien«.

und Visionen sind, wie etwa das radikale (koloniale, imperiale, patriarchale) Befreiungsphantasma. Rückt man solcherart an die Grenzen der Moderne und erschöpft ihre Narrative, um einen nicht länger exklusiven und herrschaftlichen, sondern radikalen Begriff der Befreiung frei zu legen, dann wird auch der Blick für andere Narrative frei, die sich mit der Moderne noch nicht erschöpft haben.«

Wir haben mit diesem Diskurs die Tiefenstrukturen der *Theorie der Befreiung* keineswegs ausgelotet. Aber darum ging es auch nicht. Wenn wir im Titel dieser Einleitung die Frage gestellt haben, was Befreiung bedeutet, was wir also darunter zu verstehen haben, so stand eine Antwort darauf nicht im Mittelpunkt (die womöglich eine eigene Theorie erfordert und damit dem Sinn einer Einleitung widersprochen hätte). Es ging, wie der Untertitel verrät, zuallererst um eine Annäherung, die dieser Band mit Hilfe der versammelten Texte und Kommentare leisten will. Was die Einleitung nur andeuten konnte, ist also Programm: Befreiung im hier verhandelten Sinne bedeutet, die Krise der modernen Freiheit – das was hier als freiwillige Knechtschaft bezeichnet wurde – zum Anlass zu nehmen, um Subjektivität, Teilhabe und Sozialität neu zu denken, um sich im Erinnern, in der Erfahrung und in der Faszination freizumachen für einen neuen Anfang. Ob und wie dieser neue Anfang gelingen kann, ist Thema dieses Bandes.