



Abb. 1 Unattributed engraving of Guy Fawkes and fellow conspirators, 1605 (Mary Evans Picture Library)

Mirjam Schaub

RADIKALITÄT

Eine andere Geschichte der Popkultur

Unveröffentlichtes Manuskript: 278 Seiten
ca. 144.724 Wörter am 4. August 2020
Es fehlen: **ca. 23 Seiten (Ziel: 300 Seiten)**

Verlag: noch offen

Erscheinungsdatum (avisiert): Herbst 2021

INHALT

I. EINLEITUNG: Was verbindet Radikalität und Popkultur?.....	5
<i>Abgrenzung zum Extremismus und leitende Idee.....</i>	8
<i>Popkultur – wenn die Gebrauchskategorie ubiquitär wird.....</i>	9
<i>Radikalität – theorieversessen und lustfeindlich? (Zu Helmuth Plessner).....</i>	15
<i>Methodischer Zugang: ‘Crossmapping’ (Bronfen) und ‘traveling concepts’ (Said).....</i>	23
II. RADIKALITÄT – als Angriff auf die Theorie-Praxis-Lücke.....	26
<i>Die antiken theoroi.....</i>	27
<i>Der Vorwurf an Sokrates.....</i>	29
<i>Die Erfindung der Theorie-Praxis-Lücke durch Aristoteles.....</i>	31
<i>Theoriebildung als Praxis eigenen Rechts. Panoptische Theorien.....</i>	35
<i>Die Erfindung des philosophischen Aktivismus durch die Kyniker.....</i>	40
<i>Das moderne Erbe des Kynismus (nach Foucault): Karneval. Mönchtum. Kunst.....</i>	44
III. RELIGION – Radikale Techniken des Selbst. Überwindung und Bezwingung im Namen höherer Gewalt.....	50
<i>Die apokalyptischen Anfänge des Christentums im Judentum.....</i>	53
<i>Radikalität im Frühen Christentum: Donatisten, Agnostiker, Herumtreiber (Circumcellionen, qui circum cellas vagantur).....</i>	70
<i>Augustinus und das Lukrezia-Problem: Die Leib-Seele-Spaltung als pastorale Maßnahme?.....</i>	74
<i>Radikale Reformbewegungen vor der Reformation: Katharer, Waldenser sowie die Visionserzwingung durch Selbstkasteiung in den neuen Bettelorden.....</i>	83
<i>Der ‘Fanatismus des Gewissens’ als protestantische Leidenschaft (zum späten Plessner).....</i>	87
IV. POLITIK – 1967ff. Spaß- vs. Stadtguerilla.....	98
<i>Radikale Gemengelagen, unreine Praktiken, beschädigte Theorien.....</i>	98
<i>Emanzipation als Selbstopfer?.....</i>	115
<i>‘Propaganda der Tat’: Die Gewaltfrage im Organisationsreferat von Rudi Dutschke und Hans-Jürgen Krahl.....</i>	122
<i>Marighellas Konzept der Stadtguerilla im Kampf gegen die brasilianische Militärdiktatur.....</i>	126
<i>Die RAF als ‘attraktive Lebensform’ (Reemtsma)?.....</i>	129
V. GESELLSCHAFT – Die Republik Venedig erfindet lustvolle Teilzeit-Radikalität im Schutz einer Maske, die anonymisiert.....	134
<i>Von Masken und Mäusen, oder: Wie man Korruption begegnet.....</i>	135
<i>Gesichts- als Gesinnungserforschung.....</i>	139
<i>Die venezianische Gesellschaftsmaske (bautà) als sozialer Ausgleich.....</i>	143
<i>Die bautà als apotropäische Geste, die Gleichheit begrüßt und zurückweist.....</i>	147
<i>Zur Verbots- und Gebotsgeschichte der Maskierung.....</i>	153
<i>Das Paradox des Dogen: Warum Patrizierrepublik und Polizeistaat einander bedingen... </i>	159

<i>Kompetenzüberschneidung als gewünschte Kompetenzkonkurrenz</i>	165
<i>Die Guy-Fawkes-Maske: Anonymisierung als Schlüssel für 'liberale' Radikalisierungen</i> ..	167
VI. PHILOSOPHIE – Jeremy Bentham's 'Auto-Icon' (1832) als humanoides Artefakt und Anleitung zur Gebrauchserfindung	182
<i>Der philosophische Rahmen</i>	182
<i>Gebrauch und Nicht-Gebrauch bei Immanuel Kant (1784) – Selbstgebrauch und Selbstverbrauch bei Max Stirner (1845)</i>	182
<i>“Jeremy Bentham – present, but not voting!”</i>	195
<i>Bentham's Testament als Beginn der modernen Populärkultur</i>	196
<i>Die Schließung der Theorie-Praxis-Lücke qua Gebrauchserfindungskunst</i>	198
<i>Das 'Auto-Icon-Fragment' als Gründungstext der performative arts?</i>	202
<i>Marionetten, Wachsfiguren, Voti – ein danse macabre der fallimagini</i>	204
<i>Das 'Auto-Icon' als travelling concept und als Performance-Kunst</i>	206
VII. KUNST – Künstlerische Entschiedenheit vs. Offenheit des Kunstraums	210
<i>Kunst & Wissenschaft im Barock: der Mythos vom 'offenen Kunstwerk' (Zu Umberto Eco)</i>	210
<i>Die radikale Entschiedenheit der Kunstwerke</i>	215
<i>Santiago Sierras »245 Kubikmeter« oder: Was zum Denken zwingt</i>	222
<i>Thesen zum Abschluss: entschieden & offen, feinsinnig & radikal</i>	225
VIII. Popkultur als radikaler Dinggebrauch	227
<i>Das Fehlen eines Gebrauchsbegriffs innerhalb der ästhetischen Theorie</i>	228
<i>Radikaler Dinggebrauch als Alternative?</i>	231
<i>Radikaler Selbstverbrauch: »Gelamon 22/2« von Doreen Uhlig</i>	233
<i>Behutsamer Selbstgebrauch: »Expedition« von Simon Starling</i>	237
<i>Kurze Inventarliste möglicher Gebrauchs- und Verbrauchsweisen in der Kunst (frei nach Simon Starling)</i>	242
<i>Kleine Philosophie des Gebrauchs</i>	243
IX. AUSBLICK UND SCHLUSS: Eine andere Geschichte der Popkultur	250
<i>Gebrauch ist der (neue) Besitz: Free Ware, free Share</i>	251
<i>Anonymous – Hacker auf Stereoiden? Anonymisierung als Bedingung spaßorientierter 'Teilzeit-Radikalität'</i>	254
<i>Veganismus – radical chique oder radikal normal?</i>	264
<i>Das produktive Ethos der Theorie-Praxis-Lücke (mit Martha Nussbaum)</i>	267
X. LITERATUR	270
XI. QUELLEN / Wiederabdruck	277

I. EINLEITUNG: Was verbindet Radikalität und Popkultur?

“Radikal sein [...] ist eine Sache an der Wurzel fassen.
Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.”
(Karl Marx)¹

Radikal ist traditionell das, was auf die Wurzeln zielt, was seine Existenz an *eine* Wahrheit bindet, um *alles* – sogar das eigene Leben – dafür auf's Spiel zu setzen.

Als Angriff auf symbolische Ordnungssysteme wirkt Radikalität in Philosophie, Politik, Religion und Kunst jedoch höchst unterschiedlich – und nicht immer zerstörerisch. Während der radikale Zweifel eine zentrale philosophische Gründungsfigur ist, werden politisch Radikale für gewöhnlich als nicht diskursfähig zurückgewiesen. Zerstörerische und kreative Impulse stiften gemeinsam eine Praxis, deren Gelingensbedingungen kaum erforscht sind.

Bleibt Radikalität auf die Reflexion – wie in der Philosophie – beschränkt, geschieht das, wie im Fall des methodisch gewendeten Zweifels bei René Descartes und David Hume, in fundierender Absicht, um eine sichere Basis für Erkenntnis zu gewinnen. Solange ein Denker allein arbeitet, sieht er sich dem Verdacht aussetzt, wahlweise ein praxisferner Elfenbeinturmbewohner oder ein gemeingefährlicher Schreibtischtäter zu sein. Demgegenüber zielt politische Radikalität auf die grundlegende Veränderung der politischen Verhältnisse. Sie ist tatbezogen und geschieht in Gruppen, die sich oft in dem Maße radikalieren, in dem sich keine substantiellen gesellschaftlichen Veränderungen einstellen. Mangelnder Respekt vor der Freiheit des Andersdenkenden, sicheres Indiz für einen Eintritt in die Sphäre des Politischen, kann man dem religiös motivierten Radikalen nur von Fall zu Fall anlasten: Während er den Selbstmordattentäter noch traurig auszeichnet, beschränkt sich der Asket und Mystiker bereits maßvoll auf den Gebrauch des eigenen Körpers, allerdings mit hoher Signalwirkung. Der wird dann weniger zur Waffe, denn zum Medium umgeformt.

Der sich selbst zugefügte Schmerz ist dann ein strategischer: Er dient, salopp gesagt, der ‘Visionserzwingung’. In der Kunst zuletzt erfährt Radikalität eine ähnlich positive Bestimmung wie in der Philosophie: Entschiedenheit und stilbildende Einseitigkeit sind hier nicht Ausdruck von Borniertheit, sondern gewinnen in ihrer Konsequenz und Unausweichlichkeit Modellcharakter. In der Kunst paart sich Radikalität gleichsam mit ihrem Gegenteil, der Deutungsoffenheit des sie umschmeichelnden Diskurses, sowie mit der in der Moderne traditionell uneingeschränkten Freiheit des Betrachters.

Radikalität wird in struktureller Hinsicht als *offener Angriff* auf symbolische Ordnungen jedweder *couleur* aufgefasst, weil sie sich dem symbolischen Tausch, dem ausgeklügelten Geben und Nehmen, prominent verweigert. Mit einem Radikalen kann man nicht verhandeln, denn er verfolgt seine eigene Agenda – die der unbeirrten Unkorruptierbarkeit; ein unschätzbare Gewinn an ‘Distinktion’ (frei nach Pierre Bourdieu).

Die Anmaßung des/der Radikalen besteht darin, so die These, die Kluft zwischen Imagination und Wirklichkeit, Theorie und Praxis mit vollem Körpereinsatz zu schließen. Radikalität erscheint damit als schlagende Verbindung aus Körpertechniken und Geisteshaltungen, die unsere ‘ungeschriebenen’ Verhaltensnormen und stillschweigend akzeptierten, symbolischen Tauschordnungen zu attackieren beginnt.

Im Zeichen des Radikalen treffen sich damit Willensfreiheit und Autarkie jenseits des Gemeinverträglichen, gepaart mit Sendungsbewusstsein sowie einem oft schwer erträglichen, da hochmoralischen Rigorismus. Selbstbehauptung, Eigensinn und Grenzverletzung verlangen einen hohen Preis: unbedingten Körpereinsatz, hohe Leidensfähigkeit, soziale Isolation.

¹ Karl Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)”, in: ders./Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin (DDR), 1972, S. 385. – Auch Helmuth Plessner macht von diesem Zitat Gebrauch, in ders.: *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, 25.

Kann man sich überhaupt entscheiden, ein Radikaler zu werden? Oder ist und bleibt Radikalität mit Eliten und avantgardistischem Denken verbunden? Ist der offensive Charakter der Radikalität nicht zugleich ungeheuer – entwaffnend?

Radikalität zeigt sich damit zunächst als denkbar ‘unwuchtiger’, ja undankbarer Forschungsgegenstand: zu divers sind ihre Erscheinungsweisen, zu ungeklärt ihr Wert für Individuum und Gesellschaft, zu fragwürdig ihre Mittel, zu heikel ihr Verhältnis zu Rationalität, Zwecksetzung und Sinnstiftung.

Nach Helmuth Plessners *Grenzen der Gemeinschaft. Zur Kritik des sozialen Radikalismus* (1924) akzeptiert ein Radikaler keine Einschränkungen, verbietet sich Takt, strategischen Hintersinn und die Kunst des Kompromisses. Radikalismus zeigt sich als „Glauben an die heilende Kraft der Extreme, die Methode, gegen alle traditionellen Werte und Kompromisse Front zu machen“.² Sein Mangel an Liebe zum Leben ist der Grund, warum er in Plessners Augen im Laufe der Geschichte unbeliebt blieb.

Was aber, wenn der *moderne* Radikalismus sowohl Lust suchende als auch angewandte Techniken – wie Maskeraden und karnevalistische Strategien – war, die Plessner ausdrücklich als Distanzhalter und doch unter sehr unterschiedlichen Vorzeichen ansah? Daher nehme ich insbesondere den menschlichen Körper und seinen radikalen Selbstgebrauch im Laufe der Geschichte ins Visier und unterziehe die Rechtfertigungen und Diskurse, die diesen Gebrauch schützen und stützen einer Prüfung, einem Kreuzverhör.

Was verbindet die Schmerzen christlicher Märtyrer mit der künstlerischen Praxis von Marina Abramović, die ihren Körper freiwillig den Grenzen des Unerträglichen aussetzt? Bezieht sich ihre 721 Stunden lange Sitzperformance (*The Artist is Present*, MoMA, New York 2010) im Verborgenen auf Jeremy Benthams ehrgeizige Installation (Auto-Icon, University College of London, 1832 - heute)? Hängen die *endurance*-Performance eher mit dem Sitzungsprotest der Wall Street Occupation-Bewegung zusammen? Können Verbindungen zwischen der grinsenden Guy-Fawkes-Maske in den Händen des Anonymus und der sogenannten venezianischen ‘Gesellschaftsmaske’, der *bautà*, hergestellt werden? Die unheimliche weiße Maske wurde ab dem 14. Jahrhundert von Adligen getragen, die verkleidet waren, um sich vor einem Sicherheitszustand ihrer eigenen Erfindung zu schützen und das gesellschaftliche Leben wieder erträglich zu machen.

Alle diese Figuren erforschen den menschlichen Körper als einen mächtigen unpersönlichen Agenten, der die ästhetische Signatur von „unplausiblen Beweisen“ (Stanley Cavell) aufweist, die den latenten Radikalismus der Popkultur beweisen. Der eigene Körper, der gewöhnlich als der verletzlichste und persönlichste Teil des eigenen Selbst bezeichnet wird, tritt als radikale Figur des Selbstgebrauchs in den Vordergrund, die sich mit fortschreitender Popularisierung mit dem Nimbus des Unpersönlichen, Unantastbaren, ja Heiligen umgibt.

Dieses Buch verbindet deshalb das plakative Thema der Radikalität mit einem weit unscheinbareren: dem *ubiquitären Gebrauch des Körpers wie des eigenen Lebens*, der hinter philosophischen Handlungstheorien und der Kritik an Zweckrationalität und Nutzenkalkül bislang verborgen blieb. Es mangelt, so die hier erkenntnisleitende Diagnose, an einer belastbaren Philosophie des Gebrauchs³, was angesichts der Massierung und Popularität von ‘usern’ in der digitalen Welt erklärungsbedürftig bleibt. Gebrauch wird als ein Schlüsselphänomen angesehen, um nicht erst den Umgang mit der smarten Dingwelt, sondern um uns selbst besser zu verstehen.

² Helmuth Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924], Frankfurt a.M., 2002, 14.

³ Auf den erwartbaren Einwand, es gäbe doch Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, so ist mit der Fixierung auf den Sprachgebrauch als Bedeutungslieferant noch keine Philosophie des Gebrauchs geschrieben. Vgl. hierzu eine der wenigen Monographien zum Thema: Mathias Schlicht von Rabenau: *Der philosophische Begriff des Gebrauchs: Platon, Kant, Wittgenstein*, Ort: mentis, 2014.

Der Gebrauch des Menschen als Ding selbst ist nicht neu, im Gegenteil – beschämend alt: Von der Spätantike über das Mittelalter bis zur Aufklärung, war Gebrauch die zentrale Kategorie, um das Verhältnis zwischen den Gläubigen und ihrem Gott zu regulieren. (Gerade im Fall des Christentums und des Islams, die keine Tieropferreligionen mehr waren und doch von der Figur des (Selbst-)Opfers nicht lassen konnten, wurde der Wunsch, Gott könne Gebrauch von einem vorzüglich ‘gläubigen’ und daher ‘würdigen’ Individuum machen, vordringlich.)

Die Wahlsprüche einiger Adelshäuser führten den Begriff ‘consumor’ im Namen, eingraviert auf Licht- und Wahrheitstalern, damit das Ungeheuerliche nicht vergessen werde.⁴ Von der modalen Form bereits angesiedelt im unauslotbaren Zwischenraum aus aktiven und passiven Momenten, stellt ‘consumor’ ein Passivum dar, das aktivisch übersetzt wird. Es bedeutet so viel wie: „ich verzehre mich“. Aber für was? Für wen? Wenn man dem Wahlspruch Glauben schenkt, geht es um etwas für heutige Ohren Kühnes: nämlich um den Dienst am Vaterland oder am nächst Anderen. Dabei schwingt das Verzehrt-Werden von der übergroßen Aufgabe und dem übergroßen Anspruch immer schon mit.

Was der ein oder andere Adelige meinte, seinem König und Vaterland besser freiwillig als zu schulden, sieht aus Sicht der weniger Privilegierten weit weniger aktivisch aus.

Zugespitzt lässt sich sagen, dass der Gebrauch vieler Menschen durch einige wenige andere Menschen gerade deshalb in vergangenen Epochen nicht in den Blick geriet, weil er selbstverständlich war. Dieser Umstand verdankt seine unrühmliche Existenz weder dem Kolonialismus noch der Sklaverei, denn weder beginnt, noch endet er mit diesen.

Das einfache Individuum – so es nicht in einer der ab den ersten Kreuzzügen florierenden freien Reichstädten oder in einer der wenigen Republiken Zuflucht fand – befand sich von der Spätantike bis zur Reformation in der westlichen Welt, vereinfacht gesagt zwischen Staat und Kirche als *zu gebrauchendes Ding* eingezäunt: *der Körper und das irdische Leben gehörte dem Lehnsherren*, dem man nicht zur Fron- sondern auch Kriegsdienste schuldig war; *die Seele und das ewige Leben hingegen dem Priester*, bei dem man die Beichte abzulegen hatte. Erst der englische *habeas-corporis-Act* (1679) brachte Bewegung in die Sache.⁵ In den Nachwehen der Reformation – andersorten bereits mit Pico della Mirandola (1463–1494) – schwand die Macht dieser komplementären, gleichermaßen entmündigenden Autoritäten langsam und ging als *Missbrauchserzählung* in die aufklärerische Geschichtsschreibung ein.

Ist es vermessen zu vermuten, dass dieses Leben in relativer Verantwortungslosigkeit seine angenehmen Seiten hatte und dass sich diese Bequemlichkeit tief in das kollektive Gedächtnis eingegraben haben? Ist es verwunderlich, wenn die moderne Popkultur neuerlich keine andere als eben die *Gebrauchskategorie* zu ihrem zentralen Credo erhebt und genau deshalb so beliebt ist? Ist es Zufall, dass insbesondere der *körperliche ‘Selbstgebrauch’* zur alles bestimmenden Sorge wird in einer narzisstisch auf sich selbst bezogenen Gesellschaft, wie Richard Sennett sie bereits 1974 diagnostizierte?⁶

Das vorliegende Buch versucht, Radikalität, Gebrauch und Popkultur kulturphilosophisch erhellend miteinander ins Benehmen zu setzen. Die Popkultur und ihre Tendenz, den Unterschied zwischen Gebrauch, Selbstgebrauch, Selbstverbrauch und Missbrauch zu verwischen, werden dabei als Schlüssel angesehen, um verschiedene aktuelle Formen jüngster Radikalisierungen in der westlichen Kultur besser zu verstehen.⁷

⁴ „Alliis inserviando consumor“, also: „Im Dienste für Andere verzehre ich mich“, lautet z.B. der Wahlspruch des Herzogs Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel und ein anderes Familienmitglied präzisiert es durch ein „pro patria consumor“ (Heinrich Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel).

⁵ Das ‘Gesetz’, immerhin gegen den übergriffigen König Charles I erlassen, meint jedoch gerade keine Verfügung über den eigenen Körper, vielmehr seine Vorführung vor Gericht, um das willkürliche Festhalten einer Person ohne richterlichen Haftbefehl auf drei Tage zu begrenzen.

⁶ Richard Sennett: *The Fall of Public Man. The Tyranny of Intimacy*. **GENAUE ANGABE mit ZITAT.**

⁷ Ich beschränke mich hier auf die westlich-europäische Kultur aus dem einzigen, zufälligen Grund, dass ich mich in der Kultur, in der ich selbst aufgewachsen bin und gelebt habe, halbwegs auskennen meine.

Abgrenzung zum Extremismus und leitende Idee

Diese Studie interessiert sich dafür, warum Radikalität in jüngerer Zeit ein so attraktives Vorbild für Aktivist_innen⁸ des digitalen Zeitalters geworden ist, Occupy und Anonymous seien hier nur stellvertretend genannt. Die meisten ihrer Sympathisant_innen sind unter säkularen Vorzeichen des Westens aufgewachsen; ihre Radikalisierung bleibt jedoch durch die Anonymität des Internets eigentümlich geschützt. Es ist die Anonymisierung mit digitalen Mitteln, welche entlastend wirkt und völlig neue Formen der 'Teilzeitradikalität' hervorbringt.

Hiervon zu unterscheiden sind jene, die sich mit Haut und Haaren plötzlich einer politischen, gesellschaftlichen oder auch religiösen Sachfrage verschreiben und sich bereit erklären, Ungeheuerliches dafür zu tun, sogar zu töten, um an ein nicht allzu fernes Beispiel vom Londoner DJ zu erinnern, die sich binnen kurzer Zeit radikalisierten und sich dem dem sogenannten 'Einige wollen sogar töten und sind bereit, um eines sogenannten 'Islamischen Staates' anempfehlen, bereit sogar zu töten und selbst getötet zu werden.

Dennoch handelt diese Arbeit nicht von Mördern. Sie betont hingegen den *Unterschied zwischen Radikalität und Extremismus*. Dieser besteht schlicht darin, ob jemand, *à la limite* bereit ist, für eine Idee selbst zu sterben; oder aber ob er willig ist, für eine Idee andere zu töten. Dieses Buch handelt deshalb nicht von sog. 'Selbstmordattentätern' und adelt ihre Taten ausdrücklich nicht durch den Begriff der Radikalität.

Zugegeben, diese Unterscheidung macht es mir als Philosophin leicht, vielleicht zu leicht. In der Regel erweist sich die Wirklichkeit als komplexer. Doch ich möchte hier keine moralische Debatte führen, sondern eine ethische. Es geht mir um die *Haltung* der Radikalität, nicht um die Praxis des Fanatismus oder die des Extremismus.

Ich werde in diesem Buch Radikalität als *kulturelles Phänomen* in seinen Transformationen und in seinen unterschiedlichen Erscheinungsräumen, in Philosophie & Kunst, Religion, Politik & Gesellschaft *vergleichend* untersuchen. Hiervor verspreche ich mir, so besser ihre Binnenlogik, d.h. ihre Gelingens- wie Misslingensbedingungen zu verstehen. All diese Lebens-, Denk- und Daseinsformen begreifen und ja, *gebrauchen und brauchen* Radikalität anders – mit erheblichen Folgen für ihre soziale Akzeptanz. Was für Philosophie und Kunst als nötiger **'Distinktionsgewinn' (Bourdieu)** durchgeht, ist für Religion, Politik und Gesellschaft als *Handlungskategorie* noch lange nicht akzeptabel.

Ganz offenbar wirkt hier der Unterschied zwischen Theorie und Praxis, Agitation und freiem Spiel der Gemütskräfte, zwischen Voluntarismus und Konsequentialismus entlastend. Umgekehrt scheint Radikalität selbst als eine *besondere Vermittlungsform* zwischen diesen Größen. Der schon erwähnte Helmuth Plessner fasst Radikalität als eine Art krude gelebte Theorie, d.h. als ein Verwechslungsgeschehen auf. Diesem Verdacht, der eine Philosophin elektrisieren muss, wird mein Buch nachgehen.

Fünf verschiedenen Phänomenbereiche oder Sphären von Radikalität ist je ein eigenes Kapitel gewidmet, um eine Vergleichsgrundlage zu haben. Dazu tauchen die Leser_innen in unterschiedliche Jahrhunderte und Örtlichkeiten ein: in das 4. Jahrhundert n.Chr. und das frühe Christentum in Nordafrika; in das 14. Jahrhundert sowie die Gesellschaft Venedigs zu Zeiten der Pest oder in das 18. und 19. Jahrhundert der englischen und deutschen Philosophie, um nur die drei prominentesten Beispiele zu nennen.

⁸ Ich verwende in diesem Buch die männliche als generische Form, ohne damit weibliche Mitglieder auszuschließen oder geringzuschätzen, wenn *überwiegend* Männer betroffen sind, etwa, wenn ich über die venezianischen Adligen schreibe, welche die Stadtgeschichte im 14. Jahrhundert lenkten. Wenn mutmaßlich *überwiegend* von Frauen die Rede ist, wähle ich entsprechend die weibliche Form, ohne damit Männer zu diskreditieren. In Fällen, in denen beide Geschlechter in *ähnlicher* Weise betroffen sind, verwende ich den Unterstrich des *gender gap*, etwa, wenn ich die Leser_innen dieses Buches direkt adressiere, damit niemand einschläft!

In einem parallelen Schritt wird, quer zu diesem konkreten Aktionsräumen, das übergreifende, kulturelle Selbstverständnis von Radikalität hinterfragt. Besonders geeignet scheint hierfür der historische Augenblick, als ein *radikales* Moment in die scheinbar so *permissive*, scheinbar so *harmlose Popkultur selbst eintritt*. Radikalität transformiert nicht nur die moderne Popkultur, sie wandelt sich auch selbst unter dem Kontakt: Ihren traditionellen Snobismus und ihre dogmatische Borniertheit lässt sie hinter sich, wenn sie populär – und das heißt: ein Massenphänomen – wird.

Meine Analyse untergräbt damit die kommode Festschreibung einer *klassischen Radikalität*, die als uralte, elitär, kompromisslos und gefährlich gilt, im Unterschied zu einer Popkultur, die als neu, inklusiv, permissiv und harmlos angesehen wird. Nach dieser gängigen Lesart haben Radikalität und Popkultur *keine* gemeinsame Geschichte und auch konzeptuell *keinen* gemeinsamen Nenner, sondern sind einander diametral entgegengesetzt. Dass diese Opposition zu kurz greift, obwohl sie wirk- und d.h. diskursmächtig ist, zeigt sich u.a. darin, dass Popkultur bis heute als ‘niedere’ Kunst durchgeht, weil sie für ‘höhere’ zu schnell, zu einfach und vor allem zu viele Claqueure findet. Diese Einschätzung gründet auf der innigen Verbindung zwischen Popkultur und Kapitalismus, sowie Kapitalismus und Faschismus.

In seinem berühmten Aufsatz über die *Kulturindustrie* prägte Theodor W. Adorno in Anspielung an Ernst Jüngers kriegsverherrlichende Schrift den Satz: „Fun ist ein **Stahlgewitter**“⁹, womit er das Verkaufen anspruchslosen Massengeschmacks nicht länger als lässliche Sünde oder Harmlosigkeit durchgehen lassen wollte. Seine drastische Formulierung versuchte ins mutmaßliche ‘Herz’ der Popkultur zu treffen: **die Ausbeutung der menschlichen Seele durch ‘Selbstaussverkauf’**. Doch was, wenn es hierbei nicht primär oder jedenfalls nicht nur um freiwillige Selbstaussbeutung, sondern um eine Form der Aneignung und *Selbstermächtigung* ginge? Was, wenn die Popkultur gar kein schlagendes Herzzentrum besäße, nicht einmal im metaphorischen Sinne, sondern eher wie ein Rhizomverband funktionierte und weiterlebte, *against all odds*, wie ein Holobiont?

Die These, die im Folgenden verteidigt werden soll, lautet, dass es einen ‘gemeinsamen Nenner’ zwischen Radikalität und Popkultur geben könnte, der bislang übersehen wurde. Das Ubiquitärwerden der *Gebrauchskategorie* stiftet die gesuchte Verbindung. Der Gebrauchsbegriff wird, so die dazugehörige These, radikal, d.h. bedingungslos und grenzenlos, indem er nicht nur die Ökonomie, nicht nur die klassischen Eigentums- oder Urheberrechtsverhältnisse durchdringt und transformiert; sondern beginnt, *alle Lebensbereiche*, inklusive das Selbstverhältnis der Menschen zu ihrem Körper und ihrem Leben neu zu formatieren.

Radikalität im Zeichen der Popkultur meint im Folgenden also den bewussten und d.h. bewusst unumschränkten, unbedingten Gebrauch des eigenen Körpers resp. des eigenen Lebens. Wann und wo aber beginnt sie, *diese* Popkultur? In den römischen Arenen? Oder erst mit der Pop Art der 1950 und 1960er Jahre?

Popkultur – wenn die Gebrauchskategorie ubiquitär wird

Popkultur im hier verstandenen Sinn beginnt weder mit der Popart der 1950 und 1960er Jahre, noch in den römischen Arenen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Doch sie lässt sich jedoch, wie Kap. VI. genauer erklärt, mit einigem Grund auf das Jahr 1832 zurückdatieren. In diesem Jahr setzte Jeremy Bentham in London erfolgreich die ‘Auto-Ikonisierung’ seines toten Körpers durch. Er wählte tatsächlich diesen Begriff: ‘Auto-Icon’, das Sich-selbst-zum-Bild-Machen über den eigenen Tod hinaus, als ultimativen Akt der Selbstermächtigung. Ein posthumes ‘Auto-Icon’ ist – wie man schnell einsieht – eine Anmaßung, mit Verve eine ungeschützte Behauptung deckend, denn selbstredend waren es andere, die bei der ‘Ikonisierung’ der sterblichen Überreste des Philosophen Bentham behilflich waren.

⁹ Adorno, *Kulturindustrie* ... S. ?

In diesem Buch also beginnt westliche Popkultur mit einem englischen Philosophen, den man in Deutschland als Utilitaristen, in der englischsprachigen Welt jedoch als ‘radical philosopher’ kennt. Sie beginnt mit einem Exzentriker, der bis heute im University College of London in einem öffentlich zugänglichen Raum, in einer Durchgangshalle in einem Glasschrank mit Rollen sitzt. Aufgrund eines Unfalls – von dem noch genauer die Rede sein wird – fehlt ihm der Kopf. Weil ein Wachskopf mit Glasaugen und Echthaar ihn ersetzt, wird Bentham nicht gleich als Mumie identifiziert. Dabei handelt es sich um einen ästhetisch vorteilhaften Umstand, der Benthams posthumes Überleben erheblich verlängert hat, auch wenn sich mittlerweile die Protestbriefe der Studierenden mehren sollen, die seine Entfernung verlangen, da die Anwesenheit eines Toten ihr seelisches Wohlbefinden und damit ihren Studienerfolg beeinträchtigt.

Bentham selbst sicherte seine Mumifizierung 1832 nicht nur mit einer testamentarischen Verfügung ab, sondern stellte ihr einen **dreiundzwanzig Seiten** langen Text unter derselben Überschrift zur Handhabung, d.h. zum Gebrauch des ‘Auto-Icons’ (und nicht nur seines!) daneben. Der Untertitel heißt bezeichnender Weise: *Farther Uses of the Dead to the Living*. Der nur durch Zufälle durch die Jahrhunderte gerettete Text sieht wenigstens *elf verschiedene Verwendungsweisen* des ‘Auto-Icon’ vor. Bentham spielt sie alle höchst amüsiert durch.

Gutgelaunt lässt er durchblicken, dass es *unendlich mehr* Gebrauchsweisen gebe; das sei lediglich eine Frage der menschlichen Erfindungskraft. Wie zum Beweis beendete Bentham den Text, an dem er wenigstens die letzten acht bis zehn Jahren seines Lebens schrieb, nicht. Von Fragment zu sprechen, wie es die Bentham-Forschung gewöhnlich tut, verkennt m.E. die *performative* Absicht und bleibt hinter dem hintergründigen Witz des Verfassers seltsam zurück.

Der eigene Körper wird für Bentham zum Meisterexempel für ein Denken, das sich noch das nutzloseste Ding – und sei es der eigene, tote Körper – untertan macht, indem es ihm eine *neue Form* gibt. Eine Form, die den Körper für *mannigfaltigen Gebrauch* offenhält, statt ihn Verwesung oder Zerstörung preiszugeben. Es ist jedoch weniger der bekannten Technik der Mumifizierung geschuldet, als dem *demonstrativen Nutzen* der mitgelieferten Gebrauchsanweisung, von dem sich Bentham mehr als nur ein – und mehr als nur sein eigenes – posthumes Weiterleben verspricht.

Der Gebrauch – und zwar kein einseitiger, vernünftiger, nutzenoptimierter, sondern ein multipler, überraschender, kontradiktorischer, wilder, erfindungsreicher – wird zu Benthams Königsformel für eine ‘never ending invention’.¹⁰ Denn allein sie verlängert den menschlichen Geist, Willen und Erfindungskraft über das Vehikel einer – dann nur noch scheinbar tumben Dingwelt – in die Zukunft hinein und bezieht daraus vorausseilend Rechtfertigung, Spaß und Erfüllung.

Das ‘Auto-Icon’ ist dann nicht nur ein antiklerikales, schaurig-makabres Demonstrationsobjekt. Es ist auch ein Theorie-Vehikel für Benthams *radical philosophy* und also solches ein höchst persuasives Propaganda-Mittel für den unumschränkten Gebrauch des eigenen Körpers. Wenn Bentham das, gegen einige Widerstände, öffentlich mit seinem toten Körper im 19. Jahrhundert anstellte, was für Möglichkeiten eröffnen sich dann erst für die Lebenden im 21. Jahrhundert?

Popkultur feiert damit längst nicht nur das eigene Ikonisch-Werden oder Warhols „fiveteen minutes of fame“.¹¹ Ihr eignet vielmehr ein versteckter, klandestin *radikaler* Charakterzug, eine einzige, organisierende Idee, die sie im Sinne Helmut Plessners ‘verunendlicht’.¹² **(Dazu gleich ausführlicher mehr.)**

¹⁰ **Quelle Bentham ... The invention must go on! Aus dem Auto-Icon-Fragment**

¹¹ https://en.wikipedia.org/wiki/15_minutes_of_fame (Letzter Aufruf: 30. Juli 2019)

¹² **Plessner-Zitat**

Diese Idee, die zugleich eminent praktisch ist, kann so beschrieben werden, dass sie die *Kategorie des Gebrauchs ubiquitär und maßlos* werden lässt. Gebrauch, egal welcher – Missbrauch, Nießbrauch, Selbstgebrauch, Verbrauch, exzentrischer Gebrauch sind in ihn eingeschlossen – wird zu einem Imperativ, allgegenwärtig und grenzenlos. (Selbst die für die Ausbildung des Rechtssystems so wichtige Kategorie des ‘Besitzes’ ist vor ihr nicht sicher, wir werden sehen, warum. **Vgl. Schlusskapitel**)

Warum geriet so ein *unscheinbarer* Begriff wie der Gebrauch bislang nicht in den Blick? Wieso gibt es nur kaum belastbare philosophische Literatur zu ihm?

Vermutlich geriet der Begriff nicht in den Blick, weil andere ihn verstellten oder überlagerten; Begriffe, deren explikativer Wert *höher eingeschätzt* oder die als *kritikwürdiger* erachtet wurden. Das ist kein untypisches Muster philosophischer Debattenverläufe. In Betracht für Verstellung und Überlagerung kommen wenigstens drei philosophische Begriffe: zum einen ein starker *Handlungsbegriff*, der Annahmen über Willensbildung, Reflexion, Entschlusskraft, Mut oder Durchsetzung, d.h. Verantwortlichkeit mit sich führt, als Gegenstand der Wertschätzung;¹³ zum anderen die beiden verwandten Begriffe der *Zweckrationalität* oder des *Nutzenkalküls*, wie sie im englischen Utilitarismus in unterschiedliche Spielarten (u.a. James Stuart Mill) verbreitet sind. Die Kritik daran findet sich – bereits *avant-la-lettre* – bei Immanuel Kant, später sehr prominent in der sog. ‘Kritischen Theorie’, besonders bei Theodor W. Adorno.¹⁴

Wer fruchtbar über Gebrauch nachdenken will, scheint gut beraten, weder in den freiheitlichen Kategorien von Handlungen, noch in den instrumentellen Kategorien von Nutzenkalkül oder Zweckrationalität gefangen zu bleiben. Was wie eine Handlung aussieht, ist im Fall des Gebrauch gerade *keine Handlung*; und was wie ein instrumentelles Vorhaben aussieht, verfolgt im Fall des Gebrauchs gerade *keinem festzulegenden Zweck*, schon gar keinem rationalen.

Halten wir uns deshalb zur ersten Orientierung an die historischen Anfänge eines sich – wenigstens – rudimentär entfaltenden Gebrauchsbegriffs in der Philosophie: Interessanterweise spielt der Begriff des Gebrauchs bei Immanuel Kant in seiner populären Antwort auf die Frage: „Was ist Aufklärung?“ 1784 eine gewichtige explikative Rolle. Es finden sich mehr als zehn Nennungen auf wenigen Seiten. Der gewünschte ‘öffentliche Gebrauch’ der eigenen Vernunft „in all ihren Stücken“ durch jedermann wird dabei dem bloßen ‘Privatgebrauch’ gegenübergestellt, letztere ist interessanterweise auch deshalb nur ein partieller Gebrauch, da er gleichsam deformiert von Amts wegen erscheint. Auch die berühmte, doppelt unterstrichene Eingangsformel, „sich seiner [des eigenen Verstandes] ohne die Leitung des anderen zu bedienen“, mündend in der Aufforderung „Habe Mut, deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, ließe sich ohne Schwierigkeit als *Gebrauchsformel* reformulieren: *Sich bedienen – also etwas gebrauchen, als gehörte es einem bereits!*

Damit markiert der Wahlspruch der Aufklärung eine Zäsur zu dem eingangs erwähnten adeligen Wahlspruch des ‘consumor’, sei der nun pflichtschuldig oder leidenschaftlich zu verstehen. Aus dem ‘Ich verzehre mich’ – d.h. ich lasse mich verbrauchen, ich verausgabe mich, ich gehorche höheren Mächten – wird im Zuge der politischen Emanzipation ein selbstbewusstes ‘ich bediene mich’, d.h. *ich gebauche etwas nach eigenem Gutdünken!* Damit scheint zugleich ein wirksames Mittel gefunden zu sein, um das bekannte Luther-Wort vom ‘freien Herrn’ und ‘dienstbarem Knecht’ aus der *Freiheit eines Christenmenschen* (1520) abzulöschen und abzulösen. Die darin fortgeschriebene, augustinische Trennung zwischen einem freien Geist und einem unfreien, dienstbaren Körper, die uns im **Religionskapitel** noch ausführlicher beschäftigen wird, verliert dann ihre Gültigkeit.¹⁵ Der Selbstgebrauch der Vernunft verheißt Einheit statt Zweiheit.

¹³ Fußnote zum Handlungsbegriff, vielleicht bei Schnädelbach?

¹⁴ Fußnote zum Kritik an Zweckrationalität und Nutzenkalkül (z.B. Adorno)

¹⁵ „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan“, gefolgt vom zweiten Satz: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ – Luther argumentiert hier mit Rekurs auf **Paulus, 1 Kor 9 und Röm 13**. Diese „beiden widersprüchlichen Redeweisen“, löst Luther durch den von Augustinus kommenden Unterschied zwischen der geistigen (neuen, inneren) und der leiblichen (alten, äußerlichen) Natur des Menschen auf. – Martin Luther: *Von der Freiheit eines Christenmenschen (De libertate christiana)*, 1520.

Auch bei Kant wird allerdings der Gebrauch oder eben – weit häufiger – der *Nicht-Gebrauch* der eigenen Vernunft abhängig gemacht und reguliert vom jederzeit möglichen, willentlichen *Entschluss*, sich nicht länger durch Autoritäten bevormunden zu lassen. Es ist also der *menschliche Wille*, eng verbunden mit der kantischen Handlungsethik, der hier den Gebrauch oder Nicht-Gebrauch der Vernunft bestimmt. Der Gebrauch selbst gewinnt so philosophisch noch keine eigenständige Kontur, solange er dem kantischen Heteronomie-Verdikt unterliegt.

Dass der Nicht-Gebrauch der Vernunft komplexere Gründe als Willensschwäche (zugegeben, ein ziemlich schwaches und unausgegrenztes philosophische Sujet) haben könnte, gibt der kantische Text an einer Stelle immerhin zu verstehen. Kant geht ausdrücklich auf notorische, psychologische *Einschüchterungsversuche* ein, auf die gezielte Angstmacherei durch Autoritäten, an die das *gros* seiner Landsleute 1784 meinte, den Gebrauch der Vernunft delegieren zu können. Von einer solchermaßen durch Einschüchterung forcierten Unmündigkeit sieht Kant das „ganze[n] schöne[n] Geschlecht“ betroffen, das er als bekanntes Lesepublikum der Berlinischen Monatszeitschrift gleichzeitig zu hofieren weiß.

Neben der Einschüchterung sind es für Kant außerdem noch „Feigheit und Faulheit“¹⁶, also aktive psychologische wie habituelle Faktoren, welche den Gebrauch der eigenen Vernunft *in praxi* verhindern. Den Grund für ihr notorisches Auftreten nennt Kant ohne Umschweife schon im zweiten Absatz in der gebotenen Knappheit: „Es ist so bequem, unmündig zu sein.“¹⁷

Solchermaßen vorbereitet, wird der Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft von Kant schließlich ohne Umschweife als „Mißbrauch“ der menschlichen Naturgaben charakterisiert.

„Es ist also für jeden einzelnen Menschen schwer, sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten. Er hat sie sogar lieb gewonnen und ist vorderhand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen ließ. Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Mißbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit.“¹⁸

Dieser eigentümliche Kurzschluss aus Nicht-Gebrauch und Mißbrauchs-Vorwurf wird uns genauer beschäftigen.¹⁹ An dieser Stelle sei festgehalten, dass bei Kant der Gebrauch (von etwas) als Verbform durch das aktivische *‘sich bedienen’* (von etwas oder jemandem) ausgedrückt und durch psychologische Begriffe wie *‘Mut’* oder Konzepte aus der Entscheidungstheorie, wie *‘Entschluss’*, moderiert wird. Damit gerät der Gebrauch unter den Einfluss *psychologischer* Begriffe; er wird stillgestellt wie ein Schattenriß, gekennzeichnet von seiner Negativität und festgehalten, ja, petrifiziert durch die Bindung an liebgewonnene Gewohnheiten.

Das Konzept des Gebrauchs unterhält ethologische – d.h. verhaltenslogische – Affinitäten zum Begriff der Gewohnheit, denn es ist ja gerade der *wiederholte Umgang* mit etwas, der den Weg zum Habituellen ebnet. Allerdings verdeckt genau dieser Sachverhalt die hier *wesentlichen anderen* Eigenschaften. Genau diese aber werden uns – wenn wir Benthams Stoßrichtung seines originellen *Gebrauchsbegriffs wie Begriffsgebrauchs* ernstnehmen – in diesem Buch beschäftigen.

Gebrauch wird hier als eine *nicht-alternativlose*, sondern im Gegenteil *unorthodoxe*, dabei sich selbst undurchsichtige, oft noch ungerichtete Form des Umgangs mit etwas oder jemandem

Zit hier nach: <https://www.luther2017.de/martin-luther/texte-quellen/lutherschrift-von-der-freiheit-eines-christenmenschen/index.html>

¹⁶ Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft 1784, S. 481–494, hier 481.

¹⁷ (Kant 1784, 481.) Ebd.

¹⁸ Kant 1784, 482f.

¹⁹ [\[in Kap. 2\]](#)

aufgefasst, ohne einen damit bereits feststehenden Zweck zu verfolgen. Gebrauch ist in diesem Sinne *keine* regelgeleitete Tätigkeit, sondern eher ein *blindes Tun* mit hohen Anteilen an Unbewußtheit, Unbestimmtheit, empfindlich für Zufälle und Launen – nicht nur der Natur.

Die Herkunft des Begriffs, zumindest in romanischen Sprachen, leitet sich vom lateinischen Ausdruck für eine – eher beiläufig, dabei durchaus selbstbewusst und lustvoll – vom Baum abgebrochenen Frucht her.²⁰ Wenn das stimmt, geht es beim Gebrauch buchstäblich um eine Form des *Mundraubs*, bei der sich Bedürftigkeit und Begehrlichkeit, Lust und Notwendigkeit die Waage halten. Im 18. Jahrhundert, nicht nur in den Schriften Kants, sind die Wendungen etwas zu *gebrauchen* und *sich bedienen*, noch Synonyme für das Spektrum des *Erlaubten*, gedeckt durch ein Konzept der *Natürlichkeit und Angemessenheit der eigenen Bedürfnisse*, für deren Erfüllung jedermann selbst Sorge tragen dürfe, könne und müsse.

Das deutsche Strafgesetzbuch kannte vor 1975 dies als eigenen Tatbestand an, der – etwas umständlich – auch als ‘Notdiebstahl’ oder ‘Notentwendung’ bezeichnet und mit nur geringerem Strafmaß belegt wurde. Im Alten Testament findet sich im Deuteronomium (Dtn 23, 25f.) eine genaue Grenzziehung des dabei Erlaubten und des Verbotenen: Interessanterweise ist – im Fall des Streifzugs durch einen Weinberg – erlaubt, „so viel Trauben [zu] essen, wie du magst, bis du satt bist“, nur dürfen keine Vorräte angelegt und mitgenommen werden („nur darfst du nichts in ein Gefäß tun.“). Dasselbe gilt für den Gang durch ein reifes Kornfeld, das einem nicht gehört: Die Hand darf zum Ährenabreißen gebraucht werden, die Sichel nicht.

Der Gebrauch ist hier also erstens an eine Form des *Eigen- oder Selbstgebrauchs* gekoppelt; zweitens jedoch weder an einem abstrakten Nutzen orientiert, noch an ein zukünftiges Kalkül gerichtet. Er dient einzig und allein der Deckung eines *momentanen, real existierenden Eigenbedarfs*. Ihn maßvoll zu stillen, erscheint zumindest den Autoren des Alten Testaments legitim.

Wenn das stimmt, bestünde die Aufgabe einer zu schreibenden Philosophie des Gebrauchs mindestens darin, den *unmittelbaren* Nutzen mit der *unmittelbaren* Lust – am Mundraub als sprichwörtlich instantanen Bedürfnisbefriedigung – zusammenzudenken, die Übertretung mit dem bezwingenden Gefühl des Gut-so-Seins, der Angemessenheit des ‘Sich-Bedienens’ zu verbinden.

Vielleicht liegt genau in dieser Forderung zugleich die beunruhigende Nähe, das Kippmoment vom Gebrauch zum Missbrauch begründet: Das Sich-Bedienen – verstanden zunächst als das Stillen von Notwendigkeiten – überschreitet das Maßvolle, weil es aufgrund der in es eingeschriebenen Lusterfahrung durch Wiederholung die Reizschwelle systematisch nach oben treibt. Weil die ihm zugrunde liegenden *Bedürftigkeiten* dynamisch, veränderlich, gierig sind, rasch nach Mehr verlangend, verschiebt sich der Maßstab und die Reizschwelle für die Befriedigung unmerklich und stetig nach oben. Bedürftigkeiten sind weder einfach gegeben, noch leicht zu befriedigen. Warum nicht? Weil sie luxurierend und als luxurierende affizierbar und kultivierbar sind. Sie weiten sich aus, organisieren ihre eigenen Mehrheiten, erfinden Gründe, übertreiben, weiten sich zu regelrechten ‘Bedürfnissen’, die sich (von anderen) sehr leicht ausschachten, ausbeuten, ausnutzen lassen. Weil sie Menschen auf unangenehme Weise an ihre eigene *Korruptierbarkeit* erinnern, werden aus kleinen, lässlichen Übertretungen so leicht sich verselbständigende, schlechte Gewohnheiten. Die systematische Verwechslung von Bedürfnis und Bedürftigkeit verstärkt das Problem.

Der Grad des *Angemessenen*, des weder übermäßigen und noch übergriffigen Gebrauchs wird dann kaum regulierbar. Warum? Weil die Lust am Gebrauch *durch* den eigenen Körper geht, weil sie ihn – wenn nicht gar verführt – so doch verleitet, *mehr* zu wollen, als man braucht. Brauchen und Gebrauchen reimen sich dann nicht mehr. Die Maximierung eines bestimmten Gebrauchs siegt über die angestrebte Optimierung und entfacht eine Dynamik der Verselbstständigung.

²⁰ Vgl. dazu ausführlicher [Kap. VIII. 6.](#)

Das Problem der Korruptierbarkeit, die in die Bedürfnisstruktur des Menschen selbst eingeschrieben zu sein scheint, führt uns zurück zum titelgebenden Begriff der Radikalität, der auf den letzten Seiten deshalb auch nur scheinbar aus dem Fokus der Aufmerksamkeit gegliedert ist. Es geht bei der Unkorruptierbarkeit um eine *effektive Form des Distinktionsgewinns*, ließe sich mit Pierre Bourdieu sagen.²¹

Radikalität scheint – egal in welcher Sphäre sie auftaucht – vom Versprechen motiviert und getragen, unkorruptierbar zu sein. Daher ihre Nähe zur Rigidität. Selbst die oft gelobte und begrüßte philosophische Radikalität bezieht ihren Wahrheitsanspruch nicht unwesentlich aus der Glaubhaftmachung von Unbedingtheit, die sich auf die Gesetze der Logik, die sog. Imperative der Vernunft oder auch die Paradoxien subtraktiver Meditationen stützen. Religiöse Radikale geben ein ‘Ich-stehe-hier-und-kann-nicht-anders’ zu Protokoll. Die sich scheinbar opfernde ‘Ich’-Perspektive wird behütet durch Rekurs auf eine Berufung, eine Offenbarung, ein Erweckungserlebnis, initiiert durch eine höherstehende Macht, der man Gehorsam schuldet. Die Beispiele ließen sich analog für die Äußerungsformen politische Radikalität durchdeklinieren, kulminierend in dem Ausruf: ‘Wer, wenn nicht wir?’

Das Versprechen der Unkorruptierbarkeit, der leidenschaftlichen Unbedingtheit und der Absolutheit zielt auf eine Form des Distinktionsgewinns, auf eine Abgrenzung von den eigenen, auch körperlichen Bedürfnissen, auf ein Abschneiden der eigenen Bedürftigkeiten zugunsten einer übergeordneten Autorität, die gar nicht personell verstanden, sondern auch strukturell gedacht werden kann. Rigidität in ihrem unbedingten, stupenden Durchhaltewillen zeugt von der Gefahr, dass der Unkorruptierbarkeit wahlweise etwas Unmenschliches oder Übermenschliches eigen sein könnte.

Um diese Gefahr zu verstehen, lohnt es sich, eine Figur wie Max Stirner (1806–56) zu befragen, in dessen intellektueller Vita sich Radikalität und ein sich ostentativ verselbständigender Gebrauchsbegriff treffen. Wenn ‘performing radicality’ beansprucht, eine *andere* Geschichte der Popkultur schreiben zu können, dann taucht der Zeitgenosse von Karl Marx und Friedrich Engels als wichtiger historischer Kronzeuge auf. In seinem einzigen Buch: *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) wird nicht nur der radikale Duktus der Einseitigkeit spürbar, sondern auch die in den Registern der Aufklärung geführte Rede von Gebrauch und der Brauchbarkeit als einzig zählendem Maßstab thematisch:

„Ich bin Mensch und Du bist Mensch, aber ‘Mensch’ ist nur ein Gedanke, eine Allgemeinheit; weder Ich noch Du sind sagbar, Wir sind *unaussprechlich*, weil nur *Gedanken* sagbar sind und im Sagen bestehen. **Trachten Wir darum nicht nach der Gemeinschaft, sondern nach der Einseitigkeit.** Suchen Wir nicht die umfassendste Gemeinde, die ‘menschliche Gesellschaft’, sondern suchen Wir **in den Andern nur Mittel und Organe, die Wir als unser Eigentum gebrauchen!** [...] Es ist Keiner für Mich eine Respektperson, auch der Mitmensch nicht, sondern lediglich wie andere Wesen ein *Gegenstand*, für den Ich Teilnahme habe oder auch nicht, ein interessanter oder uninteressanter Gegenstand, ein **brauchbares oder unbrauchbares** Subjekt. Und wenn Ich ihn **gebrauchen** kann, so verständige Ich wohl und einige Mich mit ihm [...].“ [Herv. M.S.]²²

So brachial und scheinbar ultra-utilitaristisch die Diktion, so entwirft Stirner doch vor dem Hintergrund äußerster Armut und Entbehrung ein radikales Selbstermächtigungs-Szenario für Menschen in Lumpen: Gerade wenn und weil sie nicht anderes als ihr nacktes Leben haben, so Stirner, dürfen, müssen und können *alle* Menschen *eines (und sei es noch so gering)* für sich beanspruchen: ‘Eigner’ dieses dürftigen Lebens zu sein. Ähnlich wie bei Bentham, ist auch bei Stirner der ‘Selbstgebrauch’ des eigenen Lebens und des eigenen Körpers deshalb *au fond* eine *emanzipatorische Leistung*, die eng verklammert ist mit einem aufklärerischen Impetus.

²¹ Fußnote zum Pierre Bourdieus Konzept des Distinktionsgewinns.

²² Stirner 1845, 415f.; Stirner 1893ff., 349. [Kommt das Zitat später noch mal??]

Der Gebrauchsbegriff rückt damit in das Zentrum kultureller Aushandlungsprozesse. Denn nicht nur die Arbeitskraft des Lumpenproletariats wird vom Kapitalisten gebraucht und verbraucht, sondern der Lumpenproletarier fängt an, sich selbst, andere und anderes zu gebrauchen. Mit solch einer Figur ist – das ahnten Karl Marx und Friedrich Engels rasch – weder ein Staat zu machen, noch der Kommunismus zu versuchen. Stirner durchkreuzte damit schon 1845 die kühnen Träume beider – und zog sich Marx' und Engels Polemik in *Die deutsche Ideologie* (verfasst 1845-1846) zu, in der Ludwig Feuerbach als Junghegelianer, Bruno Bauer und Stirner in denkbar schlechtem Licht erscheinen.

Stirners Anarchie der Verzweiflung, seine Radikalität und Unbedingtheit soll uns aus einer systematischen Perspektive nun näher beschäftigen.²³

Radikalität – theorieversessen und lustfeindlich? (Zu Helmuth Plessner)

Radikal ist, was wörtlich an die Wurzeln geht. Nicht auf irgendwelche Wurzeln, sondern die der eigenen Existenz. Radikal ist, was die menschliche Natur angreift, weil es deren scheinbar selbstverständlichen, ja, 'natürlichen' Gewissheiten verneint: "Unter Radikalismus verstehen wir allgemein die Überzeugung, daß wahrhaft Großes und Gutes nur aus bewußtem Rückgang auf die Wurzeln der Existenz entsteht".²⁴

Gleich im ersten Satz seiner Studie zu den *Grenzen der Gemeinschaft* nimmt sich Helmuth Plessner deshalb den „Glauben an die Heilkraft der Extreme“²⁵ vor, den er beim Radikalen attestiert. (1924 selbstredend noch männlich gedacht.) Radikalität vereint einen zerstörerischen Impuls mit dem Versprechen einer Neugründung, darin liegt ihre *bleibende Attraktivität*.

Es geht dabei um die Aufkündigung von Kompromiss und Ausgleich.²⁶ An ihre Stelle tritt ein Bekenntnis zu „Rückhaltlosigkeit“, „Unendlichkeit“, „Enthusiasmus“, „Glut“.²⁷ Der durchaus schmerzhaft, gewaltsame Bruch mit den eigenen Bedingtheiten und Begehrlichkeiten verbindet sich mit dem Wunsch, dem Grund der *eigenen Korruptierbarkeit* buchstäblich den nährenden Boden zu entziehen, um so neue Freiheit und Selbstbestimmtheit zu erlangen. Fragt sich nur, auf welchem Grund?

Was, wenn sich das Angestrebte nur kurzfristig als Erleichterung, nicht jedoch aus dem radikalen Bruch heraus verstetigen lässt, sondern im Gegenteil in neuen Zwängen mündet? – Die Nährboden-Metaphorik, welche den Wurzel-Diskurs der Radikalität umgekehrt auf ideale Weise bedient, ist mit Vorsicht zu genießen, weil sie *Einfachheit, Klarheit und Entschiedenheit* da suggeriert, wo im Gegenteil eine ausgesprochene Gemengelage vorliegt.

Für eine Idee bereit sein zu sterben, soll hier als radikal bezeichnet werden; bereit sein, für sie zu töten, jedoch als extrem. Selbstmordattentäter und Kamikazeflieger gehören nach meiner oben gegebenen Definition angesichts des eigenen wie des fremden Massenmords nicht dazu, wohl aber der religiöse Märtyrer, der seine Vierteilung hinnimmt oder eben jene Männer und Frauen, die sich aus *politischem Protest* öffentlich selbst verbrennen.²⁸

²³ Siehe Kap. VI.2.

²⁴ Plessner 2002, 14.

²⁵ Ebd.

²⁶ ... dazu zählen laut Plessner auch „Verhaltenheit, Verschwiegenheit, Unbewußtheit“; Radikalismus erscheint als „Verächter des Bedingten, Begrenzten, der kleinen Dinge und Schritte“. – Plessner 2002, 14.

²⁷ Ebd.

²⁸ Die Geschichte der öffentlichen Selbstverbrennungen ist so lang wie ihr Verfahren schmerzhaft und quälend. Ihre Wurzeln scheinen im 17. Jahrhundert zu liegen und sind als Praktik französischer Jesuiten als eine Form der 'imitatio Christi' verbürgt. Unvergessen ist Jan Palach Selbstverbrennung aus Protest gegen die blutige Niederschlagung des „Prager Frühlings“ am 16. Januar 1969, die Jüngeren an den jungen Tunesier Mohammed Bouazizi, der mit seinem qualvollen Tod am 17. Dezember 2010 den 'Arabischen Frühling' wesentlich mit auslöste.

In seinem öffentlichen Abschiedsbrief erklärt etwa der tschechische Student Jan Palach WANN genau nach der Niederschlagung des Prager Frühlings:

„Da unser Land davorsteht, der Hoffnungslosigkeit zu erliegen, haben wir uns dazu entschlossen, unserem Protest auf diese Weise Ausdruck zu verleihen, um die Menschen aufzurütteln. Unsere Gruppe ist aus Freiwilligen gebildet, die dazu bereit sind, sich für unser Anliegen selbst zu verbrennen. Die Ehre, das erste Los zu ziehen, ist mir zugefallen, damit erwarb ich das Recht, den ersten Brief zu schreiben und die erste Fackel zu entzünden.“²⁹

Im Fall von Palach geht es um ein Fanal für die Zukunft. Es geht um Hoffnung, um eine *Wette auf die Zukunft*, nicht auf die Vergangenheit. Diese Wette hat nicht nur eine zerstörerische, sondern auch eine gründende Funktion.“ So diktiert der sterbende Jan Palach im Krankenhaus einem Freund sein Vermächtnis:

„Meine Tat hat ihren Sinn erfüllt. Aber niemand sollte sie wiederholen. Die Studenten sollten ihr Leben schonen, damit sie ihr ganzes Leben lang unsere Ziele erfüllen können, damit sie lebendig zum Kampfe beitragen. Ich sage euch ‘Auf Wiedersehen’. Vielleicht sehen wir uns einmal wieder.“³⁰

Weil die Dinge zwischen *heilsamer* Radikalität und *zersetzendem* Extremismus im politischen Feld der 1968er Generation offenbar nicht einfach liegen, sondern von Gemengelagen wie von Zäsuren geprägt sind, wird die Rekonstruktion im Jahr 1965 beginnen, und zwar mit der deutschen Erstveröffentlichung von Frantz Fanons Essay „Über die Gewalt“, wie sie der zweiten Nummer des *Kursbuchs* nachzulesen ist.

Enden wird sie fünf Jahre später – bis auf wenige Ausflüge in die Zukunft, die vor allem dem Überleben von Horst Mahler geschuldet sind – am 14. Mai 1970, vor der Haustür des *Kursbuch*-Herausgebers Hans Magnus Enzensberger (kurz HME genannt), in der Fregestr. 19 in Berlin, als der Bibliotheksangestellte Georg Linke im Zuge der sog. ‘Baader-Befreiung’ nach einem Leberdurchschuss um sein Leben ringt.

Dieser Unterschied zwischen der Bereitschaft, für eine Idee zu sterben und der Bereitschaft, für sie zu töten, ist für mein eigenes Vorgehen als *intrinsische Begrenzung des Forschungsfeldes* essentiell. Obgleich in beiden Fällen ein Mensch den eigenen Tod mit ins eigene Tun einbezieht und ihn als Konsequenz bejaht, gewinnt *nur* das selbstgewollte Sterben des Radikalen ohne weitere Toten dauerhaft *Symbolcharakter*, welcher zu Bewunderung und Nachfolge Anlass gibt.

Sie hätten dafür gerne ein Beispiel? Sokrates (469–399 v. Chr.) machte im kulturellen Gedächtnis der westlichen Philosophie, das damit rund 2500 Jahre zurückreicht, den Anfang, als er den Schierlingsbecher trank – wie später Seneca auf Aufforderung Neros – aufgrund eines Schuldspruches wegen Gotteslästerung und Jugendverführung. Dem voraus gingen Kritons brillante Versuche, Sokrates zur Flucht zu verhelfen. Der Philosoph schlug alles aus, was ein bester Freund ihm anbot; auch ignorierte er das stille Angebot der Wachen, welche seine Zelle unbewacht ließen.

Obgleich er den Schuldspruch *inhaltlich* ablehnte, unterwarf sich Sokrates ihm. Warum? Weil er das Recht, das über ihm stand, als solches achtete? Nein, Sokrates’ Begründung ist schlichter: Eher als zu fliehen, gedenke er *freiwillig* zu sterben, um *seine Seele* zu retten. Eine Flucht würde beschmutzen, ja beschädigen, für was er – Sokrates – im Leben eingestanden habe, sprich: seine Glaubwürdigkeit und moralische Integrität sind ihm wichtiger als die Todesfurcht, die er in seinem Alter von rund siebzig Jahren sowie für lächerlich hält. Ein banger Seitenblick auf seine Schüler, die nicht enttäuscht sein sollen, ist dabei auch erlaubt. Sokrates stirbt damit nicht nur *für* sein Leben, sondern ebenso für die Möglichkeit einer künftigen, fortgesetzten ‘Liebe zur Weisheit’. Seit über 2.500 Jahren gibt es sie, die Philosophie, eine Disziplin ohne feste

²⁹ Jan Palach, zit. nach: https://de.wikipedia.org/wiki/Jan_Palach (letzter Aufruf: 26. September 2018)

³⁰ Ebd.

Methode, eine Wissenschaft ohne greifbaren Fortschritt, schulbildend, streitstiftend und erfindungsreich, treu nur ihrer eigenen Unorthodoxie, ein verführerisches Angebot, einem je eigenen Stil des Denkens zur Popularität zu verhelfen, nicht durch Eingängigkeit, sondern in ihrer ganzen Kompliziertheit.

Nicht auszumalen, wenn Sokrates Kritons wohlmeinenden Gegen-Ratschlägen gefolgt wäre: Lebe für Deine minderjährigen Kinder! Lebe für mich, Deinen Freund! Bedenke, dass ich als feige oder verarmt gelte, wenn ich Dich nicht rette! Womöglich gäbe es dann heute keine Philosophie. „Das Mögliche und Unmögliche anders einzuschätzen“, und deshalb „dem robusten Wirklichkeitssinn zu widersprechen“, so drückt es Rainer Marten, ein eher untypischer Heidegger-Schüler aus, sei „der Urakt geistiger Radikalität“, und eben kein „Starrsinn“.³¹

Philosoph/in und Radikale/r verhalten sich in meiner Lesart nicht wie zwei Seiten derselben Medaille, obgleich es unzweifelhaft ‘radical philosopher’, wie etwa Jeremy Bentham gab, die diesem Namen alle Ehre machen.³² Vielmehr sehe ich beide als *Konkurrenten* an, die um zwei knappe Güter in Wettstreit treten: Beide quält die Frage, ob und wenn ja, wie *ein richtiges Leben im falschen* möglich sei; beide streiten und ringen darum, ob und wenn ja, wie Theorie und Praxis miteinander und einander zu vermitteln seien. Wer hat den *unverschämteren Mut zur Wahrheit*, ließe sich mit Michel Foucault ergänzen, wer von beiden tritt das Erbe der Kyniker an, ohne zynisch zu werden?

Radikal ist als, wer oder was seine Existenz an *eine* Idee oder *eine* Wahrheit³³ bindet, um *alles* – sogar das eigene Leben – dafür aufs Spiel zu setzen.³⁴ Plessner entdeckt in dieser rigorosen Selbstbindung nicht nur eine zügellose Expression, sondern auch den unbedingten „Glaube[n] an die Macht des Bewußtseins“.³⁵ Die Folge sind die Unbedingtheit und die Verabsolutierung einer neuen Selbstbindung. Soweit, so zutreffend.

Allerdings verschätzte sich Plessner 1924 gründlich in einem wichtigen Punkt: Er rechnete nicht mit der *Popularität* des ‘sozialen Radikalismus’, weil er ihn irriger Weise für zu *theorieaffin* und deshalb für zu *lebensfeindlich* hielt. Genau diese Zuspitzung Plessners verdeckt aber diskutabile Aspekte von Radikalität, etwa eine Dynamik des Ungestümen, zu der neben rasender Ungeduld³⁶ auch eine Portion Unschuld, ja Naivität zu zählen scheint. Beginnen wir daher mit

³¹ Rainer Marten: „Geistige Radikalität“ in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie (ZKph)*, hg. von Ralf Konersmann und Dirk Westerkamp, Nr. 6/2012/2, S. 328. Marten weiß schon, dass „geistige Radikalität“ dem „demokratisch gegründeten Miteinander“ widerspricht, aber gerade weil der Universalitätsanspruch der unterschiedlichen Religionen „von Natur aus ein gleichberechtigter“ sei, dürfe man doch hoffen, dass sich religiöse Radikalität am Ende „als eine Höchstform menschlicher Selbstpoetisierung“ (ebd., 337) und d.h. immer auch als different begreife, also ironiebegabt sei, weil es – wie Heidegger zuspitzen würde – „den Unterscheid von menschlichem und göttlichen Selbstsein“ (ebd., 324) austrage. Rainer, der Kants moralischen Rigorismus nicht für radikal hält, wohl aber Aristoteles’ Glück der Theorie (als Arbeit am Unsterblichen), schließt mit zwei interessanten Zuspitzungen: (1) „Radikale Philosophie ist theologisch, wann auch nicht notwendig religiös“ (ebd., 333); (2) „Das Denken selbst ist es, das sich radikal positioniert. Es läßt die Frage nicht zu, ob denn Gott wirklich als der sich aufs lustvollste und edelste ewig sich selbst Denkende [sic!] ist. Das Denken ist es, das in seiner Radikalität für die Wahrheit dieses Gedankens einsteht“ (ebd., 333) bzw. „im radikalen Denken das Denken selbst die Wahrheit ist“ (ebd., 334). Radikalität und Denken sind dann wie ‘Gegenverwirklichungen’ voneinander, ihnen widerfährt so verstanden das je eigene Exempel ...“

³² Vgl. dazu Mirjam Schaub: „Der Denker und seine Erscheinung. Das ‘Auto-Icon’ als Theorievehikel sowie Jeremy Bentham als *endurance artist*“, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft (ZÄK)*, hg. von Joseph Früchtel und Maria Moog-Grünwald, in dem Sonderheft: *‘Zur-Erscheinung-Kommen.’ Bildlichkeit als theoretischer Prozess*. Ediert von Anne Eusterschulte, Catherine Newmark, Wiebke-Marie Stock, Hamburg: Meiner 2016, 207–222.

³³ „Alles Konkrete läßt seine Komponenten nur ahnen, aber die Radikalität will die Komponenten isolieren und eine [sic!] zum schöpferischen Prinzip [...] machen.“ – Plessner 2002, 18.

³⁴ Vgl. ebd., 18. Damit wird klar, warum etwa Anarchismus, Pazifismus und Kommunismus für Plessner radikal sind, ebenso wie in der Kunst Impressionismus und Expressionismus. Plessner spricht hier interessanterweise davon, dass es beim Radikalismus darum gehe, „die Bedingungen seiner Möglichkeit zu Kräften seiner Produktion“ werden zu lassen. Was haben wir uns darunter vorzustellen?

³⁵ Ebd., 15f.

³⁶ Ebd., 14. „Er [der Radikalismus] ist die geborene Weltanschauung des Ungeduldigen, soziologisch: der unteren Klassen, biologisch: der Jugend.“

einer Reihe von Definitionsvorschlägen – „to give the devil his due“, so auch Plessners sprechendes Motto:

Plessners besonderen Argumentationsziele sind bekannt: Er kritisiert das – für die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts so augenfällige – neue ‘Ethos’ von Gemeinschaft. Gemeinschaft erscheint hier als „Inbegriff lebendiger, unmittelbarer Beziehungen zwischen Menschen“ (ebd., 44), ach so gefühlt, echt und rückhaltlos. Dieses *fatale Gemeinschaftsethos* macht Plessner bei Anarchisten, Pazifisten, Kommunisten und Nationalsozialisten gleichermaßen aus – und bereitet so späteren Totalitarismus-Forschern den Weg, die bekanntermaßen keinen qualitativen Unterschied mehr zwischen rechten und linken Totalitarismusformen sehen. Plessner glaubt nicht, dass diese – durchaus erbaulichen – Gemeinschaftserlebnisse der bekannten Jugendorganisationen der 20er Jahre auf Gesellschaften übertragbar seien. Man dürfe nicht darauf hoffen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Kräften ihrer Produktion machen, so Plessner etwas kryptisch.³⁷

Gesellschaften gründeten sich hingegen erfolgreich nur auf „Distanz zu den Menschen“, zählten auf „die Künstlichkeit ihrer [Umgangs-]Formen“, kurz auf das „Raffinement des Lebens“. Sie seien deshalb – wie später Richard Sennet prominent wiederholen wird – auf das Tragen ‘öffentlicher Masken’ angewiesen, um keiner ‘Tyrannei der Intimität’ und des Gefühls zu verfallen.³⁸ Vor diesem Bekenntnis aus wendet sich Plessner gegen den ‘Authentizitätswahn’ – er sagt noch „Echtheit“.³⁹ Er wendet sich gegen die ‘Direktheit’ und ‘Unmittelbarkeit’ radikaler Aktionen, gegen den Rückgang auf einen – für ihn hoffnungslos ‘utopischen’ – Rousseauschen Urzustand.

„Radikal sein bedeutet Moralismus der Leistung, Mißtrauen gegen Freude und Genuß, Verachtung des Scheins, des Leichten, alles dessen, was von selbst geht, Verehrung der Schwierigkeit und nur zu williges Bejahen der Bitterkeiten, die aus der Inkongruenz unseres Willens mit der Welt hervorgehen.“⁴⁰

Ich werde Plessners Ansatz, Radikalität primär als *soziale Bewegung* und damit als Radikalismus von einem idealisierten Gemeinschaftsbegriff her zu konzipieren und sie prototypisch vom Ur-Christentum⁴¹ her zu denken, hier nicht weiterverfolgen. Auch halte ich seinen Versuch für wenig aussichtsreich, da zu klischiert, ja stereotyp, um aus der *Theoriegebundenheit* und Idee der geistigen Erneuerung des Radikalen seine ‘Lebensfeindlichkeit’ abzuleiten.⁴² Um jedoch zu verstehen, warum Plessner Radikalität, Genuss und Lebensfreude nicht zusammendenken kann, sei an zwei Auffälligkeiten seiner Argumentation erinnert:

Erstens denkt Plessner Radikalität nicht von einer speziellen Theorie her, sondern von der Figur eines moralischen Rigorismus und Überlegenheitsgefühls her, die sich schlicht aus der *Verabsolutierung einer einzigen Idee, sei sie rational, sei sie irrational*, speist;

³⁷ Ebd. – Plessner 2002, 18.

³⁸ Vgl. hierzu auch Frank Böckelmanns beziehungsreiches Diktum aus den Tagen der Subversiven Aktion: „Die traditionellen Kategorien des Marxismus sind Masken wie die autoritären Institutionen und die von ihnen hergestellten Strukturmodelle selber ... Die Masken sprechen so lange zu uns, bis sie wieder etwas verbergen. Dann aber müssen sie abgenommen werden.“ – Frank Böckelmann: Kommentar zu ‘Neuer Roter Katechismus’, München 1968, 266, zit. hier nach Wolfgang Kraushaar, „Kinder einer abenteuerlichen Dialektik“ (1976), Einleitung in: Böckelmann et al. (Hgg.): *Subversive Aktion. Der Sinn der Organisation ist ihr Scheitern*, Berlin: Verlag Neue Kritik, 2002, S. 31.

³⁹ Plessner 2002, 44.

⁴⁰ Ebd., 15.

⁴¹ „Zweifellos gehört zu den lebendigsten Antrieben des Radikalismus das Christentum der Evangelien und sein Bewußtsein von der Erbsünde, von dem gefallenen Charakter des Menschen. [...] Mit der Entschuldung des Menschen durch den Opfertod des Herrn ist aber der beruhigenden noch eine aufreizende Kraft insofern beigelegt, als durch ihn ganz neue Möglichkeiten zu einem geistadäquaten Leben erschlossen werden. In diesem Möglichkeitsgefühl, in dieser Gewißheit neugewonnener Kraft wurzelt der Radikalismus des Urchristentums.“ – Plessner 2002, 19. „Sicher hat es kein größeres Experiment auf den sozialen Radikalismus je gegeben als die urchristliche Bewegung, denn nie hat ein höherer Wert unbedingter nach Befolgung verlangt als der Heiland der Bergpredigt und des Opfertodes am Kreuz.“ – Ebd., 129.

⁴² Vgl. die von ihm häufig erwähnten “Vorurteile gegen das Leben”. – Plessner 2002, 15.

Zweitens kann er Radikalität aufgrund der attestierten Lebensfeindlichkeit nicht als populäre denken.

Im Unterschied zu Plessner zielt mein eigenes Projekt jedoch darauf, die Popularität von Radikalität offenzulegen. Als Paradebeispiel im IV. Kapitel soll etwa die wachsende Popularität der 1968er Bewegung, als auch die anfängliche Begeisterung ihrer militanten Splittergruppen wie Sympathisant_innenen, mit der *Attraktivität radikaler Sinnangebote* enggeführt werden. Ich versuche damit ein *gemeinsames Motiv* einer zunächst ungeteilten Bewegung auszuloten, welches sich durch ein hohes Maß an transformierender Energie und Kraft auszeichnet. Der Extremismus der späteren RAF, die Bereitschaft für ihre Ideale nicht nur zu sterben, sondern auch andere zu töten, liegt dabei nur einen – entscheidenden – Wimpernschlag weit von der inhärenten Radikalität der 1968er Bewegung entfernt.

An dieser Stelle sei in einem Ausblick auf das Kapitel IV. Politik gesagt, dass es in diesem Zusammenhang neues historisches Material aus den Archiven der Deutschen Studienstiftung über die reihenweise geförderten Mitglieder der späteren R.A.F. zu heben gibt, zu Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin, Horst Mahler, Bernward Vesper. Interessanterweise sind die Berichte ihrer Professoren, darunter Walter Jens, nicht minder radikal. Man kann fast auf die Idee verfallen, der eigene, blutige Aktionismus sei auch eine konsequente Folge des Avantgardebewusstseins und des Elitengedankens der Studienstiftung selbst, eine Art perverser Verpflichtung, der Gesellschaft beschleunigt das zurückzugeben, was sie an nötiger Selbsterneuerung aus eigener Kraft nicht zu leisten vermag.

Zum besseren *systematischen* Orientierung seien hier zusammenfassend noch einmal wenigstens vier Aspekte genannt, die radikales Verhalten fundieren, auszeichnen, erhalten oder sogar befeuern, in seiner Bedeutung für die **Theorie-Praxis-Lücke [erwähnte ich die schon?]** einordnen.

- 1) Radikal ist im Wortsinn das, was auf die Wurzeln zielt, was vorzüglich die Wurzeln der eigenen menschlichen Existenz und d.h. auch seiner Natur.⁴³ Das ‘Wurzelziehen’ ist dabei nicht allein destruktiv, sondern auch als neu fundierend zu verstehen.
- 2) Radikalität zeichnet die Entschlossenheit zum *Bruch* mit der Konvention aus, der „Kampf gegen die Erstarrung des Gewordenen, Zertrümmerung des Alten“⁴⁴ Aufkündigung von Kompromiss und Ausgleich,⁴⁵ stattdessen ein Bekenntnis zu „Rückhaltlosigkeit“, „Unendlichkeit“, „Enthusiasmus“, „Glut“⁴⁶; eine *Wette auf die Zukunft*, nicht auf die Vergangenheit. Diese ‘Wette’ hat nicht nur eine zerstörerische, sondern auch eine gründende Funktion:
- 3) Unbedingtheit und Einseitigkeit dienen einer neuen Selbstbindung: Radikal ist, wer oder was seine Existenz an *eine* Idee oder *eine* Wahrheit⁴⁷ bindet, um *alles* (sogar das eigene Leben) dafür aufs Spiel zu setzen.⁴⁸ Plessner entdeckt in dieser rigorosen

⁴³ “Unter Radikalismus verstehen wir allgemein die Überzeugung, daß wahrhaft Großes und Gutes nur aus bewußtem Rückgang auf die Wurzeln der Existenz ausmacht” (Plessner 2002, 14), zusammen mit Karl Marx: “Radikal sein [...] ist eine Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.” – Zit. nach Plessner (2002, 25). Das Originalzitat von Marx findet sich in ders., “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung)”, in: ders./Engels, *Werke* (MEW), Bd. 1, Berlin (DDR), 1972, S. 385.

⁴⁴ Plessner 2002, 17.

⁴⁵ ... dazu zählen laut Plessner auch „Verhaltenheit, Verschwiegenheit, Unbewußtheit“; Radikalismus erscheint als „Verächter des Bedingten, Begrenzten, der kleinen Dinge und Schritte“. – Plessner 2002, 14.

⁴⁶ Alle ebd. 14.

⁴⁷ „Alles Konkrete läßt seine Komponenten nur ahnen, aber die Radikalität will die Komponenten isolieren und eine [sic!] zum schöpferischen Prinzip [...] machen.“ – Plessner 2002, 18.

⁴⁸ Vgl. ebd., 18. Plessner spricht hier interessanterweise davon, dass es beim Radikalismus darum gehe, „die Bedingungen seiner Möglichkeit zu Kräften seiner Produktion“ werden zu lassen. Was haben wir uns darunter vorzustellen?

Neubindung des eigenen Selbst ein „Zug nach Restlosigkeit und Hemmungslosigkeit des Ausdrucks“ sowie den „Glaube an die Macht des Bewußtseins“.⁴⁹

- 4) Radikalität ist damit interessanterweise eine krude Art *gelebter Theorie!* „Er [der Radikalismus] lebt Theorie, freilich atheoretische Theorie, wo nur Fingerspitzen, Biagsamkeit, Mäßigung entscheiden dürfen“.⁵⁰ Plessner attestiert dem Radikalen, „seine Waffen [immer] in den Arsenalen der rationalistischen Philosophie“⁵¹ zu finden. Seine *bashing* kulminiert in dem Ausspruch: „Radikalismus heißt Vernichtung der gegebenen Wirklichkeit zuliebe der Idee, die entweder rational oder irrational, aber in jedem Sinne unendlich ist“.⁵² *Die Tyrannei der Theorie* über die Praxis – so ließe sich das daraus erwachsene Problem wohl am besten zusammenfassen.

Interessanter Weise hat sich die RAF mit ihrem Versuch, endlich ‘ernst’ zu machen mit der Theorie, um so lautstarker auf die Seite der Praxis geschlagen: Jan Philipp Reemtsma berichtet, passend dazu aus den Kassibern Ulrike Meinhofs aus dem Gefängnis heraus von ihrer Kritik an der – nicht ohne Witz – „Neue Straßenverkehrsordnung“ (stvo) genannte Verlautbarung der RAF „Über den bewaffneten Kampf in Westeuropa“ (von 1971):

„ich hab da irgendwie keine lust die stvo zu zerfetzen – ist auch falsch, wen du sagst, das müsste nun jeder für sich machen. Das ist doch gelaufen – als sie rauskam und wir sie scheisse fanden, schon weil sie so akademisch-ambitioniert, ml-gestelzt daherkommt. Weil sie dekretiert. Ohne theorie könnte die revolution nicht siegen, was klar verrat war/ist enn raf heisst praxis, bewaffneter antiimperialistischer kampf und genau nicht: noch ne theorie [...] der alte, der alles mögliche will, nur eins auf keinen fall: ein neuer mensch werden [...] und: der letzte stand der theorie der raf soll immer ihre praxis sein.“⁵³

Stellvertretend für viele andere krude – da zwischen Rationalität und Irrationalität schwankenden – Erklärungen dieser Art, mag die offenbar als mangelhaft diagnostizierte ‘Theoriehörigkeit’ der „Bewegung 2. Juni“⁵⁴ als Erklärung für den Misserfolg der Gruppe herhalten. Über den Misserfolg lässt sich freilich vorzüglich streiten. Diese Bewegung, die u.a. für die unblutig verlaufende Entführung des Berliner CDU-Politikers Peter Lorenz im Februar 1975 verantwortlich ist, löst sich am 11. Juni 1980 auf, nicht ohne sich mittels einer „rituellen Selbstkritik“, wie sie „in betonkommunistischen Verbänden“⁵⁵ üblich ist, von der eigenen Vergangenheit als Spaßguerilla loszusagen. Der versprengte Rest der Mitglieder schließt sich der dogmatischen, autoritär strukturierten und überaus militanten RAF an, die zu diesem Zeitpunkt bereits mit der IRA in Nordirland und der ‘Action Directe’ in Frankreich kollaboriert.

„Wir haben die revolutionäre Theorie [...] für unwichtig gehalten und ‘drauflos’ gekämpft, mit dem Ziel, die Jugendlichen anzutörnen. Und so haben wir auch unsere Praxis nach der Frage, was törnt an, bestimmt und nicht nach der Frage, wo sind die wirklichen Widersprüche, die Friktionen in der imperialistischen Strategie, die wir angreifen müssen.“⁵⁶

⁴⁹ Plessner 2002, 15 und 15f.

⁵⁰ Plessner 2002, 15.

⁵¹ Ebd., 14.

⁵² Ebd., 17.

⁵³ Zit. nach Reemtsma/Kraushaar 2005, 123, darin: Jan Philipp Reemtsma: „Was heißt ‘die Geschichte der RAF verstehen?’“ Die Quelle ist Pieter H. Bakker Schut (Hg.). *das info. Briefe von Gefangenen der RAF 1973–1977*. Dokumente, Hamburg 1989, S. 107 und 110.

⁵⁴ Gemeint ist der 2. Juni 1967, der Tag, an dem der unbewaffnete Student Benno Ohnesorg in Berlin von hinten von dem Westberliner Kriminalobermeister Karl-Heinz Kurras erschossen wurde, der – wie sich später herausstellen sollte – zugleich Mitarbeiter der Ostberliner Staatssicherheit war.

⁵⁵ Willi Winkler: *Die Geschichte der RAF*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 2008, S. 376.

⁵⁶ Die anonyme Auflösungserklärung der „Bewegung 2. Juni“ erscheint am 11. Juni 1980 in der *Frankfurter Rundschau*, zit. nach Winkler 2008, 376, der sich wiederum auf Akten des Kammergerichts Berlin vom 15. Mai 1981, S. 56 bezieht.

Plessner würde sich wahrscheinlich in den Grundzügen seiner Deutung bestätigt sehen. Für den Begründer der modernen Soziologie ist die übertriebene Moralität, die in harschem Schwarz-Weiß-Denken mündet, gepaart mit Freudlosigkeit, ja der 'lebensfeindlichen' Gefühlskälte des Radikalen, 1924 noch Grund zur vagen Hoffnung, radikales Verhalten müsse die Massen notwendig verfehlen, da es schlicht nicht genug Nachahmer finden werde. Der Lauf der Geschichte wird Plessner neun Jahre später, 1933, auf nachdrückliche Weise widerlegen.

Für unsere Zwecke ist an dieser Stelle von besonderer Pikanterie, dass Plessner aus der Theorieversessenheit des Radikalen ganz natürlich und umstandslos dessen *Lebensfeindlichkeit* abzuleiten such, wenn er von den 'Bitterkeiten' spricht, „die aus der Inkongruenz unseres Willens mit der Welt hervorgehen“, von der 'Gründlichkeit' des Radikalen, als „Ausdruck seiner Vorurteile gegen das Leben“.⁵⁷ Darin offenbart sich nicht nur ein bestenfalls holzschnittartiges, wenn nicht gar *pejoratives Verhältnis zur Theorie*. Es steht im Widerspruch zu Plessners eigenen Argumentationszielen.

Plessner kritisiert das für die zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts so augenfällige, neue 'Ethos' von Gemeinschaft. Gemeinschaft erscheint hier als „Inbegriff lebendiger, unmittelbarer Beziehungen zwischen Menschen“⁵⁸, gefühlt, echt und rückhaltlos – also gerade *nicht* beladen mit „Vorurteile[n] gegen das Leben“.⁵⁹ Dieses *fatale Gemeinschaftsethos* lasse sich bei Anarchisten, Pazifisten, Kommunisten und Nationalsozialisten gleichermaßen ausmachen.⁶⁰

Plessner glaubt nicht, dass diese, durchaus erbaulichen, erhebenden Gemeinschaftserlebnisse der bekannten Jugendorganisationen auf Gesellschaften im Ganzen übertragbar sind. Man dürfe nicht darauf hoffen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Kräften ihrer Produktion machen, so Plessner etwas kryptisch.⁶¹ Gesellschaften gründeten sich erfolgreich nur auf „Distanz zu den Menschen“, zählten auf „die Künstlichkeit ihrer [Umgangs-] Formen“, kurz das „Raffinement des Lebens“, d.h. sie sind – wie später Richard Sennet prominent wiederholen wird – auf das Tragen 'öffentlicher Masken' angewiesen, um keiner 'Tyrannei der Intimität' zu verfallen.⁶²

Vor diesem Bekenntnis aus wendet sich Plessner gegen den 'Authentizitätswahn' der beschriebenen Jugendkulturen – er sagt noch „Echtheit“ (vgl. ebd., 44) –, gegen die 'Direktheit' und 'Unmittelbarkeit' radikaler Aktionen, gegen den Rückgang auf einen – für ihn hoffnungslos 'utopischen' – Rousseauschen Urzustand.

Die Lust- und Lebensfeindlichkeit Radikaler – stimmt sie denn? Sie stimmt gewiss für hochmoralische, dabei auf Militanz geeichte und autoritär strukturierte Gruppen wie etwa die IRA und die RAF, um zwei Beispiele der jüngeren Gegenwart zu nennen. Der Schlachtruf einer '24-Stunden-Revolve', mit dem Ulrike Meinhof – schon im Untergrund – das wohlmeinende Ansinnen ihres Verlegers Klaus Wagenbach zurückweist, sie in Algerien in Sicherheit zu bringen, kulminiert in dem bald geflügelten Wort: „Der Vietcong macht auch keinen Urlaub!“⁶³

Sie stimmt jedoch schon nicht mehr, wenn man in die kulturelle Vergangenheit zurückgeht – und sich etwa die kollektive Reaktion der Venezianer_innen auf die ersten Pestepidemien ansieht. Aus dem Tod, der alle jäh und ohne Standesunterschied traf und einem *unterbrochenen Brauch* (nämlich dem, die Totenmasken der eigenen Familienmitglieder auf Beerdigungen zu tragen, einem Ritual, das an die ruhmreiche römische Republik anknüpfen sollte) entstand eine Maske wie die sog. *bautà*, die nicht auf eine Typisierung, sondern auf Anonymisierung zielte. Da die Hygienegesetzgebung das Abnehmen der Gesichtszüge der adelige Pesttoten durch ihre Familien verbot, entstand vermutlich eine anonyme – weder männliche, noch weibliche –

⁵⁷ Plessner 2002, 15.

⁵⁸ Ebd., 44.

⁵⁹ Ebd., 15.

⁶⁰ Plessner bereitet so späteren Totalitarismus-Forschern den Weg, die keinen qualitativen Unterschied mehr zwischen rechten und linken Erscheinungsformen sehen.

⁶¹ Plessner 2002, 18.

⁶² „Wenn es eine Dialektik des Herzens gibt, ist sie sicherlich gefährlicher als eine Dialektik der Vernunft.“ – Ebd., 12.

⁶³ Zit. nach Winkler 2008, S. 199, der wiederum aus Klaus Wagenbachs „Nachwort“ (1976), erschienen in Peter Brückner: *Ulrike Meinhof und die deutschen Verhältnisse*, Berlin 2001, 193.

Maske, ein *passe-partout* im eigentlichen Wortsinn. Durch ihr fortgesetztes Tragen ließ sich nicht nur gegen die skandalöse Allgegenwart des Schwarzen Todes protestieren, sondern auch im Schutz erhabener Trauerarbeit, die das kompromittierende Abreißen der Maske wirkungsvoll unterband, ein zunehmend libertinäres Leben führen, das beiden Geschlechtern offenstand – und der Feier des eigenen (Über-)Lebens sowie dem Ausleben der eigenen Sexualität und (Über-)Lebensfreude gewidmet war.



Francesco Guardi, Il Ridotto (Foyer), 1755

Zugespißt gesagt, erlaubte zwischen dem 13. und 18. Jahrhundert eine leichtgemachte, zugängliche Form von Anonymisierung in Venedig die Ausbildung einer völlig anderen Spielart von kollektiver Teilzeit-Radikalität: eine lebensbejahende, feierfreudige, dabei den Tod sehr wohl im Auge behaltende Form des ‘carpe diem’, welche die Dogmen der katholischen Kirche unterlief, indem sie einem klandestinen Hedonismus frönte, der dennoch in der Öffentlichkeit das strenge Bild des Anstandes wahrte.⁶⁴

Die Folgen dieses Strategiewechsels sind gravierend; hier mag der knappe Hinweis genügen, dass gerade im Zeitalter des Internets die oben beschriebene ‘Teilzeit-Radikalität’ aufgrund einer ebenso leichten und sicheren Form der digitalen Anonymisierung seine Blüten treibt. Dies geschieht nun nicht mehr primär unter dem Vorzeichen sexueller Ausschweifigkeit, die in Westeuropa kaum mehr religiös sanktioniert wird, sondern unter dem Vorwand des ‘Sich-Auskotzens’ und der ‘hate speech’ in der von Erregungen reichen Öffentlichkeit des Internets, ohne dafür juristisch einfach zu belangen zu sein.

Plessner sieht hingegen die Genese, die Gründe und Ziele gemeinschaftsbezogener Radikalität *nur* in der traditionellen und d.h. für ihn in der dogmatischen Form. Weder der Spaß und die Lebensbejahung, noch das Vorbild einzelner, die sich radikalisierten, geraten dabei in den Blick. So entgeht ihm die Radikalität des Denkers, des religiösen Märtyrers und natürlich auch die stilbildende Radikalität des Künstlers. Und damit auch das Problem der Zeugenschaft und der Nachfolge, insbesondere das der Blutzugenschaft – doch all das steht auf einem anderen Blatt.⁶⁵

Summa summarum erscheint Radikalität in der beschränkten, aber immer noch zentralen Lesart von Plessners als schlagende Verbindung von Körpertechniken und Geisteshaltungen, welche

⁶⁴ Vgl. Kap. VI. Gesellschaft.

⁶⁵ Vgl. Kap. III Religion.

die eingespielten Ausgleichsmechanismen der symbolischen Ordnung der abendländischen Kultur zu stören beginnt. Radikalität wird dabei als wenigstens *dreifache Praxis* begriffen:

- 1) als eine *Form der unbedingten Selbstermächtigung* eines Individuums, einer Gruppe, einer Gesellschaft oder sogar Institution, die sich als der rare Fall äußert, nicht nur willens, sondern auch praktisch fähig zu sein, die eigene Existenz an *eine* Wahrheit zu binden, koste es, was es wolle. Weil der/das Radikale nicht mit sich verhandeln lässt, weil diese *eine* Wahrheit seiner Existenz umgekehrt *allein Sinn* verleiht, resultiert daraus
- 2) ein *offener Angriff auf die jeweils herrschende bzw. dominante symbolische Ordnung*, sei sie nun philosophisch, politisch, religiös oder ästhetisch kodiert. Diese Polarisierung scheint insbesondere im Fall der *tatbezogenen Radikalität* im Politischen ebenso wie das buchstäbliche Hinterlassen ‘verbrannter Erde’ und ‘abgebrochener Brücken’ ursächlich dafür zu sein, dass radikale Akte zu radikalen Gegenmaßnahmen und damit zu einer Spirale der Gewalt führen, die sich selbst genügt – und die daher kaum mehr zu stoppen ist.
- 3) Zuletzt eint radikale Akte das Unvermögen, sich mit der von Aristoteles nicht ohne Hintergedanken erfundene *Lücke zwischen Theorie und Praxis* zu arrangieren. Radikalität versucht, ganz egal, ob von Seiten der Praxis oder der Theorie herkommend, genau diese Lücke *ein für alle Mal* gewaltsam zu schließen. Dies geschieht vorzugsweise am *eigenen* Beispiel des eigenen Körpers bzw. Paradigmatisch-Werden des eigenen lebendigen Vorbilds. Die Frage ist: mit welchem Recht und mit welchem Erfolg?

Damit gerät mit dem *eigenen Körper* als zentralem ‘Medium’ oder ‘Vehikel’ der radikalen Lückenschließung von Theorie und Praxis noch etwas Anderes in den Blick: nämlich wie nah mögliche Gelingens- und Misslingsbedingungen beieinanderliegen. Der Zug ins Exzentrische, Unverständliche, Lächerliche, Ineffektive, Peinliche, bloß Vermeintliche radikaler Akte macht das Scheitern am allzu hohen Anspruch des Radikalen am Ende zum Gegenstand einer beinahe tragikomischen Lesart, die vielleicht eine Gelegenheit zur Besserung ist.

Methodischer Zugang: ‘Crossmapping’ (Bronfen) und ‘traveling concepts’ (Said)

In exemplarische Studien quer durch die Kulturgeschichte soll Radikalität als schlagende Verbindung von vergeistigten Körpertechniken und nicht minder körperlichen Geisteshaltungen extrapoliert werden, welche die eingespielten Ausgleichsmechanismen der symbolischen Ordnung unserer abendländischen Kultur zu stören beginnen.

Ich überblende dazu ästhetische Strategien aktueller Protestkultur mit Performance-Stücken der 1970er Jahre und projiziere sie auf scheinbar längst der Vergangenheit angehörende philosophische Diskurse. So wird im Kap. II die moderne Theorie-Praxis-Lücke als folgenreiche Erfindung Aristoteles’ entfaltet, **seine Ideen zu lebenslanger Selbsterziehung, *hexis* und *orthos logos* einbeziehend**. Kap. III. über die Radikalität, die der christlichen Religion in ihrer apokalyptischen Naherwartung eingeschrieben ist, wird von Foucaults Existenzethik grundiert, die bis zur *parrhêsia* der antiken Zyniker zurückreicht. Kap. VI. über philosophische Radikalität belässt es nicht bei Descartes’ hyperbolischem und Humes methodischem Zweifel als Ausweis von einem Willen zur Unbedingtheit, sondern deutet Kants vehemente Kritik am Nicht-Gebrauch der eigenen Vernunft als erstes Anzeichen für ein Imperativisch- und Ubiquitär-Werden des Gebrauchsbegriffs, wie er sich binnen weniger Jahre in Benthams demonstrativer ‘Auto-Ikonisierung’ oder in Max Stirners Verteidigung des unbedingten Selbstgebrauch als Selbstverbrauch artikuliert. Dass so die Popkultur so früh und so radikal ihren Anfang nehmen könnte, mag eine verblüffende Einsicht sein.

Was aber folgt daraus für die Kultur, in der wir leben? Wie ändert sich der Blick auf uns selbst, wenn wir die Harmlosigkeit und Permissivität der Popkultur nicht länger für selbstverständlich

oder gottgegeben halten? Welches Unbehagen an der Kultur nistet sich ein, wenn sich plötzlich kein „Gefühl“ des „Unbegrenzten, Schrankenlosem, gleichsam ‘Ozeanischen’“⁶⁶ mehr einstellt, das nach Romain Rolland selbst jene beschleicht, die „jeden Glauben und jede Illusion“ ablehnen? Was, wenn die radikale Grundoperation, die ‘Verunendlichung einer Idee, sei sie rational, sie sei irrational’ genau diesem beunruhigenden Umstand durch eine Art eigenmächtigen ‘Gegen-Verwirklichung’ zu begegnen versuchte? Was, wenn Radikalität Zeichen des Sinngabungsdefizits sein könnte, das sie selbst so vehement zu kompensieren sucht – und zwar durch eine Mischung als Voluntarismus, Existentialismus und Selbsterziehung?

Meine Arbeit ist zur Lösung dieser komplexen Fragen von Anfang an interdisziplinär angelegt, schon allein deshalb, weil ihre Quellen sich aus heterogenem Material unterschiedlicher Wissens- und Praxisfelder speisen. So wird etwa die Performancekunst, der Installationskunst des 20. und 21. Jahrhunderts mit Philosophien des späten 18. und des mittleren 19. Jahrhunderts ins Benehmen gesetzt; die Kulturgeschichte venezianischer Vermummungstechniken des 14. bis 18. Jahrhunderts über einen Vergleich des Maskengebrauchs mit digitalen wie analogen Aktionen der Anonymous-Bewegung der Nuller Jahre in Verbindung gebracht, Anschläge an zeitgenössische Protestkulturen gesucht, statt sie einfach nur als „radikale Aktionen“ mit David Graeber zu analysieren.

Elisabeth Bronfen hat eine solche Forschungsmethode in ihrem gleichnamigen, 2017 erschienenen Aufsatzband als ‘Crossmappings’ bezeichnet: als das Übereinanderlegen verschiedener ‘Karten’ und d.h. Sichtweisen, als eine Strategie der gezielten Überblendung zwecks einer neuen Orientierung, die durch unorthodoxe Querverweise und orthodoxe Querköpfigkeit gestiftet wird.⁶⁷ Was wird dabei erkennbar?

So reorganisiert sich etwa die Naherwartung der Apokalypse abgekoppelt vom Frühchristentum Jahrhunderte später in verschiedenen protestantischen Freikirchen: Diese begreifen das in der *Offenbarung des Johannes* am Ende des Neuen Testaments prophezeite ‘tausendjährige Friedensreich’ als gekommen. Es soll den Untergang der alten, bekannten Welt beschließen und zugleich das Jüngste Gericht vorbereiten. Diese zeitlich genau umrissene Erlösungserwartung wird als Millenarismus oder Chiliasmus bezeichnet. In unzähligen Varianten halten Baptisten, Methodisten, Siebenten-Tags-Adventisten, Mennoniten, Pfingstkirchen, Nazarener und pietistische Strömungen die Naherwartung des Endes aufrecht, das ihnen Grundlage für eine ‘emphatische’ Nachfolge Christi liefert. Die Radikalität nicht zuletzt des Frühen Christentum wird so als logische Folge manifester Endzeiterwartung verständlicher, als Aufruf zu Umkehr und innerer Einkehr, der tätige Nächstenliebe zugleich als Höllenprävention begreift.

Dieses bis heute virulente und in den USA besonders dominante Gedankengut findet nicht zufällig Eingang in Helmuth Plessners Analysen zur politischen wie gesellschaftlichen, zur ‘sozialen’ Radikalisierung im Jahr 1924 – als eine *Struktur*, die sich auch jenseits des konkreten religiösen Gehalts kulturell perpetuiert; als eine auf Dauer gestellte *alertness*, ein Leben in Alarmbereitschaft. Eine Struktur wie diese höhle, so Plessner, den fragilen Raum des Politischen aus, da es an Distanz, vor allem an der nötigen Selbstdistanz fehle. Richard Sennett wird diesen Umstand 1974 in seiner bis heute bahnbrechende Studie zu *The Fall of Public Man. The Tyranny of Intimacy* dem Verzicht auf rollenadäquates Verhalten anlasten. Diese expressive Verarmung, die Selbstdistanz nicht länger spielerisch und augenzwinkernd einübt, hat fraglos Folgen für alle Lebensbereiche, für die gesamte Kultur.

Als Philosophin interessiert mich die im Schutz, ja unter dem Deckmantel der Popularisierung besonders gut gedeihende *Herstellung von ‘Gleichheit’*, die sich vielschichtig, rhetorisch, imaginär, vestimentär, zeitlich wie räumlich zeigen kann. Das Ostentative und Überdeutliche darin geht einher mit einer auffällig *ungleich verteilten* ‘Erkenntnis’ über diese – behauptete,

⁶⁶ Mit Rekurs auf ein Streitgespräch mit einem Freund Romain Rolland schreibt dies Sigmund Freud 1930 gleich zu Beginn von: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretisch Schriften. Mit einer Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernard Görlich.* Frankfurt a.M.: Fischer, 1994, 31f.

⁶⁷ Vgl. hierzu Elisabeth Bronfen: *Crossmappings*, London 2017.

verfochtene, verteidigte – Gleichheit. Der klassische Radikale bei Plessner geriert sich dabei nicht selten als ‘Wissender’, mit gehörigem Vorsprung vor dem Rest seiner Zeitgenossen.

Ich bin daran interessiert, dieses stereotype Bild des avantgardistisch sich selbst aufopfernden Radikalen einer Korrektur zu unterziehen, indem ich mich für gegenläufige Befunde aus kollektiven Prozessen interessiere, für ‘teilzeit-radikalen’ soziale Bewegungen quer durch die Geschichte. Die Popularität, die Plessner dem sog. ‘sozialen Radikalismus’ der 1920er Jahren aus prinzipiellen Gründen absprach (der unterstellen ‘Theoriehörigkeit’ und der gleichzeitigen ‘Lebens-’ und ‘Lustfeindlichkeit’ wegen), gerade sie könnte – so meine Vermutung – eine *gleichmacherische, Unterschiede nivellierende, Gemeinsamkeit stiftende Dynamiken* entfalten, welche Plessners Vorbehalte entkräftet.

Die unterschiedliche Sachverhalte übereinanderlegenden wie durchleuchtenden Analysen zeigen, dass ein Gefüge aus *medialen Rahmungen* einer Situation unterschiedliche Ausprägungen von Radikalisierung begünstigt. Was der Glaube an die Apokalypse als *psychologische Enthemmung* im frühen Christentum besorgte, schaffte mit ganz anderen, unähnlichen Mitteln in der venezianischen Kultur des Misstrauens die Maske ... Es sind als eine – bewusst-unbewusste? – ‘Gleichmachung’ bis hin zur *Selbst-Uniformierung* zu begreifen, welche das übliche differentielle Gefüge des Sozialen umstülpen, zu rigorosen Neuverordnungen und Selbstermächtigungen führen und eine radikale ‘Umwertung aller Werte’ in Gang setzen, um eine Formulierung Friedrich Nietzsches aufzugreifen.

Mein Ziel ist es, zu zeigen, warum Plessners klassische Beschreibung des Phänomens ergänzungsbedürftig bleibt, sobald man Popularisierung als *funktionelle soziale Egalisierung* und d.h. als *bewusste Nivellierung weiterhin existierender Unterschiede* begreift. Wenn man das strategische ‘Gleichmachen’, das systematische und penetrante ‘Für-gleich-Erklären’ ernst nimmt, verschiebt sich das gängige Bild sektiererischer und separatistischer Strömungen als Residuum für Radikalität zu völlig anderen, nicht minder einflussreichen, nur eben klandestineren Ausdrucksformen derselben.

Dabei will ich der Vermutung nachgehen, ob nicht im Gewand der Popkultur mit ihren ubiquitären Logiken des Gebrauchs nicht längst teilzeitradikale Verhaltensweisen der klassischen, Plessnerschen Radikalität den Rang und den Schneid abgekauft haben.

Der Erfolg meiner Thesen hängt wesentlich von der Recherche in verschiedenen Archiven ab, insbesondere in Venedig (vgl. Ignatio Toscanis Grundlagenarbeit über die venezianische Gesellschaftsmaske, die *bautà*). Für das IV. Kapitel über „Politik: 1967ff. – Spaß- vs. Stadtguerilla“ etwa erhielt ich Zugang zum Archiv der Deutschen Studienstiftung (Bonn), um die Radikalisierung der zukünftigen Mitglieder der Roten Armee Fraktion (RAF), namentlich Ulrike Meinhof, Gudrun Ensslin und Horst Mahler zu untersuchen, lange bevor die ersten Morde begannen.⁶⁸ Dafür schulde ich der Studienstiftung, vor allem Frau Julius, herzlichen Dank. **(HIER NOCH MEHR BEISPIELE?)**

Warum ist mein Projekt neu? Weil Radikalität und Popkultur bislang nicht als voneinander abhängige Praktiken gedacht wurden. Im Gegenteil, üblicherweise ordnet man Radikalität als Teil eines politischen Avantgarde-Denkens ein, obwohl man sie als Kunst oder als Subversion damit missversteht. Indem die Studie historische Wellen der Radikalität aus mehreren historischen Perspektiven untersucht, bietet sie Möglichkeiten zur Analyse von Formen der Verflechtung. Sie bewertet Popkultur im Licht einer ubiquitär werdenden Gebrauchskategorie neu, so vollendet harmlos, so unvollkommen ambitioniert, so wahnwitzig, befremdlich und exzentrisch diese auch auf den ersten Blick sein mag.

Wie wir gesehen haben, begreift Plessner Radikalität klassisch als *dreifache Praxis*: als eine Form der unbedingten Selbstermächtigung eines Individuums, einer Gruppe, einer Gesellschaft

⁶⁸ Das Material erwies sich als so umfangreich, dass daraus unweigerlich ein eigenes Buch entstand mit dem Titel: ‘*High sein, frei sein, Terror muss dabei sein!*’ Zu *Ästhetik und Interessen der 1968er*, Verlag noch offen, vorauss. 2021.

oder sogar Institution, die sich als der rare Fall äußert, nicht nur willens, sondern auch praktisch fähig zu sein, die eigene Existenz an eine Wahrheit zu binden, koste es, was es wolle. Weil der/das Radikale nicht mit sich verhandeln lässt, weil diese *eine* Wahrheit seiner Existenz umgekehrt *allein Sinn* verleiht, resultiert daraus ein *offener Angriff auf die jeweils herrschende bzw. dominante symbolische Ordnung*, sei sie nun philosophisch, politisch, religiös oder ästhetisch kodiert.

Dabei *verdeckt* ein stabiler Begriffsgebrauch mitunter aufregende Gebrauchsverschiebungen. Um diese Begriffsverschiebung angemessen zu begreifen, mache ich in freizügiger Weise Gebrauch von einer anderen Erfindung, den ‘traveling concepts’ oder auch ‘traveling theories’, wie sie in den Schriften von Edward Said, später auch in abgeschwächter Form bei Mieke Bal aufscheinen.⁶⁹

Wie Menschen auch, so Said, wanderten Ideen und Begriffe, durch Situationen, Zeiten und Räume, dabei empfänglich für unbewussten Einfluss, phantasievolle Entlehnung (*creative borrowing*), überhaupt für jegliche Form der Aneignung (*wholesale appropriation*).⁷⁰ Wie fahrende Künstler_innen, möchte ich ergänzen, sind auch fahrende Begriffe mit der dazugehörigen Portion an Ungewissheit konfrontiert, ob der neue Ort, der neue Kontext auch wirklich neue Funken schlägt. Said interessiert sich entsprechend für eine angemessene Beschreibung der Grundbewegungen aus Übersetzung, Übertragung, Zirkulation, kurz für den mannigfaltigen neuen Gebrauch (*new uses*)⁷¹ und den Handel bzw. die Händel (*commerce*)⁷² mit Theorien und Ideen. Said schreibt in seinem später berühmt gewordenen Aufsatz von

„First, there is a point of origin, or what seems like one, a set of initial circumstances in which the idea came to birth or entered discourse. Second, there is a distance transferred, a passage through the pressure of various contexts as the idea moves from an earlier point to another time and place where it will come into a new prominence. Third, there is a set of conditions—call them conditions of acceptance or, as an inevitable part of acceptance, resistances—which then confronts the transplanted theory or idea, making possible its introduction or toleration, however alien it might appear to be. Fourth, the now full (or partly) accommodated (or incorporated) idea is to some extent transformed by its new uses, its new position in a new time and place.“⁷³

Transplantation, Akkomodation und Einverleibung, Begriffe auf der Medizin, der Ethnologie, der Völkerkunde – mitsamt ihren magischen Praktiken – fallen hier, um die nicht triviale Überwindung von Distanz auf äumlicher, zeitlicher, kontextueller Ebene zu markieren. Mir gefällt am Konzept der ‘traveling concepts’, dass sie Geschichten, Reste, Fragmente ihre ‘Herkunft’ in eine ungewisse Zukunft transportieren, dass sie anstecken, infizieren, impfen, unabsehbar Einfluss nehmend, dabei gehörigen Wechselfällen der Wertschätzung ausgesetzt bleiben. Ich werde im Laufe der Untersuchung genauer auf das Phänomen der – mal schillernd, mal klandestin – ‘fahrenden Begriffe’ in ihrer konkreten Erscheinungsform eingehen. An dieser Stelle muss es bei dem Versprechen bleiben.

Der strittigen theoretischen Frage, ob und wenn ja, warum es stimmen könnte, dass Radikalität einer folgenreichen *Theorie-Praxis-Verwechslung* aufsitzt, gehe ich im Kap. II nach.

II. RADIKALITÄT – als Angriff auf die Theorie-Praxis-Lücke

Beginnen möchte ich mit Ludwig Feuerbachs beziehungsreichem Diktum: „Die Zweifel, die die Theorie nicht löst, löst Dir die Praxis.“⁷⁴

⁶⁹ Vgl. Mieke Bal: *A rough Guide ...* (2002)

⁷⁰ Edward Said: “Traveling Theory”, in: S, 157–181, hier 157.

⁷¹ Ebd., 158.

⁷² Ebd., 157.

⁷³ Ebd., 157f.

⁷⁴ Ludwig Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie* (1843–44), [Seitenzahl?](#)