

Es gibt keine Welt

Alain Badiou im Gespräch mit Florian Borchmeyer

Alain Badiou ist Philosoph, Mathematiker, Romancier, Dramatiker, Aktivist und einer der führenden politischen Denker der Gegenwart. Er studierte bei Louis Althusser und Jacques Lacan und lehrte Philosophie bis zu seiner Emeritierung an der Ecole Normale Supérieure in Paris. Heute ist er Inhaber des René Descartes-Lehrstuhls an der European Graduate School in der Schweiz. Badiou war Mitbegründer verschiedener Gewerkschaften und Bürgerrechtsorganisationen, wie dem *Parti socialiste unifié* und der *Organisation politique*. An den Studentenrevolten von 1968 beteiligte er sich aktiv und schloss sich einer militanten maoistischen Organisation an. Damit wandte er sich gegen andere Linksintellektuelle wie Deleuze und Lyotard. In seinen politischen Schriften befasst sich Badiou mit Themen der Einwanderungspolitik, dem Asylrecht, der gewerkschaftlichen Organisation sowie der Rolle des Ästhetischen und Poetischen im Umgang mit diesen Fragen. Mit dem Leitenden Dramaturgen der Schaubühne diskutiert er über Demokratie, Gleichheit, den bewaffneten Kampf und die Rolle des Theaters in einer Welt, die keine ist.

Florian Borchmeyer: Herr Badiou, an unserem Haus beschäftigen wir uns seit Längerem – sowohl künstlerisch in unseren Aufführungen als auch im öffentlichen Dialog mit den politischen Denkern der Gegenwart – mit der Frage nach den Möglichkeiten von Demokratie in einer durchökonomisierten Gesellschaft, die immer mehr die Züge der Postdemokratie annimmt. Sie gehen nun einen Schritt weiter und stellen den Begriff der Demokratie als solchen in Frage. Gegen die Beteuerung, die Demokratie sei verbindendes Prinzip der gesamten heutigen Welt, setzen Sie die These, Demokratie sei das Privileg einer kleinen Zahl von Bürgern der »Ersten Welt«. Die Mehrheit der Menschheit bleibe ausgeschlossen. Und wenn die Mehrheit – also die Legitimationsbasis des demokratischen Prozesses – nicht partizipieren könne, gebe es keine Demokratie. Wird aber die Idee der Demokratie alleine durch die Tatsache disqualifiziert, dass es bislang nicht gelungen ist, sie allen zugänglich zu machen? Als im 18. und frühen 19. Jahrhundert die ersten Demokratien errichtet wurden, bildeten sie noch mehr als heute eine Minderheit gegenüber einer monarchisch geprägten Welt mit willkürlichen Machtstrukturen. Dennoch disqualifizierten die politischen Verhältnisse des Augenblicks nicht die Forderung nach Bürgerrechten, die für alle gültig sind. Vielmehr zeigten sie eine Herausforderung auf: die Notwendigkeit des Kampfes um eine Demokratie für alle Bürger der Welt.

Alain Badiou: Heute liegt eine lange Geschichte der Demokratie hinter uns. Wir stehen nicht mehr vor den Hoffnungen und Unsicherheiten dieser Anfänge, die zwei verschiedene Wege versprachen: den Weg der individuellen Freiheit, deren Preis jedoch die Monopolisierung war, der herrschende Gegensatz zu einer Oligarchie von vermögenden Menschen, von Eigentümern von Eisenbahnen und Banken. Und dann der andere, der seit der Französischen Revolution zutage trat, seit Babeuf und Saint-Just, und darauf bestand, dass eine Demokratie nicht ohne ein Mindestmaß an Gleichheit vorstellbar sei. Der erste Weg, den wir unter dem Namen Liberalismus kennen und der ebenfalls seit der Amerikanischen Revolution existiert, geht davon aus, dass die Basis der Freiheiten der Welt der »freien Menschen«, wie man zu jener Zeit sagte, die unternehmerische Freiheit sei, die Freiheit von Akkumulation und Eigentum, also die unausweichliche Herstellung einer beträchtlichen Ungleichheit zwischen Lohnempfänger und Arbeitgeber, Proletarier und Bourgeois, Grundeigentümer und armem Bauern, und schließlich auch kolonisierender und imperialer westlicher Welt und von Ländern, die ins Abseits gedrängt sind. Im Augenblick befinden wir uns in einer historischen Periode, in der dem Anschein nach der erste Weg gesiegt hat. Doch ich stelle fest, dass dieser Triumph der liberalen Demokratie hinsichtlich der ursprünglichen Idee der Freiheit selbst histo-

risch eine Verfälschung und eine Täuschung darstellt. Denn er besteht darin, die Macht über wesentliche Entscheidungen in die Hände einer Eigentümer- und Finanzoligarchie zu geben, und akzeptiert und verlangt sogar, dass eine wachsende Ungleichheit besteht. Ich kritisiere diesen Gebrauch des Wortes Demokratie, weil es sich um einen provisorischen Erfolg einer der möglichen Orientierungen handelt, die aus der Französischen Revolution hervorgegangen sind, während andere erprobt, versucht, systematisiert, gedacht wurden, jedoch im Laufe des 20. Jahrhunderts gescheitert sind.

FB: Gerade dieses katastrophale Scheitern aller Modelle des »zweiten Wegs« ist allerdings für die Verteidiger des »ersten Wegs« der Beweis, dass ihr Modell das überlegene und richtige sei, und vor allem das einzig demokratische, während der »zweite Weg«, der die wirtschaftliche Freiheit zugunsten der Gleichheit in Frage stellt, bewiesen habe, dass er in Wahrheit undemokratisch und totalitär sei. Wozu also heute erneut diesen Weg gehen, der schon einmal in großem Maßstab die Chance hatte, seine Berechtigung unter Beweis zu stellen – und daran gescheitert ist?

AB: Die Bilanz der Misserfolge der Gesellschaftsversuche im 20. Jahrhundert, die von einem anderen Prinzip als dem Privateigentum bestimmt waren, ist in meinen Augen ganz grundlegend. Es geht allerdings darum, unsere eigene Interpretation dieses Misserfolgs vorzulegen, die Gründe, die die andere Seite angibt, nicht als offensichtlich zu akzeptieren, sondern die Wurzeln dieses Misserfolgs aus der Nähe zu untersuchen, ohne die Prinzipien aufzugeben, die diesen anderen Weg anleiteten. Der Hauptgrund muss seltsamerweise in der Idee der Revolution gefasst werden. Sie war der Kernbegriff dieser gesamten Epoche, das, was die Rebellen verband, viel eher als die Wörter »sozialistisch« oder »kommunistisch«. Die Idee der Revolution wurde im 19. Jahrhundert bei den großen Arbeiter- und Volksaufständen ausführlich erprobt. Das politische und strategische Denken konzentrierte sich völlig auf die Bedingungen einer siegreichen Revolution. Auch das ist ein unvermeidbares Fazit am Ende eines Jahrhunderts, das unzählige gescheiterte Revolutionen erlebt hat – wie die Bewegungen der 1840er Jahre oder die Kommune von Paris –, die einen hohen Zoll an Toten, an Vernichtung von Arbeiterbewegungen, an arroganten Triumphen der reaktionären Kräfte forderten. Es war Lenin, der geduldig das organisierte, disziplinierte, militarierte Werkzeug einer siegreichen Revolution geschmiedet und ein Modell der politischen Organisation festgeschrieben hat: die kommunistische Partei. Und als es im Oktober 1917 zum ersten Mal in der Geschichte eine siegreiche Revolution gab, sorgte das in anderen Ländern für allgemeinen Enthusiasmus und eine systematische Nachahmung. Dieses Modell, das von der Machtergreifung im Staat und der Umformung der Gesellschaft mit den Mitteln der Staatsmacht besessen war, eignete sich möglicherweise für die Zerstörung der Positionen des Feindes, jedoch nicht für die Errichtung einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Ordnung. Es war viel zu einschränkend, despotisch, zentralisiert und vor allem zu sehr darauf ausgerichtet, jedes Problem mit der Bestimmung eines Feindes zu lösen, der seine Ursache ist. Daher die fortschreitende terroristische Unterwanderung der Staatsmacht sowjetischen Typs. Höchstens darin

war Stalin erfolgreich. Einerseits ist dieser Terrorismus moralisch inakzeptabel. Er ist dies jedoch vor allem gemessen an seinem politischen Misserfolg. Einige Jahrzehnte lang konnte er die Hypothese einer Alternative aufrechterhalten, allerdings in einer völlig erstarrten Version, die nicht schöpferisch oder tatsächlich auf eine Emanzipation hin orientiert war. Letzten Endes war der Kommunismus des 20. Jahrhunderts nicht wirklich kommunistisch. Er erzeugte eine neue Staatsform, einen Zwangs- und Repressionsstaat. Aber hinsichtlich der eigentlichen Aufgabe, was es bedeutet, eine lebenswerte, lebendige, schöpferische und völlig andere Gesellschaft aufzubauen als die durch das Privateigentum organisierte, ist er gescheitert. Daher müssen wir dieses Problem erneut aufgreifen.

FB: Um es erneut aufzugreifen, muss heute vor allem die Frage gestellt werden: auf welcher Basis? Selbst wenn es keinen ausreichenden Plan für eine Regierungsform nach der Machtergreifung gab, gab es in allen großen revolutionären Bewegungen, der Rechten ebenso wie der Linken, immerhin führende Geister, eine theoretische Basis und programmatische Schriften. Der Französischen Revolution ging das Jahrhundert der Aufklärung voraus, die Idee der Gewaltenteilung nach Montesquieu, die Vorstellung von Rousseau, zu einem »Gemeinwillen« zu gelangen, ein philosophisches Denken, das die Werkzeuge für eine Staatsorganisation jenseits von Autokratie und absoluter Monarchie geschaffen hat. Vor der russischen Revolution schuf das marxistische Denken wichtige Werkzeuge zur Analyse der Mechanismen des kapitalistischen Systems und der Schaffung einer Gesellschaft jenseits des alleinigen Prinzips des Privateigentums. Selbst die Militärputsche in Lateinamerika in den 1960er und 70er Jahren – die Avantgarde des neoliberalen Modells – konnten sich auf ein buchstäblich maßgefertigtes Programm stützen. Als Pinochet oder Videla die Macht an sich rissen, konnten sie auf Schriften und praktische Direktiven einer Gruppe von chilenischen Wissenschaftlern zurückgreifen, den »Chicago Boys«, die in den USA studiert hatten und auf der Grundlage von Hayek und Friedman zeigten, wie durch Deregulierung und massive Privatisierungen eine neue Ökonomie geschaffen werden konnte; und davon ausgehend eine neue Gesellschaft im finstersten Sinn des Wortes. Mein Zweifel in Bezug auf die Forderung nach einem »zweiten Weg« in unserer Welt des 21. Jahrhunderts ist eben das Fehlen derartiger konkreter Programme und Verfassungsentwürfe zu seiner Organisation.

AB: Von diesem zweiten Weg haben wir kaum eine Vorstellung. Doch die Beispiele, die Sie zitieren, sind nicht überzeugend, weil sie rein ideologisch sind. Politik ist nicht die Verwirklichung von Ideologie, sondern das Finden und Schmieden von organisierten Instrumenten zur Transformation der Gesellschaft. Das Erbe des 19. Jahrhunderts ist in diesem Punkt extrem einseitig. Einige ideologische Prinzipien begleiten die Idee der Revolution: die Gleichheit, das Ende der Unterteilung in eine reiche herrschende Klasse und eine arme Masse. Doch eine eingehende Diskussion über die unterschiedlichen Arten von Eigentumsregimes, mit denen das Privateigentum ersetzt werden kann – etwa das Kollektiveigentum im Unterschied zum Staatseigentum, und das politische Instrument, wie man es erreicht – ist außerordentlich

wenig gedacht worden. Der Aufbau des Kommunismus in den sozialistischen Ländern ist an den politischen Mitteln gescheitert. Das allgemeine Programm liegt seit Marx vor. Es lässt sich in vier Punkten zusammenfassen: 1. Wir behaupten die Möglichkeit einer Organisation der Wirtschaft und des gesellschaftlichen Universums, die nicht dem konzentrierten Gesetz des Privateigentums unterworfen ist. 2. Wir behaupten, dass die Organisation der Arbeit selbst die großen Trennungen zwischen intellektueller und körperlicher Arbeit, zwischen Aufgaben der Führung und der Ausführung überwinden können muss. 3. Wir behaupten, dass der nationale Rahmen in einer globalisierten oder transnationalen Dimension überwunden werden kann. Und 4. Wenn alle diese Bedingungen zusammenreffen, wird der Staat schrittweise absterben, und die Menschheit wird eine andere Art erfinden, sich selbst zu organisieren, die nicht unter der Führung von spezialisierten und gegenüber der Zivilgesellschaft transzendenten Apparaten steht. Warum also hat sich dieses Programm, das auch dasjenige von Lenin und den Bolschewiki war, nicht realisiert? In keinem Punkt? 1. Das Privateigentum wurde durch Staatseigentum ersetzt, das aber keine kollektive Verwaltung der Fabriken war. Es blieb ein abgetrenntes und autoritäres System. 2. Die innere Arbeitsorganisation wurde absolut nicht transformiert. Die Trennung zwischen Führungs- und Ausführungsaufgaben, zwischen intellektueller und körperlicher Arbeit blieb absolutes Gesetz. 3. Der Internationalismus war fiktiv, ein Instrument für Stalin zur nationalen Entwicklung der Sowjetunion. Und 4. Anstatt abzusterben, fand sich der Staat gestärkt und wurde zum terroristischen Staat. Daher hat sich dieses Programm nicht erfüllt – weil das politische Werkzeug, das sie dazu geschmiedet hatten, für diese Art von Aufgabe ungeeignet war. Die Antwort, die ich auf Ihre Frage hätte, lautet: Denken wir heute über die Frage der politischen Organisation im Hinblick auf ihre Fähigkeit nach, die Aufgaben zu erfüllen, die man sich vornimmt, und nicht nur der einen Fähigkeit, die Staatsmacht an sich zu reißen. Ich gebe die Vorstellung der Revolution nicht auf, doch man darf sie nicht in die Kommandozentrale setzen, wenn es darum geht, die Natur der politischen Organisation zu bestimmen, die wir benötigen.

FB: Auf der Ebene der aktuell zu lösenden Aufgaben bestehen sehr klare Fakten. In Ihrem Vortrag an der Schaubühne im November 2014 zeigten Sie die objektiven Zahlen der Ungleichheit des Reichtums in unserer Welt auf. 1 % der Weltbevölkerung besitzt 47 % der Güter. 50 % der Weltbevölkerung besitzen 1 % der Güter. Selbst wenn man den Aufstand nicht in die Kommandozentrale setzt, muss man sich fragen, ob eine Demokratie existiert, die eher auf der Idee der Gleichheit als auf dem Eigentum beruht, und dennoch darauf verzichten kann, sich des Eigentums dieses einen Prozents zu bemächtigen, um es an die anderen zu verteilen. Und wenn es nicht über den Weg eines Aufstands geschehen soll, müsste man sehr konkret ein hochwirksames Instrumentarium entwickeln, um diese Ungleichheiten zum Verschwinden zu bringen.

AB: Sogar ich weiß selbst nicht, ob es durch einen Aufstand erfolgen wird oder nicht, doch die Modalitäten müssen ausgehend von der Fähigkeit definiert werden, das Programm

zu erfüllen, von dem Sie sprechen: den Aufbau einer egalitären Gesellschaft, die tatsächlich den Reichtum enteignet und umverteilt. Der entscheidende Punkt heute besteht darin, die Überzeugung wiederherzustellen, dass das möglich ist. Und diese Überzeugung ist heute kaum vorhanden. Selbst jene, die sich auflehnen, wie die Bewegung von Occupy Wall Street, die spanischen Indignados oder die arabischen Massen in Ägypten und Tunesien, sind sehr enthusiastisch, definieren jedoch keinerlei Politik, um diese Ziele zu erreichen.

FB: Genau: Bei Occupy gab es die vage Vorstellung von »wir sind die 99 %«, sie sind aber nie zum Schluss gekommen: Wenn wir die 99 % sind, müssen wir uns des Vermögens des einen Prozents bemächtigen. Die Indignados haben Projekte einer gemeinschaftlichen Verwaltung entwickelt, aber die Idee des Privateigentums und seiner Verteilung nicht systematisch angegriffen. Die Konsequenz: nach anfänglichem Enthusiasmus ist ein reales Ergebnis in unserer Welt nicht in Sicht. Darauf bestehe ich: Es gibt keine theoretische und programmatische Basis, um wirklich eine neue Regierungsform zu errichten.

AB: Ich bin völlig Ihrer Meinung. Es stimmt nicht, dass die Leute von Occupy Wall Street an das denken, was ich »die kommunistische Idee« nenne – weil ich gerne verfemte Wörter wie »Kommunismus« benutze, und weil ich dieses Wort gerne wieder aufnehme: Es ist gleichzeitig eine Bestätigung der Kontinuität mit einer früher großen Idee und eine Ankündigung, dass man sie transformieren will. Aber, gleichgültig unter welchem Namen, gab es bei Occupy nicht die mindeste theoretische Basis. Und, was schwerer wiegt, sagten die Anhänger »wir sind die 99 %«, waren das aber nicht. Sie repräsentierten eine bestimmte Schicht der amerikanischen Gesellschaft, einen Teil des gebildeten Kleinbürgertums und der studierenden Jugend, aber sie hatten keine entwickelten politischen Verbindungen zur erdrückenden Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung. Folglich gab es kein Lager der einfachen Leute: Sie waren nicht die politisch aufgestellten Repräsentanten der 99 %. Sie vergaßen in ihrer Analyse, dass die fragliche Zahl hinsichtlich der Kapitalkonzentration gültig ist, jedoch nicht hinsichtlich des allgemeinen Einflusses, denn viele Menschen im Westen haben sich mit dem Zustand der Dinge abgefunden, den sie für das geringste Übel halten. Daher ist ein ausreichend entwickeltes Programm notwendig, um zu erklären: Wir kennen unsere eigenen Prinzipien. Und wenn wir auf diesen Prinzipien eine Politik aufbauen möchten, werden wir sie mit den Leuten im Allgemeinen diskutieren und organisieren müssen. Es gibt keine Politik ohne das, was Gramsci den »organischen Intellektuellen« nennt. Die Politik ist immer die Art, wie eine kleine Gruppe von Intellektuellen sich zum Träger einer programmatischen Idee macht, nicht nur in ihrem beschränkten Umfeld, sondern gegenüber normalen Arbeitern, einfachen Leuten. Sie können nur eine politische Arbeit beginnen und neue Ideen haben, wenn die Idee mit absolut unterschiedlichen Menschen geteilt wird und die Probe ihrer Allgemeinheit besteht.

FB: Wenn Sie verfemte Wörter wie das Wort »Kommunismus« mögen, aber auch das Wort »Enteignung« oder »Umverteilung des Privateigentums«, die Sie ebenfalls gerade

benutzt haben, wird man konsequenterweise auch ein drittes verfeimtes Wort aufgreifen müssen: »bewaffneter Kampf«. Denn ich nehme an, das eine Prozent wird nicht gerade begeistert sein und nicht gerade freiwillig seine 47% des weltweiten Reichtums verschenken, um sich am Aufbau eines Kommunismus des 21. Jahrhunderts zu beteiligen.

AB: Wir werden uns nicht unter Ausschluss des bewaffneten Kampfes engagieren, und auch nicht den Willen des Gegners unterschätzen, sich mit allen Mitteln an der Macht zu halten. Doch die Spekulation über eine bewaffnete Organisation darf nicht zu einer übertriebenen programmatischen und organisatorischen Einschränkung führen. Wir können auch eine Bilanz der kleinen bewaffneten Gruppen ziehen, die sich in den sechziger und siebziger Jahren gebildet haben – hier mit der RAF, in Italien mit den Roten Brigaden, in Frankreich mit der Action directe, in Japan mit der Japanischen Roten Armee – mit, meiner Ansicht nach, respektablen Persönlichkeiten, wie etwa Ulrike Meinhof. Auch diese kleinen Gruppen sind gescheitert. Und warum? Weil sie geglaubt haben, dass man den bewaffneten Kampf als konstitutives Prinzip der politischen Organisation verordnen kann, anstatt dass es die Entwicklung von politischen Organisationen ist, die zu einem gegebenen Zeitpunkt den bewaffneten Kampf notwendig macht. Sie haben den bewaffneten Kampf in Gestalt einer politischen Isolation betrieben, was zu großer Gewalt und einem brutalen Scheitern geführt hat. Ich schrecke keineswegs vor Fragen der Gewalt und der Armeen zurück. In den sechziger und siebziger Jahren teilte ich selbst die Überzeugung, dass eine revolutionäre Organisation auf konfrontative Situationen vorbereitet sein muss, und ich bin noch immer dieser Ansicht. Sie muss sich jedoch im gleichen Rhythmus entwickeln wie das tatsächliche Denken der politischen Organisation, im Inneren der Errichtung eines Lagers des einfachen Volkes, und nicht nur einer ideologisch einheitlichen Gruppe. Von Lenin bis Mao Zedong wurde über die Verbindung mit den Massen gesprochen. Das ist wirklich die Hauptfrage. Aus dem Inneren der Errichtung eines Lagers des einfachen Volkes wird sich je nach Umständen die Frage der Konfrontation und des bewaffneten Kampfes stellen.

FB: Selbst die Konzepte »Verbindung mit den Massen« und »Lager des einfachen Volkes« führen uns zu unserer Anfangsfrage zurück: Sie beziehen sich auf die Vorstellung, dass eine Regierungsform auf der Macht des Volkes beruhen muss: also auf der Demokratie, ein Begriff, auf den sich auch der Staatssozialismus des 20. Jahrhunderts berufen hat. Wenn sich selbst die gegensätzlichsten Strömungen auf die Demokratie berufen, was bleibt von diesem Konzept über eine einfache Rhetorik der Machtlegitimierung hinaus?

AB: Heute bedeutet die Demokratie nichts, weil sie zu viele Dinge bedeutet: Die liberale ebenso wie die Volksdemokratie, die Demokratie der Bewegungen, die Massendemokratie. Sie ist zu einem leeren Konzept, einem Fetisch, einem Phallus, einem reinen Signifikanten geworden, von dem man keinen richtigen Gebrauch machen kann. Es braucht eine begründete Kritik, die sagt: Der Kern der demokratischen Frage ist nicht die Freiheit, er ist die Gleichheit. Was nicht

bedeutet, dass man die Freiheit abschafft, sondern dass es nur unter solchen Bedingungen eine authentische politische Freiheit gibt, die die Möglichkeit der Gleichheit freisetzt. Nun, die Welt, wie sie ist, organisiert die Freiheit keineswegs in diesem Sinne. Die politische Freiheit besteht in der unternehmerischen Freiheit, und in der Freiheit, zu kaufen. Und dann in der Freiheit, ja sogar der Verpflichtung zu konsumieren, Bürger des großen Weltmarkts zu sein. Wenn Demokratie so definiert wird, ist sie nicht das Prinzip einer kohärenten Welt. Es gibt keine Welt. Zumindest nicht eine einzige Welt. Die vom Weltmarkt proklamierte Welt ist die abstrakte Affirmation einer einzigen Welt, aber die reale Affirmation, dass es deren mehrere gibt. Es gibt die große westliche Welt, frei, demokratisch, konsumorientiert, und die barbarischen Massen, verteilt über den Rest des Planeten, die kein Teil dieser Welt sind. Diese Welt des Weltmarktes ist nicht die Freiheit der Männer und Frauen, die darin leben, sie ist die Freiheit der Ausbeutung, der Kapitalkonzentration; eine Welt aus Zäunen, Mauern, Ausschluss, Abschiebung, schrecklichen Einwanderungsgesetzen, in der tausende von Menschen ertrinken, während sie verzweifelt versuchen, in das vermeintliche Paradies der westlichen Welt zu gelangen. Wieder von der Vorstellung auszugehen, dass es eine einzige Welt gibt, und dass Demokratie bedeutet, dass alle in derselben Welt leben, ist ein Prinzip der neuen Politik. Es ist die Ideologie des modernen, aktuellen Internationalismus, der sich eben gegen die Definition der Welt durch den Weltmarkt verwehrt.

FB: Diese Frage der Einheit oder Pluralität der Welten war schon seit ihrem Beginn vor 500 Jahren ein zentraler Punkt der Diskussion über die Globalisierung. Allerdings war die Forderung nach einer einzigen Welt eher das Argument der Verteidiger eines unbeschränkten Weltmarktes. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts lehrte Jean Bodin, alle Menschen würden durch den gemeinsamen Markt zum Teil einer einzigen Welt, was zudem verhindere, dass die Menschen sich gegenseitig töteten, weil Nationen, die miteinander Handel trieben, keinen Krieg führten. Gegen diese These stellte sich Giordano Bruno, wenn man so will der erste globalisierungskritische Denker der Geschichte, indem er eine Pluralität von Welten postulierte: eine von der Natur gefügte Ordnung voneinander getrennter bewohnter Planeten und Kontinente, die verhindern soll, dass die Menschen sich gegenseitig kolonisieren, töten und ihre Denksysteme aufzwingen. Diese Ordnung solle der Mensch auch nicht durch die Ideologie der »einen Welt« durchbrechen. Von diesem Standpunkt des Respekts vor der Alterität von Kulturen gedacht, die nicht auf ein Regime des Gleichen reduziert werden, kann die Verweigerung einer einzigen Welt gut als Modell gegen eine durch den globalisierten Kapitalismus vereinte Welt betrachtet werden.

AB: Absolut. Doch wer Handel sagt, sagt vor allem Konkurrenz; und wer Konkurrenz sagt, sagt: ständige Möglichkeit unbarmherziger Kriege. Der Höhepunkt des Kapitalismus ist bis jetzt von Konflikten von bisher nie gesehener Gewalttätigkeit geprägt. Ein Land wie die Vereinigten Staaten, das den Weltmarkt beherrschen will, ist seit 1945 mehr oder weniger unaufhörlich im Krieg! Sie haben unaufhörlich einen Feind gefunden und ihren militärischen Apparat verstärkt. Daher

hat sich die Hypothese einer friedlichen Vereinigung der Welt dank der kommerziellen Tugenden des Kapitalismus als radikal falsch erwiesen. Zu Brunos Zeiten lautete der Gegensatz: »In diesem Fall lassen wir die vielfältigen kulturellen und menschlichen Welten voneinander getrennt!« Doch inzwischen ist eine andere Vorstellung aufgetaucht: dass man die Vorstellung aufbauen könne, dass wir mit unseren verschlungenen und als solche anerkannten Differenzen eine gemeinsame Welt bewohnen. Ich glaube absolut nicht, dass Gleichheit nur um den Preis der Uniformität zu haben ist. Mit diesem Punkt beschäftigte sich auch die Kritik an den totalitären Staaten. Man sagte: Es gab in den totalitären Staaten eine gewisse Gleichheit, doch diese Gleichheit forderte Uniformität. Anders gesagt war sie eine identitäre Gleichheit; das war der Preis der Gleichheit. Doch die gegenwärtige Erfahrung zeigt, dass Gleichheit im Gegenteil das ist, womit Differenzen gleich gemacht werden, ohne dass von ihnen verlangt würde, sich in Identitäten zu verwandeln. Und dieses Modell muss der kapitalistischen Globalisierung gegenübergestellt werden, nicht ein Modell der getrennten Erhaltung differenter Kulturen.

FB: Für uns, die wir am Theater arbeiten, besteht eine recht ähnliche Notwendigkeit einer einzigen und gemeinsamen Welt: die der Bühne, als mimetische Instanz der Welt betrachtet, in der Männer und Frauen ihre Konflikte in einem gemeinsamen Raum verhandeln können. Doch wie ist eine gemeinsame Bühnenwelt zu schaffen, wenn es keine Welt mehr gibt? Wenn die durch den Weltmarkt aufgezwungene Welt als einziges gemeinsames Element Gegenstände und Zeichen, Hindernisse hinterlässt, in der die Menschen nicht mehr kommunizieren können, in der die Menschen sich nicht mehr frei bewegen können? Wie kann ein aktuelles Theater als Abbild der Welt geschaffen werden, das die Konflikte der Welt verhandelt, wenn diese nicht mehr in einer gemeinsamen Welt von Männern und Frauen stattfinden?

AB: Darin besteht eben die Aufgabe des Theaters. Das Theater steht immer schon in der Spannung zwischen einer kritischen und einer utopischen Funktion. Die kritische Funktion des Theaters nenne ich die Tatsache, dass es darstellen wird, dass es keine Welt gibt, dass die Menschen zerrissen, voneinander getrennt sind. Eines der großen Themen der Tragödie ist die Unmöglichkeit, eine gemeinsame Welt zu bewohnen. Zwischen Liebe und Macht, zwischen Konkurrenzen bestehen derartige Spannungen und Gewalten, dass die Welt sich letztlich auflöst. Doch das Theater hatte immer auch eine utopische Funktion, die Darstellung einer Möglichkeit, die mit einer Welt verknüpft ist: das Prinzip der Versöhnung, des Anbrechens von etwas Leuchtenderem, Gemeinsamerem zu einem gewissen Zeitpunkt, das dem Fehlen der Welt entrissen wird. Diese doppelte, kritische und utopische Funktion des Theaters macht es zu einer politischen Kunst, und ich denke, dass das Theater besonders heute eine Rolle zu spielen hat, weil die Politik sehr schwach ist. In den Momenten, in denen die Politik nicht existiert, ist das Theater ein Zeuge: zunächst der Tatsache, dass es gut wäre, wenn es eine Politik gäbe, selbst wenn sie nicht existiert, und dann der schrecklichen, katastrophalen Auswirkungen der Tatsache, dass es keine Welt gibt. Dieses Fehlen einer Welt ist die Basis der dramatischen Struktur.

FB: Oder ganz im Gegenteil, laut einer anderen Tendenz des zeitgenössischen Theaters ist das Ende der dramatischen Struktur der Beweis dafür, dass sie in unserer modernen Welt nicht mehr funktioniert. Denn wenn die Welt so ist, wie Sie sie beschreiben, eine Welt, die nicht mehr aus Männern und Frauen besteht, die ihre Konflikte verhandeln, sondern eine Welt aus Gegenständen und Zeichen, eine Welt von abstrakter und fragmentierter Komplexität, in der Kommunikation und Austausch nicht mehr stattfinden, dann darf ein Theater, das diesen Realitäten entspricht, keine dramatischen Konflikte mehr darstellen, sondern muss das Abbild der Fragmentierung und Isolierung dieser Welt sein.

AB: Ich misstrauere dieser Richtung. In diesem Fall zöge das Theater aus der Betrachtung der Welt, wie sie ist, die Schlussfolgerung, es müsse der Welt entsprechen. Darin besteht die gesamte Idee des post-dramatischen Theaters, des Theaters, das selbst potentiell zu einer Zirkulation von Gegenständen und Zeichen wird, oder von Körpern und Zeichen, allerdings von in ihren leidenschaftlichen oder zerrissenen, aber gleichzeitig hoffnungs- und ausweglosen Beziehungen beinahe objektivierten Körpern. Wenn das Theater sich nur zum Spiegel der Logik des Fehlens einer Welt macht, betrachte ich es, selbst wenn es sich für avantgardistisch hält, als konservatives Theater. Es ist eine Konzeption des Theaters als Ende des Theaters. Ein Theater, das seine eigene repräsentative Unmöglichkeit in einer Welt darstellt, die es nicht mehr erlaubt dargestellt zu werden. Und das ist meiner Meinung nach ein nihilistisches Theater. Ein Theater, das in einem neuen Sinn weiterhin lebendiges und dramatisches Theater ist, ist ein Theater, das den Widerspruch zwischen dem Fehlen einer Welt und dem Wunsch nach einer Welt zur Schau trägt. Das Theater ist ein aktives Prinzip. Das war seit seinen griechischen Ursprüngen sein Anspruch. Es ist mit der Entwicklung der Stadt verbunden. Es ist eine kollektive Kunst, sogar ein Austausch zwischen zwei Kollektiven: einem organisierten Kollektiv, das auf der Bühne steht und einem nicht organisierten Kollektiv, das aber anwesend ist, das im Saal sitzt. In diesem Sinne ist das Theater eine demokratische Kunst par excellence. Selbst wenn die Demokratie hier einen anderen Sinn annimmt.

Aus dem Französischen von Brita Pohl