

Ein radikaler Universalismus der Befreiung

Jenseits liberalen Denkens

von Lukas Geisler

115

In diesem Essay versuche ich, vor dem Hintergrund der Debatte um Identitätspolitik sowie um die gescheiterte *documenta 15*, eine universalistisch globale Ästhetik zu ergründen. Dabei lehne ich mich formal an Omri Boehms Argumentation für einen radikalen Universalismus an. Im Gegensatz zu Boehm versuche ich allerdings, die universalistische Konzeption materialistisch-dialektisch zu denken. Dafür muss allerdings eine metaphysisch anmutende Möglichkeit der Befreiung gesetzt werden, die, angelehnt an Karl Marx, nur als kollektiver Prozess verstanden werden kann. Auf einen Satz gebracht heißt das: Befreiung wird nicht durch Universalismus, sondern Universalismus wird durch Befreiung möglich. Aus dem Versuch, Boehms Konzept vom Kopf auf die Füße zu stellen, ergibt sich eine universalistische radikal-kollektive Theorie der Befreiung. Übertragen auf zwei Beispiele liefert sie eine Grundlage, auch die Geschehnisse der *documenta 15* unter anderen Gesichtspunkten zu begreifen und ein neues Schlaglicht auf die Diskussion um ein geteiltes globales universalistisches Verständnis von Ästhetik(en) zu werfen.

abstract

Schlagwörter

Universalismus; Befreiung; *documenta 15*; globale Ästhetik

Über Universalismus und die *documenta 15*

Ein neuer Konformismus liegt in der Luft; es ist die Überzeugung, dass die Freiheit die Befreiung zwangsläufig ermordet. (Boehm, 2022, S. 36)

Durch die kontroversen Diskussionen um die *documenta 15* in Bezug auf das Gelingen und Nicht-Gelingen von politischer Kunst, die global-universal verstanden wird, ist auch ein neues Kapitel in der Debatte um Universalismus und Identitätspolitik aufgeschlagen worden. Die Fragestellung, die ich zu beantworten versuche, steht vor dem Hintergrund dieser langanhaltenden Debatte um Identitätspolitik. Dabei ist meine These, dass die *documenta 15* schon vor den Vorwürfen des Antisemitismus scheiterte. Und zwar in dem Sinne, dass sie es nicht vermochte, eine Auffassung von Ästhetik aufzuzeigen, die global gleich, also universal, verstanden wird, bzw. sich verständlich für alle macht. Somit ist meine Fragestellung folgende: Kann es eine globale Ästhetik geben oder ist ein ästhetisches Verständnis immer abhängig von (kollektiven) Identität(en) oder Kulturen? Dabei gibt es zwei Hauptpositionen: die des Universalismus, der behauptet, unabhängig von Identität Wahrheit(en) proklamieren zu können, und die identitätspolitische Kritik daran, die abhängig vom Theorieparadigma unterschiedliche Annahmen des Universalismus

zurückweist. In der Kunst drückt sich dies in unterschiedlichster Weise aus. Der Begriff *Universalismus* abgeleitet aus dem lateinischen Wort „universalis“ und bedeutet übersetzt „allgemein“. Universalismus bezeichnet also eine Auffassung, die ihren Anspruch auf Geltung nicht auf bestimmte Personen, Identitäten oder Kulturen beschränkt, sondern diesen zeitunabhängig und allgemein für alle Personen erhebt. Exemplarisch lässt sich folgende Frage unterschiedlich beantworten: Darf (oder kann) ein weißer männlicher Künstler das Leid einer Schwarzen Frau in einer Performance darstellen? Holzschnittartig müsste eine universalistische Position annehmen, dass dies kein Problem darstellt. Als Universalist*in könnte ich zwar davon ausgehen, dass der weiße männliche Künstler keine gute Performance machen wird, weil ihm schlicht gewisse Erfahrungen fehlen, um sie ästhetisch anregend zu gestalten. Universalist*innen leugnen nicht, dass es unterschiedliche Erfahrungen gibt; nur dass unterschiedliche Erfahrungen qua Identität ein Monopol auf Wahrheit haben. Darstellung ist daher kein Problem, wenn sie gelingt, also künstlerisch ansprechend ist. Für einen identitätspolitischen Ansicht wäre dies allerdings problematisch und das genau aus den genannten Gründen, die eine universalistische Position nicht akzeptiert. Im späteren Verlauf wird der Essay darauf zurückkommen. Dabei möchte ich allerdings die Frage nach dem universalistischen Anspruch der Kunst zunächst

zurückstellen und mich lediglich auf den Aspekt des Politischen beziehen. Denn zuerst soll eine differenziertere universalistische Position erarbeitet werden, bevor die Frage der Kunst daran beantwortet wird. Dabei vertrete ich die Auffassung, dass wir nicht davon ablassen dürfen, eine universalistische Position begründen zu wollen, da dies sonst weitreichende Konsequenzen hätte, da es die intersubjektive globale Verständigung verunmöglichen könnte. Gerade für Kunst kann die Anzweiflung eines universalistischen Anspruchs bedeutende Folgen haben, wie dies beispielsweise die aufgeheizte Debatte um die *documenta 15* gezeigt hat.

Meine folgende Argumentation lehnt sich in der Form an Omri Boehm an, allerdings wage ich es, seine Argumentation vom Kopf auf die Füße zu stellen. In seinem Buch *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität* aus dem Jahr 2022 kritisiert er Identitätspolitik als unfähig, Befreiung zu denken. Nach Boehm, der sich an Immanuel Kant orientiert, können wir uns in einem Akt konsequenter Selbsterkenntnis immer als Subjekte begreifen, die durch keine Identität determiniert und insofern radikal gleich sind. Nur dann, so Boehm, können wir Befreiung denken. Zwar stimme ich seiner Konklusion zu, dass ein radikaler Universalismus benötigt wird, doch nach meinem Verständnis kann dabei Kant nicht der Ausgangspunkt für das Argument einer universalen Befreiung

sein, welches das Partikulare zurückweist. Damit diskutiere ich die Debatte um Identitätspolitik auch vor dem Hintergrund der – das kann man retrospektiv so sagen – in mehrfacher Hinsicht gescheiterten *documenta 15* und einem globalen Verständnis des Ästhetischen und flechte ebenfalls die aktuelle Buchveröffentlichung *Theorie der Befreiung* von Christoph Menke ein.

Boehm bemängelt, dass viele seiner Studierenden den Universalismus der Aufklärung bestenfalls für eine ‚verlogene Ideologie‘ halten, die entweder Herrschaft dulde oder im schlimmsten Fall im Kern herrschaftsförmig sei. Nun würde ich ihm entgegen, dass, wenn man das universalistische Denken auf ein wackeliges idealistisches Fundament stellt, es dann nicht verwunderlich ist, wenn Studierende diesen Universalismus – für mein Verständnis zurecht – ablehnen. Dagegen beginnt – nach meinem Verständnis – ein kritisches oder reflexives universalistisches Denken bei Karl Marx. Denn wo sollte ein kritischer Vernunftbegriff, der universalistisch argumentiert und sich selbst in seinen Widersprüchen reflektiert, sonst angesetzt werden? Damit entwickle ich einen radikalen Universalismus der Befreiung, der schließlich als das Politische auf die Sphäre des Ästhetischen angewendet werden soll.

Marx statt Kant

Boehm scheint die liberale Argumentation der Identitätspolitik mit einem liberalen Universalismus außer Kraft setzen zu wollen. Zusammengefasst erklärt Boehm, dass Befreiung nur möglich sei, wenn es eine metaphysische Setzung gebe. Er meint, dass wir uns nur gegen (globale) Ungleichheitsverhältnisse, Herrschaft oder Ungerechtigkeit etc. auflehnen können, wenn wir annehmen, dass wir alle gleich sind. Also muss letzteres angenommen werden (Boehm, 2022, S. 57). Dabei unterliegen beide Argumentationslinien – die identitätspolitische sowie die universalistische – für oder wider den Universalismus falschen Prämissen, die meiner Ansicht nach an Margaret Thatcher erinnern. Ihre Sentenz „Es gibt keine Alternative“ ist zum Lebensgefühl einer ganzen Generation geworden, doch entgegen dem Thatcherismus, der behauptet, dass es so etwas wie Gesellschaft nicht gebe, sondern nur Individuen, die sich um sich selbst kümmern müssten (Frings, 2022, S. 7), muss eine universalistische Argumentation gerade diesem egoistischen Atomismus etwas entgegensetzen können. Genau hier liegt das Problem, wenn Boehm sich auf Kant, Locke oder auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung bezieht (Boehm, 2022 S. 37). Gegen den kategorischen Imperativ Kants („Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ (Kant,

1900 S. 421)) in der *Metaphysik der Sitten* muss doch eingewendet werden, dass Kant vom Individuum ausgeht. Dagegen wendete sich allerdings schon Hegel, wenn er unter anderem im berühmten Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie des Geistes* von einer Inter-subjektivität ausgeht, die das Selbst, das Individuum oder Subjekte konstituiert (Hegel, 2017).

Doch noch einmal zurück zur Kritik an einer Geisteshaltung, die keine alternativen Deutungsweisen zulässt. Christian Frings schreibt:

Das Reden von strukturellem Rassismus oder Sexismus bleibt hohl, weil die Gesellschaft nicht mehr benannt werden kann. Mit ihrer Aussage wollte Thatcher natürlich das böse Wort vom Tisch fegen, mit dem der Kern der gesellschaftlichen Misere bezeichnet wurde: Kapitalismus. Denn wenn es keine Gesellschaft gibt, kann es auch keinen Kapitalismus geben, keine gesellschaftlichen Strukturen, die dem noch so gut gemeinten individuellen Verhalten Grenzen setzen und ihm als ein übermächtiges und heute globales System verdinglichter Verhältnisse vorausgesetzt sind. (Frings, 2022, S. 7)

Eine universalistische Argumentation, die vom Individuum ausgeht – auch wenn sie gut gemeint ist –, gerät also in die gleiche Falle, in die auch die Identitätspolitik gerät: Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen

verkommt zur moralischen Kritik am Verhalten von Individuen.

Dem individualistischen kategorischen Imperativ Kants muss also ein neuer, ein gesellschaftlicher kategorischer Imperativ entgegengesetzt werden. Ein solcher findet sich bei Karl Marx, und zwar in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. (Marx & Engels, 2006, S. 385)

Wenn dagegen einer kantianischen Argumentationslinie über eine Theorie der Befreiung gefolgt wird, wie dies Boehm tut, dann bleiben – ohne Gesellschaft und daraus folgend ohne Kapitalismus – nur noch sogenannte Diskriminierungsformen. Die einzelnen Unterdrückungsformen werden fein säuberlich sortiert und einzeln bearbeitbar gemacht, um sie zu adressieren. Doch dies eskamotiert den von Marx hervorgehobenen Zusammenhang von Individuum, Gesellschaft und der historisch spezifischen Formation des Kapitalismus. Folgt man Frings, dann schadet die Betonung multipler Formen von Diskriminierung, die unter dem Schlagwort der Intersektionalität gefasst werden, der Befreiung, auf die Boehm hinauswill, mehr,

als dass sie sie voranbringt. Er schreibt: „An die Stelle kollektiver rebellischer Kämpfe von unten sind der Staat und das vereinzelte Individuum getreten“ (Frings, 2022, S. 8). Was sind also die Folgen für das kantianische universalistische Denken? Es untergräbt das, für das es argumentiert. Es erzeugt genau die Skepsis gegenüber universalistischen Ideen, die Boehm selbst kritisch beschreibt, und diese kann dann nicht ausgekontert werden, wenn sie mit dem gleichen Argument im neuen Gewand untermauert wird.

Dabei würde ich Boehms Argumentation grundlegend folgen, wenn er Befreiung als Prozess über Freiheit als Zustand setzt. Boehm schreibt „Es ist der Rationalismus der Aufklärung [...], der den Universalismus am entschiedensten herausfordert [...]. [W]enn die Aufklärung die Befreiung mordete, dann nicht, weil sie den Universalismus behütete (geschweige denn erfand), sondern weil sie ihn untergrub“ (Boehm, 2022, S. 44). Für Boehm besteht die Ermordung der Befreiung auf Kosten der Freiheit darin, dass die Aufklärung versuchte, das Metaphysische auszumerzen. Dies erkannten schon Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrem wegweisenden Werk *Dialektik der Aufklärung*, wo sie schreiben: „schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ (Horkheimer & Adorno, 2017, S. 6). Allerdings ist dies nur das erste Problem. Das zweite Problem,

das Boehm nicht erkennt, besteht, darin, dass die Aufklärung den Universalismus vom Individuum her versucht zu denken. Dasselbe gilt, wie ich durch Christian Frings beschrieben habe, auch für die Identitätspolitik.

Befreiung als kollektiver Akt

Für Marx ist klar, dass der Mensch innerhalb moderner gesellschaftlicher Verhältnisse Herrschaft und Ausbeutung ausgesetzt ist. Marxistisch könnte nun argumentiert werden, dass es sich nicht um eine metaphysische Setzung handelt, wenn Marx schreibt, dass alle Verhältnisse umgeworfen werden müssen, in denen der Mensch nicht frei von Herrschaft ist. Allerdings würde ich das Angebot, eine metaphysische Setzung vorzunehmen, welches Boehm uns in seinem Buch macht, gerne annehmen. Natürlich wäre es möglich, wie Marx mit objektiven Kategorien zu argumentieren. Zum Beispiel, dass der Mensch mit der ihm außermenschlichen Natur durch Arbeit in ein spezifisches Stoffwechselerhältnis tritt und dass dieser Stoffwechsel in der Epoche kapitalistischer Akkumulation spezifischen Form gestört wird. Gestört in dem Sinne, dass sich der Mensch vom Produkt seiner Arbeit sowohl durch die Arbeitsteilung als auch durch die Abschöpfung eines Surplus entfremdet. Und sich so auch von sich selbst, als Mensch, entfremdet (Marx &

Engels, 2008, S. 192). Doch auch diese Letztbegründung fußt auf anthropologischen Annahmen, die festlegen, was der Mensch ist oder was den Menschen ausmacht. Aus diesem Grund stellt sich die Frage, ob es nicht einer metaphysischen Setzung bedarf, wie dies Boehm vorschwebt. Dies ist umso plausibler, wenn man bedenkt, dass der von Marx aufgestellte neue kategorische Imperativ aus der Kritik der Religion stammt, welche Wurzel des Metaphysischen schlechthin ist. Aus diesem Grund wende ich mich nun zur Diskussion zwischen individueller oder kollektiver Befreiung.

Interessanterweise findet sich in der individualistischen Philosophie des Absurden von Albert Camus eine kollektive Wendung, nämlich in dem Werk *Der Mensch in der Revolte*. Während der Mensch in *Der Mythos des Sisyphos* noch im Kampf gegen den Berg seinen Sinn bestimmt, was der individualistischen Perspektive in Boehms Argumentation entspricht, gibt Camus seiner Philosophie des Absurden eine kollektive Note der Befreiung. Aus diesem Grund möchte ich ihn hinzuziehen, da er Befreiung in einer spezifischen Art denkt, die, wie ich meine, eine wichtige Verknüpfung zwischen individueller und kollektiver Befreiung aufzeigt.

Aus den Beobachtungen kann man nur eines ableiten: die Revolte ist die Tat des unterrichteten Menschen, der das Bewußt-

sein seiner Rechte besitzt. Aber nichts erlaubt uns zu sagen, es handle sich nur um die Rechte des Individuums. Im Gegenteil scheint es, als handle es sich auf Grund der obenerwähnten Solidarität um ein mehr und mehr erweitertes Bewußtsein, welches das Menschengeschlecht im Laufe seiner Abenteuer von sich selbst gewinnt. (Camus, 1990, S. 20)

In diesem Falle würde ich Camus Ausführungen zur Revolte als eine Theorie der Befreiung lesen wollen. Zwar ist für Camus in der „Erfahrung des Absurden das Leid individuell“, allerdings wird das Übel, welches Einzelne erleiden, „zur kollektiven Pest“ (Camus, 1990, S. 21). Camus führt dies folgendermaßen aus:

In unserer alltäglichen Erfahrung spielt die Revolte die gleiche Rolle wie das ‚Cogito‘ auf dem Gebiet des Denkens: sie ist die erste Selbstverständlichkeit. Aber diese Selbstverständlichkeit entreißt den Einzelnen seiner Einsamkeit. Sie ist ein Gemeinplatz, die den ersten Wert auf allen Menschen gründet. Ich empöre mich, also sind wir. (Camus, 1990, S. 21)

Interessant ist hier, dass Camus die Revolte, also Befreiung, als kollektiven Prozess denkt, der aus partikularer Erfahrung heraus zu einer allgemeinen, universalen prozessualen Erfahrung wird. Bei Camus wird also klar, dass es sich bei Befreiung um einen dialektischen Prozess handelt, der

eine klare Verknüpfung von Individuum und Gesellschaft denkt. „Ich empöre mich, also sind wir“, zeigt auf, dass es sich um dialektisches Verhältnis handelt. Zwar ist die Empörung individuell, doch erst durch die Konstitution eines Wir kann Befreiung gedacht werden.

*a. Alle MENSCHEN sind gleich geschaffen;
b. Regierungen werden eingerichtet, um ihre gleichen Rechte zu sichern;
ergo*

c. wenn irgendeine Regierung diese Rechte untergräbt, folgt daraus das Recht, das Gesetz abzuschaffen und sich zu erheben (Boehm, 2022, S. 57)

Damit zurück zum Ausgangspunkt. Boehm leitet sein logisch gültiges Argument aus der Unabhängigkeitserklärung so ab, dass er aus den Prämissen, dass alle Menschen gleich sind und Regierungen eingerichtet werden, um allen gleiche Rechte zu sichern, die Konklusion zieht, dass, wenn die Regierung diese Rechte untergräbt, es ein Recht auf Revolte gibt. Er begreift also die Prämisse, dass alle Menschen gleich sind, als eine metaphysische Setzung, die vorausgesetzt werden muss, um ein Recht auf Revolte, Revolution und Befreiung zu haben. Dementgegen möchte ich angelehnt an Marx und Camus auch eine metaphysische Setzung vornehmen, allerdings die einer Möglichkeit der Befreiung. Es ist notwendig anzunehmen, also vorauszusetzen, dass es die Möglichkeit kollektiver

Befreiung gibt, um ein kollektives Verständnis davon erlangen zu können, was der Mensch ist und dass alle Menschen gleich sind. Dies mache ich vor allem daran fest, dass ich die zweite Prämisse von Boehm bestreite. Denn die Annahme, dass Regierungen da sind, um Menschen Rechte zu gewähren, lässt sich – marxistisch gesprochen – leicht als liberales Phantasma abtun. Anders gesprochen: der Staat ist herrschaftsförmig. Denn historisch-materialistisch analysiert ist es eine falsche Annahme, dass moderne Staatlichkeit entstand, um allen die gleichen Rechte zu sichern. Rechte, die explizit Menschen vor dem Zugriff des Staates schützen, sind Produkte von historischen Kämpfen und weitaus nicht die einzige Funktion des bürgerlichen Staates, dessen Hauptaufgabe der Schutz von Eigentum ist (Hirsch et al., 2015, S. 84). Dementsprechend ist das logisch-gültige Argument Boehms nicht wahr. Auch universelle Werte am Individuum anzusetzen führt, wie im vorigen Punkt angeführt, nicht zum Ziel, sondern ist gar Ausdruck des ideologischen Fußabdrucks, den uns Kantianismus, Liberalismus und nicht zuletzt Thatcherismus hinterlassen haben. Formal mögen alle in der bürgerlichen Gesellschaft gleich sein,¹ aber *de facto* bestehen Differenzen. Das kann ich feststellen, ohne zugleich eine identitätspolitische, partikulare und anti-universalistische Position einzunehmen – dies möchte ich im Folgenden zeigen.

Warum möchte ich Befreiung, wo das Ich und das Wir zusammenkommen, als universale, metaphysisch begründete Setzung vornehmen? Um das zu beantworten, beziehe ich mich noch einmal zurück auf Marx: Radikal sein, heißt die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. Ein radikal universalistisches Denken muss also genau da, am Menschen, ansetzen. Da der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ergibt sich ein neuer kategorischer Imperativ, den ich gerne als metaphysisch setzen würde, nämlich alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch nicht frei von Herrschaft ist (Marx & Engels, 2006, S. 385). Diese Verhältnisse sind zwangsläufig aus einer Dialektik von Individuum und Gesellschaft zu denken. Aus diesem Grund kann der Prozess der Befreiung nur kollektiv und universell stattfinden – und Unfreiheit weder individuell isoliert noch in einzelne Diskriminierungsformen getrennt adressiert werden. Auf einen Satz gebracht heißt das: Befreiung wird nicht durch Universalismus, sondern Universalismus wird durch Befreiung möglich.

Ein radikaler Universalismus der Befreiung und das Ästhetische

Es gibt keine Befreiung alleine – entweder alle oder niemand! (Kollektiv ohne Namen)

Nun habe ich den ersten Schritt der Argumentation abgeschlossen und die Frage des Politischen in Bezug auf Universalismus und Partikularität gegen und mit Boehm beantwortet. Auch ich plädiere für einen radikalen Universalismus. Dafür setze ich nicht universale Werte voraus, um Befreiung denken zu können, sondern setze Befreiung, um Universalismus denken zu können. Damit sage ich auch, dass es sich bei Befreiung um einen dialektischen Prozess handelt, der Individuum und Gesellschaft zu denken vermag, und gleichzeitig um einen dialektisch-*materialistischen* Prozess, der – dies bedürfte allerdings noch Begründung, die ich hier nicht leisten kann – zwischen idealistisch-universalen Werten sowie einer ganz konkreten materialistischen Praxis eine Vermittlung darstellt.

Was bisher ein Desiderat blieb, war die Frage nach der Ästhetik, der Kunst, in Bezug auf das Politische. Dabei möchte ich nicht eine vollumfassende ästhetische Theorie entwickeln, sondern anhand eines Beispiels, das Boehm selbst gibt, die Unterschiede im Konzept des radikalen Universalismus bei Boehm und meinem Vorschlag einer universellen radikal-kollektiven Theorie der Befreiung aufzeigen. Boehm schreibt:

Ein frühes Beispiel für den gegenwärtigen Identitätskomplex war der Streit, der 2018 um ‚Open Casket‘ ausbrach, ein Gemälde der Künstlerin Dana Schutz. Das Bild

vom verstümmelten Körper Emmett Tills, eines afroamerikanischen Kinds, wurde auf der Biennale des Whitney Museum of American Art gezeigt und löste Empörung aus – eine weiße Künstlerin erlaube es sich, über schwarzes Leid zu arbeiten. (Boehm, 2022, S. 103)

Bei Emmett Till handelte es sich um einen US-amerikanischen Schwarzen vierzehnjährigen Jungen, der unter dem Vorwand, respektlos mit einer weißen Frau gesprochen zu haben, von weißen Männern verschleppt, gefoltert und umgebracht wurde. Das Bild des toten Jungen wurde in Zeitungen abgedruckt und löste in der amerikanischen sowie internationalen Öffentlichkeit eine Debatte aus. Till starb am 28. August 1955. Acht Jahre später hielt Martin Luther King Jr. seine berühmte *I Have a Dream*-Rede. Schon zuvor nahm King Bezug auf diesen rassistischen Mord. Boehm beschreibt die ästhetische Wirkung des Bildes als „schmerzhaft Vermischung zwischen der gebrochenen Perspektive [...] und Tills deformiertem Leichnam“. Zwar lasse „sich darüber streiten, ob das Bild ästhetisch gelungen ist“ (Boehm, 2022, S. 104). Darum gehe es Boehm aber nicht, sondern um die anschließende Debatte. Dabei zitiert er eine Petition einer Schwarzen Künstlerin, Hannah Black, die dazu aufrief, das Bild zu entfernen, und dringend empfahl, das Bild zu zerstören, da es Schwarzen Schmerz als Rohmaterial für die Kunst ausbeuten würde. Das Gemälde blieb damals hängen, wurde

aber um eine schriftliche Erklärung der Künstlerin ergänzt, in der es hieß, dass sie zwar nicht wisse, wie sich Schwarzes Leid anfühlen würde, allerdings wisse sie, wie es sich anfühlen würde, Mutter zu sein.

Anders gesagt, Schutz pflichtete den Grundsätzen ihrer Kritikerinnen völlig bei, bezog sich aber auf ihre eigene Identität als Frau und Mutter, um ihre Kunst zu legitimieren. Man kann ohne große Übertreibung sagen, dass sie demnach ihren Namen ebenfalls unter die Petition hätte setzen können, die zur Zerstörung ihrer Arbeit aufforderte. Sie akzeptierte die Prämisse, dass das Gemälde, hätte sie nicht irgendeine vermeintlich angemessene Identität, ‚weg‘ gemusst hätte. (Boehm, 2022, S. 106)

Boehms Argumentation verbleibt weiter scharf und endet mit einem Bezug auf Roland Barthes Aufsatz *Der Tod des Autors*, den er zwar als aus einer postmodern-partikularen Tradition kommend sieht, der allerdings, so Boehms Ansicht, nicht grundsätzlich eine Kritik am Universalismus sei (Boehm, 2022, S. 109). Zuvor argumentiert Boehm, dass Identität nicht besessen werden könne. Die Kritiker*innen müssten daran erinnert werden, „dass weder die schwarze noch die weibliche, noch die jüdische Erfahrung in irgendjemandes Besitz sein kann“ (Boehm, 2022, S. 106). Aus diesem Grund sei es wichtig, dass Schmerz, der nicht in Besitz von einer Person sein kann, „in künstlerischen

Schaffen verarbeitet werden“ muss (Boehm, 2022, S. 107).

Boehm hat sicherlich in einigen Punkten recht, doch relativiert das jede Kritik am *Racial Capitalism*² Folgt man einer Bewertung eines radikalen Universalismus, der nicht idealistische Werte, sondern den Prozess der Befreiung metaphysisch setzt, dann kann man zu einer anderen Bewertung kommen, die Kritik am Gemälde und seiner Urheberin möglich macht – ohne dabei identitätspolitisch-partikulare Positionen zu vertreten.

Auch ich bin der Auffassung, dass Identität nicht besessen werden kann, aber aus anderen Gründen als Boehm. Identität, also völlige Einheit mit sich selbst, haben nur tote Dinge. Was lebt, ist im Werden. Ganz ähnlich zur Befreiung sollte Identität also prozessual und intersubjektiv verstanden werden. Es ist allerdings auch klar, dass es in herrschaftsförmigen gesellschaftlichen Verhältnissen Identitätszuschreibungen und -markierungen gibt. Identität ist also ein eingeschriebenes gesellschaftliches Verhältnis von Herrschaft und Ausbeutung. Die historische Formation der Gesellschaft ist, wie vorher dargelegt, geprägt von einer historisch spezifischen Formation des Kapitalismus. Auch wenn Kunst die Möglichkeit der Befreiung in sich trägt, da in ihr über das Bestehende hinausgegangen werden kann, findet sie nicht außerhalb des herrschaftsförmigen gesellschaftlichen

Kontextes statt. Die Autonomie der Kunst war immer nur eine relative, die eben nicht in einem luftleeren Raum stattfinden kann. Dies impliziert gleichermaßen auch Boehm, wenn er seinen radikalen Universalismus mit Befreiung begründet. Doch dieser Umstand darf – gerade aus der Perspektive der Befreiung – nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eine Differenz zwischen Individuen gibt, die nicht naturgegeben ist, sondern eine gesellschaftliche Realität darstellt. Ziel von Befreiung muss es sein, die sozioökonomischen Differenzen zwischen Menschen zu beseitigen, also eine Gesellschaft zu gestalten, die nicht herrschaftsförmig ist. Dies bedeutet nicht, alle Differenzen zu beseitigen, aber es muss möglich sein, anders zu sein, ohne Angst haben zu müssen vor der Andersheit. Bis dahin kann allerdings nicht angenommen werden, dass alle Menschen gleich sind, denn sie sind es – im besten realexistierenden Falle – nur formal.

Natürlich, da muss ich Boehm recht geben, muss es möglich sein, in der Kunst Erfahrungen zu verarbeiten, die über die eigenen hinaus gehen. Dies kann und muss ein Teil von Befreiung sein. Allerdings ist auch der Kunstmarkt kapitalistischen Logiken unterworfen. Vielleicht kann sich Schutz und auch niemand sonst Leid von Menschen aneignen, Profit kann sie trotzdem damit generieren. Wenn also die Möglichkeit der Befreiung als universaler Wert gesetzt ist, kann man fragen, inwiefern

Dana Schutz' Werk befreiendes Potential hat, also Ausbeutung und Herrschaft in Frage stellt. Was die Künstlerin mit *Open Casket* – gerade auch in Anbetracht der kontroversen Debatte – nicht geschafft hat, ist vom empörten Ich zu einen kollektiven Wir zu kommen. Ohne eine ästhetische Bewertung über das Gelingen des Werks fällen zu wollen, kann festgestellt werden, dass Schutz daran scheitert, Befreiung kollektiv denkbar zu machen, und damit scheitert sie ebenfalls an einem universalen Anspruch, der vielleicht wirklich irgendwann ermöglichen könnte, dass alle Menschen gleich sind. Aus diesem Grund, da widerspreche ich Boehm entschieden, kann berechtigte Kritik an Dana Schutz geäußert werden. Dass berechtigte Kritik geäußert werden kann, heißt allerdings nicht, dass, wie identitätspolitische Kritiker*innen damals forderten, das Werk ‚weg‘ muss. Ich halte dagegen, dass das Werk in dem Bezug auf ein universalistisches Politisches scheitert, das, wie dargelegt, nur durch die Möglichkeit der Befreiung universal sein kann, und es dem Werk nicht gelingt, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Boehm liefert noch ein zweites Beispiel, an dem er verdeutlichen will, dass die identitätspolitische Kritik problematische Elemente mit sich bringt, die nicht gewollt sein können.

Und wenn ‚Open Casket‘ wirklich weg muss, lässt sich mühelos eine lange Liste unzulässiger Kunstwerke erstellen, die ebenfalls zu entfernen, wenn nicht zu zerstören wären – und auf der dürfte sich Gerhard Richters ‚Birkenau‘-Zyklus ziemlich weit oben befinden. Gemessen an den Standards des Manifests lässt sich diese Bilderfolge – eine deutsche ‚Aneignung‘ der jüdischen Perspektive aus dem Innern der Gaskammern von Auschwitz, oder eigentlich ein deutscher ‚Blick‘, der sie übermalt, auslöscht – leicht als eine Verwendung jüdischen Leidens als ‚Rohmaterial‘ hinstellen. (Boehm, 2022, S. 105f.)

126

Diese negativen Implikationen würde die Kritik an *Open Casket* aus der Perspektive der Befreiung nicht betreffen – zumindest nicht unbedingt und gerade nicht den *Birkenau*-Zyklus von Gerhard Richter. Dies würde ich nicht rein an der ausbleibenden Empörung festmachen, sondern daran, dass es Richter schafft, eine kollektive Sprachlosigkeit gegenüber der Shoa künstlerisch auszudrücken, die aus der individuellen Empörung ein Gemeinsames konstituiert.³ Dies gelingt ihm durch eine Malerei, die sich zwischen Zeigen und Nicht-Zeigen bewegt und dreht sich dabei um die zentrale Frage, ob der beispiellose maschinelle Genozid überhaupt darstellbar sei. Gerhard Richter gelingt durch die Art und Weise ein Abstraktionsprozess, der in eine Weigerung der direkten Abbildung mündet. Damit gelingt es ihm

über die Frage der Identität hinaus einem universellen Anspruch gerecht zu werden, aus dessen ästhetischer Erfahrung eine Möglichkeit der Befreiung denkbar erscheint – mehr darf und kann nicht gefordert werden.

Christoph Menke gibt – und genau dies zeigen auch die Beispiele – bei einer Theorie der Befreiung zurecht zu bedenken, dass Befreiung auch etwas Zweideutiges und Problematisches anlastet. So könne man in der Betrachtung der Geschichte der Befreiung bis zurück in die Antike beobachten, dass Befreiungsversuche immer wieder in Knechtschaft umgeschlagen sind.

Sie sind misslungen und in diesem Sinne schlecht. Also: Schlecht ist eine Befreiung, die bereits so angelegt ist, dass sie in ihrem Vollzug eine neue Form der Herrschaft produziert. Zugleich aber prägen diese Konzepte der Befreiung unser Denken bis heute. Deshalb müssen wir die Befreiung grundlegend neu und anders denken. (Menke & Weißbach, 2023)

Dies gilt es – besonders in Anbetracht so großer Menschheitsverbrechen, wie der Shoa oder, wie im Falle des Kunstwerks von Dana Schutz, des Kolonialismus und der Sklaverei – immer kritisch zu bewerten, auch in der Kunst. Und gerade dort, wo es sich um Kunst handelt, die einen explizit politischen Anspruch hat, müssen wir in Anbetracht dieser Zweideutigkeit und der

Gefahr des Umschlagens in Herrschaft umso vorsichtiger sein. Genau erscheint mir doch ein wesentlicher Unterschied zwischen Dana Schutz und Gerhard Richters künstlerischen Auseinandersetzungen zu liegen. Doch auf der anderen Seite – Menke ist hier eindeutig – gilt: „Überall, wo ein Kampf um Befreiung begonnen wird, müssen wir diesem erst einmal bejahend begegnen“ (Menke & Weißbach, 2023). Aber selbst noch dort, wo Befreiung gelingt, ist Vorsicht angebracht. Menke gibt hier zu Recht zu bedenken, dass nach „jeder Befreiung [...] erst einmal Wüste [ist]: Alles ist offen, aber eben auch leer“ (Menke & Weißbach, 2023).

Deutlich wird allerdings, dass durch die universalistische Position, die ich zu erarbeiten versucht habe, weitaus nuancierter argumentiert werden kann, als dies sowohl durch Boehms liberalen radikalen Universalismus als auch liberale identitätspolitische Positionen möglich wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Position, die zwischen beiden Ansprüchen vermittelt, sondern um eine eigenständige dialektisch-materialistische Herangehensweise, die im Gegensatz zu den beiden liberalen Positionen die Befreiung als zentrales Charakteristikum setzt. Dadurch entsteht ein radikal-universalistisches Programm, das keine blinden Flecken aufweist, sondern – dafür müsste es weiter ausformuliert werden – vermag, einen neuen Universalismus zu begründen, der auf einem

permanenten Prozess der Befreiung fußt. Aus dem Versuch, Boehm vom Kopf auf die Füße zu stellen, ergibt sich eine universelle radikal-kollektive Theorie der Befreiung, welche die Grundlage liefert, auch die *documenta 15* unter anderen Gesichtspunkten zu begreifen, und ein neues Schlaglicht auf die Diskussion um ein geteiltes globales Verständnis von Ästhetik(en) zu liefern vermag.

Ich will zum Ende ein paar intuitive Impulse in diese Richtung geben: Analog zu der Diskussion der obigen Beispiele lassen sich ein paar einfache Schlüsse in Bezug auf die *documenta 15* ableiten. Dem indonesischen Künstler*innenkollektiv *ruangrupa*, das die *documenta 15* kuratiert hat, ist es mit der ausgestellten politischen Kunst nicht gelungen, ein universal-globales Verständnis von Ästhetik sowie einer radikal-kollektiven Befreiung darzustellen. Stattdessen zog man sich – vor allem in der anschließenden Debatte – auf Identität und das Partikulare zurück. Doch den Kritiker*innen ist ähnliches vorzuwerfen: *ruangrupa* ist ein Künstler*innenkollektiv und sie luden weitere Künstler*innenkollektive ein, die wiederum Kollektive einluden etc. So entstand die *documenta 15* in einem kollektiven Prozess, in dem einzelne Werke nicht mehr – zumindest in der Frage, wer die Verantwortung trägt – auf einzelne Urheber*innen zurückzuführen waren. Damit ist nicht gemeint, dass Künstler*innengruppen nicht für

ihre Werke verantwortlich sind, sondern die Verantwortung der Kuration in einer solch großen Ausstellung schwimmt. Ist deshalb ruangrupa oder gar die komplette documenta 15 antisemitisch? Im Endeffekt ist dies die falsche Frage für diesen Essay und muss an anderer Stelle von anderen Autor*innen, die mehr Ahnung haben, beantwortet werden. Ich denke – dies ergibt sich aus der Argumentation –, dass die documenta 15 bereits vor den ersten Antisemitismus verwürfen gescheitert ist. Es konnte nämlich nicht vermittelt werden, dass die Kuration anders organisiert wurde, wie dies im Globalen Norden normalerweise der Fall ist. Die Kuration wurde zu einem kollektiven Prozess, der ein anderes Verständnis vom Individuum und Gesellschaft voraussetzte. Nicht eine Person kuratiert eine Ausstellung, sondern alle Künstler*innen waren dazu aufgerufen, Künstler*innen einzuladen. Sind deshalb Kunstwerke mit antisemitischen Botschaften entschuldbar? Nein. Allerdings – so würde ich den Kritiker*innen vorwerfen – könnte man den kollektiven Prozess der Kuration als etwas begreifen, das zu einer radikal-kollektiven Befreiung führen könnte. Dieses Potential mache ich vor allem daran fest, weil durch die netzwerkhafte Kuration das Individuum in den Hintergrund rückt. Dies kann man als eine Intention begreifen, die bewusst die Epistemologie des Individualismus versucht anzugreifen und versucht, etwas radikal Neues zu schaffen. Das Projekt

einer globalen universalen Ästhetik mag bei der *documenta 15* gescheitert sein, doch müssen wir – zu unser aller Wohl – annehmen, dass es trotz alledem möglich ist, einen Universalismus zu vertreten – gerade in der Kunst erscheint mir das unerlässlich. Ich bin davon überzeugt, dass es möglich ist, den gordischen Knoten zu lösen; es ist möglich, Rassismus und Antisemitismus nicht auf Kosten des jeweils anderen zu adressieren und zu überwinden – gerade die Kunst muss sich dieser Aufgabe stellen.

LITERATUR

Boehm, O. (2022). *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*. Propyläen.

Camus, A. (1990). *Der Mensch in der Revolte*. Rowohlt.

Czollek, M. (2023). *Versöhnungstheater*. Hanser.

Frings, C. (2022). Vorwort. In E. R. Mendivil & B. Sarbo (Hrsg.), *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus* (S. 7-16). Dietz.

Hegel, G. W. F. (2017). *Phänomenologie des Geistes*. Reclam.

Hirsch, J., Kannankulam, J., Wissel, J. (2015). *Die Staatstheorie des ‚westlichen Marxismus‘: Gramsci, Althusser, Poulantzas und die so genannte Staatsableitung*. Nomos.

Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2017). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Suhrkamp.

Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.

Marx, K., & Engels, F. (2006). *Marx-Engels-Werke (MEW)* Bd. 1: 1839 bis 1844 (16., überarb. Aufl). Dietz.

Marx, K., & Engels, F. (2008). *Marx-Engels-Werke (MEW)* Bd. 23: Das Kapital, Bd. 1 (23. Aufl). Dietz.

Menke, C., & Weißbach, F. (2023, 2. Januar). Christoph Menke: „Bevor wir die Befreiung tun, erfahren wir sie“. *philosophie Magazin*.

<https://www.philomag.de/artikel/christoph-menke-bevor-wir-die-befreiung-tun-erfahren-wir-sie>

¹ Selbst das ist nicht so. Beispielsweise ist das Recht auf Körper bei Männern und Frauen nicht einmal formal gleich; auch Asylsuchende haben formal nicht denselben Bürgerschaftsstatus etc.

² „Racial Capitalism“ ist ein Konzept, das die Geschichte des Kapitalismus als eine Geschichte der Ausbeutung sozialer und wirtschaftlicher Werte von Menschen mit marginalisierten rassistischen Identitäten, typischerweise von Schwarzen Menschen, beschreibt. Er wurde von Cedric J. Robinson in seinem 1983 veröffentlichten Buch *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* beschrieben.

³ Hier ist eindeutig nicht die deutsche Erinnerungskultur gemeint, die der Publizist Max Czollek als „Versöhnungstheater“ kritisiert (Czollek, 2023).

ZUM AUTOR

Lukas Geisler wohnt, lebt und arbeitet in Frankfurt am Main. Er macht Politik und Theorie bei End Fossil: Occupy!, studiert an der Goethe-Universität im Master politische Theorie und ist vor allem an einer Weiterentwicklung einer Kritischen Theorie in Handgemenge interessiert.

An dem Beitrag haben folgende Redaktionsmitglieder im Review, Betreuung und Lektorat mitgearbeitet: **Felix Werner, Nils Haacke, Lucas Steger** und **Leon Wörmann**.