

Slavoj Žižek

Die Revolution steht bevor

Dreizehn Versuche

über Lenin

edition suhrkamp

SV

Slavoj Žižek

Die Revolution steht bevor

Dreizehn Versuche über Lenin

Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider

»Lenin – heute? Die erste quasiamtliche Antwort auf diesen Vorschlag wird ein Lachen sein: Das meinst Du unmöglich ernst! Eine Rückkehr zu Marx, das könnten wir gerade noch verstehen; die ökonomische und technologische Globalisierung scheint Marx' Analysen der kapitalistischen Dynamik in der Tat zu bestätigen, und auch der Beschreibung des Fetischcharakters der Ware« können wir noch etwas abgewinnen. Aber Lenin?! Die Arbeiterklasse, die revolutionäre Arbeiterpartei und ähnliche Zombiebegriffe?« So formulierte Slavoj Žižek in seinem programmatischen ZEIT-Artikel »Von Lenin lernen« erste zu erwartende Reaktionen auf seine Beschäftigung mit Lenin. Hierbei handelt es sich aber keineswegs um eine Rückkehr zu Lenin, sondern um den Versuch, eine kritische Perspektive auf die gegenwärtige politische Situation zu gewinnen. »Die Frage lautet also nicht: ›Was hat Lenin gemeint, und was hat er uns heute zu sagen?‹ Sie lautet genau andersherum: Wie erscheint uns die gegenwärtige Gesellschaft aus einer leninistischen Perspektive?«

Slavoj Žižek ist einer der innovativsten und originellsten Theoretiker der Gegenwart. Gegenwärtig leitet er ein Forschungsprojekt zum Thema »Antinomien der postmodernen Vernunft« in Essen. Seine Bücher sind in viele Sprachen übersetzt. Zuletzt ist bei Suhrkamp erschienen: *Die Tücke des Subjekts*, 2001 und *Die gnadenlose Liebe*, stw 1545.

Krankfurt: Suhrkamp

2002

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei der Deutschen Bibliothek erhältlich.

edition suhrkamp 2298

Erste Auflage 2002 © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2002
Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vertrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Ein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia, Lahnau

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Printed in Germany

Redigitalisiert vom Schwarzkommando
Erdschweinhöhle, Mecklenburg 2002

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Inhalt

Einleitung: Zwischen den beiden Revolutionen 7

- I. Das Recht auf Wahrheit 17
- II. Wiedersehen mit dem Materialismus 27
- III. Die innere Größe des Stalinismus 42
- IV. Lenin als Schubertianer 50
- V. Liebte Lenin seine Nächsten? 60
- VI. Die erlösende Gewalt 78
- VII. Gegen reine Politik 93
- VIII. Denn sie wissen nicht, was sie glauben 106
- IX. »Kulturkapitalismus« 117
- X. Gegen Post-Politik 127
- XI. Ideologie heute 141
- XII. Willkommen in der Wüste des Realen 147
- XIII. Gibt es eine Politik der Subtraktion? 159

Schluß: Rückkehr versus Wiederholung 181

Einleitung Zwischen den beiden Revolutionen

Eine Salve sarkastischen Gelächters ist das erste, was man heute zu hören bekommt, wenn man ernsthaft vorschlägt, Lenin einer Reaktivisierung zu unterziehen. Marx, okay; heute gibt es sogar in der Wall Street Leute, die ihn schätzen – Marx, den Poeten des Warenfetischismus, Marx, der die Dynamik des Kapitalismus perfekt beschrieben hat, Marx, der die Entfremdung und Verdinglichung unseres Alltags so anschaulich geschildert hat. Aber Lenin? Nein, das kann doch wohl nicht Ihr Ernst sein. Steht Lenin denn nicht gerade für das *Scheitern* der praktischen Umsetzung von Marx, für die große Katastrophe, die ihre nachhaltigen Spuren in der Weltpolitik des zwanzigsten Jahrhunderts hinterlassen hat, für das Experiment des Realen Sozialismus, das in einer wirtschaftlich völlig ineffizienten Diktatur gipfelte? Wenn es heute einen Konsens innerhalb der radikalen Linken (oder dem, was von ihr übriggeblieben ist) gibt, dann den, daß man bei der Wiederbelebung des radikalen politischen Projekts das leninistische Erbe hinter sich lassen müsse. Die gnadenlose Konzentration auf den Klassenkampf, die Partei als die privilegierte Form der Organisation, die gewaltsame revolutionäre Machtergreifung, die anschließende »Diktatur des Proletariats« – sind das nicht alles »Zombiekonzepte«, von denen man sich besser verabschieden sollte, wenn die Linke unter den Bedingungen des »postindustriellen« Spätkapitalismus noch irgendeine Chance haben will?

Das Problem mit diesem scheinbar überzeugenden Argument besteht darin, daß es gar zu leichtfertig das überkommene Leninbild des weisen Revolutionsführers übernimmt, der in *Was tun?* die Grundprinzipien seines Denkens und Handelns darlegte und sie dann ebenso konsequent wie rücksichtslos in die Tat umsetzte. Aber was, wenn es noch eine ganz andere Version dieser Geschichte Lenins gäbe? Es stimmt zwar, daß die Linke heute die ernüchternde Erfahrung machen muß, daß eine ganze Ära des politischen Fortschritts zu Ende geht und daß diese Erfahrung sie dazu zwingt, die grundlegenden Koordinaten ihres Projektes zu erneuern, aber genau solch eine Erfahrung brachte auch den Leni-

nismus hervor. Man erinnere sich nur daran, wie schockiert Lenin war, als sich im Herbst 1914 sämtliche europäischen sozialdemokratischen Parteien (mit der ehrenwerten Ausnahme der russischen Bolschewisten und der serbischen Sozialdemokraten) der »patriotischen Linie« anschlossen. Lenin vermutete sogar zunächst, daß jene Ausgabe des *Vorwärts*, der von der SPD herausgegebenen Tageszeitung, die davon berichtete, daß die Sozialdemokraten im Reichstag für die Bewilligung der Kriegskredite gestimmt hatten, eine Fälschung der Ochrana, der russischen Geheimpolizei, sei, um die russischen Arbeiter zu täuschen. Wie schwierig war es in diesem Zeitalter der militärischen Auseinandersetzung, die Idee abzulehnen, daß man in diesem Konflikt Stellung beziehen und den »patriotischen Überschwang« im eigenen Land bekämpfen sollte! Wie viele bedeutende Geister (unter ihnen auch Freud) erlagen der nationalistischen Versuchung, wenn auch nur für einige Wochen. Dieser Schock von 1914 war, mit Alain Badiou zu sprechen, ein *desastre*, eine Katastrophe, in der eine ganze Welt verschwand: nicht nur der idyllische bürgerliche Fortschrittsglaube, sondern *auch* die damit einhergehende sozialistische Bewegung. Lenin selbst (der Lenin von *Was tun?*) verlor den Boden unter den Füßen; hinter seiner verzweifelten Reaktion verbarg sich keine Selbstzufriedenheit, kein »Ich hab' es ja immer gesagt!« *Dieser Moment der Verzweiflung, diese Katastrophe eröffnete den Schauplatz für das leninistische Ereignis, für den Bruch mit dem evolutionären Historismus der Zweiten Internationale – und nur Lenin formulierte die Wahrheit dieser Katastrophe unmißverständlich.* *Dieser Moment* der *Verzweiflung* brachte jenen Lenin hervor, der über den Umweg einer gründlichen Lektüre von Hegels *Logik* die einmalige Gelegenheit der Revolution erkannte. Man muß diese entscheidende Bedeutung avancierter Theorie für den ganz konkreten politischen Kampf *heute* ausdrücklich betonen, wenn selbst ein engagierter Intellektueller wie Noam Chomsky gelegentlich die These äußert, wie unwichtig theoretisches Wissen für den fortschrittlichen politischen Kampf sei. Was bringt es denn im heutigen Kampf gegen das neoliberalen Modell der Globalisierung, bedeutende philosophische und sozialtheoretische Texte zu studieren? Ist es nicht so, daß wir es entweder mit offensichtlichen Fakten zu tun haben (die einfach nur öffentlich gemacht werden müssen, wie Chomsky es in seinen zahlreichen politischen Texten tut) oder mit einer derart unbegreiflichen

Komplexität, daß wir überhaupt nichts verstehen können? Entgegen dieser antitheoretischen Versuchung genügt es nicht, die Aufmerksamkeit auf die zahlreichen theoretischen Voraussetzungen hinsichtlich Freiheit, Macht und Gesellschaft zu lenken, die sich auch in Chomskys Texten in Hülle und Fülle finden; sondern wesentlich wichtiger ist doch wohl, daß unsere tägliche Erfahrung (Biogenetik, Ökologie, Cyberspace, Virtuelle Realität) uns *alle* zwingt, uns mit den grundsätzlichen Fragen hinsichtlich der Natur der Freiheit und der menschlichen Identität usw. auseinanderzusetzen.

Doch zurück zu Lenin, sein *Staat und Revolution* korreliert ganz genau mit dieser erschütternden Erfahrung von 1914. Lenins volle subjektive Anteilnahme daran geht aus seinem berühmten Brief an Kamenev vom Juli 1917 hervor:

»*Unter uns*: falls man mich umbringt, bitte ich Sie, mein Heft »Marxismus und Staat« herauszugeben (es ist in Stockholm steckengeblieben). Blauer Umschlag, gebunden. Dort sind alle Zitate aus Marx und Engels sowie aus Kautsky gegen Pannekoek zusammengetragen. Es finden sich dort Reihen von Bemerkungen & Notizen, Formulierungen. Ich denke, daß die Publikation etwa eine Woche in Anspruch nehmen würde. Ich betrachte es als wichtig, denn nicht nur Plechanov, sondern auch Kautsky liegen falsch. Bedingung: All das bleibt *entre nous*.«¹

Die existentielle Anteilnahme ist extrem, und der Kern der leninistischen »Utopie« erhebt sich hier aus der Asche der Katastrophe von 1914 und begleicht seine offene Rechnung mit der Orthodoxie der Zweiten Internationale. Es handelt sich um den radikalen Imperativ, den bürgerlichen Staat, und das heißt den Staat *als solchen*, zu zerschmettern und eine neue kommunale gesellschaftliche Form zu entwickeln, ohne eine stehende Armee, Polizei oder Bürokratie, bei der alle sich an der Klärung gesellschaftlicher Fragen beteiligen konnten. Für Lenin war dies kein theoretisches Projekt in irgendeiner fernen Zukunft; bereits im Oktober 1917 erklärte er: »Wir können sofort einen Staatsapparat in Gang setzen, der aus zehn, wenn nicht sogar zwanzig Millionen Menschen besteht.«² *Dieses Drängen des Augenblicks ist die wahre Utopie.* Woran man festhalten sollte, das ist der *Wahnsinn* (im strengen

1 Vgl. W. I. Lenin, *Werke*, Berlin 1969, Bd. 42, S. 67.

2 Zit. n. Neil Harding, *Leninism*, Durham 1996, S. 309.

kierkegaardschen Sinne) dieser leninistischen Utopie, und wenn überhaupt, dann steht der Stalinismus für eine Rückkehr zum realistischen »gesunden Menschenverstand«. Man kann das explosive Potential von *Staat und Revolution* gar nicht hoch genug einschätzen. In diesem Buch »wurde das Vokabular und die Grammatik der westlichen Politiktradition abrupt dispensiert«.³ Was dann folgte, kann man in Anlehnung an den Titel von Althusers Text über Machiavelli als *la solitude de Lenine* bezeichnen, die Zeit, in der er praktisch alleine dastand und gegen den Kurs seiner eigenen Partei ankämpfte. Als Lenin 1917 in seinen »Aprilthesen« den *Augenblick* erkannte, die einmalige Chance für eine Revolution, wurden seine Vorschläge von der großen Mehrheit seiner Parteigenossen mit Fassungslosigkeit oder Verachtung aufgenommen. Innerhalb der bolschewistischen Partei unterstützte keiner der Führer seinen Aufruf zur Revolution, und die *Pravda* tat den ungewöhnlichen Schritt, daß sich die Partei und die Herausgeber insgesamt von Lenins »Aprilthesen« distanzierten. Lenins Ansichten waren also höchst idiosynkratisch und alles andere als eine opportunistische Bestätigung und Ausnutzung der in der Bevölkerung vorherrschenden Meinung. Bogdanow charakterisierte die »Aprilthesen« als »das Delirium eines Wahnsinnigen«⁴ und Nadežda Krupskaja selbst kam zu dem Schluß: »Ich fürchte es sieht so aus, als sei Lenin verrückt geworden.«⁵

Im Februar 1917 war Lenin ein halb-anonymer politischer Emigrant, der in Zürich gestrandet war. Er hatte keine zuverlässigen Kontakte nach Rußland und erfuhr von den Ereignissen vor allem durch die Schweizer Presse; doch im Oktober führte er die erste erfolgreiche sozialistische Revolution durch. Was war in der Zwischenzeit geschehen? Im Februar erkannte Lenin sofort die revolutionäre Veränderung, das Ergebnis einzigartiger kontingenter Umstände; wenn man den Augenblick nicht nutzte, dann war die Chance vertan, vielleicht für mehrere Jahrzehnte. Mit seinem eigensinnigen Beharren, daß man das Risiko eingehen und zur nächsten Stufe übergehen, d.h. die Revolution *wiederholen* sollte, stand Lenin allein und wurde von der Mehrheit der Mitglieder des Zentralkomitees seiner eigenen Partei lächerlich gemacht. Aber so unverzichtbar Lenins persönliches Eingreifen

3 Harding, op. cit., S. 152.

4 Op. cit., S. 87.

5 Op. cit., Ebd.

auch war, sollte man die Geschichte der Oktoberrevolution doch nicht auf die eines einsamen Genies reduzieren, welches der orientierungslosen Masse allmählich die eigene Vision aufzwingt. Lenin war deshalb erfolgreich, weil sein Appell an der Parteinomenklatura vorbei ein Echo in dem fand, was man als revolutionäre Mikropolitik zu bezeichnen versucht ist, nämlich der unglaublichen Zunahme basisdemokratischer Bewegungen und überall in den russischen Städten aus dem Boden schießenden Lokalkomitees, die die Dinge selbst in die Hand nahmen und dabei die Autorität der »legitimen« Regierung ignorierten. Dies ist die ungeschriebene Geschichte der Oktoberrevolution, die Kehrseite des Mythos der winzigen Gruppe erbarmungsloser Revolutionäre, die einen *coup d'état* durchführten.

Lenin war sich durchaus über das Paradoxe der Situation im klaren. Im Frühjahr 1917, nach der Februarrevolution, die die zaristische Regierung stürzte, war Rußland das demokratischste Land in ganz Europa und erlebte ein beispielloses Ausmaß an Massenmobilisierung, Organisations- und Pressefreiheit. Und dennoch war die Lage gerade infolge dieser Freiheit undurchsichtig bzw. im höchsten Grade zwiespältig. Wenn es einen roten Faden gibt, der alle »zwischen den beiden Revolutionen« (d.h. zwischen der Februar- und der Oktoberrevolution) verfaßten Texte Lenins durchzieht, dann ist es sein Beharren auf der Kluft, die die »expliziten« formalen Konturen des politischen Kampfes zwischen der Vielzahl der Parteien und anderen politischen Subjekten und dem, was gesellschaftlich dabei auf dem Spiel steht (sofortiger Friede, die Landverteilung und, natürlich, »Alle Macht den Sowjets«, d.h. die Auflösung des bestehenden Staatsapparats und seine Ersetzung durch neue kommuneartige Formen der gesellschaftlichen Verwaltung), voneinander trennt. Diese Kluft ist die Kluft zwischen der Revolution *qua* imaginärer Ausbruch der Freiheit durch eine kolossale Begeisterung, *qua* magischer Augenblick der allgemeinen Solidarität, wenn »alles möglich scheint«, und der *harten Arbeit* des gesellschaftlichen Wiederaufbaus, die es zu verrichten gilt, wenn diese Begeisterung Spuren im schwerfälligen Gesellschaftsgefüge hinterlassen soll.

Eben diese Kluft, die Wiederholung der Kluft zwischen 1789 und 1793 während der Französischen Revolution, ist der Raum, in dem Lenins einzigartige Intervention stattfand. Die fundamentale Lehre des revolutionären *Materialismus* lautet, daß die Revo-

lution aus Gründen, die ihrem eigenen Wesen innewohnen, immer zweimal zuschlagen muß. Die Kluft ist nicht einfach die Kluft zwischen Form und Inhalt. Die »erste Revolution« verfehlt nicht den Inhalt, sondern *die Form selbst*, sie bleibt in der alten Form gefangen, indem sie meint, Freiheit und Gerechtigkeit ließen sich dadurch erreichen, daß wir uns einfach nur des bereits existierenden Staatsapparats und seiner demokratischen Mechanismen bedienen müssen. Was, wenn die »gute« Seite die freien Wahlen gewinnen und auf »legalem« Wege die sozialistische Transformation durchsetzen würde? (Am deutlichsten kommt diese ans Lächerliche grenzende Illusion in Karl Kautskys in den 1920er Jahren formulierten These zum Ausdruck, die logische politische Form der ersten Stufe des Sozialismus sei die parlamentarische Koalition der bürgerlichen und der proletarischen Parteien.) Es ist dies eine perfekte Parallel zur frühen Neuzeit, als sich die Opposition gegenüber der ideologischen Vorherrschaft der Kirche ausgerechnet in Form einer anderen religiösen Ideologie als *Häresie* artikulierte. Auf dieselbe Weise wollten die Anhänger der »ersten Revolution« die kapitalistische Vorherrschaft ausgerechnet in der politischen Form der kapitalistischen Demokratie unterwandern. Dies ist die Hegelsche »Negation der Negation«: Zuerst wird die alte Ordnung innerhalb ihrer eigenen ideologisch-politischen Form negiert, und dann muß diese Form selbst negiert werden. Die Schwankenden, diejenigen, die sich davor fürchten, diesen zweiten Schritt zu tun, sind diejenigen, die (um Robespierre zu zitieren) eine »Revolution ohne Revolution« wollen – und Lenin entfaltet die ganze Stärke seiner »Hermeneutik des Verdachts«, wenn er die unterschiedlichen Formen dieses Rückzugs beim Namen nennt.

In seinen Schriften aus dem Jahr 1917 spart Lenin seine schärfsten ironischen Attacken für diejenigen auf, die sich mit der endlosen Suche nach einer Art »Garantie« für die Revolution befassen. Diese Garantie nimmt vor allem zwei Formen an: entweder die verdinglichte Form der sozialen Notwendigkeit (man sollte die Revolution nicht zu früh riskieren; man muß den richtigen Moment abwarten, wenn die Situation im Hinblick auf die Gesetze der historischen Entwicklung »reif« ist: »Es ist zu früh für die sozialistische Revolution, die Arbeiterklasse ist noch nicht so weit«) oder die normative (»demokratische«) Legitimität (»die Mehrheit der Bevölkerung steht nicht auf unserer Seite, so daß die

Revolution nicht wirklich demokratisch wäre«) – wie Lenin mehrmals schreibt, als ob der Agent der Revolution es erst dann riskiert, die Staatsmacht an sich zu reißen, wenn er dazu die Erlaubnis irgendeiner Figur des großen Anderen erhält (sprich eine Volksbefragung organisiert, die sicherstellen wird, daß die Mehrheit die Revolution unterstützt). Bei Lenin, wie bei Lacan, *la révolution ne s'autorise que d'elle-même*; man sollte den revolutionären Akt durchführen, der nicht vom großen Anderen autorisiert wird – die Furcht, »zu früh« an die Macht zu gelangen, die Suche nach einer Garantie ist die Furcht vor dem Abgrund der Tat/des *Aktes*. Hierin beruht die ultimative Dimension dessen, was Lenin unermüdlich als »Opportunismus« geißelt. Seine Wette lautet: Der »Opportunismus« ist eine Position, die an sich, inhärent, falsch ist und die Furcht vor der Ausführung des Aktes mit dem Schutzhelm »objektiver« Fakten, Gesetze oder Normen bemängelt, weshalb der erste Schritt im Kampf dagegen darin besteht, die Dinge beim Namen zu nennen, auszusprechen, was Sache ist, die Wahrheit zulassen, daß es im Zentralkomitee bestimmte Tendenzen oder Meinungen gibt.⁶

Lenin antwortet nicht mit einem Verweis auf eine *andere* Menge »objektiver Tatsachen«, sondern mit einer Wiederholung jenes Arguments, das Rosa Luxemburg ein Jahrzehnt zuvor gegen Kautsky gerichtet hatte. Diejenigen, die darauf warten, daß sich die objektiven Bedingungen für die Revolution einstellen, werden ewig warten; eine solche Position des objektiven Beobachters (statt des engagierten Betreibers) ist selbst das größte Hindernis für die Revolution. Lenins Gegenargument gegen die formal-demokratischen Kritiker des zweiten Schritts lautet, daß diese »rein demokratische« Option selbst uto-pisch sei. Unter den konkreten russischen Umständen hat der bürgerlich-demokratische Staat keine Chance zu überleben, die einzige »realistische« Möglichkeit, die wahren Errungenschaften der Februarrevolution zu bewahren (Organisations- und Pressefreiheit usw.), besteht darin, sofort zur sozialistischen Revolution überzugehen, da sonst die zaristische Reaktion siegen wird.

Die Grundlehre aus dem psychoanalytischen Begriff der Zeitlichkeit lautet, daß es gewisse Dinge gibt, die man tun muß, um zu lernen, daß sie überflüssig sind. Im Verlauf der psychoanalyti-

6 Vgl. W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 33 (August 1921-März 1922), Berlin 1962.

sehen Kur verliert man viele Monate, in denen man die falschen Schritte tut, bevor es »klick« macht und man die richtige Formel findet; aber auch wenn sie im Rückblick überflüssig erscheinen, waren diese Umwege nötig. Und gilt nicht das gleiche für die Revolution? Was geschah, als sich Lenin während seiner letzten Jahre der Grenzen der Macht der Bolschewisten bewußt wurde? An diesem Punkt gilt es, Lenin und Stalin einander gegenüberzustellen. In Lenins allerletzten Schriften, lange nachdem er der Utopie von *Staat und Revolution* entsagt hatte, erkennt man die Umrisse eines bescheidenen »realistischen« Projekts hinsichtlich dessen, was die bolschewistischen Machthaber tun sollten. Infolge der mangelnden wirtschaftlichen Entwicklung und der kulturellen Rückständigkeit der russischen Massen gäbe es für Rußland keine Möglichkeit, »direkt zum Sozialismus überzugehen«. Die einzige Möglichkeit, die die Sowjetmacht habe, bestünde darin, die moderate Politik des »Staatskapitalismus« mit der intensiven kulturellen Schulung der trägen Massen der Bauern zu verbinden – *nicht* die Gehirnwäsche der »kommunistischen Propaganda«, sondern einfach eine geduldige, allmähliche Etablierung gängiger Standards der Zivilisation. Fakten und Zahlen zeigen, »wieviel dringende Kleinarbeit wir noch zu leisten haben, um das Niveau eines gewöhnlichen zivilisierten westeuropäischen Staates zu erreichen. [...] Es muß die Rede sein von der halbasiatischen Kulturlosigkeit, aus der wir bisher nicht herausgekommen sind.«⁷ Lenin warnt mehrmals vor irgendeiner direkten »Implantation des Kommunismus«. »Das darf auf keinen Fall so aufgefaßt werden, als sollten wir jetzt sofort rein kommunistische Ideen im engsten Sinne des Wortes ins Dorf tragen. Solange bei uns auf dem flachen Lande die materielle Grundlage für den Kommunismus nicht gegeben ist, würde das für den Kommunismus, man kann sagen, schädlich sein, würde das, man kann sagen, verhängnisvoll sein.«⁸ Sein am häufigsten wiederkehrendes Motiv lautet daher: »Hier wäre es am allerschädlichsten, sich zu übereilen.«⁹ Gegenüber dieser Einstellung der »Kulturrevolution« entschied sich Stalin für die durch und durch antileinistische Idee, »den Sozialismus in einem Land aufzubauen«.

7 W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 33, Berlin 1962, S. 448.

8 Op. cit., S. 451.

9 Op. cit., S. 475.

Bedeutet dies nun, daß Lenin sich stillschweigend die gängige menschewistische Kritik am Utopismus der Bolschewisten zu eigen gemacht hätte, ihre Idee, daß die Revolution den vorherbestimmten notwendigen Stufen folgen muß (sie kann nur stattfinden, nachdem ihre materiellen Bedingungen vorliegen)? Hier läßt sich beobachten, wie Lenins feines dialektisches Gespür funktioniert: Er ist sich völlig im klaren darüber, daß die Hauptaufgabe der bolschewistischen Machthaber jetzt, in den frühen 1920er Jahren, darin besteht, die Aufgaben der progressiven bürgerlichen Regierung durchzuführen (allgemeine Bildung usw.). Doch eben die Tatsache, daß es *eine proletarische revolutionäre* Macht ist, die dies tut, verändert die Lage auf grundlegende Weise; es gibt die einmalige Chance, diese »Zivilisierungs«-Maßnahmen so durchzuführen, daß sie ihres beschränkten bürgerlichen ideologischen Rahmens entkleidet werden (allgemeine Bildung wird wirklich allgemeine Bildung im Dienste des Volkes sein und nicht die ideologische Maske, um das beschränkte bürgerliche Klasseninteresse zu propagieren usw.). Das eigentliche dialektische Paradox besteht darin, daß es eben jene *Hoffnungslosigkeit* der russischen Situation ist (jene Rückständigkeit, welche die proletarischen Machthaber dazu zwingt, den bürgerlichen Zivilisationsprozeß durchzusetzen), was sich in einen einzigartigen Vorteil verwandeln läßt:

»Wie aber, wenn die völlige Ausweglosigkeit der Lage, wodurch die Kräfte der Arbeiter und Bauern verzehnfacht wurden, uns die Möglichkeit eines anderen Übergangs eröffnete, um die grundlegenden Voraussetzungen der Zivilisation zu schaffen, als in allen übrigen westeuropäischen Staaten?«¹⁰

Wir haben es hier mit zwei Modellen, zwei nicht miteinander zu vereinbarenden »Logiken« der Revolution zu tun. Denjenigen, die auf den richtigen teleologischen Augenblick warten, wenn die Krise ihren Höhepunkt erreicht hat und die Revolution kraft der Zwangsläufigkeit der historischen Entwicklung »genau zur rechten Zeit ausbrechen wird«; und denjenigen, die sich darüber im klaren sind, daß es für die Revolution keine »richtige Zeit« gibt, denjenigen, die die revolutionäre Chance als etwas begreifen, das auf den Umwegen der »normalen« historischen Entwicklung ent-

10 Op. cit., S. 464.

steht und ergriffen werden muß. Lenin ist kein voluntaristischer »Subjektivist«, sondern er insistiert darauf, daß die Ausnahme (die außerordentliche Menge von Umständen, wie diejenigen im Rußland des Jahres 1917) eine Möglichkeit bietet, die Norm selbst zu unterminieren. Und ist diese Argumentation, diese grundlegende Einstellung heute nicht aktueller denn je zuvor? Leben nicht auch wir in einem Zeitalter, in dem der Staat und seine Apparate, einschließlich der politisch Handelnden, immer weniger in der Lage sind, die Schlüsselthemen zu artikulieren? Die Illusion von 1917, daß die drängenden Probleme, denen sich Rußland gegenüberstah (Frieden, Landverteilung usw.), sich durch »legale« parlamentarische Maßnahmen hätten beheben lassen, entspricht in etwa der heutigen Illusion, die ökologische Bedrohung ließe sich dadurch lösen, daß man die Logik des Marktes auf den Umweltschutz anwendet (indem man die Umweltverschmutzer den Preis für den von ihnen verursachten Schaden entrichten läßt).

I. Das Recht auf Wahrheit

Wo also stehen wir heute gemessen an leninschen Standards? In einem Zeitalter, das Habermas als das *einer neuen Unübersichtlichkeit*¹ charakterisierte, ist unsere Alltagserfahrung verwirrender denn je zuvor. Die Modernisierung selbst erzeugt laufend neue Obskunitismen, die Reduzierung der Freiheit wird uns als das Angebot neuer Freiheiten verkauft. Die Wahrnehmung, daß wir in einer Gesellschaft der freien Wahlmöglichkeiten leben, in der wir selbst unsere »natürlichsten« Merkmale (unsere ethnische oder sexuelle Identität) wählen müssen, ist die Erscheinungsform ihres genauen Gegenteils, *des Fehlens* echter Wahlmöglichkeiten.² Der aktuelle Trend zu »Alternate Reality«-Filmen, die die existierende Wirklichkeit als eines von vielen möglichen Endergebnissen präsentieren, zeugt von einer Gesellschaft, in der Alternativen nicht mehr wirklich zählen und trivialisiert werden.

Unter diesen Umständen sollte man besonders vorsichtig sein, *die herrschende Ideologie nicht mit der Ideologie zu verwechseln, die zu dominieren scheint*. Mehr denn je zuvor sollte man sich an Walter Benjamins Mahnung erinnern, daß es nicht genügt, danach zu fragen, wie sich eine bestimmte Theorie (oder Kunst) im Hinblick auf den Klassenkampf verhält, sondern auch, wie sie *innerhalb* eben dieses Kampfes funktioniert. Beim Sex ist die tatsächliche hegemoniale Einstellung nicht die der patriarchalischen Unterdrückung, sondern die freie Promiskuität. In der Kunst *sind* Provokationen im Stil der berühmt-berüchtigten »Sensation-Ausstellung« die Regel, Beispiele für eine Kunst, die voll ins Establishment integriert ist. Ayn Rand hat diese Logik zu Ende gedacht und um eine Art hegelianische Pointe ergänzt, d.h. die offizielle Ideologie selbst zu ihrer eigenen größten Transgression erklärt und dies im Titel eines ihrer letzten Sachbücher, *Capitalism, this unknown Ideal* (Kapitalismus, das unbekannte Ideal) oder ihrer Parole »Topmanager – Amerikas letzte bedrohte Spezies« zum Ausdruck gebracht. Da das »normale« Funktionieren des Kapitalismus immer mit einer gewissen Leugnung seines

1 S. Jürgen Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985.

2 Ich beziehe mich hier auf Anna Kornbluh, »The Family Man«, unveröffentlichtes Manuskript (UCLA, März 2001).

grundlegenden Funktionsprinzips einhergeht (der Inbegriff des heutigen Kapitalisten ist jemand, der zunächst rücksichtslos Profite einfährt, und dann generös einen Teil davon mit anderen teilt, indem er umfängliche Schenkungen an Kirchen, Opfer von ethnischen oder sexuellem Mißbrauch usw. macht und sich als Wohltäter der Menschheit geriert), besteht *der* Akt der Transgression schlechthin darin, dieses Prinzip selbst zu verteidigen und es seiner humanitären Bemantelung zu entkleiden. Man ist daher versucht, Marx' These Nr. 11 umzukehren. Die vorrangige Aufgabe heute besteht genau darin, der Versuchung zu handeln, direkt einzugreifen und die Dinge zu ändern (die unweigerlich in einer Sackgasse endet: »Was kann man schon gegen das globale Kapital tun?«) zu widerstehen und statt dessen die hegemonialen ideologischen Koordinaten selbst in Frage zu stellen. Kurzum, unser historischer Moment ist nach wie vor derjenige Adornos:

»Auf die Frage ›Was soll man tun?‹ kann ich wirklich meist nur antworten: ›Ich weiß es nicht‹. Ich kann nur versuchen, rücksichtslos zu analysieren, was ist. Dabei wird mir vorgeworfen: Wenn du schon Kritik übst, dann bist du auch verpflichtet zu sagen, wie man's besser machen soll. Und das allerdings halte ich für ein bürgerliches Vorurteil. Es hat sich unzählige Male in der Geschichte ereignet, daß gerade Werke, die rein theoretische Absichten verfolgen, das Bewußtsein und damit auch die gesellschaftliche Realität verändert haben.«³

Folgt man heute einem Aufruf zu handeln, so vollzieht sich diese Handlung bzw. dieser Akt nicht im leeren Raum, sondern *innerhalb* der hegemonialen ideologischen Koordinaten. Diejenigen, die »wirklich etwas tun wollen, um den Menschen zu helfen«, werden sich an (zweifelsohne ehrenwerten) Projekten wie *Medecins sans frontières*, *Greenpeace*, feministischen und antirassistischen Kampagnen beteiligen, die von den Medien nicht nur toleriert, sondern sogar unterstützt werden, selbst dann, wenn sie auf ökonomisches Gebiet vordringen (etwa indem sie Unternehmen anprangern und boykottieren, die ökologische Vereinbarungen mißachten oder in ihren Betrieben Kinder beschäftigen); solange sie eine gewisse Grenze respektieren, werden derartige Projekte toleriert und unterstützt. Dennoch ist genau diese Form von Ak-

3 Theodor W. Adorno, *Vermischte Schriften* 7, in: *Gesammelte Schriften* 20,1, Frankfurt/M. 1997, S. 404.

tivität ein perfektes Beispiel für Interpassivität, dafür, daß man bestimmte Dinge nicht tut, um etwas zu erreichen, sondern um zu *verhindern*, daß wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert. Alle diese beherzten, humanitären, politisch korrekten usw. Aktivitäten lassen sich auf die Formel bringen »Laßt uns ständig irgend etwas verändern, damit insgesamt alles beim Alten bleibt!« Wenn die »Cultural Studies« den Kapitalismus kritisieren, dann tun sie dies auf die für die liberale Hollywoodparanoia typische Weise: Der Feind ist »das System«, die verdeckte »Organisation«, eine antidemokratische »Verschwörung«, *nicht* der Kapitalismus und die Staatsapparate. Das Problematische an dieser kritischen Haltung ist nicht nur, daß sie die konkrete Gesellschaftsanalyse durch den Kampf gegen abstrakte paranoide Fantasien ersetzt, sondern daß sie, in einer typischen paranoiden Geste, die gesellschaftliche Realität unnötigerweise *verdoppelt*, als stecke *hinter* den »sichtbaren« kapitalistischen und staatlichen Organen eine Geheimorganisation. Man sollte aber einfach akzeptieren, daß eine heimliche »Organisation innerhalb der Organisation« gar nicht erforderlich ist. Die »Verschwörung« steckt bereits in der »sichtbaren« Organisation als solcher, im kapitalistischen System, in der Art und Weise, wie der politische Raum und die Staatsapparate funktionieren.

Nehmen wir eines der dominierenden Themen im radikalen akademischen Leben des heutigen Amerika, die »Postcolonial Studies«. Zweifellos ist das Problem des Postkolonialismus von großer Bedeutung; doch die »Postcolonial Studies« neigen dazu, es in das multikulturelle Problem zu übersetzen, daß die kolonisierten Minderheiten »ein Recht« haben, ihre Erfahrungen als Opfer »zu erzählen«, und daß die Machtmechanismen ihr »Anderssein« unterdrücken, so daß wir letzten Endes lernen, daß die Wurzel der postkolonialen Ausbeutung unsere Intoleranz gegenüber dem Anderen ist und daß diese Intoleranz selbst in unserer Intoleranz gegenüber dem »Fremden in uns selbst wurzelt«, in unserer Unfähigkeit, uns mit dem auseinanderzusetzen, was wir in und von uns selbst verdrängt haben. Der politisch-ökonomische Kampf wird so unmerklich in ein pseudo-psychanalytisches Drama des Subjekts verwandelt, das außerstande ist, sich seinen inneren Traumata zu stellen. Warum pseudo-psychanalytisch? Weil die eigentliche Lehre der Psychoanalyse nicht lautet: Die äußeren Ereignisse, die uns faszinieren und/oder irritieren,

sind Projektionen unserer inneren verdrängten Antriebe, sondern: die unerträgliche Tatsache des Lebens ist, daß es »da draußen« tatsächlich irritierende Dinge gibt. Es *gibt* andere Menschen, die sich eines intensiven Sexlebens erfreuen, während wir fast impotent sind, es *gibt* Menschen, die entsetzlichen Folterungen ausgesetzt werden usw. Um es nochmals deutlich zu sagen: Die eigentliche Wahrheit der Psychoanalyse besteht nicht darin, daß wir unser wahres Selbst entdecken, sondern vielmehr in der traumatischen Begegnung mit einem unerträglichen Realen. Das exzessive politisch korrekte Engagement der großen Mehrheit der heutigen »radikalen« Akademiker im Hinblick auf Sexismus, Rassismus, Kinderarbeit in der Dritten Welt usw. ist also letztlich eine Abwehrmaßnahme gegen ihre eigene innerste Identifizierung, eine Art zwanghaftes Ritual, dessen heimliche Logik lautet: »Wir wollen soviel wie möglich über die Notwendigkeit einer radikalen Veränderung sprechen, um auf diese Weise zu gewährleisten, daß sich nichts wirklich ändert!« Im Gegensatz zu diesem radikalen Schick gilt es, die Ideologen und Praktiker des Dritten Weges zu loben. Sie handeln wenigstens konsequent und sind hinsichtlich ihrer Akzeptanz der globalen kapitalistischen Koordinaten aufrichtig, im Gegensatz zu den pseudoradikalen akademischen Linken, die gegenüber der Politik des Dritten Weges die Attitüde äußerster Verachtung einnehmen, während ihre eigene Radikalität nur eine leere Geste ist, die niemanden zu irgend etwas Konkretem verpflichtet.

Natürlich gilt es hier streng zu unterscheiden zwischen dem authentischen sozialen Engagement zugunsten der ausgebeuteten Minderheiten (etwa der Organisation der illegal beschäftigten mexikanischen Feldarbeiter in Kalifornien) und den multikulturellen/postkolonialen, absolut risikofreien Feierabendrevolten, in denen sich die »radikale« Welt des akademischen Amerika gefällt. Wenn wir allerdings den »kritischen Multikulturalismus« im Gegensatz zum »korporatistischen Multikulturalismus« als eine Strategie definieren, mit deren Hilfe sich zeigen läßt, »daß es gemeinsame Formen der Unterdrückung, gemeinsame Strategien der Ausschließung, der Bildung von Klischeevorstellungen über und der Stigmatisierung unterdrückte(r) Gruppen und daher gemeinsame Gegner und Angriffsziele⁴ gibt, sehe ich keinen Sinn

4 Douglas Kellner, *Media Culture*, London 1995, S. 97.

in der weiteren Verwendung des Begriffs »Multikulturalismus«, da der Akzent hier auf den *gemeinsamen* Kampf verschoben wird. In seiner gängigen Bedeutung paßt der Begriff Multikulturalismus perfekt in die Logik des globalen Marktes.

Vor kurzem organisierten Hindus in Indien größere Demonstrationen gegen McDonalds, als sich herausstellte, daß McDonalds die Pommes Frites vor dem Einfrieren in einem Öl brät, das mit Tierfett (Rind) versetzt ist. Nachdem das Unternehmen diesen Punkt zugegeben und versprochen hatte, daß sämtliche in Indien verkauften Pommes Frites nur noch in Pflanzenöl gebraten würden, gaben sich die Hindus zufrieden und setzten ihren Pommes Frites-Konsum unbekümmert fort. Weit davon entfernt, die Globalisierung zu unterminieren, veranschaulicht dieser Protest gegen McDonalds und die schnelle Reaktion des Unternehmens, daß die Hindus vollkommen in die diversifizierte globale Ordnung integriert sind.

Der liberale »Respekt« für Inder hat daher zweifellos etwas »Herablassendes«, das an unsere Haltung gegenüber kleinen Kindern erinnert. Wir nehmen sie zwar nicht ernst, aber wir »respektieren« ihre harmlosen Gepflogenheiten, um ihnen ihre Illusionen zu lassen. Gibt es irgend etwas Rassistisches als einen Fremden, der in ein Dorf kommt und dort mit tolpatschigen Gesten zu zeigen versucht, daß er die lokalen Gepflogenheiten »versteht« und ihnen zu folgen imstande ist? Entspricht ein solches Verhalten nicht demjenigen mancher Erwachsener, die sich ihren kleinen Kindern anpassen, indem sie ihre Gebärden und Sprechweise imitieren? Sind die Einwohner solcher Dörfer nicht zu Recht beleidigt, wenn der fremde Eindringling ihre Sprache nachahmt? Die herablassende Unaufbrichtigkeit des Besuchers besteht nicht nur darin, daß er so tut, als gehöre er dazu, sondern der springende Punkt ist, daß wir erst dann wirklich in Kontakt mit der lokalen Bevölkerung treten, wenn diese uns auf die Distanz hinweist, die sie selbst gegenüber dem Buchstaben ihrer Gebräuche wahrt. Es gibt eine bekannte Anekdote über den Prinz Peter Petrović Njegoš, einen montenegrinischen Herrscher aus der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, der sowohl für seine Schlachten gegen die Türken als auch für seine Versepen berühmt war. Als ein englischer Besucher seines Hofes, von einem lokalen Ritual tief bewegt, den Wunsch äußerte, daran teilzunehmen, erhielt er von Njegos eine rüde Abfuhr: »Warum wollen Sie sich lä-

cherlich machen? Genügt es nicht, daß wir diese albernen Spielchen spielen?«

Und weiter: Wie steht es um die Praxis der Witwenverbrennung nach dem Tod des Ehemanns, die Teil *derselben* Hindutradition ist wie diejenige der heiligen Kühe? Sollen wir (die toleranten westlichen Multikulturalisten) diese Praktiken ebenfalls respektieren? In diesem Falle ist der tolerante Multikulturalist gezwungen, auf eine durch und durch eurozentristische Unterscheidung zurückzugreifen, die dem Hinduismus völlig fremd ist. Der Andere wird im Hinblick auf Gebräuche toleriert, die niemandem weh tun; aber von dem Augenblick an, in dem wir an eine (für uns) traumatische Dimension röhren, ist es mit der Toleranz vorbei. Kurzum, Toleranz ist Toleranz für den Anderen, insoweit dieser Andere kein »intoleranter Fundamentalist« ist – und das bedeutet schlicht und einfach: insoweit er nicht der reale Andere ist. Toleranz bedeutet »Nulltoleranz« für die realen Anderen, den Anderen hinsichtlich des substantiellen Gewichts seiner *jouissance*. Diese liberale Toleranz ist eine Reproduktion des elementaren »postmodernen« Phänomens, Zugang zu einem seiner Substanz beraubten Objekt zu haben. Wir können Kaffee ohne Koffein genießen, Bier ohne Alkohol, Sex ohne direkten Körperkontakt – und genau so ist auch der ethnische Andere ohne seine Andersheit zu haben.

Mit anderen Worten, das eigentliche Problem mit dem liberalen Multikulturalisten besteht darin, daß er außerstande ist, seine Indifferenz gegenüber dem exzessiven Genießen des Anderen aufrechtzuerhalten. Diese *jouissance* beunruhigt ihn, und dies ist der Grund, warum seine ganze Strategie darauf abzielt, eine angemessene Distanz zu diesem Genießen zu wahren. Diese Indifferenz gegenüber der *jouissance* des Anderen, dieses völlige Fehlen des Neids, ist die Schlüsselkomponente dessen, was Lacan als die subjektive Position des »Heiligen« bezeichnet. Wie die authentischen »Fundamentalisten« (etwa die Amish), denen das geheime Genießen der Anderen völlig gleichgültig ist, sind diejenigen, die wirklich an eine (universelle) Sache glauben, wie etwa der heilige Paulus, dezidiert indifferent gegenüber lokalen Bräuchen und Sitten, da diese für sie einfach *keine Rolle spielen*. Im Gegensatz zu ihnen ist der multikulturelle Liberale ein rortyanischer »Ironiker«, der immer eine gewisse Distanz wahrt, den Glauben immer auf Andere verschiebt. Andere glauben für ihn, an seiner Stelle.

Und auch wenn es so scheinen mag, als tadele er (»für sich«) den gläubigen Anderen wegen des spezifischen Inhalts seines Glaubens, ist das, was ihn (»an sich«) tatsächlich beunruhigt, die *Form des Glaubens als solche*. Intoleranz ist Intoleranz gegenüber dem Realen eines Glaubens. Er verhält sich wie der sprichwörtliche Ehemann, der im Prinzip nichts dagegen hat, daß seine Frau einen Liebhaber hat, nur eben nicht gerade *diesen* Typ, d.h., jeder konkrete Liebhaber ist unakzeptabel. Der tolerante Liberale billigt im Prinzip das Recht zu glauben, weist jedoch jeglichen spezifischen Glauben als »fundamentalistisch« zurück. Der eigentliche Witz der multikulturalistischen Toleranz besteht natürlich darin, wie der Klassenunterschied in sie eingeschrieben ist. Indem sie dem (politisch-ökonomischen) Unrecht die ideologische Beleidigung hinzufügen, bedienen sich der Oberschicht angehörende, politisch korrekte Individuen dieser Toleranz, um den niedrigeren Schichten ihren reaktionären »Fundamentalismus« vorzuhalten.

Das führt uns zu der radikaleren Frage: Ist der Respekt vor dem Glauben des anderen (etwas dem Glauben an die Heiligkeit von Kühen) wirklich der ethische Horizont schlechthin? Ist dies nicht der ultimative Horizont der postmodernen Ethik, in der letztlich nur der Respekt vor der Phantasie des anderen zählt, da jeder Bezug auf irgendeine Form allgemeiner Wahrheit als eine Form kultureller Gewalt abqualifiziert wird? Oder um es noch pointierter zu formulieren: Nun gut, man kann sicherlich sagen, daß es in ethischer Hinsicht problematisch ist, wenn man Hindus im Hinblick auf das Rinderfett belügt, aber bedeutet dies auch, man dürfe öffentlich nicht die Meinung vertreten, daß ihr Glaube (an die Heiligkeit von Kühen) bereits an sich eine Lüge, ein Irrglaube ist? Die Tatsache, daß heute überall um uns herum »Ethikkomitees« aus dem Boden schießen, weist in dieselbe Richtung. Wie kommt es, daß Ethik plötzlich zu einer Angelegenheit bürokratischer (administrativer), vom Staat ernannter Komitees wird, denen die Autorität verliehen wird darüber zu entscheiden, welche Handlungen in ethischer Hinsicht noch als akzeptabel gelten können. Die Antwort der Theoretiker der »Risikogesellschaft« (wir brauchen Komitees, denn wir haben es mit neuen Situationen zu tun, in denen es nicht mehr möglich ist, alte Normen anzuwenden, d.h., Ethikkomitees sind ein Zeichen »reflektierter« Ethik) ist offensichtlich unzureichend. Diese Komitees sind Ausdruck eines

tieferen Dilemmas (und zugleich eine unzureichende Antwort darauf).

Das eigentlich Problematische an dem »Recht zu erzählen« besteht darin, daß dabei eine einzigartige spezifische Erfahrung als politisches Argument verwendet wird: »Nur eine lesbische schwarze Frau kann erleben und erzählen, was es bedeutet, eine lesbische schwarze Frau zu sein usw.« Solch ein Rückgriff auf eine spezifische Erfahrung, die sich nicht verallgemeinern läßt, ist immer und per definitionem eine konservative politische Geste, denn letztlich kann jeder seine einzigartige Erfahrung anführen, um seine verwerflichen Taten zu rechtfertigen. Könnte nicht auch ein Naziverbrecher für sich beanspruchen, seine Opfer hätten die innere Vision, die ihn motivierte, nicht verstanden? So zeigte sich etwa Veit Harlan, *der* Nazi-Filmregisseur schlechthin, um 1950 von der Tatsache irritiert, daß die Juden in den USA kein Verständnis dafür hatten, daß er *Jud Süß* mit der Bemerkung verteidigte, kein amerikanischer Jude könne verstehen, in welcher Situation er in Nazideutschland gewesen sei. Weit davon entfernt, ihn zu rechtfertigen, ist diese obszöne (faktische) Wahrheit die Lüge schlechthin. Darüber hinaus sagt die Tatsache, daß das größte Plädoyer für Toleranz in der Geschichte des Kinos im Rahmen einer Kritik an den »intoleranten« Angriffen gegen den Verherrlicher des Klu Klux Klan erfolgte, eine Menge darüber aus, daß der Signifikant »Toleranz« ein außerordentlich »gleitender« ist, um es in heutiger Begrifflichkeit zu sagen. Für D. W. Griffith war Intoleranz keine Methode, um sich selbst für die aggressive rassistische Botschaft von *The Birth of a Nation* zu verteidigen; ganz im Gegenteil litt er seelisch unter dem, was er als »Intoleranz« auf Seiten von Gruppen empfand, die *The Birth of a Nation* infolge seiner schwarzenfeindlichen Stoßrichtung verbieten lassen wollten. Kurzum, wenn sich Griffith über »Intoleranz« beklagt, dann steht er damit heutigen Fundamentalisten viel näher, die die »politisch korrekte« Verteidigung allgemeiner Frauenrechte als »Intoleranz« gegenüber ihrer spezifischen Lebensweise beklagen, als der heutigen multikulturellen Bekräftigung von Unterschieden.

Der erste Aspekt des leninschen Erbes, den es daher heute wiederzuentdecken gilt, ist die *Politik der Wahrheit*, die sowohl von der liberalen politischen Demokratie als auch vom »Totalitarismus« verworfen wird. Natürlich ist die Demokratie die Herr-

schaft der Sophisten: Es gibt lediglich Meinungen, jegliche Bezugnahme eines politischen Agenten auf irgendeine letzte Wahrheit wird als »totalitär« denunziert. Doch das, was »totalitäre« Regime durchsetzen, ist ebenfalls nur der Schein der Wahrheit: eine arbiträre Lehre, deren Funktion lediglich darin besteht, die pragmatischen Entscheidungen der Herrscher zu legitimieren.⁵ Wir leben im »postmodernen« Zeitalter, in dem Wahrheitsansprüche per se als Ausdruck verborgener Machtmechanismen verworfen werden. Wie all die wiedergeborenen Pseudo-Nietzscheaner gerne betonen, ist die Wahrheit eine Lüge, die unseren Willen zur Macht auf besonders effiziente Weise zum Ausdruck bringt. Bereits die im Hinblick auf eine bestimmte Aussage gestellte Frage, »Ist sie wahr?«, wird ersetzt durch die Frage »Unter welchen Machtverhältnissen kann diese Aussage formuliert werden?« Statt einer universellen Wahrheit offeriert man uns eine Vielzahl von Perspektiven, oder, wie man heute gerne sagt, von »Narrativen«. Folgerichtig sind die beiden Philosophen des heutigen globalen Kapitalismus, die beiden großen linksliberalen »Progressiven« Richard Rorty und Peter Singer, beide aufrichtig hinsichtlich ihrer radikalen Haltung. Rorty definiert die Grundkoordinaten: Die fundamentale Dimension eines Menschen ist seine Leidensfähigkeit, die Fähigkeit, Schmerz und Erniedrigung zu erleiden; und da Menschen symbolische Tiere sind, besteht das fundamentale Recht des Menschen darin, die eigene Erfahrung des Leidens und der Erniedrigung zu erzählen.⁶ Singer liefert den darwinschen Hintergrund hierzu: »Speziesismus« (die Privilegierung der menschlichen Spezies) unterscheidet sich nicht vom Rassismus: Unsere Wahrnehmung eines Unterschieds zwischen Menschen und (anderen) Lebewesen ist nicht weniger unlogisch und unethisch als unsere einstmalige Wahrnehmung eines ethischen Unterschieds zwischen, sagen wir, Männern und Frauen oder Schwarzen und Weißen.⁷

Das Problem mit Singer ist nicht nur die ziemlich offensichtliche Tatsache, daß wir als umweltbewußte Menschen zwar bedrohte Tierarten schützen, aber daß unser eigentliches Ziel im

5 Alain Badiou, op. cit., S. 50.

6 S. Richard Rorty, *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge 1989 (dt. *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1989).

7 S. Peter Singer, *The Essential Singer: Writings on an Ethical Life*, New York

Hinblick auf unterdrückte und ausgebeutete Menschengruppen *nicht* darin besteht, diese lediglich zu schützen, sondern sie in die Lage zu versetzen, für sich selbst zu sorgen und ein freies und autonomes Leben zu führen. Das, was in diesem darwinistischen Narrativ verlorenginge, ist einfach die Dimension der Wahrheit – nicht »objektive« Wahrheit als ein Bild der Wirklichkeit, das irgendwie über der Vielfalt spezifischer Narrative umhergleitet. Ohne den Bezug auf diese universelle Dimension der Wahrheit bleiben wir letztlich alle die »Affen eines kalten Gottes« (wie Marx es in seinem Gedicht von 1841⁸ formulierte), selbst in Singers progressiver Version des Sozialdarwinismus. Lenins Wette, die heute, in unserem Zeitalter des postmodernen Relativismus aktueller ist denn je zuvor, lautet: Universelle Wahrheit und Parteidägertum, die Geste, Stellung zu beziehen, schließen sich nicht nicht gegenseitig aus, sondern bedingen einander. In einer konkreten Situation lässt sich die *universelle* Wahrheit nur von einer durch und durch *parteiischen* Position aus artikulieren; Wahrheit ist per definitionem einseitig. Dies läuft natürlich der vorherrschenden *Doxa* des Kompromisses zuwider, dem Bemühen, einen Mittelweg zwischen einer Vielzahl unterschiedlicher Interessen zu finden. Wenn man die *Kriterien* der anderen, alternativen Narrativierung nicht benennt, dann läuft dieses Bemühen Gefahr, im Zuge politisch korrekter Gestimmtheit lächerliche »Narrative« zu billigen, etwa jenes von der Überlegenheit der ganzheitlichen Weisheit der Aborigines, des Verwerfens der Naturwissenschaft als eines unter vielen Narrativen, das sich auf einer Stufe mit vormodernem Aberglauben befindet. Die leninistische Antwort auf das postmoderne multikulturelle »Recht zu erzählen« sollte also eine unverhohlene Geltendmachung des Rechts auf Wahrheit sein. Als angesichts des Debakels von 1914 nahezu alle Sozialdemokratischen Parteien Europas der Kriegsbegeisterung anheimfielen und *für* die Kriegsanleihen stimmten, stand Lenins entschlossene Ablehnung des patriotischen Überschwangs in ihrer Isoliertheit für das einzigartige Aufscheinen der Wahrheit der Gesamtsituation.

8 Zit. in Robert Payne, *Marx*, New York 1968, S. 61.

II. Wiedersehen mit dem Materialismus

Lenins Wahrheit ist letztlich die Wahrheit des Materialismus, und tatsächlich scheint es verlockend, im gegenwärtigen Klima des New Age-Obskuratorismus, die Lehre aus Lenins *Materialismus und Empirokritizismus* zu ziehen. Wie schon zu Lenins Zeiten wird der heutigen populären Lesart der Quantenphysik zufolge die Naturwissenschaft den Materialismus letztlich überwinden. Die Materie wird demnach »verschwinden«, sich in die immateriellen Wellen von Energiefeldern auflösen.¹ Wie Lucio Colletti betont, trifft es zu, daß Lenins Unterscheidung zwischen dem philosophischen und dem naturwissenschaftlichen Begriff der Materie den Begriff der »Dialektik (in) der Natur« abschafft. Der philosophische Begriff der Materie als einer Realität, die unabhängig vom Geist existiert, schließt jegliche Intervention der Philosophie in die Naturwissenschaft aus. Gleichwohl... betrifft das »gleichwohl« die Tatsache, daß in *Materialismus und Empirokritizismus* kein Platz für Dialektik ist. Wie lauten Lenins Grundthesen? Die Weigerung, Wissen auf phänomenalistischen oder pragmatischen Instrumentalismus zu reduzieren (d.h. die Behauptung, daß wir durch das naturwissenschaftliche Wissen erfahren, wie die Dinge unabhängig von unserem Geist existieren, die berüchtigte »Widerspiegelungstheorie«), verknüpft mit dem Insistieren auf der fragwürdigen Natur unseres Wissens (das immer beschränkt und relativ ist und die äußere Realität nur in einem unendlichen Annäherungsprozeß »reflektiert«). Kommt uns dies nicht irgendwie bekannt vor? Ist dies nicht, in der angelsächsischen Tradition der analytischen Philosophie, die Grundposition von Karl Popper, dem archetypischen Anti-Hegelianer? In seinem kurzen Artikel »Lenin und Popper«² erinnert Colletti daran, daß Popper 1970 in einem privaten, erstmals in der *Zeit* veröffentlichten Brief geschrieben habe, daß Lenins Buch über den Empirokritizismus seiner Meinung nach wirklich hervorragend sei. Dieser harte materialistische Kern von *Empirokritizis*-

1 Hinsichtlich eines althusserianischen Versuchs, Lenins Empirokritizismus zu »retten«, s. Dominique Lecourt, *Une crise et ses enjeux*, Paris 1973.

2 Erstmals veröffentlicht 1990 in dem italienischen Magazin *L'Espresso*, dann wieder abgedruckt in Colletti, *Fine della filosofia*, Rom 1996.

mus existiert auch in den *Philosophischen Notizbüchern* von 1915 weiter, trotz Lenins Wiederentdeckung Hegels – Warum? In seinen philosophischen Heften kämpft Lenin mit demselben Problem wie Adorno in seiner *Negativen Dialektik*: Wie soll man Hegels Erbe der Kritik jeglicher Unmittelbarkeit, der subjektiven Vermitteltheit aller gegebenen Objektivität mit dem Minimum an Materialismus verbinden, das Adorno als die »Prädominanz des Objektiven« bezeichnet: Dies ist der Grund, warum Lenin nach wie vor an der »Widerspiegelungstheorie« festhält, derzufolge das menschliche Denken die objektive Realität widerspiegelt.

»Hier gibt es *wirklich*, objektiv, **drei** Glieder: 1) die Natur; 2) die menschliche Erkenntnis = das **Gehirn** des Menschen (als höchstes Produkt eben jener Natur), und 3) die Form der Widerspiegelung der Natur in der menschlichen Erkenntnis, und diese Form sind eben die Begriffe, Gesetze, Kategorien etc. Der Mensch kann die Natur nicht als *ganze*, nicht vollständig, kann nicht ihre »unmittelbare Totalität« erfassen = widerspiegeln = abbilden, er kann dem nur *ewig* näher kommen, indem er Abstraktionen, Begriffe, Gesetze, ein wissenschaftliches Weltbild usw. usf. schafft.«³

Freilich befinden sich hier beide, Adorno wie Lenin, auf dem Holzweg. Der Materialismus läßt sich nicht dadurch zur Geltung bringen, daß man sich an das Minimum objektiver Realität außerhalb der subjektiven Vermittlung des Denkens klammert, sondern dadurch, daß man auf der absoluten Inhärenz des äußeren Hindernisses insistiert, das das Denken daran hindert, zur völligen Identität mit sich selbst zu gelangen. In dem Augenblick, in dem wir in diesem Punkt nachgeben und das Hindernis externalisieren, regredieren wir auf die Pseudoproblematik, daß sich das Denken asymptotisch der nie zu völlig erfassenden »objektiven Realität« annähert, ohne sie in ihrer unendlichen Komplexität jemals erfassen zu können. Das Problem von Lenins »Widerspiegelungstheorie« ist ihr impliziter Idealismus. Ihr zwanghaftes Insistieren auf der unabhängigen Existenz der materiellen Realität jenseits des Bewußtseins muß als symptomatische Verschiebung gelesen werden, die die relevante Tatsache verschleiern soll, daß das *Bewußtsein selbst* implizit als ein gegenüber der von ihr »wi-

3 W. I. Lenin, *Werke, Philosophische Hefte*, Bd. 38, Berlin 1964, S. 172. Ich verdanke diesen Hinweis Eustache Kouvelakis, Paris.

dergespiegelten« Realität *äußerliches* gesetzt wird. Allein die Metapher von der unendlichen Annäherung an die wahre Beschaffenheit der Dinge, an die objektive Wahrheit, verrät diesen Idealismus. Doch was diese Metapher nicht in Betracht zieht, ist eben die Tatsache, daß die Parteilichkeit (Verzerrung) der »subjektiven Reflektion« genau darauf beruht, daß das Subjekt in den von ihm wiedergespiegelten Prozeß einbezogen ist – nur ein Bewußtsein, das das Universum von außen betrachten könnte, würde die Realität so sehen, »wie sie wirklich ist«, d.h., eine völlig angemessene »neutrale« Kenntnis der Realität würde unsere Existenz implizieren, unseren externen Status hinsichtlich dieser Realität, so wie ein Spiegel einen Gegenstand nur dann vollkommen spiegeln kann, wenn er sich außerhalb desselben befindet. (Soviel zu Lenins Erkenntnistheorie als »Widerspiegelung« der objektiven Wirklichkeit.)⁴ Es geht nicht darum, ob es »da draußen«, außerhalb meiner selbst, eine von mir unabhängige Wirklichkeit gibt,⁵ sondern ob mein Bewußtsein selbst außerhalb der

4 In einem Abschnitt seiner philosophischen Notizbücher kommt Lenin dieser Erkenntnis ganz nahe, als er notiert, daß eben die »Abstraktion« des Denkens, seine Unfähigkeit, den Gegenstand in seiner unendlichen Komplexität unmittelbar zu erfassen, seine Distanz gegenüber dem Gegenstand, sein Zurücktreten von ihm, uns demjenigen, was dieser Gegenstand tatsächlich ist, *näher* bringt. Gerade die »einseitige« Reduzierung des Gegenstandes auf einige seiner abstrakten Eigenschaften im Begriff, diese scheinbare »Begrenztheit« unseres Wissens (das den Traum eines totalen intuitiven Wissens aufrechterhält) ist das Wesen dieses Wissens: »Das Denken, das vom Konkreten zum Abstrakten aufsteigt, entfernt sich nicht – wenn es *richtig* ist (NB) (und Kant spricht, wie alle Philosophen, vom *richtigen Denken*) – von der Wahrheit, sondern nähert sich ihr. Die Abstraktion der *Materie*, des *Naturgesetzes*, die Abstraktion des *Wertes* usw., mit einem Wort *alle* wissenschaftlichen (richtigen, ernsten, nicht unsinnigen) Abstraktionen spiegeln die Natur tiefer, richtiger, *vollständiger* wider. Von der lebenden Anschauung zum abstrakten Denken *und von diesem zur Praxis* – das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der *Wahrheit*, der Erkenntnis der objektiven Realität.« (W. I. Lenin, op. cit., S. 160). Er kommt der Sache ganz nahe – und fällt dann wieder auf den vorherrschenden evolutionären Begriff der unendlichen Annäherung an die Realität zurück.

5 Um es ganz brutal und unmißverständlich zu sagen: Es ist offensichtlich, daß »Lenin Marx nicht wirklich verstanden hat«; zumindest die hegelianische Komplexität von Marx' »Kritik der politischen Ökonomie« entzog sich seinem Verständnis. Gleichwohl besteht das Paradox genau darin, daß Lenin nur deshalb, weil er »Marx nicht verstand«, imstande war, die Oktoberrevolution, die erste wirklich marxistische Revolution, zu organisieren. Das aber bedeutet, daß die Spaltung bereits in Marx selbst angelegt sein

Wirklichkeit und unabhängig von derselben existiert. Statt Lenins (implizit idealistischem) Begriff einer objektiven Wirklichkeit, die irgendwo »da draußen« existiert, vom Bewußtsein durch Schichten von Illusionen und Verzerrungen getrennt ist und sich erkenntnismäßig nur vermittels einer unendlichen Annäherung erreichen lässt, sollte man darauf beharren, daß »objektive« Kenntnis der Wirklichkeit genau deshalb unmöglich ist, weil wir (das Bewußtsein) immer bereits ein ontologischer Teil derselben sind.

Dies bedeutet aber natürlich keineswegs, daß es heute weniger wichtig wäre, den Unterschied zwischen Idealismus und Materialismus aufzuzeigen. Man sollte dabei nur so vorsichtig sein, auf wirklich leninistische Weise vorzugehen und durch die »konkrete Analyse der konkreten Verhältnisse« herausfinden, wo diese Trennungsline verläuft. Denn sie verläuft sogar innerhalb des Bereichs der Religion, an jener einzigartigen Stelle, an der die Worte Christi am Kreuz, »Vater, warum hast du mich verlassen?«, das Hervortreten des Materialismus signalisieren. In diesem Augenblick der radikalen Verlassenheit erlebt das Subjekt die *Nichtexistenz des großen Anderen* und nimmt diese völlig an. Allgemeiner gesprochen verläuft die Trennlinie zwischen der »idealistischen« sokratisch-gnostischen Tradition, die behauptet, daß die Wahrheit in uns selber steckt und nur durch eine innere Reise (wieder)entdeckt werden kann, und der jüdisch-christlichen »materialistischen« Idee, daß die Wahrheit nur durch eine äußere traumatische Begegnung heraufbeschworen werden kann, die das Gleichgewicht des Subjekts erschüttert. Die »Wahrheit« erfordert ein Bemühen, bei dem wir unseren Hang zur »Spontaneität« bekämpfen müssen. Oder anders gesagt, die korrekte materialistische Position (die die radikale hegelianische ontologische Konsequenz aus Kants Antinomien zieht) ist die, daß es *kein Universum als ein Ganzes* gibt. Als ein Ganzes ist das Universum (die Welt) Nichts – Alles was ist, ist *innerhalb* dieses Nichts.

muß: Wenn eine gewisse Unkenntnis der Marxschen Theorie eine positive Bedingung für die Durchführung einer marxistischen Revolution ist, dann mußte Marx' revolutionäre Theorie selbst, auch wenn sie sich als das theoretische Moment einer globalen revolutionären Praxis begriff, eine Lücke im Hinblick auf die revolutionäre Praxis enthalten, d.h., sie mußte die Bedingungen einer revolutionären Intervention erkennen.

»Das Universum entstand nicht aus nichts: Das Universum entstand innerhalb von nichts. Alles ist nichts, von innen gesehen. Die Welt außen ist in Wirklichkeit nichts von innen gesehen. Wir befinden uns im Inneren von nichts. / Von außen gesehen, ist dort *niente*, nichts. Von innen gesehen, ist dort alles, was wir wissen. Das gesamte Universum

Die Trennlinie zwischen Materialismus und Idealismus ist an dieser Stelle äußerst dünn. Einerseits ist man versucht, dies im subjektivistischen Modus zu lesen, d.h., das Universum »da draußen« tritt nur deshalb in Erscheinung, weil es vom Geist wahrgenommen wird; andererseits läßt sich aber auch der völlig gegenteilige Schluß ziehen, daß das Bewußtsein in die invertierten Gegenstände *eingeschlossen* sei. Einmal mehr stoßen wir hier an die Grenzen von Lenins »Widerspiegelungstheorie«: Nur ein Bewußtsein, das das Universum von außen beobachtet, würde die Wirklichkeit als ganze so sehen, wie sie wirklich ist. Allein die Idee des »ganzen Universums« setzt also die unmögliche Position eines externen Beobachters voraus. Mit Gilles Deleuze zu sprechen bedeutet dies einen absoluten Perspektivismus; die verzerrte Partialperspektive ist der materiellen Existenz der Dinge eingeschrieben. Die Aussage »Es gibt keine Welt« bedeutet: Es gibt keine »wahre objektive Realität«, da die Realität selbst einer verzerrten Perspektive entspringt, aus der Irritation des Gleichgewichts der ursprünglichen Leere, des ursprünglichen Nichts. Dies ist die Homologie zwischen Hegel und Nagarjunas buddhistischem Gedanken. Auch Nagarjuna behauptet, daß die Leere als ultimative Realität nicht die völlige Leugnung der Lebewesen meint, sondern einfach die Tatsache, daß jede positive Wesenheit durch und durch relational ist, daß sie in der Leere der abwesenden anderen hervortritt, welche sie bedingen. Wir gelangen zu dieser Leere, wenn wir versuchen, die Welt als Ganzes zu begreifen. Man kann es aber auch in den Begriffen von Heideggers Epochalität formulieren. Der »absolute Perspektivismus« bedeutet, daß unsere »Welt« uns immer innerhalb des endlichen Horizontes entborgen wird, der vor dem Hintergrund der undurchdringlichen Selbstverbergung des Seins hervortritt. Jede ontologische Entbergung ist per definitionem partiell, verzerrt, eine »Verir-

6 Tor Norretranders, *The User Illusion*, Harmondsworth 1999, S. 353.

rung« des Seins, und diese Begrenzung ist die positive Bedingung seiner Möglichkeit.

Wenn es eine grundlegende Lektion gibt, die Hegel und Lacan gemeinsam ist, dann ist es das genaue Gegenteil der gängigen Weisheit, daß man die unwesentlichen Erscheinungen ignorieren und sich den wesentlichen Dingen zuwenden soll. Erscheinungen spielen eine Rolle, Erscheinungen sind wesentlich. Es ist falsch, das Ding »an sich« und die Art, wie es uns aus unserer beschränkten, partiellen Perspektive erscheint, einander entgegenzustellen. Diese Erscheinung ist gewichtiger als das Ding an sich, weil es die Art und Weise bezeichnet, wie besagtes Ding in das Netz seiner Beziehungen zu anderen eingeschrieben ist. Im Marxismus stellt der »Warenfetischismus« die Koordinaten der Art und Weise bereit, wie Waren den Subjekten erscheinen, *und diese Erscheinung determiniert ihren objektiven gesellschaftlichen Status*, in der Psychoanalyse bietet das »Phantasma« den Rahmen, innerhalb dessen Objekte dem begehrten Subjekt erscheinen, *und dieser Rahmen konstituiert die Koordinaten dessen, was das Subjekt als »Realität« erlebt*.

Im Hinblick auf das tatsächliche Hegelsche Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem sollte man nicht mit dem Endlichen beginnen und sich dann fragen, wie man zum Unendlichen gelangen kann. In dem Augenblick, in dem wir dies tun, in dem Augenblick, in dem wir mit dem Endlichen beginnen (und es dadurch anerkennen), verfehlten wir bereits das wahre Unendliche, bei dem es sich nicht um etwas jenseits des Endlichen handelt, sondern um *nichts als* den Seinsmangel des Endlichen selbst, seine negative Selbstauslöschung. Dies ist auch der Punkt, an dem Alain Badiou irrt, wenn er auf der strikten Trennung zwischen dem Politischen und dem Sozialen (der Domäne des Staates, der Geschichte) insistiert. Er konzidiert hier zuviel, nämlich daß die *Gesellschaft existiert*. Im Gegensatz hierzu sollte man die von Laclau und Mouffe⁷ artikulierte These stützen, daß die »Gesellschaft nicht existiert«, daß die Gesellschaft kein positives Feld ist, da die Lücke des Politischen bereits ihren Fundamenten eingeschrieben ist (Marx' Name für das Politische, das den gesamten Gesellschaftskörper durchzieht, ist der »Klassenkampf«). Badiou

7 Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemony and Sodalist Strategy*, London 1985.

konzidiert zu viel, wenn er anerkennt, daß es die Ordnung des Seins gibt, und dann zu der Frage übergeht, wie ein Ereignis möglich ist. In Analogie dazu, daß die Gesellschaft nicht existiert, sollte man auch die grundlegende materialistische These formulieren, daß »die Welt nicht existiert« (oder, mit Badiou zu sprechen, daß es keine Ordnung des Seins gibt).⁸ Und das gleiche gilt für das Verhältnis zwischen Notwendigkeit und Freiheit. Man sollte nicht erst das kausale Netz der Notwendigkeit geltend machen und danach fragen, wie darin ein Bruch möglich ist, wie Freiheit Zustandekommen kann. An dieser Stelle läßt sich auch Kants Ambiguität lokalisieren, sein Oszillieren zwischen Materialismus und Idealismus. Nicht im üblichen Sinne (die transzendentale Konstitution ist der idealistische Subjektivismus, die Dinge an sich sind ein Überbleibsel des Materialismus), sondern als Oszillieren zwischen einer Behauptung der Nichtexistenz der Welt als ganzer, *auf rein immaterielle Weise*, und zwischen der Idee eines anderen noumenalen Bereichs der Freiheit *jenseits* der Phänomene.

Von Aristoteles und Aquinas ausgehend behauptet der Idealismus die Existenz ontischer Objekte in der Welt und postuliert dann Gott als deren äußere Grenze/Ausnahme, die ihre ontologische Konsistenz garantiert. Die Formel des Materialismus lautet also nicht: Das Jenseits existiert nicht und es gibt lediglich die Welt der tatsächlichen endlichen »realen« Objekte, sondern: Alle diese ganz »realen« Objekte besitzen keine volle ontologische Konsistenz; von Außen gesehen, als Ganzes begriffen, sind sie nichts. Um es noch einmal zu wiederholen. Die Formel des wahren Atheismus lautet nicht »Gott existiert nicht«, sondern »die

8 Badious Begriff der Subjektivierung als Engagement zugunsten der Wahrheit, als Treue zum Wahrheitsergebnis, steht eindeutig in der Tradition des kierkegaardischen existentiellen Engagements, »das als etwas erfahren wird, das unser ganzes Sein erfaßt. Politische und religiöse Bewegungen können uns auf diese Weise erfassen, ebenso wie Liebesbeziehungen und, für manche Leute, ›Berufungen‹ wie die Wissenschaft und die Kunst. Wenn wir auf solch eine Anrufung mit dem reagieren, was Kierkegaard unendliche Leidenschaft nennt – d.h., wenn wir dadurch reagieren, daß wir ein *bedingungsloses Engagement* akzeptieren, dann entscheidet dieses Engagement darüber, was für uns das signifikante Thema für den Rest unseres Lebens sein wird.« (Hubert Dreyfus, *On the Internet*, London 2001, S. 86.). In dieser Zusammenfassung von Kierkegaards Position listet Dreyfus genau Badious vier Wahrheitsbereiche (Politik, Liebe, Kunst, Wissenschaft) auf – plus die Religion als ihr »verdrängtes« Modell.

Welt existiert nicht«. Die Existenz der Welt impliziert die sie begründende Ausnahme, also Gott. Dabei sollte man auf der streng Hegelschen Definition der Existenz als der Erscheinung einer verborgenen Essenz insistieren. Daß die Welt nicht existiert, bedeutet, daß in ihr/durch sie keine verborgene Grund-Existenz erscheint. (So lautet für Freud in *Der Mann Moses und der Monotheismus* die eigentliche Formel des Anti-anti-Semitismus »Der Jude (Moses) existiert nicht...«) Hier ist der Lenin von *Materialismus und Empiriokritizismus* mit seinem Beharren auf der Existenz von Objekten außerhalb des Bewußtseins insgeheim ein *Idealist*. Diese voll konstituierte Welt kann nur durch das immaterielle Bewußtsein als seine Ausnahme hervortreten.

Aber was, wenn wir den Begriff der Wahrheit als etwas, das aus einer äußeren Begegnung entsteht, mit der berühmt-berüchtigten Idee Lenins aus *Was tun?* verbinden, daß die Arbeiterklasse ihr adäquates Klassenbewußtsein nicht »spontan«, durch seine eigene »organische« Entwicklung erreichen kann, d.h., daß diese Wahrheit von außen durch die Parteintellektuellen vermittelt werden muß? Lenin nimmt an dieser Stelle eine signifikante Änderung in seiner Paraphrase des von ihm zitierten Kautsky vor. Während Kautsky davon spricht, daß die nicht der Arbeiterschicht angehörenden Intellektuellen, die *außerhalb des Klassenkampfes* stehen, die Arbeiterklasse mit der *Wissenschaft* vertraut machen, ihnen objektives Wissen der Geschichte vermitteln sollen, spricht Lenin vom *Bewußtsein*, das von außen durch die Intellektuellen vermittelt werden soll, die sich außerhalb des *wirtschaftlichen Kampfes*, *nicht* außerhalb des Klassenkampfes befinden. Den folgenden Abschnitt Kautskys zitiert Lenin zustimmend:

»[...] Der Sozialismus [...] wie der Klassenkampf [...] entstehen nebeneinander, nicht auseinander, und unter verschiedenen Bedingungen. [...] Der Träger der Wissenschaft ist aber nicht das Proletariat, sondern die *bürgerliche Intelligenz*. [...] Das sozialistische Bewußtsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas aus ihm urwüchsig Entstandenes.«⁹

Und dann Lenins Paraphrase:

9 W. I. Lenin, *Ausgewählte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1989, S. 28. 34

»Darum bedeutet jede Herabminderung der sozialistischen Ideologie, jedes *Ab-schwenken* von ihr zugleich eine Stärkung der bürgerlichen Ideologie. Man redet von Spontaneität. Aber die *spontane* Entwicklung der Arbeiterbewegung führt eben zu ihrer Unterordnung unter die bürgerliche Ideologie [...], denn spontane Arbeiterbewegung ist Trade-Unionismus, ist Nur-Gewerkschaftlerei, Trade-Unionismus aber bedeutet eben ideologische Versklavung der Arbeiter durch die Bourgeoisie.«¹⁰

Das mag ähnlich klingen, und ist doch nicht dasselbe. Bei Kautsky gibt es keinen Raum für wirkliche Politik, sondern einfach nur die Kombination des Sozialen (der Arbeiterklasse und ihres Kampfes, aus dem die Intellektuellen implizit *ausgeschlossen* sind) und das reine neutrale klassenlose, asubjektive Wissen dieser Intellektuellen. Bei Lenin dagegen sind die »Intellektuellen« selbst in den unübertrefflichen Konflikt der Ideologien (d.h. des ideologischen Klassenkampfes) verstrickt. Wenn Lenin also das Wissen erwähnt, das die Intellektuellen den Proletarien von außen vermitteln sollen, *dann hängt alles vom präzisen Status dieses Außen ab*. Handelt es sich einfach um das Außen eines unparteiischen »objektiven« Wissenschaftlers, der sich, nachdem er die Geschichte studiert hat und zu dem Schluß gekommen ist, daß die Arbeiterklasse langfristig eine große Zukunft vor sich hat, auf die Seite der Sieger stellt? Wenn Lenin sagt, »Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist«,¹¹ dann hängt alles davon ab, was wir hier unter wahr verstehen. Handelt es sich um ein neutrales »objektives Wissen« oder um die Wahrheit eines beteiligten Subjekts? Es ist Brecht, der uns hier den entscheidenden Hinweis geben kann. In dem für manche problematischsten Lied aus *Die Maßnahme*, dem »Lob der Partei«, schlägt Brecht etwas vor, das einzigartiger und präziser ist, als es zunächst scheinen mag. Bei Brecht wird die Partei zu einer Verkörperung des absoluten Wissens, zu einem historischen Agenten, der über eine vollständige und vollkommene Einsicht in die historische Situation verfügt, zum »Subjekt, dem unterstellt wird, das es weiß«: »Du hast zwei Augen, aber die Partei hat tausend Augen!« Doch eine genaue Lektüre dieses Lieds verdeutlicht, daß es um etwas anderes geht. Im Rahmen seiner Rüge des jungen Genossen erklärt der Chor,

10 Op. Cit., S. 30.

11 W. I. Lenin, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1962, S. 3.

daß die Partei nicht alles wisse, daß der junge Genosse durchaus recht haben könne, wenn er von der offiziellen Parteilinie abweicht: »Zeige uns den Weg, den wir gehen sollen, und wir / Werden ihn gehen wie du, aber / Gehe nicht ohne uns den richtigen Weg / Ohne uns ist er / Der falscheste.« Das heißt, die Autorität der Partei ist *nicht* die eines ein für alle Mal feststehenden positiven Wissens, sondern die der *Form* des Wissens, eines neuen Typus von Wissen, der mit einem kollektiven politischen Subjekt verknüpft ist. Der springende Punkt, auf dem der Chor beharrt, ist folgender: Wenn der junge Genosse meint, recht zu haben, soll er für seine Position *innerhalb* der kollektiven Form der Partei kämpfen, nicht außerhalb von ihr. Etwas pathetisch gesagt: Wenn der junge Genosse recht hat, dann benötigt ihn die Partei noch mehr als ihre anderen Mitglieder. Die Partei verlangt, daß man bereit ist, sein »Ich« auf das »Wir« der kollektiven Identität der Partei zu gründen: Kämpfe mit uns, kämpfe für uns, kämpfe für deine Wahrheit gegen die offizielle Linie der Partei, *aber mach es nicht allein*, außerhalb der Partei. Genau wie in Lacans Formel des Diskurses des Analytikers ist das, was beim Wissen der Partei zählt, nicht sein Inhalt, sondern die Tatsache, daß die Partei den Platz der Wahrheit einnimmt.

Die Erwähnung Lacans erfolgt deswegen, weil der Status des Wissens in der Psychoanalyse dieselbe strukturelle Externalität besitzt. Lacan lenkte die Aufmerksamkeit auf den paradoxen Status des *Wissens über das Wissen des Anderen*. Man erinnere sich an die Wende am Schluß von Edith Whartons *Age of Innocence*, als der Ehemann, der seit vielen Jahren eine heimliche leidenschaftliche Beziehung zur Gräfin Olenska unterhält, erfährt, daß seine junge Frau seit langem von dieser Beziehung wußte. Vielleicht böte dies auch eine Möglichkeit, den ansonsten mißglückten Film *Bridges of the Madison County* doch noch zu retten: Die sterbende Francesca müßte am Ende des Films erfahren, daß ihr mutmaßlich naiver, schlichter Mann die ganze Zeit von ihrer kurzen leidenschaftlichen Affäre mit einem *National Geographic-Fotografen* wußte, aber nichts davon gesagt hatte, weil er sich darüber im klaren war, wie wichtig diese Affäre für sie war und weil er sie nicht verletzen wollte. Dies ist das eigentliche Rätsel des Wissens: Wie kommt es, daß sich die psychische Ökonomie einer Situation nicht dann radikal verändert, wenn der Held etwas unmittelbar erfährt (irgendein lange verdrängtes Geheimnis), sondern dann,

wenn er erfährt, daß der andere (den er für unwissend hielt) *die ganze Zeit davon wußte* und nur so tat, als wisse er es nicht, um den Schein zu wahren. Gibt es etwas Erniedrigenderes als die Situation eines Ehemanns, der nach einer langen heimlichen Affäre plötzlich erfährt, daß seine Frau die ganze Zeit von dieser außerehelichen Beziehung wußte, aber aus Höflichkeit oder, schlimmer noch, aus Liebe zu ihm nichts gesagt hatte? Mit Blick auf *Hamlet* behauptet Lacan, daß die Voraussetzung, der Andere wisse nicht, jene Barriere aufrechterhalte, die das Unbewußte vom Bewußten trennt.¹² Wie das? In *The Age of Innocence* gibt sich der Held der Illusion hin, er begehrte nichts sehnlicher, als mit dem Gegenstand seiner Leidenschaft zusammenzuleben. Was er jedoch nicht weiß (was er ins Unbewußte verdrängt hat) und was er anzunehmen gezwungen ist, als er erfährt, daß der Andere (seine Frau) ebenfalls weiß, ist die Tatsache, daß er seine Familie gar nicht wirklich verlassen und mit seiner Geliebten zusammenleben will. Das wahre Objekt seines Begehrrens war genau diese Situation, in der er seine Leidenschaft insgeheim genießen konnte. Unbewußt ist nicht das Objekt der Leidenschaft, unbewußt ist die Art und Weise, wie ich mich dazu verhalte, die Bedingungen, unter denen ich an diesem Objekt hänge. Genau dann, wenn ich denke, ich wüßte etwas über die Leidenschaft tief in mir drin, von der der Andere nichts weiß, irre ich mich hinsichtlich des Dispositivs dieser Leidenschaft. Wie häufig kommt es vor, daß ein verheirateter Mann, der ein Affäre hat und davon überzeugt ist, seine Frau nicht mehr zu lieben, zusammenbricht, wenn er aus dem einen oder anderen Grund (Scheidung, Tod der Frau) plötzlich in die Lage versetzt ist, sein Begehrten zu verwirklichen. (Oder einfacher noch, wenn er erfährt, daß seine Frau von der Affäre wußte und ihm anbietet, ihn ziehen zu lassen, aber er dazu nicht in der Lage ist.)

Und warum sollte man nicht diese beiden Externalitäten (die der Partei im Hinblick auf die Arbeiterklasse und diejenige des Analytikers bei der psychoanalytischen Behandlung) mit der dritten, der Erfahrung des göttlichen Realen verknüpfen? In allen drei Fällen haben wir es mit derselben Unmöglichkeit zu tun, die von einem materialistischen Hindernis zeugt. Es ist für den Gläubigen

12 S. Jacques Lacan, *Le désir et son interprétation* (unveröffentlichtes Seminar 1958-59).

nicht möglich, »Gott in sich selbst zu entdecken«, durch ein Sich-in-sich-selbst-Versenken, durch eine spontane Verwirklichung seines Selbst, sondern Gott muß von außen eingreifen und uns aus dem Gleichgewicht bringen; für die Arbeiterklasse ist es nicht möglich, spontan ihre historische Mission zu verwirklichen: Die Partei muß von außen intervenieren und sie aus ihrer selbstgefälligen Spontaneität aufrütteln; und auch dem Patienten/Analytiker ist es nicht möglich, sich selbst zu analysieren; im Gegensatz zur gnostischen Selbstversenkung gibt es bei der Psychoanalyse keine wirkliche Selbstanalyse, die Analyse ist nur vermittels eines fremden Kerns möglich, der der Objekt-Ursache des Begehrns des Subjekts Gestalt verleiht. Woher röhrt diese Unmöglichkeit? Genau daher, daß keines dieser drei Subjekte (Gläubiger, Proletarier, Analytiker) ein selbst-zentrierter Agent der Selbstvermittlung ist, sondern jeder von ihnen ein dezentrierter Agent, der mit einem fremden Kern kämpft.

Gott, Analytiker, Partei – die drei Formen des »Subjekts, dem unterstellt wird, zu wissen«, des Übertragungsgegenstands, weshalb alle drei den Anspruch erheben »Gott/der Analytiker/die Partei hat immer recht«. Und wie schon Kierkegaard erkannte, ist die Wahrheit dieser Aussage stets ihr Negativ: Der *Mensch* hat immer unrecht. Dieses äußere Element steht nicht für das objektive Wissen, d.h., seine Externalität ist streng *intern*. Die Notwendigkeit der Partei beruht auf der Tatsache, daß die Arbeiterklasse nie »ganz sie selber ist«. Lenin insistiert also deshalb auf dieser Externalität, weil das »adäquate« Klassenbewußtsein nicht »spontan« entsteht, weil es nicht einer »spontanen Tendenz« der Arbeiterklasse entspricht; im Gegenteil ist das, was »spontan« ist, die *Fehlwahrnehmung* der eigenen gesellschaftlichen Position, so daß das »adäquate« Klassenbewußtsein mühsam *erkämpft* werden muß. Auch hier entspricht die Situation wieder derjenigen in der Psychoanalyse. Wie Lacan immer wieder betont, gibt es keinen ursprünglichen *Wissenstrieb*. Die spontane menschliche Haltung lautet: *je n'en veut rien savoir* – ich möchte davon nichts wissen, und weit entfernt davon, unseren verborgenen Drang zu realisieren, muß die psychoanalytische Behandlung »gegen den Strich« arbeiten.¹³

13 Diese Haltung läßt sich durch eine der Standardszenen aus Spionage- oder Detektivfilmen veranschaulichen. Ein sterbender Verbrecher oder Spion teilt einem zufällig, am falschen Ort, zur falschen Zeit, anwesenden Pas-

Dasselbe läßt sich anhand des Gegensatzes zwischen *Interpretation* und *Formatierung*¹⁴ zum Ausdruck bringen. Der externe Agent (Partei, Gott, Analytiker) ist *nicht* derjenige, der »uns besser versteht als wir selbst«, der die richtige Interpretation dessen liefern kann, was unsere Handlungen und Aussagen bedeuten, sondern er steht für die *Form* unserer Aktivität. Was also ist diese Form? Nehmen wir Ernst Noltes »revisionistisches« Argument hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Nationalsozialismus und (Sowjet-)Kommunismus. So verachtenswert der Nationalsozialismus auch sei, bleibe doch festzuhalten, daß er erst nach dem Kommunismus in Erscheinung getreten und hinsichtlich seines Inhalts eine überzogene *Reaktion* auf die kommunistische Bedrohung gewesen sei. Darüber hinaus handele es sich bei sämtlichen Greueln der Nazis lediglich um eine Nachahmung der Greueln der Kommunisten in der Sowjetunion: Herrschaft der Geheimpolizei, Konzentrationslager, Völkermord... Ist dies die *Form*, von der wir sprechen? Lautet die These, daß der Kommunismus und der Nationalsozialismus dieselbe totalitäre Form haben, und daß der Unterschied nur die empirischen Agenten betrifft, die dieselbe strukturelle Stelle ausfüllen (»Juden« statt »Klassenfeind« usw.)? Die übliche liberale Reaktion auf Nolte ist der moralische Aufschrei, Nolte reduziere den Nationalsozialismus auf ein sekundäres Echo auf das kommunistische Böse. Aber wie könne man überhaupt den Kommunismus, diesen vereiteten Versuch einer Befreiung, mit dem radikalen Bösen des Nationalsozialismus vergleichen? Im Gegensatz hierzu sollte man Nolte in seinem zentralen Punkt voll und ganz zustimmen. Ja, der Nationalsozialismus war tatsächlich eine Reaktion auf die kommunistische Bedrohung; tatsächlich ersetzte er nur den Klassenkampf durch den Kampf zwischen Arieren und Juden. Das Problem besteht lediglich in diesem »nur«, das keineswegs so unschuldig ist, wie es vielleicht scheinen mag. Wir haben es hier mit einer *Verschiebung* im freudschen Sinne des Begriffs zu tun: Der

santen eine verbotene Information mit (eine mündliche Nachricht, ein Tonband, ein Foto usw.). Der unschuldige Passant ist sich durchaus im klaren darüber, daß dieses Wissen gefährlich, »ansteckend« und möglicherweise tödlich ist, so daß er über die Aussicht, sich in ihrem Besitz zu befinden, entsetzt ist. Es gibt Situationen, in denen das Schrecklichste, was einem ein Feind antun kann, darin besteht, ein solches verbotenes Wissen weiterzugeben.

14 Ich verdanke Alain Badiou diese Unterscheidung (private Mitteilung).

Nationalsozialismus verschiebt den Klassenkampf auf den Rassenkampf und verunklart so seinen wahren Ort. Das, was sich beim Übergang vom Kommunismus zum Nationalsozialismus verändert, ist die Form, und genau auf dieser Veränderung der Form beruht die ideologische Mystifizierung der Nationalsozialisten. Der politische Kampf wird zum Rassenkonflikt naturalisiert, der (Klassen-)Antagonismus, der dem Gesellschaftsgefüge innewohnt, wird auf die Invasion eines (jüdischen) Fremdkörpers reduziert, der die Harmonie der arischen Gemeinschaft beeinträchtigt. Während man also durchaus zugeben sollte, daß sich der Nationalsozialismus nur als Reaktion auf die Bedrohung des (Sowjet-)Kommunismus als einer verschobenen Wiederholung des kommunistischen ideologischen Universums verstehen läßt, darf man die Form, welche das konkrete Funktionieren des Nationalsozialismus bestimmt, nicht im abstrakten Begriff des »Totalitarismus« lokalisieren, der sowohl den Kommunismus als auch den Nationalsozialismus als seine beiden partikularen Fälle umfaßt, sondern genau in jener Verschiebung, die der Nationalsozialismus mit den kommunistischen Koordinaten vornimmt. Dieser Begriff der Form ist der angemessen dialektische. Die Form ist nicht der neutrale Rahmen eines spezifischen Inhalts, sondern das Prinzip seiner Konkretisierung, d.h. der *strange attractor*, der jedes Element der Totalität verzerrt, manipuliert, ihm eine spezifische Färbung verleiht.

Mit anderen Worten, die Formalisierung korreliert genau der Konzentration auf das Reale eines Antagonismus. Aus marxistischer Sicht ist der »Klassenkampf« nicht der letzte Sinnhorizont, das ultimative gesellschaftliche Phänomen, sondern die formale generative Matrix der verschiedenen ideologischen Verständ-nishorizonte. Das heißt, man sollte diesen wirklich dialektischen Begriff der Form nicht mit dem liberal-multikulturalistischen Begriff der Form als des neutralen Rahmens der vielen unterschiedlichen »Narrative« verwechseln, nicht nur Literatur, sondern auch Politik, Religion, Wissenschaft. Dies alles sind verschiedene Narrative, Geschichten, die wir uns selbst über uns selbst erzählen, und das eigentliche Ziel der Ethik besteht in der Garantie jenes neutralen Raums, in dem die Vielzahl der Narrative friedlich koexistieren können, in dem jeder, von ethnischen bis zu sexuellen Minderheiten, das Recht und die Möglichkeit haben kann, seine Geschichte zu erzählen. Der eigentliche dialekti-

sche Begriff der Form verweist genau auf die Unmöglichkeit dieser liberalen Idee der Form: Form hat nichts mit »Formalismus« zu tun, mit der Idee einer neutralen Form, unabhängig von ihrem kontingenenten spezifischen Inhalt; sie steht vielmehr für den traumatischen Kern des Realen, für den Antagonismus, der das gesamte in Frage stehende Feld »färbt«. Genau in diesem Sinne ist der Klassenkampf die Form des Sozialen: Jedes gesellschaftliche Phänomen ist dadurch überdeterminiert, und das bedeutet, daß man ihm gegenüber nicht neutral bleiben kann.

An dieser Stelle sollte man auch die entscheidende dialektische Unterscheidung zwischen der Gründerfigur einer Bewegung und der späteren Figur einführen, die diese Bewegung formalisierte: Lenin übersetzte die marxistische Theorie nicht nur auf adäquate Weise in die politische Praxis, sondern er »formalisierte« Marx, indem er die Partei als die politische Form ihrer historischen Intervention definierte, so wie der heilige Paulus Christus »formalisierte« und Lacan Freud »formalisierte«.¹⁵

15 Diese Unterscheidung zwischen Interpretation und Formalisierung ist auch von entscheidender Bedeutung, um eine gewisse (theoretische) Ordnung in die jüngeren Debatten um den Holocaust zu bringen. Auch wenn es stimmt, daß sich der Holocaust nicht angemessen interpretieren oder erzählen, sprich mit Sinn erfüllen läßt, daß alle Versuche, dies zu tun, scheitern und im Schweigen enden, *kann und soll man ihn »formalisieren«*, in den strukturellen Bedingungen seiner Möglichkeit situieren.

III. Die innere Größe des Stalinismus

Als sich der Marxismus nach dem Tod Lenins in den offiziellen sowjetischen Marxismus und in den sogenannten westlichen Marxismus aufspaltete, verkannten beide diese Externalität der Partei als Position des neutralen objektiven Wissens. In der Nachfolge Kautskys übernahm der sowjetische Marxismus einfach diese Position, während sie die westlichen Marxisten als die theoretische Legitimierung der »totalitaristischen« Parteiherrschaft ablehnten. Jene wenigen *libertarians* unter den Marxisten, die Lenin, zumindest teilweise, »retten« wollten, neigten dazu, dem »schlechten« jakobinisch-elitären Lenin von *Was tun?* (der sich auf die Partei als die professionelle intellektuelle Elite stützte, die die Arbeiterklasse von *aufßen* aufklärte) den »guten« Lenin von *Staat und Revolution* (der die Aussicht auf die Abschaffung des Staates ins Auge faßte, wodurch die breite Masse die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten selbst in die Hand nehmen würde) entgegenzusetzen. Doch dieser Gegensatz hatte seine Grenzen: Die entscheidende Prämissen von *Staat und Revolution* lautet, daß man den Staat nicht vollständig »demokratisieren« kann, daß der Staat »als solcher« seinem Begriff nach die Diktatur einer Klasse über eine andere ist. Die logische Schlußfolgerung aus dieser Prämissen lautet: Solange wir uns noch innerhalb der Domäne des Staates befinden, sind wir legitimiert, den vollen gewaltsmäßen Terror auszuüben, da innerhalb dieser Domäne jegliche Demokratie nur vorgetäuscht ist. Da der Staat ein Instrument der Unterdrückung ist, lohnt es sich nicht zu versuchen, seine Apparate zu verbessern, den Schutz der rechtlichen Ordnung, Wahlen, Gesetze, die persönliche Freiheiten gewährleisten – all dies wird irrelevant.¹

1 Eine der verzweifelten Strategien, das utopische Potential des zwanzigsten Jahrhunderts doch noch zu rechtfertigen, ist die Behauptung, daß dieses Jahrhundert durch das von ihm hervorgebrachte beispiellose Böse (Holocaust und Gulag) auch einen negativen Beweis dafür liefert habe, daß derselbe Exzeß auch in der entgegengesetzten Richtung, daß also auch das radikale Gute möglich sei. Aber was, wenn dieser Gegensatz falsch ist? Was, wenn wir es hier mit einer tieferen Identität zu tun haben: Was, wenn das radikale Böse des zwanzigsten Jahrhunderts gerade das Ergebnis der Versuche war, das radikal Gute zu verwirklichen?

Wahr an diesem Vorwurf ist, daß sich die einzigartige Konstellation, welche die revolutionäre Machtübernahme im Oktober 1917 möglich machte, nicht von ihrer späteren »stalinistischen« Wende trennen läßt. Genau die Konstellation, die die Revolution möglich gemacht hatte (die Unzufriedenheit der Bauern, eine gut organisierte revolutionäre Elite usw.) führte im nachhinein zur »stalinistischen« Wende. Genau dies ist die eigentliche leninistische Tragödie. Rosa Luxemburgs berühmte Alternative »Sozialismus oder Barbarei« endete in dem unendlichen Urteil schlechthin, indem es die spekulative Identität der beiden gegensätzlichen Begriffe bestätigte: Der »real existierende« Sozialismus war die Barbarei.

In den Tagebüchern Georgi Dimitroffs, die vor kurzem auf deutsch erschienen sind, erhalten wir einzigartigen Aufschluß über die Tatsache, daß sich Stalin völlig darüber im klaren war, wie er an die Macht gelangt war – was seinem bekannten Slogan »die Menschen (Kader) sind unser größter Reichtum« eine unerwartete Pointe verleiht. Als Dimitroff im November 1937 das »große Glück« der internationalen Arbeiter pries, daß sie mit Stalin ein solches Genie zum Führer hätten, antwortete Stalin: » [...] Aber ich bin nicht mit ihm einverstanden. Er hat sich sogar auf nichtmarxistische Weise ausgedrückt. [...] Entscheidend sind die mittleren Kader.«² (7. 11. 1937) Einen Absatz vorher formuliert er den Sachverhalt noch deutlicher. »Warum haben wir über Trotzki und die anderen gesiegt? Es ist bekannt, daß Trotzki nach Lenin der Populärste in unserem Lande war. [...] Aber uns haben die mittleren Kader unterstützt [...] Trotzki hat jedoch diesen Kadern keine Aufmerksamkeit geschenkt.«³ Stalin gibt hier das Geheimnis seines Aufstiegs zur Macht preis. Als wenig bekannter Generalsekretär nominierte er Zehntausende von Kadern, so daß diese ihm ihre Beförderung verdankten. Dies ist auch der Grund, warum Stalin um jeden Preis verhindern wollte, daß Lenin schon 1922 starb, und sich daher weigerte, ihm Gift zu geben, damit er seinem Leben nach dem Schlaganfall ein Ende würde setzen können. Wäre Lenin schon 1922 gestorben, hätte sich die Nachfolgefrage noch nicht zugunsten Stalins entschieden gehabt, da dieser den Parteiapparat als Generalsekretär noch nicht ausreichend mit

2 Georgi Dimitroff, *Tagebücher 1933-1943*, Berlin 2000, S. 163.

3 Ebd., S. 162.

eigenen Leuten besetzt hatte. Er benötigte noch ein oder zwei Jahre, so daß er beim tatsächlichen Tode Lenins mit der Unterstützung der von ihm nominierten mittleren Kader rechnen konnte, die die großen alten Namen der bolschewistischen »Aristokratie« auf seine Seite ziehen würden.

Man sollte daher von dem lächerlichen Spiel ablassen, den stalinistischen Terror mit dem »authentischen«, vom Stalinismus verratenen Vermächtnis des Leninismus zu kontrastieren: »Leninismus« ist ein durch und durch *stalinistischer* Begriff. Die Geste, das emanzipatorisch-utopische Potential des Stalinismus auf eine vorausgegangene Zeit zurückzuprojizieren, ist daher ein Ausdruck der Unfähigkeit des Denkens, den »absoluten Widerspruch«, die unerträgliche Spannung auszuhalten, die dem stalinistischen Projekt selbst innewohnt.⁴ Es gilt daher, den »Leninismus« (als den authentischen Kern des Stalinismus) von der tatsächlichen politischen Praxis und Ideologie von Lenins Zeit zu unterscheiden. Die tatsächliche Größe Lenins ist *nicht* dasselbe wie der stalinistische authentische Mythos des Leninismus. Wie aber steht es mit dem offensichtlichen Gegenargument, genau dasselbe gelte für jede Ideologie, einschließlich dem Nationalsozialismus, der ebenfalls, von innen gesehen, eine »innere Größe« besitzt, die selbst solch einen herausragenden Philosophen wie Heidegger verführte? Die Antwort kann nur ein deutliches *Nein* sein, denn entscheidend ist ja gerade, daß der Nationalsozialismus *keine* authentische »innere Größe« besitzt.

Um die stalinistische Kunst in ihrer reinsten Form zu erfassen, genügt die Erwähnung eines einzigen Namens: Brecht. Badiou hatte völlig recht mit seiner Behauptung, daß »Brecht ein Stalinist war, wenn man, wie man dies tun sollte, den Stalinismus als die Verschmelzung der Politik und der Philosophie des dialektischen Materialismus unter der Jurisdiktion der letzteren begreift«.⁵ Das ist es, worauf Brechts »nicht-aristotelisches« Theater letztlich hinausläuft: auf *ein platonisches* Theater, bei dem der ästhetische

4 Eine(r) der wenigen Historiker(innen), der/die sich dieser schrecklichen Spannung gestellt hat, ist Sheila Fitzpatrick, die darauf hingewiesen hat, daß das Jahr 1928 ein absoluter Wendepunkt war, eine echte zweite Revolution, nicht eine Art »Thermidor«, sondern die konsequente Radikalisierung der Oktoberrevolution. S. *Stalinism. New Directions*, hrsg. v. Sheila Fitzpatrick, London 2001.

5 Alain Badiou, *Petit manuel d'inesthétique*, Paris 1998, S. 16.

Reiz auf streng kontrollierte Art zugelassen ist, um die ihm *äußerliche* philosophisch-politische Wahrheit zu vermitteln. Die Brechtsche Verfremdung bedeutet, daß der »ästhetische Schein sich von sich selbst distanzieren muß, so daß in dieser Lücke die äußerliche Objektivität des Wahren *zur Schau gestellt* wird«.⁶ Wenn Badiou sagt, die »Verfremdung sei ein Protokoll der philosophischen Überwachung«,⁷ dann sollte man darin sämtliche Ankläge an die Geheimpolizei mithören. Beenden wir also das lächerliche Spiel, einen Gegensatz zwischen einer Art »dissidentem« Brecht und dem stalinistischen Kommunismus zu konstruieren. Brecht *ist* der »stalinistische« Künstler schlechthin, er war nicht trotz seines Stalinismus' groß, sondern wegen seiner. Bedarf es hierfür wirklich noch irgendwelcher Beweise? Gegen Ende der 1930er Jahre schockierte Brecht die Gäste einer New Yorker Party, indem er über die Angeklagten in den Moskauer Schauprozessen sagte: »Je unschuldiger sie sind, desto mehr verdienen sie es, erschossen zu werden.«⁸ Diese Aussage muß ganz ernst genommen werden, sie ist nicht einfach nur Ausdruck perverser Großspurigkeit. Die ihr zugrundeliegende Prämissen lautet: In einem konkreten historischen Kampf verkörpert die Attitüde der »Unschuld« (»Ich möchte mir nicht die Hände schmutzig machen, indem ich in diesen Kampf verstrickt werde, ich möchte einfach nur ein friedliches und aufrechtes Leben führen«) die ultimative Schuld. In unserer Welt *ist Nichthandeln nicht einfach nur eine leere Geste, sondern es hat eine Bedeutung*; es bedeutet, daß man die bestehenden Machtverhältnisse bejaht. Dies ist der Grund, warum Brecht sich angesichts der Moskauer Prozesse, und auch wenn er zugeben mußte, daß die Methoden der Strafverfolgung nicht gerade »fein« waren, die Frage stellte: Ist es möglich, daß ein ehrlicher und aufrichtiger Kommunist, der wirkliche Zweifel an Stalins Politik der schnellen Industrialisierung hegte, tatsächlich am Ende Hilfe bei ausländischen Geheimdiensten suchte und sich an terroristischen Aktionen gegen die stalinistische Führung beteiligte? Seine Antwort lautete »Ja«, und er schlug eine detaillierte Rekonstruktion ihrer Überlegungen vor.

Kein Wunder also, daß Brecht, als er auf dem Weg ins Theater an den langen Reihen sowjetischer Panzer vorbeikam, die zur Sta-

6 Op. cit., ebd.

7 Op. cit., ebd.

8 Zit. nach Sydney Hook, *Out of Step*, New York 1987, S. 493.

linallee fuhren, um dort den Arbeiteraufstand niederzuschlagen, den Panzerführern zuwinkte und später in seinem Tagebuch festhielt, daß er, der nie Parteimitglied war, in diesem Moment das erste Mal die Versuchung verspürt habe, Mitglied der kommunistischen Partei zu werden.⁹ Ist dies nicht ein beispielhafter Fall für das, was Alain Badiou *la passion du réel* nannte, welche das zwanzigste Jahrhundert charakterisiert? Es ist nicht so, als habe Brecht die Grausamkeit des Kampfes im Hinblick auf die Hoffnung toleriert, daß dieser Kampf zu einer Zukunft in Frieden und Wohlstand führen würde, sondern die Härte der gegenwärtigen Gewalt wurde von ihm als solche als ein Zeichen der Authentizität wahrgenommen und gutgeheißen. Für Brecht richtete sich die sowjetische Militärintervention gegen die Ost-Berliner Arbeiter nicht gegen die Arbeiter, sondern gegen »organisierte faschistische Elemente«, die die Unzufriedenheit der Arbeiter ausbeuteten. Aus diesem Grund vertrat er die Auffassung, daß die sowjetische Intervention einen neuen Weltkrieg verhindert habe.¹⁰ Selbst auf der persönlichen Ebene empfand Brecht aufrichtige Sympathie für Stalin¹¹ und rechtfertigte in seinen Texten die revolutionäre Notwendigkeit der Diktatur eines einzelnen Menschen.¹² Seine Reaktion auf die vom XX. Kongreß der KPdSU beschlossene »Entstalinisierung« lautete: »Ohne Kenntnis der Dialektik sind solche Übergänge wie die von Stalin als Motor zu Stalin als Bremse nicht verstehbar.«¹³ Statt sich von Stalin zu distanzieren, spielte Brecht also das pseudodialektische Spiel: »Das, was in den 1930er und 1940er Jahren progressiv gewesen war, hat sich jetzt (in den 1950er Jahren) in ein Hindernis verwandelt.« Man ist versucht, den Zeitpunkt von Brechts Tod (Herbst 1956, direkt nach dem XX. Kongreß der KPdSU und vor dem Ungarnaufstand) als angemessen zu deuten. Die Gnade des Todes verhinderte, daß er sich mit der »Entstalinisierung« in ihrem ganzen schmerzlichen Umfang auseinandersetzen mußte.

9 S. Carola Stern, *Männer lieben anders. Helene Weigel und Bertolt Brecht*, Reinbek bei Hamburg 2001, S. 179.

10 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Frankfurt/M. 1967, S. 327.

11 *The Cambridge Companion to Brecht*, hrsg. v. Peter Thomson, Cambridge 1984, S. 162.

12 S. Bertolt Brecht, »Über die Diktaturen einzelner Menschen«, in: ders., *Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1973, S. 300f.

13 Vgl. Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Bd. 20, S. 326.

Man erlebt Brecht in Bestform, wenn man sich auf die große deutsche stalinistische Musik-Troika Brecht (Text), Hanns Eisler (Musik), Ernst Busch (Aufführung) konzentriert. Um sich von der authentischen Größe des stalinistischen Projekts zu überzeugen, genügt es, sich eine der herausragenden Aufnahmen des zwanzigsten Jahrhunderts anzuhören, Hanns Eislers *Historic Re-cordings* (Berlin Classics, LC 6203), mit Texten (größtenteils) von Brecht und Liedern (größtenteils) vorgetragen von Busch. In dem wohl bedeutendsten dieser Werke, dem Lied »Im Gefängnis zu singen« aus *Die Mutter* kommt die Lücke zwischen dem symbolischen Zusammenbruch des Gegners und seiner tatsächlichen Niederlage zum Vorschein, als der inhaftierte Arbeiter die Machthaber direkt anspricht:

»Sie haben Gesetzbücher und Verordnungen

Sie haben Gefängnisse und Festungen [...]

Sie haben Gefängniswärter und Richter

Die viel Geld bekommen und zu allem bereit sind.

Ja, wozu denn? [...]

Ehe sie verschwinden, und das wird bald sein

Werden sie gemerkt haben, daß ihnen das alles nichts mehr nützt.

Sie haben Zeitungen und Druckereien

Um uns zu bekämpfen und mundtot zu machen [...]

Sie haben Pfaffen und Professoren

Die viel Geld bekommen und zu allem bereit sind.

Ja, wozu denn?

Müssen sie denn die Wahrheit so fürchten? [...]

Sie haben Tanks und Kanonen

Maschinengewehre und Handgranaten [...]

Sie haben Polizisten und Soldaten

Die wenig Geld bekommen und zu allem bereit sind.

Ja, wozu denn?

Haben sie denn so mächtige Feinde?

Ehe sie verschwinden, und das wird bald sein

Werden sie sehen, daß ihnen das alles nichts mehr nützt.¹⁴

Der tatsächlichen Niederlage des Feindes geht also sein symbolischer Zusammenbruch voraus, die plötzliche Einsicht, daß der Kampf sinnlos ist und all die Waffen und Instrumente, die ihm zur

14 Bertolt Brecht, *Die Mutter*, Frankfurt/M. 1980, S. 47f.

Verfügung stehen, *keinen Zweck erfüllen*. Hierin besteht die eigentliche Wette des demokratischen Kampfes. Aus apriorisch strukturellen Gründen verkennt der Feind die Koordinaten der Gesamtlage und bündelt die falschen Kräfte am falschen Ort. Zwei Beispiele jüngeren Datums belegen dies. Was widerfuhr dem Unterdrückungsapparat des persischen Schahs, als dieser sich 1979 mit der Volksbewegung Khomenis konfrontiert sah? Er brach einfach nur zusammen. Und was nutzte das dichte Netz von Stasiagenten und -informanten der ostdeutschen Nomenklatur 1989, als diese sich mit wachsenden Massenprotesten konfrontiert sah? Die großen repressiven Regimes werden nie in der unmittelbaren Konfrontation geschlagen. An einem gewissen Punkt, wenn der »alte Maulwurf« seine subversive Tätigkeit der ideologischen Auflösung vollendet hat, brechen sie einfach zusammen. – Abgesehen von dem erhabenen Meisterwerk »Lob des Kommunismus« (»das Einfache / Das schwer zu machen ist«), ist das dritte Schlüssellied aus *Die Mutter* »Das Lied vom Flicken und vom Rock«, der mit der ironischen Schilderung der Menschenfreunde beginnt, die sich darüber im klaren sind, wie dringlich es ist, den Armen zu helfen:

»Immer, wenn unser Rock zerfetzt ist
Kommt ihr gelaufen und sagt: so geht das nicht weiter
Dem muß abgeholfen werden und mit allen Mitteln!
Und voll Eifer rennt ihr zu den Herren
Während wir, stark frierend, warten
Und ihr kehrt zurück und im Triumphe
Zeigt ihr uns, was ihr für uns erobert:
Einen kleinen Flicken.
Gut, das ist der Flicken
Aber wo ist
Der ganze Rock?«

Nachdem diese sarkastische rhetorische Frage im Hinblick auf Brot wiederholt worden ist (»Gut, das ist das Stücklein Brot / Aber wo ist / Der Brotlaib?«)¹⁵ endet das Lied mit einem ganzen Katalog von Forderungen (»Wir brauchen die ganze Fabrik und

15 Wie üblich machte Brecht hier Anleihen bei einem früheren Lied Ernst Buschs, dem »Lied über die Barmherzigkeit«, das Eisler 1930 nach Worten Kurt Tucholskys komponierte. Der Refrain des Liedes lautet »Gut, das ist der Pfennig, und wo ist die Mark?«

die Kohle und das Erz und / Die Macht im Staat«). Das eigentliche revolutionäre Moment des *Quid-pro-quo-Austauschs* mit den Machthabern verschwindet, und die Revolutionäre bekräftigen auf brutale Weise, daß sie *Alles* wollen, nicht »nur« einen Teil des Ganzen. Brecht steht hier in direktem Gegensatz zu Georg Lukács. Insoweit als Lukács, der »weiche« europäische Humanist, die Rolle des »heimlichen Dissidenten« spielte, der einen »Guerillakrieg« gegen den Stalinismus führte und 1956 sogar Mitglied der Regierung von Imre Nagy wurde und damit seine physische Existenz gefährdete, war er *der Stalinist schlechthin*. Im Gegensatz zu Lukács war Brecht für das stalinistische kulturelle Establishment infolge seiner »Über-Orthodoxheit« unerträglich; im stalinistischen Kulturuniversum gibt es einfach keinen Platz für »Die Maßnahme«. Während der junge Lukács von *Geschichte und Klassenbewußtsein* der Philosoph von Lenins historischem Augenblick war, verwandelte er sich nach den 1930er Jahren in den idealen stalinistischen Philosophen, der genau aus diesem Grund und im Gegensatz zu Brecht die wahre Größe des Stalinismus verkannte.

IV. Lenin als Schubertianer

Die antikommunistischen Kritiker, die auf der Kontinuität zwischen Lenin und dem Stalinismus insistieren, verweilen gerne bei Lenins angeblicher mangelnder Sensibilität für die allgemeine Dimension des Menschlichen. Nicht nur habe er alle gesellschaftlichen Ereignisse durch die verkürzte Perspektive des Klassenkampfes, des »Wir gegen die anderen« wahrgenommen, sondern er sei auch als Mensch unempfänglich für das Leiden anderer konkreter Individuen gewesen. Besonders gerne wird in diesem Zusammenhang auf Lenins berühmte paranoide Reaktion beim Hören von Beethovens *Appassionata* verwiesen. (Nachdem er zunächst vor Rührung zu weinen begonnen hatte, erklärte er später, daß es sich ein Revolutionär nicht leisten könne, sich derartigen Gefühlen zu überlassen, da diese ihn schwächen und gegenüber den Feinden nachsichtig stimmen würden, statt ihn zur gnadenlosen Bekämpfung dieser Feinde anzustacheln.) Diese Reaktion Lenins sei ein Beweis für seine kalte Selbstbeherrschung und Grausamkeit. Aber ist diese Anekdote, auch und gerade wenn man sie wörtlich nimmt, wirklich ein Argument *gegen* Lenin? Zeugt sie nicht vielmehr von einer extrem hohen Sensibilität für die Musik, die er meinte in Zaum halten zu müssen, um den politischen Kampf fortsetzen zu können? Wer unter den heutigen zynischen Politikern besitzt auch nur eine Spur derartiger Sensibilität? Steht Lenin hier nicht in krassem Gegensatz zu jenen hochrangigen Nazis, die ohne jede Schwierigkeit derartige Sensibilität mit der extremen Grausamkeit ihres politischen Handelns verbanden? (Es genügt in diesem Zusammenhang an Heydrich zu erinnern, den Architekten des Holocaust, der nach einem »anstrengenden Arbeitstag« noch die Muße fand, mit seinen Kollegen Beethovens Streichquartette zu spielen.) Ist es nicht vielmehr ein Beweis für Lenins Humanität, daß er, im Gegensatz zu dieser exorbitanten Barbarei, die auf der problemlosen Verbindung von Hochkultur und politischer Barbarei beruht, extrem sensibel für diesen *irreduziblen Antagonismus* der Kunst innerhalb des politischen Machtkampfes war?

Man ist versucht, eine leninistische Theorie dieser Barbarei auf höchstem kulturellen Niveau zu entwickeln. Hans Hotters her-

ausragende Aufnahme von Schuberts *Winterreise* aus dem Jahr 1942 scheint eine anachronistische Lesart geradezu herauszufordern. Man kann sich leicht vorstellen, wie deutsche Offiziere und Soldaten im kalten Winter 1942/43 in den Schützengräben von Stalingrad dieser Aufnahme lauschten. Gibt es nicht eine verblüffende Übereinstimmung zwischen dem Thema der Winterreise und diesem spezifischen historischen Moment? War nicht der ganze Stalingradfeldzug eine gewaltige Winterreise, bei der jeder deutsche Soldat die ersten Zeilen des Zyklus auf sich beziehen konnte »Fremd bin ich eingezogen, / Fremd zieh ich wieder aus«? Geben die folgenden Zeilen nicht ihre Grunderfahrung wieder: »Nun ist die Welt so trübe, / Der Weg gehüllt in Schnee. / Ich kann zu meiner Reisen / Nicht wählen mir die Zeit: / Muß selbst den Weg mir weisen / In dieser Dunkelheit?« Wir haben es hier mit dem endlosen sinnlosen Marschieren zu tun. »Es brennt mir unter beiden Sohlen, / Tret ich auch schon auf Eis und Schnee. / Ich möchte nicht wieder Atem holen, / Bis ich nicht mehr die Türme seh.« Dem Traum, im Frühling in die Heimat zurückzukehren: »Ich träumte von bunten Blumen, / So wie sie wohl blühen im Mai, / Ich träumte von grünen Wiesen, / Von lustigem Vogelgeschrei.« Dem unruhigen Warten auf die Post. »Von der Straße her ein Posthorn klingt. / Was hat es, daß es so hoch aufspringt, / Mein Herz.« Dem Schock eines morgendlichen Artillerieangriffs. »Die Wolkenfetzen flattern / Umher in mattem Streit. / Und rote Feuerflammen / Ziehn zwischen ihnen hin.« Den völlig erschöpften Soldaten wird nicht einmal der Trost des Todes zuteil. »Bin matt zum Niedersinken, / Bin tödlich schwer verletzt. / O unbarmherz'ge Schenke, / Doch weisest du mich ab? / Nun weiter denn, nur weiter, / Mein treuer Wanderstab!«

Was kann man in einer solchen verzweifelten Situation anderes tun, als heroisch auszuhalten, die eigenen Ohren gegenüber den Klagen des Herzens zu verschließen, und die schwere Bürde des Verhängnisses in einer von den Göttern verlassenen Welt anzunehmen? »Fliegt der Schnee mir ins Gesicht, / Schüttl ich ihn herunter. / Wenn mein Herz im Busen spricht, / Sing ich hell und munter. / Höre nicht, was es mir sagt, / Habe keine Ohren. / Fühle nicht, was es mir klagt, / Klagen ist für Toren. / Lustig in die Welt hinein / Gegen Wind und Wetter; / Will kein Gott auf Erden sein, / Sind wir selber Götter!«

Das offensichtliche Argument gegen eine solche Lesart lautet, daß es sich lediglich um oberflächliche Parallelen handelt. Selbst wenn es in atmosphärischer und emotionaler Hinsicht dieses und jenes Vergleichbare gibt, sind beide Situationen doch jeweils in einen völlig anderen Kontext eingebettet. Bei Schubert streift der Erzähler ruhelos durch die Winterlandschaft, weil ihn seine Geliebte verlassen hat, während die deutschen Soldaten sich auf dem Weg nach Stalingrad befanden, weil dies ein Teil von Hitlers Plänen war. Doch genau auf dieser Verschiebung beruht die grundlegende ideologische Operation. Für einen deutschen Soldaten bestand die einzige Möglichkeit, seine Situation auszuhalten, darin, jeglichen Bezug auf die konkreten gesellschaftlichen Umstände, die ihm durch Nachdenken klar geworden wären, außer acht zu lassen (Was um alles in der Welt tun wir in Rußland? Welche Zerstörungen richten wir in diesem Land an? Was hat es mit der Ermordung der Juden auf sich?), und sich statt dessen in einem romantischen Beklagen des eigenen erbärmlichen Schicksals zu ergehen, als ob sich in der großen historischen Katastrophe lediglich das Trauma eines abgewiesenen Liebenden manifestieren würde. Ist dies nicht der überzeugendste Beweis für die emotionale Abstraktion, für Hegels Idee, daß Emotionen *abstrakt* sind, eine Flucht vor dem konkreten soziopolitischen Netzwerk, das nur dem *Denken* zugänglich ist?

Und man ist versucht, hier noch einen leninistischen Schritt weiter zu gehen. Bei unserer Lesart der *Winterreise* haben wir Schubert nicht einfach mit einer kontingenenten späteren historischen Katastrophe verknüpft, und wir haben uns auch nicht einfach nur vorgestellt, wie dieser Liederzyklus auf die in Stalingrad eingeschlossenen deutschen Soldaten gewirkt haben mag. Vielmehr stellt sich die Frage: Was wäre, wenn uns die Verbindung mit dieser Katastrophe in die Lage versetzen würde, festzustellen, was an Schuberts romantischer Position selbst falsch war? Was, wenn die Position des tragischen romantischen Helden, der sich narzißtisch auf sein eigenes Leiden und seine Verzweiflung konzentriert und diese zu einer Quelle perversen Vergnügens erhebt, selbst eine Fälschung wäre, ein ideologischer Schutzschild, der das eigentliche Trauma der umfassenderen historischen Realität kaschiert? Man sollte daher die hegelianische Geste vollziehen und *die Spaltung zwischen dem authentischen Original und seiner späteren, durch kontingenente Umstände gefärbten Lesart wieder in*

das authentische Original zurückprojizieren. Was zunächst wie eine sekundäre Verzerrung erscheint, eine Lesart, die durch die kontingenenten äußeren Umstände verzerrt wird, sagt uns nicht nur etwas über das, was das authentische Original verdrängt und ausläßt, sondern macht auch deutlich, daß es genau die Funktion hatte, es zu verdrängen. Dies ist die leninistische Antwort auf den berühmten Abschnitt aus der Einleitung von Marx' *Grundrisse-Manuskript*: »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.¹ Diese universelle Attraktivität beruht genau auf ihrer ideologischen Funktion, die es uns ermöglicht, von unserer konkreten ideologisch-politischen Konstellation zu abstrahieren, indem wir uns in den »allgemeinen« (emotionalen) Inhalt flüchten. Die universelle Attraktivität Homers ist also keineswegs Ausdruck irgendeines transideologischen Erbes der Menschheit, sondern sie beruht auf der universalisierenden Geste der Ideologie.

Bedeutet dies, daß jeder pathetische universelle Bezug auf die Humanität per definitionem ideologisch ist? Wie verhält es sich mit Lenins Appellen gegen den patriotischen Überschwang während des Ersten Weltkriegs? Sind sie nicht ein exemplarisches Beispiel für das, was Alain Badiou² die universelle Funktion der »Humanität« nennt, die überhaupt nichts mit dem sogenannten Humanismus zu tun hat? Diese »Humanität« ist weder eine begriffliche Abstraktion noch die pathetische imaginäre Bekräftigung einer umfassenden Brüderlichkeit, sondern eine universelle Funktion, die sich in einzigartigen ekstatischen Erfahrungen realisiert, wie etwa derjenigen, daß sich die Soldaten aus einander gegenüberliegenden Schützengräben miteinander verbrüdern. In Jaroslaw Hašeks legendärem komischen Roman *Die Abenteuer des braven Soldaten Schwejk*, den Erlebnissen eines gewöhnlichen tschechischen Soldaten, der die herrschende Ordnung einfach dadurch unterminiert, daß er die Befehle wörtlich befolgt, befindet sich dieser in einem Schützengraben an der galizischen Front, wo die österreichische Armee gegen die Russen kämpft.

1 Karl Marx, *Grundrisse der politischen Ökonomie, Einleitung*, MEW, Bd. 42, Berlin 1983, S. 45.

2 S. Alain Badiou, *Condition*, Paris 1992.

Als die österreichischen Soldaten das Feuer eröffnen, läuft der verzweifelte Schwejk ins Niemandsland zwischen den Schützengräben und ruft: »Nicht schießen. Da sind Leute auf der anderen Seite!« Dies ist der Punkt, auf den Lenin abzielt, als er im Sommer 1917 die kämpfmüden Soldaten und übrigen werktätigen Massen auffordert, die Kampfhandlungen einzustellen, eine Aufforderung, die als skrupellose Strategie abgetan wurde, um die Unterstützung der Öffentlichkeit zu gewinnen und so an die Macht zu gelangen, selbst um den Preis der militärischen Niederlage des eigenen Landes. (Man erinnere sich an das beliebte Argument, daß Lenin, als er im Frühjahr 1917 die Erlaubnis erhielt, Deutschland in einem plombierten Zug zu durchqueren, um von der Schweiz aus über Schweden und Finnland nach Rußland zurückzukehren, de facto als deutscher Agent fungiert habe.) Am besten veranschaulicht die Grenze, die hier zusammenbrach, vielleicht das schaurige Ereignis, das sich am 7. November 1942 ereignete, als Hitler im Speisewagen seines Thüringen durchquerenden Sonderzuges mit seinen Beratern die wichtigsten Tagesereignisse besprach. Da die Gleise durch Luftangriffe der Alliierten beschädigt waren, mußte der Zug mehrfach anhalten.

»Während das Abendessen auf erlesenem Porzellan serviert wurde, hielt der Zug erneut auf einem Nebengleis. Ein paar Fuß entfernt stand ein Lazarettzug, aus dessen Etagenbetten verwundete Soldaten in das gleißende Licht des Speisewagens spähten, wo Hitler ins Gespräch vertieft war. Plötzlich sah er auf und erblickte die ehrfurchtsvollen Gesichter. Wutentbrannt befahl er die Vorhänge zuzuziehen und stieß so seine verwundeten Krieger zurück in die Finsternis ihrer eigenen trostlosen Welt.«³

Das Wunder dieser Szene ist ein doppeltes. Auf beiden Seiten erlebte man das, was man durch das Fenster sah, als phantasmatische Erscheinung. Für Hitler war es der alptraumhafte Anblick der Folgen seines militärischen Abenteuers, für seine Soldaten die unerwartete Begegnung mit dem Führer. Ein echtes Wunder wäre es gewesen, wenn sich eine Hand aus dem Fenster gestreckt hätte, wenn etwa Hitler seinen verwundeten Soldaten die Hand gereicht hätte. Aber eine solche Begegnung, ein solches Eindringen in

3 William Craig, *Die Schlacht um Stalingrad: Tatsachenbericht*, München 1982, S. 153.

seine Realität war natürlich genau das, was Hitler fürchtete, so daß er, statt die Hand auszustrecken, befahl, die Vorhänge zu schließen. Wie aber können wir diese Grenze überwinden und eine Brücke zum Realen Anderen schlagen? Es gibt eine lange literarische Tradition, bei der die direkte Konfrontation mit einem feindlichen Soldaten in den Rang einer authentischen Kriegserfahrung erhoben wird (siehe etwa die Schriften Ernst Jüngers, der derartige Begegnungen in seinen Erinnerungen an die Grabenkämpfe im Ersten Weltkrieg glorifizierte). Viele Soldaten phantasieren davon, den Feind in einer Vis-à-vis-Begegnung zu töten und ihm, unmittelbar vor dem tödlichen Stoß, in die Augen zu schauen. Weit davon entfernt, weitere Kampfhandlungen zu verhindern, dient diese Form der mystischen blutigen Gemeinschaft ihrer falschen »spirituellen« Legitimation. Solch ein »erhabener« Moment der Solidarität ereignete sich auch während der Schlacht um Stalingrad am 31. Dezember 1942, als russische Schauspieler und Musiker die belagerte Stadt besuchten, um für die Truppen zu spielen. Der Violinist Mikhail Goldstein begab sich in die Schützengräben, um für die Soldaten ein Solokonzert aufzuführen:

»Die Melodien, die er spielte, wurden durch die Lautsprecher zu den deutschen Schützengräben hinübergetragen, und plötzlich verstummte das Feuer. In die unheimliche Stille hinein ergoß sich die Musik von Goldsteins wiegendem Bogen.

Nachdem sein Spiel geendet hatte, lag eine dumpfe Stille über den russischen Soldaten. Eine Stimme aus einem anderen Lautsprecher auf deutscher Seite brach den Bann. In gebrochenem Russisch bat sie: ›Spielen Sie noch etwas Bach. Wir werden nicht schießen.‹

Daraufhin nahm Goldstein seine Violine und spielte eine lebhafte *Gavotte* von Bach.«⁴

Das Problem mit dieser musikalischen Darbietung liegt natürlich genau darin, daß sie lediglich einen ganz kurzen erhabenen Augenblick des Aufschubs bewirkte. Unmittelbar danach ging das Gefecht weiter. Nicht nur verhinderte das Konzert die Kampfhandlungen nicht, sondern es erhielt sie sogar aufrecht, indem es den gemeinsamen Hintergrund der darin verwickelten Parteien repräsentierte. Man ist versucht, die These zu riskieren, daß es die Kampfhandlungen genau deswegen nicht verhinderte, weil es zu

4 Craig, op. cit., S. 307f.

edel und zu »tief« war. Um sie zu verhindern, hätte es einer wesentlich oberflächlicheren Sache bedurft. Eine wirksamere Erfahrung der universellen Humanität, d.h. der Sinnlosigkeit des Konfliktes, in den wir verstrickt sind, kann die Form eines schlichten Tauschs der Blicke annehmen, der alles sagt. Während einer Antiapartheidsdemonstration im alten Südafrika rannte ein weißer Polizist, dessen Gruppe schwarze Demonstranten verfolgte und auseinandertrieb, mit einem Gummiknöppel in der Hand hinter einer schwarzen Frau her. Plötzlich verlor die Frau einen Schuh. Der Polizist gehorchte spontan seinen »guten Manieren«, hob den Schuh auf und reichte ihn der Frau. In diesem Augenblick blickten sie sich an, und beiden wurde die Absurdität ihrer Situation bewußt. Nach dieser Geste der Höflichkeit, d.h., nachdem er ihr den verlorenen Schuh gereicht hatte und darauf wartete, daß sie ihn wieder anzog, war es schlicht *unmöglich* für ihn, weiter hinter ihr herzurennen und mit dem Gummiknöppel auf sie einzuschlagen. So nickte ihr der Polizist nur höflich zu und ging dann weg. Die Moral dieser Geschichte ist *nicht*, daß der Polizist plötzlich seine angeborene Güte entdeckt hätte, d.h., wir haben es hier *nicht* mit einem Sieg der natürlichen Güte über die rassistische ideologische Ausbildung zu tun. Vielmehr war der Polizist in psychologischer Hinsicht vermutlich ein ganz normaler Rassist. Was hier triumphierte, war einfach seine »oberflächliche« antrainierte Höflichkeit.

Als der Polizist seine Hand ausstreckte, um der Frau den Schuh zu reichen, war diese Geste mehr als ein Augenblick des physischen Kontaktes. Der weiße Polizist und die schwarze Frau lebten buchstäblich in zwei verschiedenen soziosymbolischen Universen, zwischen denen keine direkte Kommunikation möglich war. Für beide war die Barriere, die die beiden Universen voneinander trennte, für einen kurzen Augenblick aufgehoben, und es hatte den Anschein, als ob eine Hand aus einem anderen gespenstischen Universum in die gewöhnliche Realität hineinreichte. Doch um diesen magischen Augenblick der Aufhebung symbolischer Barrieren in eine substantiellere Errungenschaft zu verwandeln, bedarf es noch mehr, etwa eines Fundus gemeinsamer obszöner Witze. Im ehemaligen Jugoslawien machten Witze über die verschiedenen ethnischen Gruppen die Runde. Jede von ihnen wurde durch ein bestimmtes Merkmal stigmatisiert: Montenegriner galten als ausgesprochen faul, Bosnier als dumm, Mazedonier

als Diebe, Slowenen als geizig usw. Bezeichnenderweise nahmen diese Witze mit der Zunahme ethnischer Spannungen in den späten 1980er Jahren ab, und als 1990 der Krieg ausbrach, hörte man sie überhaupt nicht mehr. Weit davon entfernt, einfach nur rassistisch zu sein, waren diese Witze, vor allem diejenigen, in denen Angehörige verschiedener Nationalitäten aufeinander trafen (vom Typ »Ein Slowene, ein Serbe und ein Albaner gehen einkaufen ...«), einer der Schlüssel zur tatsächlichen Existenz der offiziellen »Brüderlichkeit und Einheit« von Titos Jugoslawien. In diesem Fall dienten die gemeinsamen obszönen Witze nicht nur dazu, um die anderen, die nicht »dabei« waren, auszuschließen, sondern sie fungierten auch als Mittel ihrer Einbeziehung, als Etablierung eines minimalen symbolischen Paktes. Nordamerikanische Indianer rauchen die sprichwörtliche Friedenspfeife, während wir, die primitiveren Balkanvölker, Obszönitäten austauschen müssen. Um wirkliche Solidarität durchzusetzen, reicht die gemeinsame Erfahrung der Hochkultur nicht aus; man muß mit dem Anderen die peinliche Idiosynkrasie des obszönen Genießens austauschen.

Im Verlauf meines Militärdienstes freundete ich mich mit einem albanischen Soldaten an. Wie man weiß, sind Albaner sehr empfindlich, was sexuelle Beleidigungen betrifft, die sich auf ihre engsten Familienangehörigen beziehen (Mutter, Schwester); wirklich akzeptiert wurde ich von meinem albanischen Freund in dem Moment, als wir das oberflächliche Spiel aus Höflichkeit und Respekt beiseite ließen und einander mit formalisierten Beleidigungen begrüßten. Den ersten Schritt machte der Albaner. Eines Morgens begrüßte er mich nicht mit dem üblichen »Hallo!«, sondern mit »Ich fische deine Mutter!« Ich wußte, daß dies eine Offerte war, auf die ich angemessen reagieren mußte. Daher antwortete ich: »Nur zu, bitte sehr, aber erst, wenn ich mit deiner Schwester fertig bin!« Dieser Dialog verlor schon bald seinen unverblümt obszönen oder ironischen Charakter und nahm eine formalisierte Gestalt an. Schon wenige Wochen später machten wir uns nicht mehr die Mühe, vollständige Sätze auszutauschen. Wenn wir uns morgens sahen, nickte mein Freund nur mit dem Kopf und sagte »Mutter!«, woraufhin ich einfach mit »Schwester!« antwortete. Dieses Beispiel veranschaulicht aber auch die Gefahren, die einem solchen Ritual innenwohnen: Die obszöne Solidarität erfolgt häufig auf Kosten einer dritten Partei; in diesem

Fall handelt es sich um ein Männerbündnis, um Solidarität zwischen Männern auf Kosten der Frauen. (Läßt sich etwa die umgekehrte Version vorstellen, eine junge Frau, die ihre Freundin mit den Worten »Ich ficke deinen Mann!« begrüßt, woraufhin diese antwortet »Nur zu, aber erst wenn ich mit deinem Vater fertig bin!«?) Vielleicht ist dies der Grund, warum uns das Verhältnis zwischen Jacqueline und Hilary du Pré so »skandalös« vorkommt. Die Tatsache, daß Jacqueline mit der Zustimmung ihrer Schwester eine Affäre mit ihrem Ehemann hatte, ist so verstörend, weil es die Umkehrung der gängigen lévi-strausschen Logik der Frauen als Tauschobjekte zwischen Männern impliziert; in diesem Falle war es der *Mann*, der als Tauschobjekt zwischen den Frauen fungierte.

Es gibt hier aber noch ein weiteres Problem, nämlich das von Macht und Autorität. Mein Beispiel des obszönen Rituals mit dem albanischen Soldaten funktioniert nur deshalb, weil der Albaner und ich uns auf der gleichen hierarchischen Ebene befanden, d.h., weil wir beide einfache Soldaten waren. Wäre ich Offizier gewesen, wäre es für den Albaner viel zu riskant, ja praktisch undenkbar gewesen, den ersten Schritt zu tun. Und hätte es sich umgekehrt bei dem Albaner um einen Offizier gehandelt, wäre die Situation praktisch noch obszöner gewesen: Seine Geste wäre eine Geste falscher obszöner Solidarität gewesen, die die zugrundeliegenden Machtverhältnisse kaschiert hätte: ein paradigmatischer Fall »postmoderner« Machtausübung. Die traditionelle Autoritätsfigur (der Chef, Vater) insistiert darauf, mit angemessenem Respekt behandelt zu werden, wobei die formalen Regeln der Autorität eingehalten werden. Der Austausch von Obszönitäten und spöttischen Bemerkungen muß hinter seinem Rücken erfolgen. Der heutige Chef oder Vater hingegen insistiert darauf, daß wir ihn als Freund behandeln, er spricht uns mit aufdringlicher Vertrautheit an, bombardiert uns mit sexuellen Anspielungen, lädt uns zu einem Drink ein oder erzählt uns einen vulgären Witz. All dies geschieht in der Absicht, ein Männerbündnis herzustellen, bei dem aber das Autoritätsverhältnis (unsere Unterordnung unter ihn) nicht nur erhalten bleibt, sondern sogar als eine Art Geheimnis behandelt wird, das respektiert, aber nicht thematisiert werden soll. Für den Untergeordneten ist eine solche Konstellation klaustrophobischer als die traditionelle Autorität: Heute sind wir sogar unseres privaten Raums der Ironie und des

Spotts beraubt, da der Herr und Meister sich auf beiden Ebenen befindet und sowohl als Autorität wie auch als Freund fungiert.

Doch die Lösung dieses Rätsels ist weniger schwierig, als es vielleicht den Anschein hat. In jeder konkreten Situation wissen wir immer »spontan«, was der Fall ist, d.h., ob der Austausch von Obszönitäten »authentisch« ist oder eine vorgetäuschte Intimität, die ein Verhältnis der Unterordnung maskiert. Das wahre Problem ist grundsätzlicher Natur. Ist ein direkter Kontakt im Realen, ohne den zugrundeliegenden symbolischen Rahmen, überhaupt denkbar? Der Kontakt mit dem Realen Anderen ist per se fragil – jeder solche Kontakt ist außerordentlich heikel, und die authentische Herstellung eines Kontakts mit dem Anderen kann jeden Moment in ein gewaltsames Eindringen in den Intimraum des Anderen umschlagen. Der Weg aus diesem Dilemma scheint am besten durch die Logik der sozialen Interaktion gewährleistet zu werden, wie sie in Henry James' Meisterwerken dargestellt ist. In diesem Universum, in dem der *Takt* an oberster Stelle steht, wo der offene Ausbruch der eigenen Emotionen als höchst vulgär gilt, wird alles gesagt, werden die schmerzlichsten Entscheidungen getroffen, die delikatesten Botschaften vermittelt – doch all dies geschieht unter dem Vorwand einer formalen Unterhaltung. Selbst wenn ich meinen Partner erpresse, tue ich dies mit einem höflichen Lächeln und biete ihm dabei Tee und Kuchen an. Bedeutet dies, daß der brutale direkte Ansatz den Kern des Anderen verfehlt, während taktvolles Herumtänzeln ihn treffen kann? In seinen *Minima Moralia* hat Adorno bereits auf die außerordentliche Ambiguität des Taktes hingewiesen, die bereits bei Henry James deutlich sichtbar ist: Die respektvolle Achtung der Empfindlichkeit des anderen, die Sorge, seinen oder ihren Intimbereich nicht zu verletzen, kann leicht in eine brutale Unempfindlichkeit gegenüber dem Schmerz des anderen umschlagen.⁵

5 S. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt/M. 1997, S. 38-41.

V. Liebte Lenin seine Nächsten?

Wenn wir uns in demselben Raum mit Fremden befinden, etwa wenn ein Lieferant oder ein Handwerker unsere Wohnung betritt, ignorieren wir einander und sehen davon ab, in die Privatsphäre des anderen einzudringen (was begehrn sie, worin bestehen ihre heimlichen Träume?). Lacans großer Anderer ist einer der Namen für diese Trennwand, die es uns ermöglicht, den rechten Abstand zu wahren, und die gewährleistet, daß uns die Nähe des anderen nicht überwältigt. Wenn wir mit einem Bediensteten sprechen, »werden wir nicht persönlich«. (Das Paradox besteht darin, daß diese Trennwand nicht einfach nur negativ ist, sondern auch Phantasien darüber provoziert, was sich hinter ihr befindet, was der andere tatsächlich begehrt.) Unser Alltagsleben im Spätkapitalismus impliziert eine beispiellose Leugnung der Erfahrung der anderen:

»Um an einem Obdachlosen vorüberzugehen, der in einem Hauseingang kauert, und weiterzugehen, um eine Mahlzeit zu genießen, während Kinder hunern, um Nachts ruhen zu können, während das Leiden kein Ende nimmt, verlangt die atomisierte tägliche Funktion, daß wir systematisch unsere Gefühle für andere und unsere Verbindungen zu ihnen ausblenden (in den Worten der dominanten Kultur besteht unsere Wirtschaft aus Individuen, die gegenseitig ihre Individualität respektieren). Hinter der Karikatur des Liberalen, dem das Herz blutet, steckt die Wahrheit der Politik: So wie man sich fühlt, so handelt man.«¹

Wir haben es hier mit Individualpsychologie zu tun, aber mit der kapitalistischen Subjektivität als einer Form der Abstraktion, die in den Nexus der »objektiven« gesellschaftlichen Verhältnisse eingeschrieben ist und von diesem determiniert wird:

»Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie,

1 Anna Kornbluh, »The Family Men«. 60

sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums überhaupt geworden und hat aufgehört, als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein. Ein solcher Zustand ist am entwickeltesten in der modernsten Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaften – den Vereinigten Staaten. Hier also wird die Abstraktion der Kategorie »Arbeit«, »Arbeit überhaupt, Arbeit sans phrase, der Ausgangspunkt der modernen Ökonomie, erst praktisch wahr.«²

So, wie die hier von Marx geschilderte Abstraktion in der Marktwirtschaft der individuellen Erfahrung eingeschrieben ist (ein Arbeiter erlebt seinen spezifischen Beruf als eine contingente Verwirklichung seiner abstrakten Arbeitsfähigkeit und nicht als eine organische Komponente seiner Persönlichkeit; ein »entfremdeter« Liebhaber erlebt seinen Sexpartner als contingentsen Lückenbüßer, der sein Bedürfnis nach sexueller und/oder emotionaler Befriedigung erfüllt usw.), ist die Abstraktion auch der Art und Weise eingeschrieben, wie wir uns auf der unmittelbarsten Ebene gegenüber anderen verhalten. Wir ignorieren sie in einem grundlegenden Sinne des Begriffs, reduzieren sie darauf, Träger abstrakter sozialer Funktionen zu sein. Und natürlich geht es dabei genau darum, daß »Machtssysteme bestimmte emotionale Konfigurationen erforderlich machen«.³ Die fundamentale »Kälte« des spätkapitalistischen Subjekts wird durch das Phantom eines erfüllten privaten emotionalen Lebens ersetzt/kaschiert, das als ein phantasmatischer Schirm fungiert, der uns vor der erschütternden Erfahrung des Realen des Leidens der anderen schützt. Heute ist der alte Witz über einen reichen Mann, der seinem Diener den Befehl

2 Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., S. 39. Als Kierkegaard das Hauptübel der Moderne in der Herrschaft der anonymen, von der Presse (den Tageszeitungen) aufrechterhaltenen Öffentlichkeit lokalisierte, galt seine vehemente Kritik eben dieser Abstraktion: »Die Abstraktion der Presse (denn ein Blatt, eine Zeitung sind keine staatsbürgerliche Konkretion und nur in abstraktem Sinn ein Individuum) im Verein mit der Leidenschaftslosigkeit und Reflektiertheit der Zeit erzeugt das Phantom der Abstraktion: Publikum, das das eigentlich Nivellierende ist.« (Sören Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart. Der Pfahl im Fleisch*, Wien 1988, S. 31.) »Abstraktion« ist für Kierkegaard also ebenfalls »real«. Sie bezeichnet nichts Theoretisches, sondern die tatsächliche Lebenserfahrung, die Art und Weise, wie sich Individuen auf sich selbst beziehen, wenn sie aus der unbeteiligten Position eines äußeren Beobachters »Probleme diskutieren«; in diesem Fall »abstrahieren« wir davon, daß wir in eine konkrete Situation eingebettet sind.

3 Anna Kornbluh, op. cit.

gibt, den verzweifelten Bettler vor die Türe zu setzen, weil er es einfach nicht ertragen könne, andere leiden zu sehen, mehr am Platze denn je zuvor. Der Preis für diese Abstraktion besteht darin, daß die Privatsphäre selbst »verdinglicht« und in den Bereich kalkulierter Befriedigungen verwandelt wird. Gibt es irgend etwas deprimierend Unerotischeres als die Aufforderung eines Yuppies an seine Partnerin »Laß uns etwas *quality time* miteinander verbringen«? Es verwundert daher nicht, daß die Kehrseite dieser Distanz die brutalen und erniedrigenden Übergriffe in die Intimsphäre der anderen sind – von Bekenntnis-Talkshows bis zu Websites, auf denen wir andere mittels einer in der Kloschüssel installierten Kamera beim Stuhlgang beobachten können. Es ist eine bekannte Tatsache, daß es Menschen wesentlich leichter fällt, ihre intimsten Träume und Ängste völlig Fremden zu gestehen als ihnen nahestehenden Menschen. Phänomene wie Chat-Rooms im Cyberspace und die psychoanalytische Kur funktionieren natürlich genau nach diesem Muster. Die Tatsache, daß wir uns gegenüber einem völlig Fremden äußern, der nicht zu unserem Bekanntenkreis gehört, garantiert, daß unser Bekenntnis das Gewirr von Leidenschaften, in das wir verstrickt sind, nicht noch zusätzlich verstärkt. Weil er keiner der uns nahestehenden anderen ist, ist der Fremde gewissermaßen *der große Andere selbst*, der neutrale Empfänger und Behälter unserer Geheimnisse. Dennoch bewegt sich unser heutiger »gemeinsame Solipsismus« auf einer anderen Ebene. Nicht nur benutzen wir Fremde, um ihnen die Geheimnisse der Liebe und des Hasses anzuvertrauen, die unsere Beziehungen zu Menschen strukturieren, die wir kennen und denen wir nahestehen, sondern es ist offenbar sogar so, daß wir nur noch vor dem Hintergrund einer garantierten Distanz imstande sind, uns auf derartige Beziehungen einzulassen. Dinge, die bislang den Status einer Ausnahme hatten (etwa die sprichwörtliche leidenschaftliche Sexnacht mit einer uns völlig fremden Person, die auf dem Wissen beruht, daß wir am nächsten Morgen beide unserer Wege gehen werden, als hätten wir einander nie getroffen), werden allmählich zur Norm.

Dieses Verschwinden der Grenze zwischen Öffentlichem und Privatem bedeutet, daß die Details unseres Intimlebens Teil unserer öffentlichen Persona werden und jedermann in Büchern oder auf Websites zugänglich sind, statt des obszönen Geheimnisses, über das man nur hinter vorgehaltener Hand spricht. Um es auf

eine etwas nostalgische konservative Art zu sagen: Der Skandal besteht gerade in der Tatsache, daß es keinen Skandal mehr gibt! Es begann mit Models und Filmstars. Der (gefälschte) Videoclip, der Claudia Schiffer bei einer leidenschaftlichen Fellatio mit zwei Penissen gleichzeitig zeigt, wird überall publiziert. Wenn man im Internet nach Daten über Mimi MacPherson sucht (der jüngeren Schwester des bekannteren australischen Models Elle MacPherson), stößt man auf Sites über ihr Engagement als Umweltschützerin (sie leitet eine Organisation, die sich für den Schutz der Wale einsetzt), mit Interviews mit ihr als Geschäftsfrau, Sites mit »anständigen« Fotos von ihr, *aber auch* das gestohlene Video, das sie erst beim Masturbieren und dann beim Geschlechtsverkehr mit ihrem Partner zeigt. Und wie steht es mit dem letzten Buch Catherine Millets,⁴ in dem diese berühmte Kunstkritikerin, in einem kühlen, leidenschaftslosen Stil, ohne Scham oder Schuldgefühle und folglich auch ohne das enthusiastische Gefühl der Grenzüberschreitung, die Details ihres außerordentlich aktiven Sexlebens beschreibt, bis hin zu ihrer regelmäßigen Teilnahme an Orgien, bei denen sie während einer einzigen Zusammenkunft von Dutzenden anonymer Penisse penetriert wird oder mit diesen herumspielt. Es gibt hier keine apriorischen Grenzen mehr. Man kann sich also gut vorstellen, daß irgendein Politiker oder irgendeine Politikerin in der nahen Zukunft (zunächst diskret) erlauben wird, daß in der Öffentlichkeit ein Hard-Core-Video von ihm/ihr die Runde macht, das die Wähler von seiner/ihrer sexuellen Anziehungskraft oder Potenz überzeugen soll. Vor fast hundert Jahren schrieb Virginia Woolf, daß sich um 1912 die menschliche Natur verändert habe. Vielleicht paßt dieses Motto wesentlich besser auf die heutige radikale Veränderung des Status der Subjektivität, bei dem die Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem völlig verschwindet und der in Phänomenen wie den »Big Brother«-Reality Soaps zum Ausdruck kommt.⁵

4 Catherine Millet, *La vie sexuelle de Catherine M.*, Paris 2001 (dt. *Das sexuelle Leben der Catherine M.*, München 2001).

5 Trotz dieses radikalen Bruchs bildet die heutige Digitalisierung aber auch den Höhepunkt der eigentlichen metaphysischen Tradition. Adorno spricht davon, daß jede große Philosophie eine Variation des ontologischen Gottesbeweises sei: der Versuch, direkt vom Denken zum Sein überzugehen, der erstmals von Parmenides in seiner Behauptung der Identität von Denken und Sein formuliert wurde. (Selbst Marx gehört in diese Tradition: Ist seine Idee des »Klassenbewußtseins« nicht genau solch ein Gedanke, der

Unter den Bedingungen des Spätkapitalismus ist unser Gefühlsleben also radikal gespalten. Einerseits gibt es die »Privatsphäre«, intime Inselchen emotionaler Aufrichtigkeit und intensiver Beziehungen, die als Hindernisse fungieren, welche uns blind gegenüber größeren Formen des Leidens machen, und andererseits gibt es den (metaphorischen und buchstäblichen) Bild-Schirm, durch den wir dieses weitreichendere Leiden sehen, indem wir täglich von Fernsehberichten über ethnische Säuberungen, Vergewaltigungen, Naturkatastrophen bombardiert werden, die unser Mitleid hervorrufen, und die uns manchmal veranlassen, uns an humanitären Aktivitäten zu beteiligen. Selbst wenn dieses Engagement quasi »personalisiert« wird (wie etwa das Photo und der Brief eines Kindes in Afrika, das wir durch regelmäßige finanzielle Zuwendungen unterstützen), behält die Bezahlung dennoch ihre grundlegende, von der Psychoanalyse herausgearbeitete subjektive Funktion: Wir spenden Geld, um die leidenden anderen auf Distanz zu halten, was es uns erlaubt, uns einer emotionalen Sympathie zu überlassen, ohne unsere sichere Abgeschirmtheit von der Realität zu gefährden. Diese Spaltung der Opfer ist die Wahrheit des Diskurses der Viktimisierung: Ich (der belästigt wird) versus die anderen (in der Dritten Welt oder die Obdachlosen in unseren Städten), mit denen ich aus der Ferne sympathisiere. Im Gegensatz zu diesem ideologisch-emotionalen Abschaum besteht das authentische *Werk* der Liebe nicht darin, daß ich dem anderen sozusagen dadurch helfe, daß ich ihm über die sichere Grenze hinweg Wohlstandskrumen zuwerfe, sondern daß ich am Abbau dieser Grenze arbeite und mich unmittelbar an den ausgeschlossenen leidenden Anderen wende.

Solche authentischen Werke der Liebe sollte man dem wohlfeilen Antirassismus im Stile von *Guess Who Is Coming to Dinner?* entgegenhalten. Der schwarze Verlobte des weißen Mädchens aus der oberen Mittelschicht ist gebildet, reich usw. Sein einziger Fehler ist seine Hautfarbe, so daß es den Eltern des Mädchens keine große Mühe bereitet, diese Barriere zu überwinden und *solch*

unmittelbar in das gesellschaftliche Sein interveniert, wie es beispielhaft von *Georg Lukács* in *Geschichte und Klassenbewußtsein* entfaltet wurde?) Und ist die Digitalideologie des Cyberspace mit ihren Versuchen, vom Bit zum »It« (zum Es) überzugehen, die Dichte des Seins aus der digitalen formell-strukturellen Ordnung zu erzeugen, nicht die letzte Stufe dieser Entwicklung?

einen »Nächsten« zu lieben. Aber wie steht es mit dem berühmten Afro-Amerikaner aus Spike Lees *Do the Right Thing*, der die Weißen mit seinem lärmenden Ghettoblaster traktiert? Diese exzessive und aufdringliche *jouissance* gilt es, tolerieren zu lernen. Ist er nicht das ideale Subjekt »kultureller Belästigung«?⁶ Und ist die Besessenheit von der »sexuellen Belästigung« nicht ebenfalls eine Form von Intoleranz – bzw. »Nulltoleranz«, um den populären Begriff der orwellschen Gesetzeshüter zu verwenden – gegenüber dem Genießen des anderen? Dieses Genießen ist per definitionem exzessiv – jeglicher Versuch, dabei das »rechte Maß« zu definieren, scheitert, da sexuelle Verführung und sexuelle Avancen per se aufdringlich und verstörend sind. Ist das eigentliche Motiv des Kampfes gegen »Belästigung« also nicht die Idee, daß jeder Mensch das Recht hat, *von seinen oder ihren Nächsten in Ruhe gelassen*, vor ihrer auf dringlichen *jouissance* geschützt zu werden?

Warum hat Hamburg drei verschiedene Fernbahnhöfe, die alle an derselben Strecke liegen (Hauptbahnhof, Dammtor und Altona)? Der Unterschied zwischen den beiden ersten, die scheinbar »irrationale« Tatsache, daß unweit des Hauptbahnhofs ein weiterer Bahnhof (Dammtor) liegt, läßt sich leicht erklären. Die herrschende Schicht wünschte einen Bahnhof, an dem sie den Zug unbehelligt vom »Pöbel« besteigen konnte. Rätselhafter ist der dritte Bahnhof Altona. Der Ursprung des Namens ist nicht eindeutig geklärt. Während er gewissen Quellen zufolge auf die Tatsache verweist, daß manchen diese dänische Siedlung als »all to nah« (all zu nah) an Hamburg gelegen erschien, ist die wahrscheinlichere Erklärung »all ten au«, »am Bach«. Fakt bleibt jedoch, daß sich die Hamburger Bürger ab dem frühen 16. Jahrhundert ständig über diese kleine, ursprünglich dänische Siedlung nordwestlich des Stadtzentrums beklagten. Hinsichtlich der »All zu nah«-Theorie darf man also das alte italienische Sprichwort wiederholen: *se non e vero, e ben' trovato*. Selbst wenn es auf der Ebene der Fakten nicht stimmt, ist es gut erfunden. Auf diese

6 Die Situation im Polen der 1990er Jahre bietet ein einzigartiges Beispiel solcher Nächstenliebe: die unerwartete Freundschaft zwischen General Jaruzelski und dem Dissidenten Adam Mischnik; *dies* sind die wahren Nächsten. Sie sind einander radikal fremd, entstammen völlig verschiedenen (ideologischen) Universen und sind dennoch in der Lage, in freundschaftlichem Kontakt zueinander zu stehen.

Weise funktioniert nach Freud ein Symptom: als hysterische Anklage, die auf faktischer Ebene nicht zutrifft, aber dennoch »gut erfunden« ist, weil darin das Unbewußte zur Sprache kommt. Und dementsprechend besteht die symbolische Funktion des dritten Bahnhofs (Altona) darin, die Eindringlinge, die all zu nahe sind, in einem angemessenen Abstand zu halten, um so den fundamentalen gesellschaftlichen Antagonismus (Klassenkampf) auf den künstlichen Antagonismus zwischen »uns« (unserer Nation, in der alle Klassen im selben Gesellschaftskörper vereint sind) und »ihnen« (den fremden Eindringlingen) zu verschieben und so zu mystifizieren.

Die Verbindung zwischen diesen beiden Gegensätzen stellt die minimalen Koordinaten dessen dar, was Ernesto Laclau als den Kampf um die *Hegemonie* beschrieben hat.⁷ Das entscheidende Merkmal des Begriffs der Hegemonie beruht auf der kontingenzen Verbindung zwischen innergesellschaftlichen Differenzen (Elementen innerhalb des sozialen Raums) und der Grenze, die die Gesellschaft selbst von der Nicht-Gesellschaft trennt (Chaos, äußerste Dekadenz, Auflösung aller gesellschaftlichen Bande) – die Grenze zwischen dem Sozialen und seinem Außen, dem Nicht-Sozialen, kann sich nur in Gestalt einer Differenz zwischen Elementen des sozialen Raums artikulieren (indem es sich auf diese Differenz projiziert). Der Kampf innerhalb des Gesellschaftskörpers (zwischen Hamburg Hauptbahnhof und Hamburg Dammtor, der unterdrückten und der herrschenden Klasse) spiegelt sich immer, kraft einer strukturellen Notwendigkeit, in dem Kampf zwischen dem Gesellschaftskörper »als solchem« (»wir alle, Arbeiter und Herrscher«) und denjenigen, die sich außerhalb dieses Körpers befinden (»sie«, die Fremden, die in Hamburg Altona »all zu nah« sind). Das heißt, der Klassenkampf ist letztlich der Kampf um die Bedeutung der Gesellschaft »als solche«, der Kampf darum, welche der beiden Klassen sich letztlich als Platzhalter für die Gesellschaft »als solche« durchsetzen wird und dadurch ihren anderen zum Platzhalter für das Nicht-Soziale (die Bedrohung oder Zerstörung der Gesellschaft) abstempeln wird. Einfacher formuliert: Stellt der Kampf der Massen um die Emanzipation eine Bedrohung für die Zivilisation als solche dar,

7 S. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985.

da die Zivilisation nur in einer hierarchischen Gesellschaftsordnung florieren kann? Oder ist die herrschende Klasse ein Parasit, der die Gesellschaft zur Selbstzerstörung treibt, so daß die einzige Alternative zum Sozialismus die Barbarei ist? Dies impliziert natürlich keineswegs, daß die Art und Weise, wie wir uns auf »sie« beziehen, sekundär wäre und daß wir einfach das Augenmerk zurück auf jenen Antagonismus richten werden, der »unsere« Gesellschaft von innen spaltet. Die Art und Weise, wie wir uns auf »sie«, auf das dritte Element, beziehen, ist der entscheidende Indikator dafür, wo wir tatsächlich im Hinblick auf diesen inhärenten Antagonismus stehen. Besteht nicht die Grundoperation des heutigen neofaschistischen Populismus genau darin, daß sie die Anrufung der Arbeiterklasse mit der rassistischen Anrufung kombiniert (»Weltweit tätige, multinationale Unternehmen sind der wahre Feind unserer aufrechten Arbeiter«)? So daß, um ein extremes Beispiel zu wählen, für die Juden im heutigen Israel das Gebot »Liebe deinen Nächsten!« eben »Liebe die Palästinenser!« bedeutet – *oder aber es bedeutet gar nichts*.⁸

Die Gerichte in den meisten westlichen Gesellschaften kennen die Maßnahme der »order of restraint« (»eingeschränkte Bewegungsfreiheit«). Wenn jemand eine andere Person verklagt, weil diese sie belästigt (ihr nachstellt, unaufgeforderte sexuelle Avancen macht usw.), kann der Täter dazu verurteilt werden, daß er sich dem Opfer wissentlich nicht mehr als 100 Meter nähern darf.

8 Wenn man die israelische Besetzung der Westbank bedingungslos ablehnt, sollte man die antisemitischen Übergriffe in Westeuropa, die sich selbst als »exportierte Intifadah«, d.h. als Solidaritätsbekundung mit den unterdrückten Palästinensern rechtfertigen, genauso bedingungslos ablehnen (von Angriffen auf Synagogen in Deutschland bis zu Hunderten von antisemitischen Vorfällen in Frankreich im Herbst 2001). Man darf hier kein »Verständnis« zeigen. Es darf keinen Platz geben für die Logik des »Aber man muß die Angriffe auf die Juden in Frankreich als eine Reaktion auf das brutale Vorgehen der israelischen Armee verstehen!«, genauso wenig wie für die Logik des »Aber man kann die militärische Reaktion Israels ja verstehen; wer hätte keine Angst nach dem Holocaust und zweitausend Jahren Antisemitismus!« Auch hier sollte man sich der doppelten Erpressung widersetzen: Wenn man für die Palästinenser ist, ist man *eo ipso* antisemitisch, und wenn man gegen den Antisemitismus ist, muß man *eo ipso* pro Israel sein. Die Lösung ist *nicht* ein Kompromiß, das »rechte Maß« zwischen den beiden Extremen, sondern man muß beide Projekte radikal bis zum Schluß verfolgen, die Verteidigung der Rechte der Palästinenser *und* die Bekämpfung des Antisemitismus.

So notwendig diese Maßnahme infolge der offensichtlichen Realität des Belästigtwerdens ist, wohnt ihr doch etwas von der Abwehr gegen das Reale des Begehrens des Anderen inne. Ist denn nicht offensichtlich, daß es etwas entsetzlich *Gewaltsames* hat, wenn man einem anderen Menschen offen zeigt, welche Leidenschaft man für ihn empfindet? Leidenschaft *verletzt* per definitionem den Gegenstand, dem sie gilt, und selbst wenn der Adressat diesen Platz gerne und aus freien Stücken einnimmt, kann er oder sie es niemals ganz ohne einen Moment der Ehrfurcht und Überraschung tun. Oder um eine Aussage Hegels zu variieren: Das Böse steckt gerade in jenem Blick, der überall um sich herum das Böse sieht. Intoleranz gegenüber dem Anderen steckt gerade in jenem Blick, der überall um sich herum intolerante aufdringliche Andere wahrnimmt. Besondere Skepsis ist bei Männern geboten, die eine obsessive Betroffenheit hinsichtlich der sexuellen Belästigung von Frauen an den Tag legen. In der Regel genügt es, ein wenig an der politisch korrekten, »pro-feministischen« Oberfläche zu kratzen, und man stößt auf den guten alten männlich-chauvinistischen Mythos, daß Frauen hilflose Geschöpfe seien, die man nicht nur vor aufdringlichen Männern, sondern letztlich auch *vor sich selbst* schützen müsse. Das Problem ist nicht, daß sie nicht in der Lage sein werden, sich selbst zu schützen, sondern daß sie es möglicherweise *genießen* könnten, sexuell belästigt zu werden; d.h., die männliche Aufdringlichkeit würde in ihnen einen selbstzerstörerischen Ausbruch exzessiven sexuellen Genießens freisetzen. Kurzum, man sollte darauf achten, welcher Begriff von Subjektivität bei der obsessiven Beschäftigung mit verschiedenen Modi der Belästigung am Werke ist. Ist es nicht die »narzißtische« Subjektivität, für die alles, was andere tun, eine potentielle Bedrohung ist (wenn sie mich ansprechen, anschauen usw.), so daß »die Hölle die anderen sind«, wie Sartre es vor langer Zeit formuliert hat? Im Hinblick auf die Frau als Gegenstand der Irritation heißt dies: Je mehr sie sich verschleiert, desto stärker konzentriert sich unsere (männliche) Aufmerksamkeit darauf, was sich hinter dem Schleier befindet. Die Taliban zwangen die Frauen nicht nur dazu, sich in der Öffentlichkeit vollständig zu verhüllen, sondern sie verboten ihnen auch, Schuhe zu tragen, die feste Absätze (aus Metall oder Holz) hatten, und sie befahlen ihnen, beim Laufen kein lautes klickendes Geräusch zu machen, da dies möglicherweise die Aufmerksamkeit der Männer geweckt und ihre innere Ruhe

und Konzentration durcheinander gebracht hätte. Dies ist das Paradox des Mehr-Genießens in seiner reinsten Form: Je stärker das Objekt verhüllt ist, desto irritierender ist die winzige Spur seines Rests.

Und gilt dies nicht auch für die zunehmenden Rauchverbote? Erst wurden Büros zu »rauchfreien« Zonen erklärt, dann Flugzeuge, dann Restaurants, dann Flughäfen, dann Bars, dann Privatclubs, dann, in einigen amerikanischen Universitäten, der Raum vor Gebäudeeingängen, und schließlich entfernte die amerikanische Post (in einem bemerkenswerten Fall pädagogischer Zensur, die uns an die berühmte stalinistische Praxis erinnert, die Photos der Nomenklatura zu retouchieren) die Zigarette auf den Briefmarken mit Photoporträts des Bluesgitarristen Robert Johnson und des Malers Jackson Pollock. Inzwischen gibt es sogar Versuche, das Rauchen auf Fußgängerwegen und in Parks zu verbieten. Christopher Hitchens hatte recht, als er darauf hinwies, daß nicht nur die medizinischen Beweise für eine Bedrohung durch »passives Rauchen« äußerst spärlich sind, sondern daß diese »zu unserem eigenen Besten gedachten« Verbote auch »völlig unlogisch« sind, da sie eine überwachte Welt prophezeien, in der wir alle schmerzfrei, sicher – und gelangweilt leben werden.⁹ Zielen diese Verbote nicht einmal mehr auf die exzessive, riskante *jouissance* des Anderen ab, die sich darin verkörpert, daß dieser sich auf »unverantwortliche Weise« eine Zigarette anzündet und mit unverhohlenem Vergnügen inhaliert – im Gegensatz zu clintonesken Yuppies, die »es tun«, ohne dabei zu inhaliert (oder die Sex ohne wirkliche Penetration haben, oder Essen ohne

⁹ Christopher Hitchens, »We Know Best«, in: *Vanity Fair*, Mai 2001, S. 34. Und zeigt sich nicht dieselbe »totalitäre« Vision häufig bei der Ablehnung der Todesstrafe? Um es in Foucaultscher Begrifflichkeit zu sagen, ist die Abschaffung der Todesstrafe nicht Teil einer gewissen »Biopolitik«, die Verbrechen als die Folge sozialer, psychologischer, ideologischer usw. Umstände begreift: Der Begriff des moralisch/gesetzlich verantwortlichen Subjekts ist eine ideologische Fiktion, deren Funktion darin besteht, das Netz von Machtverbindungen zu kaschieren; wenn Individuen nicht verantwortlich sind für die Verbrechen, die sie begehen, sollten sie dann auch nicht bestraft werden? Aber ist nicht die Kehrseite dieser These die, daß diejenigen, die die Umstände kontrollieren, auch die Menschen kontrollieren? Lenins Position, die unzweideutige Rechtfertigung des Klassenkampfes als Demarkationslinie, ist hier wesentlich aufrichtiger, wenn er bekannt, daß keine revolutionäre Regierung darauf verzichten könne, die Todesstrafe gegen Ausbeuter (d.h. Landeigentümer und Kapitalisten) anzuwenden.

Fett, oder...)?¹⁰ Rauchen ist deswegen solch ein ideales Ziel, weil sich der sprichwörtliche »rauchende Colt« so leicht attackieren läßt, da er in Gestalt der großen Tabakkonzerne einen politisch korrekten Verschwörungsagenten bereitstellt und damit den Neid auf das Genießen des Anderen hinter dem akzeptablen antikorporatistischen Kampf versteckt. Das eigentlich Ironische daran aber ist, daß die Profite der Tabakindustrie von der Anti-Rauch-Kampagne und Gesetzgebung nicht nur nicht wesentlich geschmäleriert wurden, sondern daß auch ein Großteil der Milliarden, zu deren Zahlung sich die Tabakkonzerne verpflichtet haben, in den medizinisch-pharmazeutischen Komplex wandern werden, dem größten industriellen Komplex in den USA, doppelt so groß wie der berühmt-berüchtigte militärisch-industrielle Komplex.

In dem großartigen Kapitel II C seines Werks *Der Liebe Tun* (»Du sollst ›den Nächsten‹ lieben«) entwickelt Kierkegaard die These, daß der ideale Nächste, den wir lieben sollen, ein toter Nächster ist: Der einzige gute Nächste ist ein toter Nächster. Kierkegaards Argumentation ist überraschend einfach und konsequent: Im Gegensatz zu Dichtern und Liebenden, deren Gegenstand der Liebe sich durch seine Vorzüge auszeichnet, durch seine spezifischen herausragenden Eigenschaften, »bedeutet Nächstenliebe Gleichheit«: »So gehe denn hin und [...] laß die Verschiedenheiten fahren, damit du den Nächsten lieben kannst.«¹¹ Doch erst im Tod verschwinden alle Unterschiede: »Schau, der Tod schafft alle Verschiedenheiten ab, aber die Vorliebe verhält sich stets zur Verschiedenheit [...]«¹² Eine weitere Konsequenz aus dieser Argumentation ist die zentrale Unterscheidung zwischen zwei Vollkommenheiten: zwischen der Vollkommenheit des Gegenstandes der Liebe und der Vollkommenheit der Liebe selbst. Die Liebe des Liebenden, des Dichters oder des Freundes enthält eine Vollkommenheit, die Teil ihres Gegenstandes und genau aus diesem Grund als Liebe unvollkommen ist. Im Gegensatz zu dieser Liebe gilt:

10 Und der Gipfel ist, daß die Idee der Gefahr des »passiven Rauchens« deutlich an der Post-Aids Angst vor direktem körperlichen Kontakt mit anderen, aber auch vor ätherischeren Formen des Kontakts partizipiert (dem »unsichtbaren« Austausch von Flüssigkeiten, Bakterien, Viren usw.).

11 Sören Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Gütersloh 1998, S. 72.

12 Op. cit., S. 71.

»Und eben weil der Nächste keine der Vollkommenheiten hat, welche der Geliebte, der Freund, der Bewunderte, der Gebildete, der Seltene, der Außerordentliche in so hohem Maße besitzen, eben deshalb hat die Liebe zum Nächsten all die Vollkommenheiten [...] Minne wird durch den Gegenstand bestimmt. Freundschaft wird durch den Gegenstand bestimmt, nur Liebe zum Nächsten wird durch die Liebe bestimmt. Da nämlich der Nächste jeder Mensch ist, unbedingt jeder Mensch, so sind ja alle Unterschiede von dem Gegenstand fortgenommen und also ist die Liebe gerade daran kenntlich, daß ihr Gegenstand ohne irgendeine nähere Bestimmung der Unterschiedlichkeit ist, was heißen will, daß diese Liebe nur an der Liebe kenntlich ist. Ist das nicht die höchste Vollkommenheit ?«¹³

Um es mit Kants Begriffen zu sagen: Kierkegaard versucht hier die Umrisse einer nicht-pathologischen Liebe zu skizzieren, einer Liebe, die unabhängig wäre von ihrem (kontingenten) Gegenstand, eine Liebe, die (um nochmals Kants Definition der moralischen Pflicht zu paraphrasieren) nicht von einem bestimmten Objekt motiviert wird, sondern lediglich durch die *Form* der Liebe. Ich liebe um der Liebe selbst willen, nicht um dessentwillen, was den Gegenstand meiner Liebe auszeichnet. Die logische Konsequenz aus dieser Haltung ist außerordentlich merkwürdig, um nicht zu sagen durch und durch morbid: Die vollkommene Liebe ist im Hinblick auf das Objekt der Liebe vollkommen indifferent. Kein Wunder also, daß Kierkegaard derart besessen war von der Figur des Don Juan; denn ist diese entscheidende Gleichgültigkeit hinsichtlich des Gegenstands der Liebe nicht das, was Kierkegaards christliche Nächstenliebe und Don Juans Verführungen miteinander gemein haben? Auch für Don Juan spielten die Eigenschaft des verführten Objekts keine Rolle. Der sprudelnde Punkt von Leporellos langer Liste von Eroberungen, welche diese nach ihren Merkmalen klassifiziert (Alter, Nationalität, körperliche Eigenschaften), ist die, daß diese Eigenschaften gleichgültig sind; es geht lediglich darum, der Liste einen neuen Namen hinzuzufügen. Ist Don Juan nicht genau in diesem Sinne ein wirklich christlicher Verführer, da seine Verführungen »rein« waren, nicht-pathologisch im kantschen Sinne, um ihrer selbst willen erfolgten und nicht infolge irgendwelcher spezifischer und kontingenter Eigenschaften ihrer Objekte? Das bevorzugte Lie-

13 Op. cit., S. 75f.

besobjekt des Dichters ist ebenfalls eine tote Person (paradigmatischerweise die geliebte Frau). Er benötigt sie, um in seinen Gedichten seine Trauer zu artikulieren (oder es wird, wie in der höfischen Liebesdichtung, eine lebende Frau selbst in den Rang eines ungeheuerlichen Dings erhoben). Doch im Gegensatz zu der Fixierung des Dichters auf das einzigartige tote Liebesobjekt behandelt der Christ seinen noch lebenden Nächsten im Grunde so, als sei dieser bereits tot, und löscht so dessen spezifische Merkmale aus. Der tote Nächste bedeutet: der Nächste, der des ärgerlichen Exzesses von *jouissance* beraubt ist, die ihn/sie unerträglich macht. Somit ist klar, daß Kierkegaard schummelt, wenn er versucht, uns das als den authentischen schwierigen Akt der Liebe zu verkaufen, was in Wirklichkeit eine Flucht vor dem Bemühen um authentische Liebe ist. Den toten Nächsten zu lieben, fällt nicht schwer. Eine solche Liebe sonnt sich in ihrer eigenen Vollkommenheit und ist gleichgültig gegenüber ihrem Gegenstand. Wie aber wäre es damit, den anderen nicht nur zu »tolerieren«, sondern *ihn gerade wegen seiner Unvollkommenheit zu lieben*?

Ist diese Liebe zum toten Nächsten wirklich einfach nur Kierkegaards theologische Idiosynkrasie? Als ich unlängst einen Freund in San Francisco besuchte und wir uns in seiner Wohnung eine Blues-CD anhörten, sagte ich bedauerlicherweise folgendes: »Nach ihrer Stimme zu schließen, ist die Sängerin eindeutig eine Schwarze. Merkwürdig, daß sie Nina heißt, das klingt so deutsch.« Natürlich wurde mir sofort politische Unkorrektheit vorgeworfen. Man sollte die ethnische Identität von jemandem nicht mit einem physischen Merkmal oder einem Namen assoziieren, da all dies nur rassische Klischees und Vorurteile untermauere. Auf meine Frage, wie man denn dann ethnische Zugehörigkeit überhaupt feststellen solle, erhielt ich eine ebenso klare wie radikale Antwort: keinesfalls durch irgendein spezifisches Kennzeichen, da jegliche derartige Identifizierung eine potentielle Schikane sei, weil sie einen Menschen auf seine oder ihre spezifische Identität festlege ... Ist dies nicht ein perfektes zeitgenössisches Beispiel für das, worum es Kierkegaard ging? Man sollte seine Nächsten (in diesem Fall Afro-Amerikaner) nur insoweit lieben, als sie implizit aller ihrer spezifischen Charakteristika beraubt sind, kurzum, insoweit als sie so behandelt werden, als seien sie bereits tot. Wie aber wäre es, sie wegen der einzigartigen zu-

tiefst melancholischen Natur ihrer Stimmen zu lieben, wegen der verblüffenden libidinösen Kombinatorik ihrer Namen (der Führer der antirassistischen Bewegung in Frankreich vor zwei Jahrzehnten hieß *Harlem Desir!*), das heißt, wegen der Idiosynkrasie ihrer jeweiligen Form der *jouissance*?

Lacans Bezeichnung für diese »Unvollkommenheit«, für das Hindernis, das mich dazu *veranlaßt*, jemanden zu lieben, ist *Objekt a*, der »pathologische« Tick, der ihn oder sie einzigartig macht. Im Falle authentischer Liebe liebe ich den anderen nicht einfach nur als Lebenden, sondern aufgrund des beunruhigenden Überschusses an Liebe in ihm/ihr. Selbst die Alltagsweisheit weiß davon ein Lied zu singen: Es heißt, vollkommene Schönheit habe etwas Kaltes, man bewundert sie zwar, aber man verliebt sich in eine *unvollkommene* Schönheit und zwar genau wegen dieser Unvollkommenheit. Zumindest für Amerikaner hat Claudia Schiflers Vollkommenheit etwas Kaltes; wegen ihrer kleinen Unvollkommenheit (dem berühmten kleinen Muttermal direkt neben der Lippe, ihrem *Objekt a*) fällt es irgendwie leichter, sich in Cindy Crawford zu verlieben.¹⁴ Dieses Scheitern Kierkegaards erklärt auch die Probleme, die sich ergeben, wenn wir die kierkegaardsche Triade des Ästhetischen, Ethischen und Religiösen auf den Bereich der sexuellen Beziehungen übertragen. Was ist der religiöse Modus des Erotischen, wenn der ästhetische Modus Verführung und der ethische Modus die Ehe ist? Hat es überhaupt einen Sinn, von einem religiösen Modus der Erotik im kierkegaardschen Sinne dieses Begriffs zu sprechen? Lacan geht es darum, daß eben dies die Rolle der höfischen Liebe ist. In der höfischen Liebe setzt die Minnedame die ethische Ebene universeller symbolischer Verpflichtungen außer Kraft und bombardiert uns auf eine Weise mit willkürlichen Anordnungen, die der religiösen Suspendierung des Ethischen entspricht. Ihre Befehle an uns stehen Gottes Befehl an Abraham, seinen Sohn Isaak zu opfern, in nichts nach. Und anders als es zunächst den Anschein haben mag, erreicht das Opfer hier seinen Höhepunkt; nur hier

14 Zufällig wird der *Objekt a*-Status des Zeichens der Unvollkommenheit, der charakteristischerweise auch »Schönheitsfleck« genannt wird (das dezente Muttermal auf der einen Seite des im übrigen makellosen Gesichts, das dessen Symmetrie geringfügig stört) von Lacan direkt in seinem (noch nicht veröffentlichten) Seminar über Angst erwähnt (Vorlesung vom 22. Mai 1963).

begegnen wir schließlich dem Anderen qua Ding, das dem Überschuß des Genießens über die reine Lust Gestalt verleiht.

Genauso wie die kierkegaardsche Liebe für den toten Nächsten ist diese tragische Vision der höfischen Liebe nicht nur falsch, sondern letztlich sogar unchristlich. In Hitchcocks *Vertigo* stellt sich heraus, daß die der Unterschicht entstammende Judy, die sich aus Liebe zu Scottie bemüht, wie die ebenso fatale wie ätherische, der Oberschicht angehörende Madeleine auszusehen, tatsächlich Madeleine *ist*. Es handelt sich um ein und dieselbe Person, da die »wahre« Madeleine, die Scottie begegnete, nur vorgetäuscht war. Doch genau diese Identität von Judy und Judy-Madeleine macht die absolute Andersartigkeit Madeleines im Hinblick auf Judy nur um so greifbarer – die Madeleine, die es gar nicht gibt, die nur als jene ätherische »Aura« existiert, von der Judy-Madeleine umgeben ist. In einer strikt homologen Geste macht das Christentum geltend, daß es jenseits der Erscheinung *nichts* gibt, *nichts als* das unsichtbare X, das den gewöhnlichen Menschen Christus in Gott verwandelt. In der *absoluten* Identität von Mensch und Gott ist das Göttliche der reine *Schein* einer anderen Dimension, die durch Christus, diese erbarmenswerte Kreatur, hindurchscheint. Erst hier wird der Ikonoklasmus wirklich an sein logisches Ende geführt: Das, was sich tatsächlich »jenseits des Bildes« befindet, ist jenes X, das Christus in Gott verwandelt. Genau in diesem Sinne verkehrt das Christentum die jüdische Sublimierung in eine radikale Entsublimierung; nicht Entsublimierung im Sinne der einfachen Reduzierung Gottes auf einen Menschen, sondern Entsublimierung im Sinne des Herunterholens des erhabenen Jenseits auf die Alltagsebene. Mit Boris Groys zu sprechen ist Christus ein »Ready-made-Gott«, er ist vollständig menschlich, läßt sich absolut nicht von anderen Menschen unterscheiden, genauso wenig, wie sich Judy in *Vertigo* von Madeleine unterscheiden läßt, und nur dieses unsichtbare »Etwas«, eine reine Erscheinung, die sich niemals mit einer substantiellen Eigenschaft begründen läßt, macht ihn göttlich. Das ist der Grund, warum Scotties leidenschaftliche Liebe zu Madeleine in Hitchcocks *Vertigo* eine Fälschung ist: Wenn seine Liebe echt wäre, hätte er die volle Identität der (gewöhnlichen, vulgären) Judy und (der erhabenen) Madeleine akzeptieren sollen.¹⁵

15 Eine detailliertere Darstellung dieses Paradoxons der Liebe findet sich in Kapitel 2 von Slavoj Žižeks *On Belief*, London 2001.

Dennoch gibt es aber auch eine Indifferenz, die zur wahren Liebe gehört; nicht die Indifferenz gegenüber ihrem Gegenstand, sondern die Indifferenz gegenüber den positiven Eigenschaften des geliebten Gegenstands. Diese Indifferenz der Liebe steht in einem engen Zusammenhang zu derjenigen des lacanschen »leeren Signifikanten«. Natürlich ist dieser Signifikant nie wirklich »leer«. Ein König etwa wird immer mit einer Reihe persönlicher idiosynkratischer Merkmale identifiziert, die ihn charakterisieren. Dennoch sind wir, seine Untertanen, uns die ganze Zeit im klaren darüber, daß diese Merkmale völlig gleichgültig und austauschbar sind, und nicht sie es sind, die ihn zum König machen. Der Unterschied zwischen dem »leeren« und dem »vollen« Signifikanten besteht nicht in der Absenz oder Präsenz bestimmter Merkmale des von ihm bezeichneten Objekts, sondern in deren unterschiedlichem symbolischen Status. Im ersten Falle handelt es sich dabei um eine positive Menge (die Eigenschaften des Subjekts), während diese Merkmale im zweiten Fall als negative Menge fungieren, d.h., gerade ihre »volle Präsenz« ist ein Platzhalter für die »Leere« des Signifikanten (des symbolischen Mandats) »König«. »Fülle« und »Leere« stehen also nicht in direktem Gegensatz zueinander: Gerade die »Leere« des leeren Signifikanten wird durch eine spezifische »negative« Fülle aufrechterhalten. Und das gleiche gilt für die Liebe. Zu sagen »Ich liebe dich, weil du so schöne attraktive Beine hast«, ist a priori falsch. Ich liebe dich nicht, weil ich dein Äußeres so attraktiv finde, sondern im Gegenteil, ich finde dein Äußeres so attraktiv, weil ich dich liebe und dich daher mit einem liebevollen Blick beobachte. Folglich ist die ganze »Fülle« der positiven Merkmale, die ich in der geliebten Person bewundere, ein Platzhalter für die »Leere«, die ich tatsächlich liebe, selbst wenn du sie alle verlieren würdest, würde ich dich noch immer lieben.

Wie verhält sich dies alles zum Sex? In Catherine Breillats *Romance* gibt es eine phantasmatische Szene, die diese radikale Kluft zwischen Liebe und Sexualität perfekt inszeniert. Die Heldenin stellt sich vor, sie liege bärchlings nackt auf einem niedrigen Tisch, in dessen Mitte sich ein Loch befindet, das gerade groß genug ist, um ihren Körper aufzunehmen. Mit der oberen Hälfte ihres Körpers kommuniziert sie mit einem sympathischen Mann, mit dem sie zärtliche Worte und Küsse tauscht, während ihr Unterleib einem oder mehreren sexbesessenen Bodybuildern »aus-

geliefert« ist, die sie mehrfach heftig penetrieren. Doch das wahre Wunder ereignet sich in jenem Augenblick, in dem diese beiden Serien für einen Augenblick lang miteinander *koinzidieren*, wenn Sex in einen Liebesakt »transsubstantiiert« wird. Es gibt vier Möglichkeiten, dieses unmögliche/reale Zusammentreffen von Liebe und sexuellem Genießen zu leugnen: (1) das Feiern der asexuellen »reinen« Liebe, so als ob das sexuelle Begehr nach dem Geliebten die Unechtheit der Liebe beweisen würde; (2) die gegenteilige Behauptung, daß intensiver Sex »das einzig Wahre« sei, wodurch Liebe auf ein rein imaginäres Lockmittel reduziert wird; (3) die Aufteilung dieser beiden Aspekte, indem man sie zwei verschiedenen Personen zuweist: Man liebt seine sympathische Frau (oder die idealisierte unerreichbare Dame) und hat Sex mit einer »vulgären« Mätresse; (4) die falsche, unmittelbare Verschmelzung, bei der intensiver Sex demonstrieren soll, daß man seinen Partner »wirklich liebt«, so daß man jedesmal, wenn man miteinander schläft, unter Beweis stellen muß, daß dies der »Fick des Jahrhunderts« ist. Alle diese vier Haltungen sind falsch, eine Flucht vor der Akzeptanz des unmöglichen/wirklichen Zusammentreffens von Liebe und Sex. Wahre Liebe ist sich selbst genug, Sex wird irrelevant durch sie, aber genau deswegen, weil er »im Grunde nicht zählt«, können wir ihn ungehemmt genießen, ohne den Druck irgendeines Über-Ichs. Und überraschenderweise führt uns dies zu Lenin zurück. Als ihm 1916 seine (zu diesem Zeitpunkt Ex-)Geliebte Inessa Armand schrieb, daß selbst eine flüchtige Leidenschaft poetischer und reiner sei als Küsse ohne Liebe zwischen Mann und Frau, antwortete er:

»Küsse ohne Liebe zwischen spießigen Eheleuten sind *schmutzig*. Ihnen muß man gegenüberstellen... was?... Man sollte meinen: Küsse *mit Liebe*? Sie aber stellen ihnen eine »flüchtige« (warum flüchtige?) »Leidenschaft« (warum nicht Liebe?) gegenüber – es ergibt sich also logischerweise, daß (flüchtige) Küsse ohne Liebe ehelichen Küssem ohne Liebe gegenübergestellt werden ... Sonderbar.«¹⁶

Lenins Antwort wird normalerweise als Beweis für seine kleinbürgerliche sexuelle Befangenheit abgetan, die durch die bittere Erinnerung an die abgeschlossene Affäre verstärkt worden sei. Aber sie beschränkt sich nicht darauf, sondern impliziert noch

16 Zit. n. Robert Service, *Lenin*, München 2001, S. 309.

einen weiteren Aspekt: die Einsicht, daß die ehelichen »Küsse ohne Liebe« und die außereheliche »flüchtige Affäre« zwei Seiten derselben Medaille sind. Beide schrecken davor zurück, das Reale einer bedingungslosen leidenschaftlichen Bindung mit der Form der symbolischen Verkündigung zu kombinieren. Lenin hat in diesem Punkte völlig recht, wenn auch nicht im gängigen prüden Verständnis, daß er die »normale« Liebesehe der illegitimen Promiskuität vorzöge. Die zugrundeliegende Einsicht ist die, daß entgegen allem Anschein Liebe und Sex nicht nur verschiedene, sondern unvereinbare Dinge sind, daß sie auf zwei völlig unterschiedlichen Ebenen operieren, so wie *agape* und *eros*. Liebe ist barmherzig, verleugnet sich und schämt sich ihrer selbst, während Sex intensiv, selbstbewußt, besitzergreifend und implizit *gewaltsam* ist (oder das Gegenteil: besitzergreifende Liebe versus großzügiges Schwelgen in sexuellen Vergnügungen). Doch das eigentliche Wunder ereignet sich, wenn diese beiden Serien (ausnahmsweise, nicht »als Regel«) für einen Augenblick zusammentreffen, wenn Sex in einen Akt der Liebe »transsubstantiiert« wird; eine Leistung, die genau im lacanschen Sinne real/unmöglich ist und genau deswegen durch die ihr innewohnende Seltenheit gekennzeichnet ist. Heute hat es den Anschein, als löse sich der Knoten der drei Ebenen, die die traditionelle Sexualität kennzeichneten (Fortpflanzung, sexuelle Lust, Liebe), allmählich auf. Die Fortpflanzung wird biogenetischen Verfahren überlassen, die den sexuellen Geschlechtsverkehr überflüssig machen, Sex selbst fällt unter die Sparte Freizeit und Vergnügen, und Liebe wird auf den Bereich »emotionaler Erfüllung« reduziert.¹⁷ In einer solchen Situation ist es um so wichtiger, an jene seltenen wundervollen Augenblicke erinnert zu werden, in denen zwei dieser drei Dimensionen einander noch überlappen können. Man ist fast versucht, an dieser Stelle Brechts »Was ist ein Bankraub im Vergleich zur Gründung einer Bank?« zu paraphrasieren. Was ist eine außereheliche Affäre im Vergleich zu einer Affäre, die sich selbst öffentlich zur Form der Ehe bekennt?

17 Mit dieser Idee eines Knotens beziehe ich mich auf Rüdiger Safranskis Beitrag »Theorie über die Liebe oder Theorie aus Liebe?« im Rahmen des Kolloquiums »Über die Liebe«, Schloß Elmau, 15. August 2001. Und haben wir es hier nicht einmal mehr mit der Triade RIS zu tun: dem Realen der biogenetischen Fortpflanzung, dem Imaginären intensiver Lusterlebnisse, dem Symbolischen intersubjektiver Beziehungen?

VI. Die erlösende Gewalt

In *Gasparone*, einem albernen deutschen Musical von 1937, antwortet die junge Marika Roeck auf die Vorhaltungen ihres Vaters, sie behandle ihren reichen und mächtigen Verlobten auf unfreundliche Weise: »Ich liebe ihn, also hab' ich auch das Recht, ihn so zu behandeln, wie ich will!« Diese Aussage enthält einen Funken Wahrheit. Weit davon entfernt, mich dazu zu verpflichten, »rücksichtsvoll« und »besonnen« zu sein (alles Hinweise auf kühle Distanz), erlaubt mir die Liebe gewissermaßen, von derartigen Erwägungen abzusehen. Bedeutet dies, daß mir die Liebe eine Art Freibrief ausstellt, der jede Grausamkeit rechtfertigt? Nein, und genau darin liegt das Wunder der Liebe. Die Liebe schafft ihre eigenen Maßstäbe, so daß innerhalb einer Liebesbeziehung sofort klar ist, wann wir es mit Liebe zu tun haben und wann nicht (das gleiche gilt für politisch nicht korrekte Begriffe, die auch als Beweis dafür dienen können, ob ich ein echter Freund der jeweiligen Person bin oder nicht). Wie wir bereits vom Christentum gelernt haben, sind echte Liebe und Gewalt einander nie einfach nur äußerlich – manchmal ist Gewalt sogar der einzige Beweis der Liebe. David Finchers Film *Fight Club* (1999), eine bemerkenswerte Leistung Hollywoods, setzt sich unmittelbar mit diesem Knoten aus Liebe und Gewalt auseinander.

Der an Schlaflosigkeit leidende (von Edward Norton hervorragend gespielte) Held des Films folgt einem Ratschlag seines Arztes. Um zu begreifen, was *echtes* Leiden ist, besucht er regelmäßig eine Selbsthilfegruppe von Männern, die Hodenkrebs haben. Doch schon bald stellt er fest, daß diese Form der Nächstenliebe auf einer falschen subjektiven Position (voyeuristischen Mitleids) beruht, so daß er sich binnen kurzem einem wesentlich radikaleren Ritual zuwendet. Während eines Flugs lernt er Tyler (Brad Pitt) kennen, einen charismatischen jungen Mann, der ihm die Sterilität seines von Fehlschlägen und sinnlosem Konsumverhalten gekennzeichneten Lebens vor Augen hält, und ihm gleichzeitig eine Lösung vorschlägt. Wäre es nicht sinnvoller, miteinander zu kämpfen und sich gegenseitig zu verprügeln? Mit der Zeit entwickelt sich aus dieser Idee eine regelrechte Bewegung. Überall im Land finden abends in den Kellerräumen von Bars geheime

Kämpfe statt. Binnen kurzem gewinnt die Bewegung eine politische Dimension und organisiert Terroranschläge auf Großunternehmen. In der Mitte des Films gibt es eine fast unerträglich schmerzhafte, an die bizarrsten Momente bei David Lynch erinnernde Momente, die auf die eigentümliche Wende hindeutet, die der Film am Ende nimmt. Um seinen Chef zu erpressen und ihn dazu zu zwingen, ihn für seine Nicht-Arbeit zu bezahlen, wirft sich der Erzähler im Büro seines Chefs auf verschiedene Einrichtungsgegenstände und schlägt sich dabei selbst so lange blutig, bis die hausinternen Sicherheitskräfte eintreffen. Vor seinem peinlich berührten Chef setzt der Erzähler also die Aggressivität des Chefs gegen sich selbst in Szene.

Wofür steht nun dieses Sich-selber-Schlagen? Es liegt nahe, daß es zunächst darum geht, eine Verbindung mit dem realen Anderen herzustellen, d.h., die grundlegende Abstraktion und Kälte der kapitalistischen Subjektivität außer Kraft zu setzen, die am besten durch das einsame monadische Individuum verkörpert wird, das, allein vor seinem Computerbildschirm sitzend, mit der ganzen Welt kommuniziert. Im Gegensatz zu dem humanitären Mitleid, das es uns erlaubt, gegenüber dem anderen den Abstand zu wahren, signalisiert gerade die Gewalt des Kampfes die Abschaffung dieser Distanz. Obwohl diese Strategie ebenso riskant wie mehrdeutig ist (sie kann leicht zu einer protofaschistischen Machologie eines gewaltsamem Männerbündnisses regredieren), muß man dieses Risiko eingehen; es gibt keinen anderen direkten Ausweg aus der Schließung der kapitalistischen Subjektivität. Die erste Lektion aus *Fight Club* lautet also, daß man nicht *direkt* von der kapitalistischen zur revolutionären Subjektivität übergehen kann. Die Abstraktion, die Ausschließung der anderen, die Blindheit gegenüber dem Leiden und dem Schmerz des anderen, muß zunächst mittels einer Geste durchbrochen werden, bei der man das Risiko auf sich nimmt, in direkten Kontakt zu dem leidenden anderen zu treten, eine Geste, die da sie den Kern unserer Identität zerstört, nur als extrem gewaltsam erscheinen kann. Dennoch wohnt diesem Sich-Selbst-Schlagen noch eine weitere Dimension inne: die skatologische (exkrementale) Identifikation des Subjekts, die der Annahme der Position des Proletariers entspricht, der nichts zu verlieren hat. Das reine Subjekt tritt nur durch die Erfahrung der radikalen Selbst-Degradierung hervor, wenn ich den anderen dazu provoziere, auf mich einzuschlagen und jedwe-

den substantiellen Inhalt, jedwede symbolische Stütze, die mir ein Minimum an Würde verleihen würde, aus mir herauszuprügeln. Wenn Norton sich also vor seinem Chef selber schlägt, so lautet seine Botschaft: »Ich weiß, daß Sie mich schlagen wollen, aber sehen Sie, Ihr Begehrten ist auch mein Begehrten; wenn Sie mich schlagen würden, würden Sie also die Rolle des Knechtes meines perversen masochistischen Begehrten erfüllen. Aber Sie sind zu feige, um ihr Begehrten auszuagieren, also werde ich das für Sie tun; hier haben Sie also nun, was Sie wirklich wollten. Warum sind Sie so peinlich berührt? Sind Sie etwa nicht bereit, das zu akzeptieren?«¹ Entscheidend ist hier die Lücke zwischen Phantasie und Realität. Natürlich hätte der Chef Norton nicht wirklich zusammengeschlagen, sondern er stellt sich dies nur vor, und die schmerzliche Wirkung der Tatsache, daß Norton sich selber schlägt, hat mit der Tatsache zu tun, daß er den Inhalt der geheimen Phantasie inszeniert, die sein Chef niemals in die Tat umsetzen würde.

Paradoxe Weise ist eine solche Inszenierung der erste Schritt zur Befreiung. Durch sie kommt die masochistische libidinöse Bindung des Knechts an seinen Herrn ans Tageslicht, und der Knecht gewinnt einen minimalen *Abstand* dazu. Bereits auf einer rein formalen Ebene veranschaulicht der Umstand, daß man sich selbst zusammenschlägt, die simple Tatsache, daß *der Herr überflüssig ist*. »Was benötige ich denn Sie, um mich zu terrorisieren? Das schaff ich auch alleine!« Nur dadurch, daß man zunächst sich selbst zusammenschlägt (sich selbst trifft), wird man frei: Das eigentliche Ziel des Sich-Selbst-Schlagens besteht darin, das aus mir herauszuprügeln, was mich an den Herren bindet. Als Norton zum Schluß auf sich selber schießt (und diesen Schuß überlebt, da er tatsächlich nur den »Tyler in sich selbst«, seinen Doppelgänger, tötet), befreit er sich dadurch auch von dem dualen Spiegel-Ver-

1 Der einzige ähnliche Fall ist der Film *Irene, Me and I*, in dem sich Jim Carrey selber verprügelt, wenn auch in diesem Fall auf komische (wenn auch schmerhaft übertriebene) Weise als ein Teil einer gespaltenen Persönlichkeit, die den anderen Teil schlägt. Allerdings gibt es in Don Siegels *Dirty Harry* eine Szene, die auf das Sich-Selber-Schlagen in *Fight Club* vorausweist: um »Dirty Harry« (Inspektor Callahan, gespielt von Clint Eastwood) anzuschwärzen, bezahlt der Serienmörder einen Schläger dafür, daß er ihn zusammenschlägt. Selbst als sein Gesicht schon völlig blutverschmiert ist, fordert er ihn noch auf, fester zuzuschlagen.

hältnis des Schlagens. Auf diesem Höhepunkt der Selbst-Aggression löscht sich deren Logik selber aus, Norton muß sich nicht mehr selbst zusammenschlagen, sondern ist jetzt in der Lage, den wahren Feind (das System) zu schlagen. Dieselbe Strategie wird übrigens gelegentlich auch bei politischen Demonstrationen angewandt. Wenn eine Menschenmenge von angriffsbereiten Polizisten aufgehalten wird, läßt sich eine schockierende Umkehrung der Situation herbeiführen, indem einzelne Personen in der Menge beginnen, gegenseitig aufeinander einzuschlagen. In seinem Essay über Sacher-Masoch hat sich Gilles Deleuze detailliert mit diesem Aspekt auseinandergesetzt.² Weit davon entfernt, dem sadistischen Zeugen irgendeine Befriedigung zu verschaffen, frustriert die Selbstquälerei des Masochisten den Sadisten, da sie ihn seiner Macht über den Masochisten beraubt. Der Sadismus impliziert ein Herrschaftsverhältnis, während der Masochismus der notwendige erste Schritt zur Befreiung ist. Wenn wir einem Machtmechanismus unterworfen sind, wird diese Unterwerfung immer und per definitionem durch eine libidinöse Besetzung aufrechterhalten: Die Unterwerfung selbst erzeugt ein eigenständiges Mehr-Genießen. Diese Unterwerfung wird durch ein Netz »materieller« physischer Praktiken verkörpert, und aus diesem Grund können wir uns unserer Unterwerfung nicht einfach durch eine intellektuelle Reflexion entledigen. Unsere Befreiung muß durch irgendeine Art körperlicher Performance *inszeniert* werden und darüber hinaus muß diese Performance scheinbar »masochistischer« Natur sein, d.h., sie muß den schmerzhaften Prozeß des Sich-Selber-Schlagens inszenieren. Und wandte Sylvia Plath in ihrem berühmten Gedicht »Daddy« nicht dieselbe Strategie an?

»Mit einer eigenartigen Distanziertheit richtet sie in diesem Gedicht die Gewalt gegen sich selbst, als wolle sie zeigen, daß sie es denjenigen, die sie schikanieren, mit den Schikanen, die sie sich selbst zufügt,gleichtun kann. Und dies ist auch die Strategie der Konzentrationslager. Wenn das Leiden da ist, ganz egal, was man tut, erlangt man dadurch seine Identität und befreit sich selbst, indem man sich dieses Leiden selbst zufügt.«³

2 S. Gilles Deleuze, *Masochism and Coldness*, New York 1989.

3 Zit. nach Claire Brennan, *The Poetry of Sylvia Plath*, Cambridge 2000, S. 22.

Dies ist auch die Lösung des Problems von Plaths Bezugnahme auf den Holocaust, d.h. die Antwort auf den Vorwurf einiger ihrer Kritiker, ihre implizite Gleichsetzung ihrer Unterdrückung durch den Vater mit dem, was die Nazis den Juden antaten, sei eine unzulässige Übertreibung. Was zählt, ist nicht das (offensichtlich unvergleichliche) Ausmaß des Verbrechens, sondern die Tatsache, daß Plath sich gezwungen fühlte, die Konzentrationslagertaktik, die Gewalt gegen sich selbst zu richten, anzuwenden, weil sie darin das einzige Mittel zu ihrer Befreiung sah. Aus diesem Grund macht man es sich viel zu einfach, ihre durch und durch hysterische Haltung gegenüber ihrem Vater (die Angst vor seiner tyrannischen Präsenz und zugleich ihre offensichtlich libidinös besetzte Faszinertheit von ihm – »Jede Frau bewundert einen Faschisten, den Stiefel im Gesicht...«) einfach abzutun: Der hysterische Knoten⁴ der libidinösen Besetzung der eigenen Visktimisierung läßt sich nie auflösen. Das heißt, man kann nicht das »erlösende« Bewußtsein, unterdrückt zu werden, mit dem »pathologischen« Genießen kontrastieren, das das hysterische Subjekt aus dieser Unterdrückung zieht, und ihr Zusammentreffen als das Ergebnis der (um Habermas zu paraphrasieren) »Befreiung von der patriarchalischen Dominanz als einem unvollendeten Projekt« interpretieren, d.h. als Hinweis auf die Kluft zwischen dem »guten« feministischen Bewußtsein der Unterdrückung und der anhaltenden patriarchalischen libidinösen Ökonomie, die die Hysterika an das Patriarchat fesselt und ihre Unterordnung in eine *servitude volontaire* verwandelt. Wäre dies der Fall, wäre die Lösung einfach: Man müßte einfach das in Szene setzen, was Marx, im Hinblick auf Proudhon, als das exemplarische kleinbürgerliche Verhalten charakterisierte, in jedem Phänomen einen »guten« und einen »schlechten« Aspekt zu unterscheiden, und dann den guten zu affirmieren und den schlechten zu verwerfen, in unserem Fall, sich zu bemühen, den »guten« Aspekt (das Bewußtsein der Unterdrückung) zu bewahren, und sich des »schlechten« (Lust am Unterdrücktwerden zu empfinden) zu entledigen. Der Grund, warum dieses »Lösen des Knotens« nicht funktioniert, ist der, daß *das einzige wahre Bewußtsein unserer Unterjochung das Bewußtsein der obszönen exzessiven Lust (des*

4 Ich beziehe mich mit diesem Begriff auf Elisabeth Bronfens Studie *Das verknotete Subjekt. Hysterie in der Moderne*, Berlin 1999.

Mehr-Genießens) ist, die wir daraus ziehen. Die erste Geste der Befreiung besteht also nicht darin, diese exzessive Lust loszuwerden, sondern sie aktiv anzunehmen, also genau das zu tun, was der Held in *Fight Club* tut. Wenn wir, darin Fanon folgend, politische Gewalt nicht als etwas der Arbeit Entgegengesetztes definieren, sondern im Gegenteil als die ultimative politische Version der »Arbeit des Negativen«, des hegelianischen Prozesses der *Bildung*, dann sollte Gewalt primär als Selbst-Gewalt begriffen werden, als eine gewaltsame Umbildung der Substanz des Seins des Subjekts. Genau dies ist die Lehre aus *Fight Club*.

In seiner Autobiographie berichtet Bertrand Russell, wie er versucht habe, T. S. Eliot und seiner Frau Vivien bei ihren Eheproblemen zu helfen, bis er bemerkt habe, »daß es gerade diese Probleme waren, die sie genossen«⁵ – kurz, bis er entdeckte, daß sie ihr Symptom genossen. Wie also soll man eine klare Trennlinie zwischen dieser befreienden Gewalt und dem brutalen Ausagieren ziehen, das nur die eigene Verstrickung bestätigt? In einer herausragenden Lektüre von Walter Benjamins »Thesen über die Philosophie der Geschichte«⁶ untersucht Eric Santner Walter Benjamins Idee, daß eine aktuelle revolutionäre Intervention die vergangenen gescheiterten Versuche rettet: Die »Symptome« – vergangene Spuren, die rückwirkend durch das »Wunder« der revolutionären Intervention gerettet werden, sind »nicht so sehr vergessene Taten, sondern vielmehr vergessene *Versäumnisse* zu handeln, *Versäumnisse*, die Macht des sozialen Bandes zu suspendieren, das solidarisches Handeln mit den »anderen« der Gesellschaft verhindert«:

»Symptome registrieren nicht nur vergangene gescheiterte revolutionäre Versuche, sondern, bescheidener, verschiedene Versäumnisse auf Aufforderungen zum Handeln oder sogar zum Mitgefühl für diejenigen zu reagieren, deren Leiden in einem bestimmten Sinne zu jener Form des Lebens gehört, deren Teil man selber ist. Sie haben den Platz von etwas inne, das *da* ist, das in unserem Leben *insistiert*, obwohl es nie volle ontologische Konsistenz erlangt hat. Symptome sind daher in

5 *The Autobiography of Bertrand Russell*, London 2000, S. 295.

6 Eric Santner, »Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig and the Limits of Enlightenment« (unveröffentlichter Vortrag, 2001), der eine (vollauf berechtigte) Kritik meiner eigenen Lesart der »Thesen« in *The Sublime Object of Ideology*, London 1989, enthält.

einem gewissen Sinne die virtuellen Archive der Leerstellen (*voids*) – oder, vielleicht besser, Abwehrmaßnahmen gegen die Leerstellen, die in der historischen Erfahrung fortbestehen.«

Santner erklärt, daß diese Symptome auch die Form von Störungen des »normalen« Gesellschaftslebens annehmen können, etwa die Teilnahme an obszönen Ritualen der herrschenden Ideologie. War nicht die berüchtigte Reichskristallnacht von 1938, dieser halb organisierte, halb spontane Ausbruch gewaltamer Übergriffe auf jüdische Häuser, Synagogen, Geschäfte und Menschen, der bachtinsche »Karneval« schlechthin? Man muß die Kristallnacht als ein Symptom lesen: Die Heftigkeit eines solchen Gewaltausbruchs macht ihn zu einem Symptom, zu einer Abwehrformation, die die Leerstelle des Scheiterns kaschiert, effektiv auf die gesellschaftliche Krise zu reagieren. Mit anderen Worten, gerade die Heftigkeit der antisemitischen Pogrome ist *a contrario* ein Beweis für die Möglichkeit einer authentischen proletarischen Revolution. Seine exzessive Energie läßt sich nur als Reaktion auf die (»unbewußte«) Einsicht in die verpaßte revolutionäre Gelegenheit lesen. Und ist nicht die wahre Ursache der Ostalgie (der Nostalgie nach der kommunistischen Vergangenheit) unter vielen Intellektuellen (und selbst »gewöhnlichen Einwohnern«) in der ehemaligen DDR auch die Sehnsucht – nicht so sehr nach der kommunistischen Vergangenheit und dem, was sich effektiv unter dem Kommunismus abspielte, als nach dem, was sich dort hätte abspielen können, nach der verpaßten Gelegenheit eines anderen Deutschland? Sind die Gewaltausbrüche der Neonazis nach dem Niedergang der Neonazis nicht ebenfalls ein negativer Beweis für die Präsenz dieser emanzipatorischen Chancen, ein symptomatischer Wutausbruch, der die Erkenntnis versäumter Gelegenheiten zum Ausdruck bringt? Man sollte nicht davor zurückschrecken, eine Parallele zum Seelenleben des Individuums zu ziehen. So, wie die Erkenntnis einer versäumten »privaten« Gelegenheit (etwa die Gelegenheit, eine erfüllte Liebesbeziehung einzugehen) häufig ihre Spuren in Gestalt »irrationaler« Ängste, Kopfschmerzen und Wutanfälle zurücklassen kann, so kann die Leer(stell)e der verpaßten revolutionären Chance sich in »irrationalen« zerstörerischen Wutanfällen äußern.

Kommen wir also noch einmal zu *Fight Club* zurück. Ist diese Idee eines »fight club«, des abendlichen Zusammentreffens von

Männern, die sich zum Spaß wechselseitig zusammenschlagen, nicht gerade das Modell einer solchen falschen Transgression/Erregung, des ohnmächtigen *passage à l'acte*, der ein Ausdruck des Scheiterns ist, effektiv in den Gesellschaftskörper einzugreifen? Zeigt *Fight Club* nicht den exemplarischen Fall einer *inhärenten Transgression*? Inszeniert der Film nicht, weit davon entfernt, das kapitalistische System zu unterminieren, die obszöne Kehrseite des »normalen« kapitalistischen Subjekts? Diken und Laustsen haben diesen Aspekt in ihrem hervorragenden Text »Enjoy your fight!«, der überzeugendsten Analyse von *Fight Club*, herausgearbeitet.⁷

»Das normalisierte, gesetzentreue Subjekt wird von einem gespenstischen Double verfolgt, von einem Subjekt, in dem sich der Wille materialisiert, das Gesetz im perversen Genießen zu überschreiten. [...] *Fight Club* ist also keineswegs eine ›anti-institutionelle‹ Reaktion auf den zeitgenössischen Kapitalismus, genauso wenig wie Kreativität, Perversion oder Transgression heute zwangsläufig emanzipatorisch sind. [...] Statt eines politischen Akts scheint *Fight Club* also eher eine tranceartige, subjektive Erfahrung zu sein, eine Art pseudo-bachtinsche karnevaleske Aktivität, in der der Rhythmus des Alltagslebens nur temporär außer Kraft gesetzt ist. [...] Das Problem mit *Fight Club* besteht darin, daß der Film in die Falle geht, seine Problematik, die Gewalt, aus einer zynischen Distanz zu betrachten. Natürlich ist *Fight Club* äußerst reflexiv und ironisch. Man kann sogar sagen, daß es sich um einen ironischen Umgang mit dem Faschismus handelt.«

Der tiefere Grund dieser Ironie besteht darin, daß *Fight Club*, im Einklang mit der spätkapitalistischen Verdinglichung, ausgerechnet als »erfahrungsmäßige Ware« den Versuch offeriert, das Warenuniversum zu sprengen. Statt konkreter politischer Praxis erhalten wir einen ästhetizistischen Gewaltausbruch. Deleuze folgend erkennen Diken und Laustsen in *Fight Club* zwei Gefahren, die die subversive Stoßkraft des Filmes unterminieren: Erstens die Tendenz, das Spektakel der ekstatischen (Selbst-)Zerstörung bis zur Neige auszukosten – revolutionäre Politik geht in einer entpolitisierten ästhetizistischen Vernichtungsorgie unter; zweitens

7 Bulent Diken und Carsten Bagge Laustsen, »Enjoy your fight! – ›Fight Club‹ as a Symptom of the Network Society« (unveröffentlichtes Manuskript).

»deterritorialisiert, massifiziert« der revolutionäre Ausbruch, »aber nur, um die Detterritorialisierung zu stoppen, und neue Territorialisierungen zu erfinden«: »Trotz seines deterritorialisierenden Beginns wird *Fight Club* schließlich zu einer faschistischen Organisation mit einem neuen Namen: Project Mayhem. Die Gewalt wird jetzt nach außen gewendet und kulminiert in einem Plan »organisierten« Terrors, der die Grundlagen der Konsumgesellschaft unterminieren soll.« Diese beiden Gefahren verhalten sich komplementär zueinander, da »die Regression auf die undifferenzierte oder vollständige Desorganisation ebenso gefährlich ist wie Transzendenz und Organisation«.

Aber besteht die Lösung wirklich im »rechten Maß« zwischen den beiden Extremen, zwischen der neuen Organisation und der Regression zur undifferenzierten Gewalt? Man sollte hier vielmehr genau den Gegensatz zwischen der De- und der Reterritorialisierung problematisieren, das heißt Deleuze's Idee der irreduziblen Spannung zwischen der »guten« »schizophren-molekularen« Kollektivität und der »schlechten« paranoid-molaren: molar/starr versus molekular/geschmeidig; rhizomatische Ströme, mit ihrer molekularen Segmentarität (die auf Mutationen, Detterritorialisierung, Verbindungen und Beschleunigungen besteht) versus Klassen oder Solide, mit ihrer strengen Segmentarität (binärer Organisation, Resonanz, Übercodierung).⁸ Dieser Gegensatz (eine Variation von Sartres alter These aus *seiner Kritik der dialektischen Vernunft* über die Umkehrung der Praxis der authentischen Gruppendiffiktion in die »pratico-inerte« Logik der entfremdeten Institution – Deleuze selbst bezieht sich häufig direkt auf Sartre) ist eine falsche (»abstrakte«) Universalisierung insofern, als sie keinen Raum bietet, um den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden unterschiedlichen Logiken der Verbindung zwischen mikro- und makro-, lokal und global zu artikulieren: Der »paranoide« Staat, der die schizophrene Explosion der molekularen Vielfalt »reterritorialisiert«, ist nicht der einzige vorstellbare Rahmen der globalen kollektiven gesellschaftlichen Organisation; die leninistische *revolutionäre Partei* verleiht einer völlig unterschiedlichen Logik der Kollektivität Gestalt (bzw. kündigt diese an). (Das, was diesem Gegensatz zu-

8 Hinsichtlich der systematischsten Darstellung dieser beiden Ebenen s. Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Mille Plateaux*, Paris 1980 (dt. *Tausend Plateaus*, Berlin 1997).

grundeliegt, ist natürlich Deleuzes zutiefst antileninistisches Mißtrauen gegenüber jeglicher Form globaler fixer Organisation.)

Schon Deleuze war sich darüber im klaren, daß es nicht möglich ist, im voraus ein eindeutiges Kriterium festzulegen, das es uns ermöglicht, den »falschen« gewaltamen Ausbruch gegen das »Wunder« des authentischen revolutionären Durchbruchs abzugrenzen. Die Ambiguität ist in diesem Fall irreduzibel, da sich das »Wunder« nur durch die Wiederholung eines früheren Scheiterns ereignen kann. Und dies ist auch der Grund, warum Gewalt ein notwendiger Bestandteil eines revolutionären politischen Aktes ist. Was also ist das Kriterium für einen echten politischen Akt? Erfolg als solcher sicher nicht, selbst wenn wir diesen mit Merleau-Ponty dialektisch als die Wette definieren, daß die Zukunft im nachhinein unsere gegenwärtigen schrecklichen Taten rechtfertigen wird. (So bot Merleau-Ponty in *Humanismus und Terror*⁹ eine der intelligenteren Begründungen des stalinistischen Terrors. Nachträglich wird sich dieser als gerechtfertigt erweisen, da an seinem Ende echte Freiheit stehen wird.) Aber auch der Verweis auf einige abstrakt-universelle Normen kann es nicht sein. Das einzige Kriterium, das zählt, ist ein absolut *inhärentes*, nämlich *ein in die Tat umgesetztes Utopia*. Bei einem echten revolutionären Durchbruch ist die utopische Zukunft weder völlig realisiert und gegenwärtig, noch wird sie einfach als ein fernes Versprechen heraufbeschworen, das die gegenwärtige Gewalt rechtfertigt. Vielmehr verhält es sich so, als ob es uns in einer einzigartigen Suspendierung der Zeitlichkeit, in einem Kurzschluß von Gegenwart und Zukunft, gleichsam durch Gnade einen kurzen Augenblick lang möglich wäre, so zu handeln, als ob die utopische Zukunft zum Greifen nahe sei. Die Revolution wird nicht als eine momentane Härte erlebt, die wir für das Glück und die Freiheit zukünftiger Generationen erdulden müssen, sondern als die gegenwärtige Härte, über die dieses zukünftige Glück und die Freiheit schon jetzt ihren Schatten werfen. In ihr *sind wir bereits frei, während wir für die Freiheit kämpfen*, und in ihr *sind wir bereits glücklich, während wir für das Glück kämpfen*, ganz egal, wie schwierig die Umstände sind. Die Revolution ist keine merleau-pontysche Wette, ein im *futur antérieur* suspendierter Akt,

9 Maurice Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, Frankfurt/M. 1966.

der durch das langfristige Resultat unserer gegenwärtigen Taten legitimiert oder delegitimiert wird, sondern sie ist sozusagen *ihr eigener ontologischer Beweis*, ein unmittelbares Zeichen für ihre eigene Wahrheit.

Erinnern wir uns an die inszenierte »Erstürmung des Winterpalastes« in Petrograd anlässlich des dritten Jahrestages der Oktoberrevolution am 7. November 1920. Zehntausende von Arbeitern, Soldaten, Studenten und Künstlern arbeiteten rund um die Uhr, lebten von Kasha (geschmacksfreiem Weizenbrei), Tee und gefrorenen Äpfeln und bereiteten die Inszenierung genau an jenem Ort vor, wo das Ereignis drei Jahre zuvor »tatsächlich stattgefunden« hatte. Ihre Arbeit wurde von Armeeoffizieren sowie von Avantgarde-Künstlern, Musikern und Regisseuren von Malewitsch bis Meyerhold koordiniert. Es handelt sich zwar um ein Schauspiel und nicht um die »Realität«, doch die Soldaten und Matrosen spielten sich selbst. Viele von ihnen hatten nicht nur tatsächlich an dem historischen Ereignis von 1917 teilgenommen, sondern waren zugleich an den echten Kämpfen des Bürgerkriegs beteiligt, die in der Nähe von Petrograd tobten, das infolge der Belagerung extrem unversorgt war. Ein Zeitgenosse kommentierte die Aufführung folgendermaßen: »Der zukünftige Historiker wird festhalten, daß ganz Rußland schauspielerte, während dort zugleich eine der blutigsten und brutalsten Revolutionen stattfand.¹⁰ Und der formalistische Theoretiker Viktor Šklowski konstatierte, daß sich hier ein »elementarer Prozeß abspielt, bei dem das ganze Lebensgefüge ins Theatralische verwandelt wird«.¹¹ Wir alle erinnern uns an die berühmt-berüchtigten, sich selber feiernden Paraden zum 1. Mai, die eines der höchsten Zeichen der Anerkennung des stalinistischen Regimes war. Wenn es eines Beweises bedarf, daß der Leninismus völlig anders funktionierte, dann dürften derartige Darbietungen überzeugend zeigen, daß die Oktoberrevolution definitiv kein einfacher Staatsstreich einer kleinen Gruppe von Bolschewisten war, sondern ein Ereignis mit einem gewaltigen emanzipatorischen Potential.

Die archetypische eisensteinsche Filmszene, in der die überschwengliche Orgie revolutionärer zerstörerischer Gewalt zum Ausdruck kommt (das, was Eisenstein selbst als ein »veritable

10 Zit. nach Susan Buck-Morss' ausgezeichnetem Buch *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge und London 2000, S. 144.

11 Op. cit., ebd.

Bachanal der Zerstörung« bezeichnete), gehört in dieselbe Reihe. Wenn in dem Film *Oktober* die siegreichen Revolutionäre in die Weinkeller des Winterpalastes eindringen, zerschmettern sie dort begeistert Tausende teurer Weinflaschen; und in *Die Beshin-Wiese* dringen die Dorfpioniere, nachdem sie den Körper des jungen Pawlik entdeckt haben, der von seinem Vater brutal ermordet worden war, in die Kirche des Ortes ein und entweihen diese, indem sie die Reliquien rauben, sich um eine Ikone streiten, Meßgewänder anprobieren und sich über die Heiligenfiguren lustig machen. Bei dieser Suspendierung der zielgerichteten instrumentellen Aktivität haben wir es effektiv mit einer Art batailleschen »hemmungslosen Verausgabung« zu tun. Der fromme Wunsch, die Revolution dieses Exzesses zu berauben, entspricht dem Wunsch nach einer Revolution ohne Revolution. Vor diesem Hintergrund sollte man sich dem heiklen Thema der revolutionären Gewalt nähern, die der authentische Akt der Befreiung ist, nicht einfach nur ein blinder *passage à l'acte*.¹²

Und haben wir es bei der Kulturrevolution in China nicht genau mit demselben Phänomen zu tun: Tausende von Rotgardisten zerstörten begeistert historische Monamente, zertrümmerten alte Vasen, zerschlitzten wertvolle Gemälde und schleiften altehrwürdige Mauern?¹³ Trotz (oder *gerade wegen*) all ihrer Schrecken

12 In diesem Punkt ist nicht Eisenstein die entscheidende Gestalt des sowjetischen Kinos, sondern Alexander Medwedkin, den Chris Marker zu Recht als den »letzten Bolschewisten« bezeichnet hat (s. Markers herausragenden Dokumentarfilm *The Last Bolshevik* von 1993). Obwohl er die offizielle Politik, einschließlich der Zwangskollektivierung, uneingeschränkt unterstützte, schuf Medwedkin Filme, die diese Unterstützung auf eine Weise inszenierten, die sich den ursprünglichen maschinenstürmerischen, utopisch-subversiven revolutionären Impuls bewahrten. So zeigt er zum Beispiel in seinem Film *Glück* aus dem Jahre 1935, in dem es um den Kampf gegen die Religion geht, einen Priester, der sich vorstellt, die Brüste einer Nonne durch ihr Gewand hindurch sehen zu können – eine beispiellose Szene im sowjetischen Filmschaffen der 1930er Jahre. Medwedkin genießt daher das einzigartige Privileg, ein durch und durch orthodoxer kommunistischer Regisseur gewesen zu sein, dessen Filme *alle* verboten oder zumindest starkzensiert wurden.

13 Allerdings könnte man auch die Ansicht vertreten, daß es sich bei dieser Gewalt um einen ohnmächtigen *passage à l'acte* handelte. Ein Ausbruch, der die Unfähigkeit demonstrierte, mit der gewichtigen symbolischen Tradition zu brechen. Um die Vergangenheit wirklich loszuwerden, ist es nicht nötig, die Monamente zu zerstören: Wesentlich effektiver ist es, sie zu einem Teil der Tourismusindustrie zu machen. Entdecken die Tibeter

enthalt die Kulturrevolution zweifellos Elemente einer solchen inszenierten Utopie. Kurz vor ihrem Ende, als die Aktionen von Mao selbst gestoppt wurden (nachdem er sein Ziel erreicht hatte, seine Macht zu etablieren und die anderen Mitglieder der Nomenklatura auszuschalten), gab es die »Schanghai-kommune«. Eine Million Arbeiter hatten die offiziellen Parolen beim Wort genommen und die Abschaffung des Staates und sogar der Partei selbst sowie die direkte Verwaltung der Gesellschaft auf kommunaler Ebene verlangt. Es ist bezeichnend, daß Mao genau an diesem Punkt die Wiederherstellung der Ordnung befahl. Es handelt sich um das Paradox eines Führers, der einen unkontrollierbaren Aufstand anzettelt und zugleich versucht, seine volle persönliche Macht auszuüben – die Überlappung einer extremen Diktatur und einer extremen Emanzipation der Massen.

Hinsichtlich des politischen Terrors läßt sich die Kluft, die die Ära Lenins vom Stalinismus trennt, genau benennen:¹⁴ zu Lenins Zeit wurde der Terror offen zugegeben (Trotzki prahlte sogar manchmal mit der undemokratischen Natur der bolschewistischen Regierung und dem Terror, den sie ausübte), während sich zu Stalins Zeit die symbolische Natur des Terrors völlig veränderte. Terror verwandelte sich in ein öffentlich nicht-anerkanntes obszönes verdecktes Supplement des öffentlichen offiziellen Diskurses. Es ist bezeichnend, daß der Höhepunkt des Terrors (1936/37) in die Zeit nach der Annahme der neuen Verfassung fiel. Diese Verfassung sollte den Ausnahmezustand beenden und die Rückkehr zur Normalität signalisieren. Die Aufhebung der Bürgerrechte ganzer Bevölkerungsschichten (Kulaken, Exkapitalisten) wurde widerrufen, man führte das allgemeine Wahlrecht ein usw. Die entscheidende Idee dieser Verfassung war, daß die Sowjetunion jetzt, nach der Stabilisierung der sozialistischen Ordnung und der Auslöschung der feindlichen Klassen, keine Klassengesellschaft mehr sei. Das Subjekt des Staates war demnach nicht

nicht gerade dies auf schmerzliche Weise? Die echte Zerstörung ihrer Kultur erfolgt nicht dadurch, daß die Chinesen ihre Denkmäler schleifen, sondern durch die unkontrollierte Zunahme buddhistischer Themenparks im Zentrum Lhasas.

14 Man ist versucht, den Begriff »Leninismus« selbst in Frage zu stellen. Wurde er nicht unter Stalin erfunden? Und gilt dasselbe nicht für den Marxismus (als Lehre), der im Prinzip eine leninistische Erfahrung war, so daß der Marxismus eine leninistische Idee ist und der Leninismus eine stalinistische?

mehr die Arbeiterklasse (Arbeiter und Bauern), sondern das Volk. Das heißt aber nicht, daß die stalinistische Verfassung einfach nur scheinheilig war und die gesellschaftliche Realität hinter sich verbarg. Vielmehr war ihr die Möglichkeit des Terrors im Kern eingeschrieben: da der Klassenkampf für beendet erklärt ist und die Sowjetunion als das klassenlose Land des Volkes gilt, sind diejenigen, die sich der Regierung widersetzen (oder von denen man annimmt, daß sie dies tun), nicht mehr nur Klassenfeinde in einem den Gesellschaftskörper entzwegenden Konflikt, sondern Feinde des Volkes, Geschmeiß, wertloser Abschaum, der von der Menschheit selbst ausgeschlossen werden muß.

Die Unterdrückung des dem Regime eigenen Exzesses ging einher mit der Tatsache, daß die Erfindung des liberalen psychologischen Individuums in der Sowjetunion der späten 1920er und frühen 1930er Jahre nicht stattfand. Die russische Avantgardekunst der frühen 1920er Jahre (Futurismus, Konstruktivismus) befürwortete nicht nur begeistert die Industrialisierung, sondern sie bemühte sich darüber hinaus, den neuen industriellen Menschen zu erfinden – weg vom alten Menschen mit seiner Sentimentalität, seinen Leidenschaften und seiner Verwurzelung in Traditionen, hin zum neuen Menschen, der seine Rolle als Bolzen oder Schraube in der gigantischen, koordinierten industriellen Maschinerie freudig akzeptiert. Allein durch ihre »Ultraorthodoxie«, d.h. durch die Überidentifikation mit dem Kern der offiziellen Ideologie, war diese Haltung subversiv: Das Menschenbild bei Eisenstein, Meyerhold, in der konstruktivistischen Malerei usw. betont die Schönheit seiner/ihrer mechanischen Bewegungen, seine/ihre radikale Depsychologisierung. Was im Westen als ultimativer Alptraum des liberalen Individualismus wahrgenommen wurde, als ideologischer Kontrapunkt zur »Taylorisierung«, zur Fordschen Fließbandarbeit, wurde in Rußland als *utopische* Aussicht auf Befreiung gepriesen. Erinnern wir uns, wie nachdrücklich Meyerhold den »behavioristischen« Ansatz in der Schauspielerei vertrat – nicht länger emphatisches Sich-in-die-Figur-Versetzen, die der Schauspieler darzustellen hat, sondern unbarmherziges körperliches Training mit dem Ziel der kalten physischen Disziplin,¹⁵ der Fähigkeit des Schauspielers, mechanisierte Bewegungen durchzuführen. Die russischen Avantgardekunst-

15 Vgl. Kapitel 2 und 3 in Susan Buck-Morss' *Dreamworld and Catastrophe*.

ler zogen hier nur die Konsequenzen aus Lenins eigenem Lob der »Taylorisierung« als der neuen wissenschaftlichen Art, die Produktion zu organisieren. *Das* ist für die stalinistische Ideologie und in derselben unerträglich, so daß der stalinistische »Sozialistische Realismus« tatsächlich ein Versuch der erneuten Geltendmachung eines »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« war, also ein Versuch, den Prozeß der Industrialisierung wieder in die Zwänge des traditionellen, psychologischen Individuums einzuschreiben. In den Texten, Gemälden und Filmen des Sozialistischen Realismus werden Individuen nicht mehr als Teile der globalen Maschine dargestellt, sondern als warmherzige, leidenschaftliche Personen.

VII. Gegen reine Politik

Die elementarste Form symbolischer Gewalt ist natürlich die der erzwungenen Wahl: »Du hast die freie Wahl, unter der Bedingung, daß du die richtige Wahl triffst.« Bleibt uns, wenn wir uns in einer solchen Zwickmühle befinden, als einzige subversive Geste, das ungeschriebene Verbot öffentlich auszusprechen und so das zu stören, was Hegel als die »wesentliche Erscheinung« der freien Wahl bezeichnet hätte? Dennoch ist die Situation komplexer. Manchmal besteht die höchste Form der Subversion darin, sich ironisch auf die erzwungene Wahl zu beziehen, so, als ob es sich um eine echte handele. Aus meiner Jugend erinnere ich einen Scherz, den sich eine Studentenzeitung mit den kommunistischen Machthabern erlaubte. Die Wahlen in Jugoslawien verliefen ähnlich wie in den anderen kommunistischen Ländern: Die Partei (oder vielmehr ihre Dach-Massenorganisation, die den umständlichen Titel die Sozialistische Allianz Arbeitender Menschen trug) erhielt regelmäßig (vielleicht nicht die im Stalinismus üblichen 99,9 % aber doch) um die 90 % der Stimmen. Am Wahlabend erschien eine Extraausgabe dieser Studentenzeitung mit einem besonderen Aufmacher: »Obwohl das Endergebnis der Wahl noch nicht vorliegt, haben unsere Reporter aus vertraulicher, der Wahlkommission nahestehender Quelle erfahren, daß die Sozialistische Allianz einem weiteren Wahlsieg entgegen sieht!«¹ Natürlich wurde die Zeitung sofort beschlagnahmt und die Redaktion entlassen. Was war hier falschgelaufen? Als der Chefredakteur gegen die Beschlagnahme protestierte, fragte er die Parteiapparatschiks mit gespielter Naivität: »Wo liegt denn das Problem? Wollen Sie damit sagen, daß die Wahlen gefälscht und die Ergebnisse schon im voraus bekannt waren?« Bezeichnenderweise reagierte der Apparatschik ausweichend-gereizt, indem er sich unmittelbar auf den unausgesprochenen gesellschaftlichen Pakt berief: »Genug der Scherze! Sie wissen ganz genau, was Sie getan haben!« Es ging also nicht nur darum, den Schein der freien

¹ In den 1980er Jahren machte die französische Tageszeitung *Liberation* denselben Scherz, als sie nach dem Wahltag in der UdSSR titelte: »Kommunisten in der UdSSR bleiben nach ihrem triumphalen Wahlerfolg an der Macht!«

Wahl aufrechtzuerhalten, sondern *dieser Schein sollte auch nicht zu deutlich betont werden*, da dies durch den offensichtlichen Kontrast mit dem allgemeinen Wissen, daß die Wahlen nicht wirklich frei sind, eine komische Wirkung hervorrufen würde. Da also beide Versionen verboten sind (man darf das Verbot nicht direkt thematisieren, aber man darf auch den Schein der freien Wahl nicht überbetonen), besteht die einzige mögliche Alternative darin, das Thema zu ignorieren, als hätten wir es mit einem peinlichen öffentlichen Geheimnis zu tun: »Wir alle wissen, daß der Anschein der freien Wahl ein Schwindel ist, also machen wir kein großes Aufheben darum, sondern machen weiter wie bisher!«

Besteht also eines der Hauptkennzeichen der Demokratie in der Verwandlung der erzwungenen Wahl in eine wirklich freie, des (politischen) Feindes in einen Gegner, des bedingungslosen Antagonismus' in einen agonistischen Wettbewerb? Ein Gegner ist keine tödliche Bedrohung der Macht, da sein Platz, um dessen (temporäre) Besetzung verschiedene Agenten legitimerweise konkurrieren können, ursprünglich leer ist.² Aber wann immer man von der Notwendigkeit hört, die Logik der Ausschließung oder Exkommunikation auf dem Gebiet der Politik außer Kraft zu setzen, sollte man sich vor Augen halten, daß sich eine solche agonale, aktive Fülle von Gegnern, nicht Feinden, per definitionem auf einem (expliziten oder impliziten) symbolischen *Pakt* verlassen muß, der die Regeln dieses agonalen Wettbewerbs definiert. Aus diesem einfachen Grund kann, so weit das Feld des agonalen Wettbewerbs auch sein mag, die Verwandlung des Antagonismus in Agonismus, von Feind in Gegner niemals vollständig sein; es wird immer einen »nie aufgehenden Rest« derjenigen geben, die diesen Pakt nicht anerkennen. Und sind die Begriffe, in denen wir diesen Ausschluß definieren müssen, nicht zwangsläufig ethische/legalistische?

Dies bedeutet, daß der entscheidende politische Kampf nicht so sehr der agonale Wettbewerb innerhalb des Feldes des Zulässigen ist, der Wettbewerb politischer Subjekte, die einander als legitime Gegner anerkennen, sondern vielmehr der Kampf um die Abgrenzung dieses Felds, um die Definition jener Linie, die den legitimen Gegner vom illegitimen Feind abgrenzt. So impliziert

2 Diesen Punkt hat Chantal Mouffe in *Democratic Paradox*, London 1999, nachdrücklich dargelegt.

die liberale Standarddemokratie die Exkommunikation der extremen (faschistischen) Rechten und der (terroristischen oder kommunistischen) Linken: mit diesen Kräften schließt man keine Bündnisse, Koalitionen mit ihnen kommen nicht in Frage. Doch warum sollte die Strategie der Linken nicht in einem noch radikaleren Ausschluß bestehen? Läuft der Kampf zwischen Rechts und Links nicht häufig auf eine Einbeziehung der radikalen Rechten hinaus, wobei die Rechte ihre Einbeziehung akzeptiert, und die Linke auf ihrer Ausschließung insistiert (Haider in Österreich, die neofaschistische *Alleanza nazionale* in Italien usw.)? Warum sollte man nicht, statt *tout court* die Einführung moralistischer und legalistischer Kategorien in den tatsächlichen politischen Machtkampf zu verurteilen, ihre Anwendung ausweiten und die extreme Rechte als ethisch böse, als moralisch unakzeptabel, als den auszugrenzenden Paria tadeln? Kurzum, warum sollte man die Politisierung der Ethik nicht offen gutheißen, in dem Sinne, daß man den Abstand zwischen beiden abschafft, das Terrain der Gesetzgebung und der Moral in ein weiteres Schlachtfeld der politischen Hegemonie verwandelt und auf ethische/legale Argumente und Maßnahmen zurückgreift, um den Feind zu diskreditieren?

Reden wir damit einer Art gefährlichem »Extremismus« das Wort – ebenfalls einer der gängigen Vorwürfe an Lenin? Lenins Kritik der »Linkspolitik als Kinderkrankheit des Kommunismus« besaß in den letzten Jahrzehnten, in denen die Linke häufig der terroristischen Versuchung zum Opfer fiel, durchaus eine gewisse Aktualität. Man sollte politischen »Extremismus« oder »exzessiven Radikalismus« immer als ein Phänomen ideologisch-politischer *Verschiebung* lesen, als einen Hinweis auf sein Gegenteil, eine Begrenzung, eine Weigerung, tatsächlich »bis ans Ende zu gehen«. Was war denn der Rückgriff der Jakobiner auf den radikalen »Terror« anderes als ein hysterisches Ausagieren, das ihre Unfähigkeit bezeugte, die Grundlagen der wirtschaftlichen Ordnung (Privateigentum usw.) anzugreifen? Und gilt dasselbe nicht für die sogenannten »Exzesse« der politischen Korrektheit? Zeugen nicht auch sie davon, daß man davor zurückschreckt, die tatsächlichen (wirtschaftlichen und sonstigen) Ursachen von Rassismus und Sexismus anzugehen? Vielleicht ist es also an der Zeit, den von praktisch allen »postmodernen« Linkspolitikern geteilten Topos zu problematisieren, demzufolge der politische »Totalitarismus«

aus der Vorherrschaft der materiellen Produktion und Technologie über die intersubjektive Kommunikation und/oder symbolische Praxis resultiert, so als ob die Wurzel des politischen Terrors auf der Tatsache beruhe, daß das »Prinzip« der instrumentellen Vernunft, der technologischen Ausbeutung der Natur auf die Gesellschaft ausgedehnt wird und man die Leute als Rohmaterial behandelt, das es in den »neuen Menschen« zu verwandeln gilt. Was, wenn genau das *Gegenteil* zuträfe? Was, wenn der politische »Terror« gerade davon zeigte, daß die Autonomie der Sphäre der (materiellen) Produktion geleugnet und diese der politischen Logik *untergeordnet* wird? Setzt nicht jeglicher politischer »Terror«, von den Jakobinern bis zur maoistischen Kulturrevolution, die Ausschließung der eigentlichen Produktion voraus, ihre Reduzierung auf das Gebiet des politischen Kampfes?

Man erinnere sich nur an Badious leidenschaftliche Verteidigung des Terrors während der Französischen Revolution, in deren Rahmen er die Worte zitiert, mit denen Lavoisier die Guillotine rechtfertigte: »*La republique n'apas besoin de savants.*« [Die Republik hat keinen Bedarf an Wissenschaftlern.] Badious These lautet, daß die Wahrheit dieser Aussage deutlich wird, wenn wir sie verkürzen und sie von ihrem *caveat* befreien: »*La republique n'apas de besoins.*« [Die Republik hat keinen Bedarf.] Die Republik verleiht der rein politischen Logik von Gleichheit und Freiheit Gestalt, und sie sollte auch daran festhalten, ohne die »Versorgung mit Gütern« zu berücksichtigen, die dazu bestimmt sind, die Bedürfnisse der Individuen zu befriedigen.³ Beim eigentlichen revolutionären Prozeß wird die Freiheit zu einem in seine eigenen Paroxysmen verstrickten Selbstzweck; diese Suspendierung der Bedeutung der Wirtschaftssphäre, der (materiellen) Produktion, rückt Badiou in die Nähe Hannah Arendts, für die, in strikter Homologie zu Badiou, Freiheit im Widerspruch zum Bereich der Bereitstellung von Dienstleistungen und Gütern, zur Führung von Haushalten und Umsetzung von Verwaltungsmaßnahmen steht, die nicht zur Politik im eigentlichen Sinne gehören. Der einzige Ort der Freiheit ist der kommunale politische Raum. Genau in diesem Sinne ist Badious (und Sylvain Lazarus')⁴ Plädoyer für

3 S. Alain Badiou, »L'Un se divise en Deux«, Vortrag auf dem Symposium »Gibt es eine Wahrheit der Politik – nach Lenin?«, Essen, 2.-4. Februar 2001.

4 S. Sylvain Lazarus, »La forme Parti«, Vortrag auf dem Symposium »Gibt es eine Wahrheit der Politik – nach Lenin?«, Essen, 2.-4. Februar 2001.

eine Neubewertung Lenins problematischer, als es zunächst scheinen mag. Denn sie läuft letztlich auf die Aufgabe von Marx' zentraler Einsicht hinaus, daß der politische Kampf ein Schauspiel ist, das zum Zwecke seiner Dechiffrierung mit der Sphäre der Wirtschaft verknüpft werden muß. (»Wenn der Marxismus irgendeinen analytischen Wert für die *politische* Theorie hatte, lag dieser dann nicht in seinem Insistieren darauf, daß das Problem der Freiheit in jenen sozialen Beziehungen enthalten war, die im liberalen Diskurs implizit zu »unpolitischen«, d.h. naturalisierten, erklärt wurden?«)⁵ Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Lenin, den Badiou und Lazarus favorisieren, der Lenin von *Was tun?* ist, der Lenin, der (in seiner These, daß das sozialistischrevolutionäre Bewußtsein von außen an die Arbeiterklasse herangetragen werden muß) mit Marx' angeblichem »Ökonomismus« bricht und die Autonomie des Politischen bekräftigt, und *nicht* der Lenin von *Staat und Revolution*, der von der modernen zentralisierten Industrie fasziniert ist und (entpolitisierte) Möglichkeiten imaginiert, die Wirtschaft und den Staatsapparat umzuorganisieren.

Diese »reine Politik« von Badiou, Rancière und Balibar, eher jakobinistisch als marxistisch, hat mit ihrem großen Widersacher, der angelsächsischen Kulturwissenschaft und deren Konzentration auf das Ringen um Anerkennung, die Herabstufung der Sphäre der Wirtschaft gemein. D.h., alle neueren französischen (oder an den französischen orientierten) Theorien des Politischen von Balibar bis Rancière und Badiou bis zu Laclau und Mouffe zielen, um es in traditioneller philosophischer Terminologie auszudrücken, darauf ab, die Sphäre der Ökonomie (der materiellen Produktion) auf eine »ontische«, der »ontologischen« Würde beraubte Sphäre zu reduzieren. Innerhalb dieses Horizonts ist einfach kein Platz für die Marxsche »Kritik der politischen Ökonomie«. Die Struktur des Universums der Waren und des Kapitals in Marx' *Kapital* ist *nicht* einfach das einer begrenzten empirischen Sphäre, sondern eine Art sozio-transzendentales Apriori, die Matrix, die die Totalität der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse erzeugt. Das Verhältnis zwischen Wirtschaft und Politik ist letztlich das des bekannten visuellen Paradoxons der »beiden Gesichter einer Vase«: Man sieht immer nur eine Seite einer Vase,

5 Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton 1995, S. 14.

nie beide; man muß sich entscheiden.⁶ Entsprechend konzentriert man sich entweder auf das Politische, und der Bereich der Politik reduziert sich auf die empirische »Bereitstellung von Gütern«, oder man konzentriert sich auf die Wirtschaft, und die Politik wird auf ein Theater des Scheins reduziert, auf ein vorübergehendes Phänomen, das mit der Entstehung einer entwickelten kommunistischen (oder technokratischen) Gesellschaft verschwinden wird, in der, wie es bereits Engels formulierte, die »Regierung über Menschen« in der »Verwaltung von Sachen« verschwinden wird.⁷

6 S. Fredric Jameson, »The Concept of Revisionism«, Vortrag auf dem Symposium »Gibt es eine Politik der Wahrheit – nach Lenin?«, Essen, 2.-4. Februar 2001.

7 Haben wir es im Falle des Holocausts und des Gulags nicht mit demselben Paradox zu tun? Entweder erheben wir den Holocaust zu *dem* Verbrechen schlechthin, und der stalinistische Terror wird dadurch halbwegs gerechtfertigt und auf den Status eines »normalen« Verbrechens reduziert; oder wir konzentrieren uns auf den Gulag als das Endergebnis der Logik des modernen revolutionären Terrors, wodurch der Holocaust bestenfalls zu einem weiteren Beispiel derselben Logik »verharmlost« wird. Irgendwie scheint es nicht möglich, eine wirklich »neutrale« Theorie des Totalitarismus zu entwickeln, ohne gegenüber dem Holocaust *oder* dem Gulag eine heimliche Präferenz zum Ausdruck zu bringen.

In der Geschichte des slowenischen Kommunismus gab es einen traumatischen Moment, in dem sich die Konzentrationslager der Nazis einer- und die stalinistischen Schauprozesse und der Gulag andererseits überschnitten. 1949 fand in der slowenischen Hauptstadt Ljubljana ein öffentlicher Prozeß statt, der i. d. R. als der »Dachau-Prozeß« bezeichnet wird. Die Angeklagten waren alte Kommunisten, die von den Nazis inhaftiert worden waren und das KZ Dachau überlebt hatten. Viele von ihnen hatten nach dem Zweiten Weltkrieg wichtige Positionen in der neuen verstaatlichten Industrie inne, und sie wurden nun zu den Sündenböcken für das wirtschaftliche Scheitern der neuen Regierung gemacht. Man beschuldigte sie, in Dachau mit der Gestapo zusammengearbeitet und ihre Kollegen verraten zu haben (weswegen sie selbst überlebt hätten). Nach dem Krieg hätten sie dann für westliche Geheimdienste gearbeitet und den Aufbau des Sozialismus sabotiert. Nachdem man sie dazu gezwungen hatte, sich öffentlich schuldig zu bekennen, wurden die meisten von ihnen zum Tode verurteilt und sofort erschossen, während die übrigen auf »Goli Otok«, der »nackten Insel« in der Adria, einer kleineren jugoslawischen Version des Gulags, inhaftiert wurden. Diese Menschen waren völlig verzweifelt. Nachdem sie Dachau überlebt hatten, fanden sie nicht nur keinen mitfühlenden »großen Anderen«, dem sie von ihrem Martyrium hätten berichten können, sondern sie wurden im Gegenteil dafür verurteilt, überlebt zu haben (die Anklage spielte zweifellos auch auf diese sogenannte Schuld des Überlebens an). Auf diese Weise

Die »politische« Kritik des Marxismus (die Behauptung, daß man, wenn man die Politik auf den »formalen« Ausdruck irgendeines zugrundeliegenden »objektiven« sozio-ökonomischen Prozesses reduziere, die Offenheit und Kontingenz verliere, die für das politische Feld im eigentlichen Sinne konstitutiv sind) sollte um ihre Kehrseite ergänzt werden. Das Feld der Ökonomie ist *gerade in seiner Form* nicht auf Politik zu reduzieren – diese Ebene der *Form* der Ökonomie (der Wirtschaft als der bestimmenden *Form* des Sozialen) ist das, was die französischen »politischen Post-Marxisten« verfehlten, wenn sie die Wirtschaft zu einer ihrer positiven sozialen Sphären reduzierten. Bei Badiou ist die Wurzel dieser Idee der reinen, im Hinblick auf Geschichte, Gesellschaft, Wirtschaft, Staat, ja selbst Partei radikal autonomen »Politik« sein Gegensatz zwischen Sein und Ereignis; in diesem Punkt bleibt Badiou »Idealist«. Vom materiellen Standpunkt tritt ein Ereignis innerhalb einer spezifischen Konstellation des Seins »aus dem Nichts« hervor. Der Raum eines Ereignisses ist die minimale »leere« Distanz zwischen zwei Lebewesen, die »andere« Dimension, die durch diese Ecke hindurchscheint.

Folglich sollte man Lenin, den politischen Strategen schlechthin, keinesfalls von Lenin, dem »Technokraten« unterscheiden, der von der wissenschaftlichen Neuorganisation der Produktion träumt. Die Größe Lenins besteht darin, daß er sich, obwohl ihm der richtige Begriffsapparat fehlte, um diese beiden Ebenen zusammenzudenken, der Dringlichkeit bewußt war, genau dies zu tun – eine unmögliche, aber notwendige Aufgabe.⁸ Wir haben es hier mit einer weiteren Version des lacanschen »il n'y a pas de rapport...« zu tun. Wenn es für Lacan kein Geschlechterverhältnis gibt, dann gibt es für den echten Marxismus *kein Verhältnis zwischen Wirtschaft und Politik*, keine »Meta-Sprache«, die es uns ermöglicht, vom selben neutralen Standpunkt aus beide Ebenen zu begreifen, obwohl, oder vielmehr gerade weil diese beiden Ebenen unentwirrbar miteinander verflochten sind. Der »politi-

fanden sie sich in der grauenhaften Leere wieder, jeglicher symbolischen Stütze beraubt, und ihr Leben hatte keinerlei Sinn mehr.

8 Und die Leistung von Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* besteht genau darin, daß es eines der wenigen Werke ist, denen es gelang, diese beiden Dimensionen zusammenzudenken: einerseits das Thema des Warenfetischismus und der Verdinglichung, auf der anderen das der Partei und der revolutionären Strategie. Deswegen ist dieses Buch ein zutiefst leninistisches.

sche« Klassenkampf findet inmitten der Wirtschaft statt (man erinnere sich an den letzten Absatz des *Kapitals* III, wo der Text plötzlich abrupt abbricht und zum Klassenkampf übergeht), während gleichzeitig die Sphäre der Wirtschaft als jener Schlüssel dient, der es uns ermöglicht, die politischen Kämpfe zu decodieren. Es verwundert daher nicht, daß dieses unmögliche Verhältnis die Struktur eines Möbiusbandes hat. Erst müssen wir vom politischen Schauspiel zu seiner wirtschaftlichen Infrastruktur voranschreiten, dann, in einem zweiten Schritt, müssen wir uns der irreduziblen Dimension des politischen Kampfes im Herzen der Wirtschaft stellen.

Hier ist Lenins Ablehnung des Ökonomismus sowie der reinen Politik heute im Hinblick auf die gespaltene Haltung gegenüber der Wirtschaft in radikalen Kreisen (oder dem, was von ihnen übrig ist) äußerst wichtig: einerseits die oben erwähnten reinen »Politiker«, die sich von der Wirtschaft als Ort des Kampfes und der Intervention verabschieden, andererseits die Ökonomen, die, von der Funktionsweise der heutigen globalen Wirtschaft fasziniert, jegliche Möglichkeit einer wirklichen politischen Intervention ausschließen. In diesem Punkte sollte man heute mehr denn je zuvor zu Lenin zurückkehren. Ja, die Wirtschaft ist der entscheidende Bereich, in dem die Schlacht entschieden werden wird, und, ja, man muß den Bann des globalen Kapitalismus brechen – aber die Intervention muß wirklich eine *politische* sein und keine ökonomische. Heute, wo jeder »antikapitalistisch« ist, bis hin zu Hollywoods »sozialkritischen« Verschwörungsfilmen (von *The Enemy of the State* bis *The Insider*), in denen der Feind die Großunternehmen mit ihrer rücksichtslosen Profitgier sind, hat der Signifikant »Antikapitalismus« seinen subversiven Stachel verloren. Man sollte hier eher das selbstverständliche Gegenteil dieses »Antikapitalismus« problematisieren, nämlich das Vertrauen aufrechter Amerikaner in die demokratische Substanz, diese Verschwörung aufzubrechen. *Dies* ist der harte Kern des heutigen globalen kapitalistischen Universums, sein wahrer Herrensignifikant: Demokratie.

Die Grenze der Demokratie ist der Staat. Im demokratischen Wahlprozeß wird der Gesellschaftskörper symbolisch aufgelöst, auf eine rein numerische Vielheit reduziert. Der *electoral body* ist eben gerade kein Körper, ein strukturiertes Ganzes, sondern eine formlose abstrakte Vielheit, eine Vielheit ohne einen Staat (in bei-

den badiouschen Bedeutungen dieses Begriffs: der Staat als die repräsentierte Einheit der Vielheit, und der Staat mit seinen Apparaten). Der springende Punkt ist also nicht, daß die Demokratie dem Staat inhäriert, von seinen Apparaten aufrechterhalten wird, sondern daß er diese Abhängigkeit strukturell *ignoriert*. Wenn Badiou sagt, der Staat stehe stets in einem exzessiven Verhältnis zu der von ihm repräsentierten Vielheit, dann bedeutet dies, daß die Demokratie genau diesen Exzeß übersieht. Die demokratische Illusion besteht in der Annahme, der demokratische Prozeß könne diesen Exzeß des Staates kontrollieren.

Und genau dies ist der Grund, warum die Anti-Globalisierungsbewegung nicht genug ist; irgendwann wird man den selbstverständlichen Bezug auf »Freiheit und Demokratie« problematisieren müssen. Dies ist die eigentliche Lektion aus dem Leninismus für heute. Paradoxe Weise können wir nur dadurch wirklich antikapitalistisch werden, daß wir die Demokratie problematisieren und deutlich machen, daß die liberale Demokratie a priori, schon ihrem Begriff nach (wie Hegel gesagt hätte) nicht ohne das kapitalistische Privatvermögen überleben kann. Lieferte der Zerfall des Kommunismus im Jahre 1990 nicht die endgültige Bestätigung der »gewöhnlichsten« marxistischen These, daß die tatsächliche wirtschaftliche Grundlage der politischen Demokratie das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist, d.h. der Kapitalismus mit seinen Klassenunterschieden? Das vorherrschende Interesse nach der Einführung der politischen Demokratie war »Privatisierung«, das hektische Bemühen, um jeden Preis *neue Eigentümer* zu finden, bei denen es sich um die Nachkommen der alten Eigentümer handeln kann, deren Eigentum verstaatlicht wurde, als die Kommunisten die Macht übernahmen, um ehemalige kommunistische Apparatschiks, Mafiosi, wen auch immer, um so die »Grundlage« der Demokratie zu schaffen. Die eigentliche tragische Ironie ist die, daß all dies zu spät stattfindet, nämlich genau in dem Augenblick, in dem das Privateigentum in den »postindustriellen« Gesellschaften der Ersten Welt begann, seine zentrale Regulierungsfunktion einzubüßen.

Die Schlacht, die es auszufechten gilt, ist also eine doppelte: erstens, ja, Antikapitalismus. Doch ein Antikapitalismus ohne eine Problematisierung der *politischen* Form des Kapitalismus (der liberalen parlamentarischen Demokratie) reicht nicht aus, ganz egal, wie »radikal« sie ist. Vielleicht ist die Verlockung heute der

Glaube, daß man den Kapitalismus unterminieren könne, ohne deshalb tatsächlich das liberal-demokratische Erbe problematisieren zu müssen, das, wie einige linksgerichtete Politiker behaupten, zwar den Kapitalismus hervorbrachte, dann aber Autonomie erlangte und daher dazu dienen kann, den Kapitalismus zu kritisieren. Diese Verlockung korreliert genau ihrem scheinbaren Gegenteil, der pseudo-deleuzeschen, von Haßliebe gekennzeichneten, faszinierenden/faszinierten poetischen Darstellung des Kapitals als eines rhizomatischen Ungeheuers/Vampirs, das deterritorialisiert und alles verschlingt; unbezähmbar, dynamisch, krisengestärkt, immer wieder von den Toten auferstehend, ein wiedergeborener Dionysos-Phönix... In dieser poetischen (anti-)kapitalistischen Bezugnahme auf Marx ist Marx *wirklich* tot; appropriert und seines politischen Stachels beraubt.

Marx war fasziniert von der evolutionären »deterritorialisierenden« Kraft des Kapitalismus, der in seiner unerbittlichen Dynamik alle traditionellen Formen menschlichen Miteinanders unterminiert; alles Feste löst sich in Luft auf, bis hin zu den Körpern der Juden, die im Rauch der Krematorien von Auschwitz aufgingen. Marx konfrontierte den Kapitalismus mit der Tatsache, daß seine »Deterritorialisierung« nicht radikal genug war, daß sie neue »Reterritorialisierungen« hervorbrachte. Das eigentliche Hindernis für den Kapitalismus ist der Kapitalismus selbst, d.h., der Kapitalismus entfesselt eine Dynamik, die er nicht länger zu zügeln vermag. Weit davon entfernt, überholt zu sein, scheint diese Behauptung angesichts der heutigen wachsenden Aporien der Globalisierung an Aktualität zu gewinnen, in denen die inhärent antagonistische Natur des Kapitalismus seinen weltweiten Triumph Lügen strafft. Dennoch ist das Problem folgendes: Ist es nach wie vor möglich, sich den Kommunismus (oder eine andere Form der postkapitalistischen Gesellschaft) als eine Formation vorzustellen, die die deterritorialisierende Dynamik des Kapitalismus freisetzt und ihn von den ihm innenwohnenden Beschränkungen befreit? Marx' entscheidende Vision war es, daß eine neue, höhere Gesellschaftsordnung (Kommunismus) möglich ist, eine Ordnung, die das Potential der sich selbst vergrößernden Spirale der Produktivität, die im Kapitalismus kraft seines ihm innenwohnenden Hindernisses/Widerspruchs immer wieder durch gesellschaftlich destruktive Wirtschaftskrisen vereitelt wird, nicht nur aufrechtzuerhalten, sondern sogar zu steigern. Marx

übersah allerdings die Tatsache, daß, um es in Derridascher Begrifflichkeit auszudrücken, dieses inhärente Hindernis bzw. dieser inhärente Antagonismus als die »Bedingung der Unmöglichkeit« der vollen Entfaltung der Produktivkräfte zugleich seine »Bedingung der Möglichkeit« ist. Wenn wir das Hindernis beseitigen, den inhärenten Widerspruch des Kapitalismus, haben wir es nicht mit dem endlich von seinem Hindernis befreiten Produktivitätstrieb zu tun, sondern wir büßen eben diese Produktivität selber ein, die vom Kapitalismus erzeugt und zugleich vereitelt wurde; wenn wir dieses Hindernis beseitigen, löst sich das von ihm hintertriebene Potential in nichts auf. So würde eine mögliche lacansche Kritik an Marx lauten, die auf die doppeldeutige Überlappung von Mehrwert und Mehr-Genießen hinausliefe.⁹

Während dieses ständige sich-selbst-vorantreibende Revolutionieren noch für die Hochphase des Stalinismus mit seiner totalen Mobilmachung der Produktivkräfte gilt, legitimiert sich der »stagnierende« späte real existierende Sozialismus (zumindest zwischen den Zeilen) als eine Gesellschaft, in der man friedlich und ohne den ununterbrochenen kapitalistischen Wettbewerbsstreß leben kann. Dies war die letzte Verteidigungslinie, als sich ab den späten 1960er Jahren, nach dem Sturz Chruschtschows (dieses letzten kommunistischen Enthusiasten, der während seines Besuches in den USA noch prophezeite »Ihre Enkel werden Kommunisten sein«) abzeichnete, daß der real existierende Sozialismus seine Wettbewerbsfähigkeit im Krieg gegen den Kapitalismus einbüßen würde. Der stagnierende real existierende Sozialis-

9 Hinsichtlich einer eingehenderen Auseinandersetzung mit diesem Punkt s. Kapitel 3 von Slavoj Zizeks *The Fragile Absolute* (dt. *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000). Es heißt oft, daß das eigentliche Produkt des Kapitalismus Berge von Müll seien, wertlose Computer, Autos, Fernseher und Videorekorder. Orte wie der berühmte »Friedhof« für Hunderte ausgemusterter Flugzeuge in der Mojave-Wüste konfrontieren uns mit der umgekehrten Wahrheit der kapitalistischen Dynamik, ihrem inerten objekthaften Rest. Und vor diesem Hintergrund sollte man auch die ökologische Traumvorstellung vom vollständigen Recyceln (bei dem der Rest wiederverwendet wird) als den ultimativen kapitalistischen Traum lesen, auch wenn er sich in das begriffliche Gewand der Aufrechterhaltung des natürlichen Gleichgewichts des Planeten Erde kleidet: Der Traum von der sich selbst antreibenden Zirkulation des Kapitals, der es gelänge, keine materiellen Spuren zu hinterlassen, ist der Beweis dafür, wie der Kapitalismus Ideologien vereinnahmen kann, die ihm entgegengesetzt zu sein scheinen.

mus der Spätphase war also gewissermaßen schon ein »Sozialismus mit menschlichem Antlitz«. Indem er stillschweigend auf große historische Aufgaben verzichtete, bot er die Sicherheit eines Alltagslebens, das in gemächerlicher Langeweile vor sich hindümpelte. Die heutige *Ostalgie*, die Sehnsucht nach dem verschwundenen Sozialismus, besteht größtenteils in solch einer konservativen Nostalgie nach dieser selbstzufriedenen beschränkten Lebensweise. Sogar nostalgische antikapitalistische Schriftsteller und Künstler von Peter Handke bis Joseph Beuys feiern diesen Aspekt des Sozialismus – das Fehlen hektischer Betriebsamkeit und fieberhafter Verdinglichung. Erich Mielke selbst, der Stasichef, räumte in schlichten Worten die Unfähigkeit der kommunistischen Regierung ein, mit der kapitalistischen Logik des sich selbst vorantreibenden Exzesses zurechtzukommen: »Der Sozialismus ist so gut; da verlangen sie immer mehr. So ist die Sache.«¹⁰ Natürlich verrät uns diese unerwartete Verschiebung etwas über den Mangel des ursprünglichen marxistischen Projektes selbst; sie deutet auf die Begrenztheit seines Ziels der entfesselten Mobilisierung der Produktivitätskräfte.

Wie kam es dann, daß Wim Wenders Film *Buena Vista Social Club* (1999) diese Wiederentdeckung und Feier der vorrevolutionären kubanischen Musik, der Tradition, die viele Jahre lang durch das faszinierende Bild der Revolution in den Hintergrund gedrängt worden war, dennoch als eine Geste der Öffnung gegenüber »Castros« Kuba empfunden wurde? Wäre es nicht wesentlich logischer, in diesem Film die nostalgisch-reaktionäre Geste *par excellence* zu sehen, die Geste der Wiederentdeckung und Wiederbelebung der Spuren der lange vergessenen vorrevolutionären Vergangenheit (siebzig- bzw. achtzigjährige Musiker, die alten schadhaften Straßen von Havanna, als stehe die Zeit seit Jahrzehnten still)? Dennoch sollte man die paradoxe Leistung des Films genau auf dieser Ebene würdigen, da er gerade die nostalgische Sehnsucht nach der vorrevolutionären musikalischen Vergangenheit des Nachtclubs als Teil der nachrevolutionären kubanischen Gegenwart darstellt (wie bereits aus der ersten Szene des Filmes hervorgeht, in der der alte Musiker alte Aufnahmen von Fidel und Che kommentiert). Genau dadurch wird dieser »un-

politische« Film zu einer beispielhaften politischen Intervention. Indem er zeigt, wie die »vorrevolutionäre« musikalische Vergangenheit ins nachrevolutionäre Kuba integriert wurde, unterminiert er die gängige Wahrnehmung der kubanischen Realität. Der Preis dafür ist, daß das Kubabild, das wir hier geboten bekommen, das eines Landes ist, in dem die Zeit stehengeblieben ist. Nichts geschieht, kein geschäftiges Treiben, sondern lediglich alte Autos, leere Eisenbahnngleise und vereinzelte Menschen, die ab und zu etwas singen und musizieren. Wenders' Kuba ist also die lateinamerikanische Version des nostalgischen Bildes von Osteuropa: ein Raum außerhalb der Geschichte, außerhalb der Dynamik der heutigen zweiten Modernisierung. Das Paradox (und vielleicht die eigentliche Botschaft) des Films ist, daß die tatsächliche Funktion der Revolution darin bestand, die gesellschaftliche Entwicklung nicht zu beschleunigen, sondern im Gegenteil einen Raum zu schaffen, in dem die Zeit stillsteht.

10 *Ich liebe euch doch alle! Befehle und Lageberichte des MfS Januar-November 1989*, hrsg. v. Armin Mitter und Stefan Wolle, Berlin 1990, S. 120.

VIII. Denn sie wissen nicht, was sie glauben

Der Kapitalismus ist nicht nur eine historische Epoche neben anderen. In einem gewissen Sinne *hatte* der früher überaus beliebte und heute weitgehend vergessene Francis Fukuyama *recht*: Der globale Kapitalismus *ist* »das Ende der Geschichte«. Ein gewisser Exzeß, der in der Geschichte davor gewissermaßen in Schach gehalten, als örtliche Perversion, begrenzte Abweichung wahrgenommen worden war, wird im Kapitalismus zum Prinzip des gesellschaftlichen Lebens erhoben. Das geschieht durch die spekulative Bewegung des Geldes, das mehr Geld hervorbringt, eines Systems, das nur dadurch überleben kann, daß es seine eigenen Bedingungen ständig revolutioniert, soll heißen, in dem *das Ding nur als sein eigener Exzeß überleben kann* und seine eigenen »normalen« Beschränkungen ständig übertrifft. Nehmen wir den Fall der Konsumtion: Vor der Moderne haben wir es mit dem unmittelbaren Gegensatz zwischen moderatem Konsum und dessen Exzeß zu tun (Völlerei usw.), beim Kapitalismus wird der Exzeß (das Konsumieren »nutzloser Dinge«) *die Regel*, d.h., die elementare Form des Kaufens ist der Akt des Erwerbens von Dingen, die wir »*nicht* wirklich benötigen«. Natürlich gibt es eine ökologische Grenze des Wachstums. So ist zum Beispiel klar, daß die Aussicht auf eine rasche Entwicklung Chinas mit Millionen neuer Autos in der gegenwärtigen globalen Konstellation zu einer weltweiten Umweltkatastrophe führen würde. Dennoch sollte man die Fähigkeit des Kapitalismus, Bereiche zu kolonisieren, die sich ihm scheinbar widersetzen, nicht unterschätzen, d.h. seine Fähigkeit, durch seine eigene Entwicklung verursachte Katastrophen in Anreize für zukünftige Entwicklungen zu verwandeln. Wenn es eine der größten Leistungen des Kapitalismus' ist, jede menschliche Katastrophe (von der Krankheit bis zum Krieg) in eine Quelle lukrativer Investitionen zu verwandeln, warum sollte ihm das nicht auch mit der Ökologie gelingen? Der Traum, daß eine ernste Umweltkatastrophe uns aus dem kapitalistischen System aufschrecken und uns in überzeugte Wachstums- und profitabstinentne Produzenten verwandeln wird, unterschätzt auf verhängnisvolle Weise die Fähigkeit des Kapitalismus', Katastrophen in einen heimlichen Segen zu

verwandeln.¹ Dies ist der Grund, warum man an Marx' grundlegender Einsicht festhalten sollte: Die unbegrenzte Expansion des Kapitalismus stößt nicht in einem Außen an seine Grenzen, etwa den vorhandenen ökologischen Ressourcen, sondern in sich selbst: Die Grenze des Kapitalismus ist diesem inhärent, oder wie Marx selbst es formulierte, die Grenze des Kapitalismus ist das Kapital selbst.

Und vielleicht erreicht der real-existierende Kapitalismus erst heute im globalen Kapitalismus seiner »postindustriellen« digitalisierten Form, mit Hegel zu sprechen, die Ebene seines Begriffs; vielleicht sollte man einmal mehr an Marx' altem anti-evolutionistischem Motto festhalten (das übrigens wortwörtlich von Hegel stammt) und das besagt, daß die Anatomie des Menschen den Schlüssel für die Anatomie des Affen birgt; d.h., um die inhärente begriffliche Struktur einer bestimmten gesellschaftlichen Formation zu analysieren, muß man mit ihrer am weitesten entwickelten Form beginnen. Marx ortete den elementaren kapitalistischen Antagonismus im Gegensatz zwischen Gebrauchs- und Tauschwert. Im Kapitalismus ist das Potential dieses Gegensatzes voll realisiert, der Bereich der Tauschwerte erlangt Unabhängigkeit, verwandelt sich in das Gespenst des sich-selbst-vorantreibenden Kapitals, das die Produktivkräfte und Bedürfnisse tatsächlicher Menschen lediglich als entbehrliche zeitweilige Verkörperung benutzt. Marx leitete den Begriff der Wirtschaftskrise genau aus dieser Lücke ab. Zu einer Krise kommt es dann, wenn die Realität das illusorische, sich selbst erzeugende Trugbild des Geld hervorbringenden Geldes einholt; dieser spekulative Irrsinn kann nicht immer so weiterlaufen, sondern er kommt in noch gravierenderen Krisen zum Ausdruck. Die eigentliche Wurzel der Krise ist für Marx die Kluft zwischen Gebrauchs- und Tauschwert: Der Tauschwert hat seine eigene Logik, folgt seinem eigenen irren Tanz, unabhängig von den realen Bedürfnissen realer Menschen. Offenbar ist diese Analyse heute, da die Spannung zwischen dem virtuellen Universum und dem Realen fast spürbar unerträgliche Dimensionen angenommen hat, aktueller denn je zuvor. Einer-

1 Tatsächlich gibt es bereits Voraussagen, daß sich die »nächste industrielle Revolution« auf die natürliche Umwelt als Hauptgebiet kapitalistischer Investitionen und Innovationen konzentrieren wird. S. Paul Hawken, Amory Lovins und Hunter Lovins, *The Natural Capitalism. The Next Industrial Revolution*, London 1999.

seits haben wir es mit verrückten solipsistischen Spekulationen über Futures, Fusionen usw. zu tun, die ihrer eigenen Logik folgen, andererseits holt uns die Realität mit Umweltkatastrophen, Armut, dem Zusammenbruch der Gesellschaftsstrukturen in der Dritten Welt, Rinderwahnssinn usw. ein. Deshalb erscheinen Cyberkapitalisten heute als *die* Kapitalisten schlechthin, und deshalb kann Bill Gates davon träumen, daß der Cyberspace den Rahmen für das bereitstellt, was er »reibungslosen Kapitalismus« nennt. Wir haben es hier mit einem ideologischen Kurzschluß zwischen den beiden Versionen der Kluft zwischen Realität und Virtualität zu tun; der Kluft zwischen der realen Produktion und dem virtuellen/gespenstischen Bereich des Kapitals und der Kluft zwischen der Erfahrungsrealität und der virtuellen Realität des Cyberspace. Das wirklich Grauenhafte an dem Motto »reibungsloser Kapitalismus« ist die Tatsache, daß die tatsächlichen »Reibungen«, die ja durchaus weiterhin insistieren, unsichtbar und in die Unterwelt außerhalb unseres »postmodernen« postindustriellen Universums verdrängt werden. Dies ist der Grund, warum das »reibungslose« Universum digitalisierter Kommunikation, technologischer Gadgets usw. immer von der Vorstellung heimgesucht wird, daß um die Ecke eine globale Katastrophe lauert, die jeden Moment eintreten kann.

Tatsächlich hat es den Anschein, als verwandele sich die Kluft zwischen meiner faszinierenden Bildschirmidentität und dem jämmerlichen Fleisch, das »ich« tatsächlich bin, jenseits des Bildschirms in die unmittelbare Erfahrung der Kluft zwischen dem Realen der spekulativen Zirkulation des Kapitals und der düsteren Realität der verarmten Massen. Wie bereits an anderer Stelle erwähnt, gibt es heute eine ganze Reihe von Produkten, denen man ihre schädlichen Eigenschaften genommen hat: Kaffee ohne Koffein, Sahne ohne Fett, Bier ohne Alkohol usw. Die Virtuelle Realität *verallgemeinert* lediglich dieses Verfahren, bei dem es darum geht, uns ein seiner Substanz beraubtes Produkt anzubieten. Sie bietet uns *die Realität selbst*, ohne ihre Substanz, ohne den widerständigen harten Kern des Realen. So wie entkoffeinerter Kaffee genau duftet und riecht wie echter Kaffee, ohne doch echter Kaffee zu sein, erleben wir die Virtuelle Realität als Realität, ohne daß sie dies wirklich ist.² Im Fall der Virtuellen Realität be-

2 Man ist versucht, das Subjekt selbst in diese Serie einzubeziehen. Ist das so

trifft der Unterschied nicht nur die Quantität: Kaffee ohne Koffein ist noch immer Teil der Realität, während die Virtuelle Realität den Begriff der Realität selbst suspendiert. Aber ist der Rückgriff auf die »Realität«, die früher oder später das virtuelle Spiel einholen wird, tatsächlich die einzige Möglichkeit, eine Kritik des Kapitalismus zu operationalisieren? Was, wenn das Problem des Kapitalismus nicht dieser solipsistische irre Tanz ist, sondern genau das Gegenteil, nämlich die Tatsache, daß er auch weiterhin die Kluft zwischen sich und der »Realität« leugnet, daß er sich so präsentiert, als diene er den echten Bedürfnissen echter Menschen? Hierauf beruht das zentrale Motiv neuerer dekonstruktionistischer Lesarten von Marx.

Nehmen wir etwa Derridas *Marx' Gespenster*.³ Wohnt diesem Text nicht eine Spannung inne zwischen Derridas »offiziellem« antikapitalistischen Anspruch (seinem Aufruf zu einer »Neuen Internationalen« gegen den globalen Kapitalismus) und seiner Analyse der irreduziblen Gespenstigkeit, die die Lücke jedes positiven ontologischen Konstrukts als das proto-transzendentale a priori, das den Raum für die Gespenstigkeit des Kapitals eröffnet, supplementieren muß? Zwingt letzteres Derrida nicht zu dem Schluß, daß Marx' Kapitalismuskritik und sein revolutionäres Projekt der kommunistischen Gesellschaft letztlich ein Versuch waren, die Dimension der Gespenstigkeit und *différance* auf den positiven ontologischen Rahmen der unentfremdeten Menschheit zu reduzieren (oder vielmehr einzudämmen), in welchem der »general intellect« seine Reproduktion als völlig (selbst)transparenten Prozeß reguliert? Kurzum, zieht Derrida nicht den Schluß, daß das *Kapital die différance ist* – eine Bewegung, die nie zu einem Abschluß kommt (dem vollen Zirkel der Zirkulation) und die endgültige Begleichung der Rechnung ständig hinauszögert? Der Kapitalismus expandiert, indem er immer wieder »von der Zukunft borgt«, indem er sich immer wieder auf irgendeinen unbestimmten zukünftigen Moment der »vollen Rückerstattung« bezieht, der ewig aufgeschoben wird, so wie die ständige Umschichtung der Schulden der Länder der Zweiten und Dritten Welt durch den IWF, auf der Basis der (funktionierenden, aber

genannte »proteische Subjekt« nicht genau ein »Subjekt (oder vielmehr Subjektivität) ohne Subjekt«, der radikalen (selbst-bezüglichen) Negativität beraubt, die es überhaupt erst zum Subjekt macht?

3 S. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1996.

von niemandem ernsthaft geglaubten) Fiktion, daß die Schulden zu irgendeinem zukünftigen Zeitpunkt zurückgezahlt werden. Bereits J. M. Keynes wies bei seiner Kritik der Idee, daß langfristig die Realität die spekulative Bewegung des Kapitals einholen müsse, sarkastisch darauf hin, daß wir langfristig alle tot sind. Dennoch ist das reale Wirtschaftsleben nichts anderes als jene endlose Verzögerung der vollen Begleichung der Rechnungen. Wenn Kojin Karatani in seiner im übrigen bewundernswerten derridaschen Lesart von Marx' *Kapital* daher behauptet, der Kapitalismus sei bereits seine eigene Dekonstruktion, kein selbstzentriertes stabiles System mehr, das von Exzessen und Störungen behindert wird, sondern ein System, das sich selbst gerade durch ständige Selbst-Revolutionierung aufrechterhält, ein System, dessen Stärke gerade seine Instabilität ist, das gewissermaßen im Hinblick auf sich selbst exzessiv ist (wobei es sich übrigens einfach um eine dekonstruktivistische Umformulierung von Marx' Worten aus dem *Kommunistischen Manifest* handelt), gelangt er letztlich zu einer rein formalen Definition des Kapitalismus als einem selbstreferentiellen System, das durch sein strukturelles Ungleichgewicht aufrechterhalten wird:

»Das selbstreferentielle formale System ist wegen seines unaufhörlichen internen Gleitens (Selbstdifferenzierung) dynamisch. Es kann keine definitive Metaebene und kein definitives Zentrum aufrechterhalten, die ein System systematisieren. Vielmehr hat es, wie die einst von Nietzsche vorgeschlagene Multiplizität der Subjekte, mehrere Mittelpunkte. [...] Kurzum, das selbstreferentielle formale System ist immer ungleichgewichtig und exzessiv.«⁴

Wie also ist radikaler Antikapitalismus innerhalb dieser Koordinaten möglich? Ist die Idee des antikapitalistischen Kampfes als des Kampfes zwischen zwei Gespenstigkeiten, der »schlechten« Gespenstigkeit des Kapitals und der »guten« Gespenstigkeit der messianischen Verheißung einer zukünftigen Gerechtigkeit und Demokratie stark genug? Sind wir nicht, insoweit wir innerhalb dieses Rahmens bleiben, dazu gezwungen, die dekonstruktive Logik des Supplements auf diesen Gegensatz selbst anzuwenden, und geltend zu machen, daß die »gute« Gespenstigkeit des messianischen Versprechens immer schon von der »schlechten« Ge-

4 Kojin Karatani, *Architecture As Metaphor*, Cambridge, Mass., 1995, S. 117.

spenstigkeit des Kapitals kontaminiert ist? Die gängige dekonstruktivistische Idee, der Kapitalismus sei eine Ordnung, die ihren eigenen Exzeß hervorbringe/enthalte, so daß er immer bereits seine eigene *différance sei* und keinen festen Mittelpunkt habe, den es zu subvertieren gilt, verunklärt also das, was Marx mit seiner Theorie des Klassenkampfes und des Kapitalismus, der unerbittlich einen Exzeß produzieren muß, den er nicht mehr zu zügeln vermag, so überzeugend und, man ist fast versucht zu sagen, verführerisch als die inhärenten »theologischen Mucken« des Kapitals beschreibt.

Betrachten wir etwas genauer Marx' klassische Beschreibung des Übergangs vom Geld zum Kapital, mit seinen expliziten Anspielungen auf den hegelischen und christlichen Hintergrund. Zunächst gibt es den einfachen *Akt* des Marktgeschehens, bei dem ich verkaufe, um zu kaufen: Ich verkaufe das Produkt, das ich besitze oder herstelle, um ein anderes zu erwerben, das ich benötige: »Die einfache Warenzirkulation – der Verkauf für den Kauf – dient zum Mittel für einen außerhalb der Zirkulation liegenden Endzweck, die Aneignung von Gebrauchswerten, die Befriedigung von Bedürfnissen.«⁵ Mit dem Auftritt des Kapitals kommt es nicht nur zu einer einfachen Umkehrung von W-G-W (Ware, Geld, Ware) zu G-W-G, d.h. der Investition von Geld in eine Ware, um diese erneut zu verkaufen und so (mehr) Geld zurückzuerhalten, sondern die entscheidende Wirkung dieser Umkehrung ist die *endlose Perpetuierung* der Zirkulation: »Die Zirkulation des Geldes als Kapital ist dagegen Selbstzweck, denn die Verwertung des Werts existiert nur innerhalb dieser stets erneuerten Bewegung. Die Bewegung des Kapitals ist daher maßlos.«⁶ Entscheidend ist dabei der Unterschied zwischen dem traditionellen Geizhals, der seine Schätze an einem geheimgehaltenen

5 Karl Marx, *Das Kapital, Bd. I, MEW*, Bd. 23, Berlin 1962, S. 167.

6 Karl Marx, op. cit., ebd. Mit dieser Verschiebung auf die universelle Form der Zirkulation als einem Selbstzweck gehen wir von der vormodernen Ethik, die auf einem Bezug zu irgendeinem substantiellen höchsten Guten beruht, zu der paradigmatischen modernen kantschen Ethik über, bei der letztlich nur die Form der Pflicht zählt, d.h. bei der die Pflichterfüllung um der Pflicht willen geschieht. Dies bedeutet, daß Lacans Betonung der Tatsache, daß Kants Ethik jene Ethik ist, die dem galileisch-newtonischen Universum der modernen Naturwissenschaft inhärt, um die Einsicht ergänzt werden muß, daß Kants Ethik auch die Ethik ist, die der kapitalistischen Logik der Zirkulation als Selbstzweck innenwohnt.

Ort hortet, und dem Kapitalisten, der sein Vermögen vergrößert, indem er es zirkulieren läßt.

»Der Gebrauchswert ist also nie als unmittelbarer Zweck des Kapitalisten zu behandeln. Auch nicht der einzelne Gewinn, sondern nur die rastlose Bewegung des Gewinnens. Dieser absolute Bereicherungstrieb, diese leidenschaftliche Jagd auf den Wert, ist dem Kapitalisten mit dem Schatzbildner gemein, aber während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist ist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner. Die rastlose Vermehrung des Werts, die der Schatzbildner anstrebt, indem er das Geld vor der Zirkulation zu retten sucht, erreicht der klügere Kapitalist, indem er es stets von neuem der Zirkulation preisgibt.«⁷

Diese Verrücktheit des »Schatzbildners« ist dennoch nichts, was mit dem Aufstieg des »normalen« Kapitalismus oder seiner pathologischen Deviation einfach verschwindet. Vielmehr ist sie ihm inhärent: Der Schatzbildner triumphiert im Moment der ökonomischen Krise. In einer Krise ist es nicht, wie zu erwarten stünde, das Geld, das seinen Wert verliert, so daß wir auf den »realen« Wert der Waren zurückgreifen müßten, sondern die Waren selbst (die Verkörperung des »realen [Gebrauchs]Werts«) werden nutzlos, weil es niemanden gibt, der sie kauft.

»Mit allgemeinen Störungen dieses Mechanismus [...] schlägt das Geld plötzlich und unvermittelt um aus der nur ideellen Gestalt des Rechengeldes in hartes Geld. Es wird unersetztlich durch profane Waren. Der Gebrauchswert der Ware wird wertlos, und ihr Wert verschwindet vor seiner eigenen Wertform. Eben noch erklärte der Bürger in prosperitätstrunkenem Aufklärungsdunkel das Geld für einen leeren Wahn. Nur die Ware ist Geld. Nur das Geld ist Ware! Gellt's jetzt über den Weltmarkt. [...] [In der] Krise wird der Gegensatz zwischen der Ware und ihrer Wertgestalt, dem Geld, bis zum absoluten Widerspruch gesteigert.«⁸

Es ist von entscheidender Bedeutung, daß Marx bei dieser Erhebung von Geld auf den Status der einzigen wahren Ware (»Der Kapitalist weiß, daß alle Waren, wie lumpig sie immer aussehen oder wie schlecht sie immer riechen, im Glauben und in der Wahr-

7 Karl Marx, op. cit., S. 167.

8 Op. cit., S. 151.

heit Geld, innerlich beschnittene Juden sind.«⁹ gerade auf die paulinische Definition der Christen als der »innerlich beschnittenen Juden« zurückgreift. Die Christen benötigen keine wirkliche Beschneidung (d.h. die Preisgabe gewöhnlicher Waren mit einem Gebrauchswert durch den exklusiven Handel mit Geld), da sie wissen, daß jede dieser gewöhnlichen Waren bereits »innerlich beschnitten« und ihre wahre Substanz das Geld ist. Noch entscheidender aber ist die Art und Weise, wie Marx den Übergang vom Geld zum Kapital gerade in den hegelischen Begriffen des Übergangs von der Substanz zum Subjekt beschreibt:

»In der Tat aber wird der Wert hier [im Kapital] das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigene Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung. Er hat die okkulte Qualität erhalten, Wert zu setzen, weil er Wert ist. Er wirft lebendige Jungs oder legt wenigstens goldne Eier. [...]«

Wenn in der einfachen Zirkulation [W-G-W] der Wert der Waren ihrem Gebrauchswert gegenüber höchstens die selbständige Form des Geldes erhält, so stellt er sich plötzlich dar als eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz, für welche Ware und Geld beide bloße Formen sind. Aber noch mehr. Statt Warenverhältnisse darzustellen, tritt er jetzt sozusagen in ein Privatverhältnis zu sich selbst. Er unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pf. St. werden die vorgeschosstenen 100 Pf. St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pf. St.¹⁰

Kurzum, Kapital ist Geld, das keine bloße Substanz des Wohlstands mehr ist, seine universelle Verkörperung, sondern Wert, der kraft seiner Zirkulation mehr Wert generiert, Wert, der sich selbst vermittelt-setzt und rückwirkend seine eigenen Voraussetzungen setzt. Zunächst erscheint Geld lediglich als Tauschmittel

9 Op. cit., S. 169.

10 Op. cit., ebd.

für Waren. Statt endlosem Gefeilsche tauscht man das eigene Produkt zunächst für das universelle Äquivalent aller Waren, das sich dann gegen jede beliebige von uns benötigte Ware eintauschen läßt. Wenn dann das Zirkulieren des Kapitals in Gang gesetzt worden ist, kehrt sich das Verhältnis um, und das Mittel wird zum Selbstzweck. Der Durchgang durch den »materiellen« Bereich der Gebrauchswerte (die Herstellung von Waren, die die spezifischen Bedürfnisse eines Individuums befriedigen) wird also als ein Moment dessen gesetzt, was in substantieller Hinsicht die Eigenbewegung des Kapitals selbst ist. Von diesem Moment an ist das wahre Ziel nicht mehr die Befriedigung der Bedürfnisse des Individuums, sondern einfach mehr Geld, die endlose Wiederholung der Zirkulation als solcher. Diese geheimnisvolle Kreisbewegung der Selbstsetzung wird dann mit dem zentralen christlichen Lehrsatz von der Identität Gottvaters und seines Sohns gleichgesetzt, der unbefleckten Empfängnis, bei der der Vater direkt (ohne Braut) seinen Sohn zeugt und damit wohl die *Eineltern-Familie schlechthin* bildet.

Ist das Kapital also das wahre Subjekt/die wahre Substanz? Ja und nein: Für Marx ist diese sich selbst hervorbringende Kreisbewegung, in freudscher Begrifflichkeit, gerade das kapitalistische »unbewußte Phantasma«, das sich gegenüber dem Proletariat als »reine substanzlose Subjektivität« verhält; aus diesem Grund hat der spekulative, sich selbst hervorbringende Tanz des Kapitals eine Grenze und erzeugt die Bedingungen seines eigenen Zusammenbruchs. Diese Einsicht erlaubt es uns, das entscheidende Interpretationsproblem des obigen Zitats zu lösen. Wie sollen wir die ersten vier Worte des obigen Zitats (»In der Tat aber«) lesen? Zunächst einmal implizieren sie, daß diese Wahrheit gegen einen falschen Schein oder eine falsche Erfahrung geltend gemacht werden muß. Die Alltagserfahrung, daß das eigentliche Ziel der Zirkulation des Kapitals noch immer die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse ist, daß Kapital nur ein Mittel ist, die Befriedigung auf effektivere Weise zu bewerkstelligen. Doch diese »Wahrheit« ist *nicht* die Realität des Kapitalismus; tatsächlich bringt sich das Kapital nicht selbst hervor, sondern beutet den Mehrwert des Arbeiters aus. Man muß also dem einfachen Gegensatz von subjektiver Erfahrung (von Kapital als einem schlichten Mittel der effizienten Befriedigung menschlicher Bedürfnisse) und der objektiven gesellschaftlichen Realität (der Ausbeutung) eine not-

wendige dritte Ebene hinzufügen: die »objektive Täuschung«, das gelegnete »unbewußte Phantasma (der mysteriösen, sich selbst hervorbringenden Kreisbewegung des Kapitals), welche die *Wahrheit* (wenngleich nicht die *Realität*) des kapitalistischen Prozesses ist. Nochmals, Zitat Lacan, die Wahrheit hat die Struktur einer Fiktion: Die einzige Möglichkeit, die Wahrheit des Kapitals zu formulieren, besteht in der Veranschaulichung dieser Fiktion ihrer »unbefleckten« sich selbst erzeugenden Bewegung. Und diese Einsicht ermöglicht es uns auch, die Schwäche der oben erwähnten »dekonstruktivistischen« Vereinnahmung von Marx' Analyse des Kapitalismus' zu benennen: Obwohl sie den endlosen Prozeß des Aufschubs betont, der diese Bewegung charakterisiert, sowie ihren fundamentalen Mangel an Beweiskraft, ihre Selbstblockade, beschreibt die »dekonstruktivistische« Nacherzählung nach wie vor das *Phantasma* des Kapitals, d.h., sie beschreibt, was Individuen glauben, obwohl sie es nicht wissen.

All dies bedeutet, daß die dringlichste Aufgabe der ökonomischen Analyse heute wiederum darin besteht, Marx' »Kritik der politischen Ökonomie« zu wiederholen, ohne der Versuchung der ideologischen Vielfalt der »postindustriellen« Gesellschaften anheimzufallen. Die wesentliche Veränderung betrifft den Status des Privateigentums: Der entscheidende Macht- und Kontrollfaktor ist nicht mehr das letzte Glied in der Kette von Investitionen, der Firma oder des Individuums, welche(s) die Produktionsmittel »wirklich besitzt«. Der ideale Kapitalist heute funktioniert völlig anders: Er investiert geliehenes Geld, »besitzt selber« nichts, ist möglicherweise sogar verschuldet, und übt dennoch die Kontrolle über die Dinge aus. Ein Unternehmen befindet sich im Besitz eines anderen, das wiederum Geld von Banken leihst, die letztlich mit Geld handeln, das normalen Menschen wie etwa uns selbst gehört. Mit Bill Gates wird das »Privateigentum an den Produktionsmitteln« bedeutungslos, zumindest in der gängigen Bedeutung dieses Begriffs. Das Paradox dieser Virtualisierung des Kapitalismus entspricht letztlich dem des Elektrons in der Elementarteilchenphysik. Die Masse jedes Elements in unserer Realität besteht aus seiner Masse im Ruhezustand sowie dem Überschuß, der durch die Beschleunigung seiner Bewegung erzeugt wird, als hätten wir es mit einem Nichts zu tun, das irgendeine trügerische Substanz erlangt, indem es auf magische Weise um die

eigene Achse wirbelnd einen Exzeß seiner selbst erzeugt Funktioniert der heutige virtuelle Kapitalist nicht genauso – sein »Nettowert« ist Null, er operiert ausschließlich mit dem Mehrwert und er borgt bei der Zukunft ?

IX. »Kulturkapitalismus«

Dieser virtuelle, an sein logisches Ende geführte Kapitalismus konfrontiert uns mit dem Herrensignifikanten in seiner reinsten Form. Es genügt, sich ein vollständig »outgesourctes« Unternehmen vor Augen zu führen, sagen wir etwa Nike, das nicht nur seine materielle Produktion (an indonesische oder zentralamerikanische Vertragspartner), den Vertrieb seiner Produkte, seine Vermarktungsstrategie und Werbekampagnen »outsourct«, sondern auch das Design selbst an eine Top-Design-Agentur vergibt – und sich zu allem Überfluß das Geld für alle diese Maßnahmen von einer Bank borgt. Nike ist daher »nichts an sich«, sondern *ausschließlich* der reine Markenname »Nike«, der »leere« Herrensignifikant, der eine mit einem bestimmten »Lebensstil« verbundene kulturelle Erfahrung konnotiert. An diesem Punkt greift die Polemik gegen die Fetischfunktion von Logos im Alltag zu kurz. Sie übersieht, daß sich die Effektivität verschiedener Logoi parasitär zu einer bestimmten Lücke (zwischen dem Herrensignifikanten und der Kette »normaler« Signifikanten) verhält, die zur Sprache als solcher gehört. Wir *können* keine Sprache haben, deren Begriffe die Realität direkt und unter Umgehung der Konnotation »Life Style« benennen. In den letzten Jahren haben sich auf dem Markt für Fruchtsäfte und Speiseeis zwei neue Labels durchgesetzt: »Waldbeere« und »Multivitamin«. Beide werden mit einem eindeutig identifizierbaren Geschmack in Verbindung gebracht, doch der entscheidende Punkt ist, daß die Verbindung zwischen dem Label und dem, wofür es steht, letztlich contingent ist. Das Label läßt sich nicht direkt auf den von ihm bezeichneten Inhalt zurückführen. Eine andere Kombination von Waldbeeren würde einen anderen Geschmack hervorbringen, und es wäre möglich, denselben Geschmack auf künstliche Weise zu erzeugen (dasselbe gilt natürlich auch für den »Multivitamin«-Saft). Man kann sich also ohne weiteres ein Kind vorstellen, das sich, nachdem man ihm einen echten, selbst hergestellten Waldbeersaft gegeben hat, bei seiner Mutter beschwert: »Den will ich nicht! Ich will den *echten* Waldbeersaft!« Man macht es sich zu leicht, wenn man dies als Beispiel dafür abtut, wie festgelegte Bezeichnungen innerhalb des Warenfetischismus funktionieren. Was diese Bei-

spiele veranschaulichen, ist eine Lücke, die zur Sprache »als solcher« gehört. Es gibt immer eine Lücke zwischen dem, was ein Wort wirklich bedeutet (in unserem Fall dem als »Multivitamin« identifizierten Geschmack) und jener Bedeutung, die es hätte, wenn es buchstäblich funktionieren würde (jeder Saft, der eine Fülle verschiedener Vitamine enthält). Die autonome »symbolische Wirksamkeit« ist so stark, daß sie mitunter auf fast unheimliche Weise mysteriöse Wirkungen erzeugen kann. Ich erinnere mich noch ganz genau daran, wie ich reagierte, als ich zum erstenmal die italienische Eissorte *zuppa inglese* probierte. Obwohl ich keine Vorstellung davon hatte, wie diese »englische Suppe« schmecken würde, trat der (Wieder)Erkennungseffekt augenblicklich ein: ich wußte sofort, daß diese Geschmacksrichtung *zuppa inglese* sein mußte.

Jeremy Rifkin hat diese neue Stufe der Verdinglichung als »Kulturkapitalismus« bezeichnet.¹ Im »Kulturkapitalismus« wird das Verhältnis zwischen einem Objekt und seinem Symbol/Sinnbild umgedreht: Nicht das Bild repräsentiert das Produkt, sondern das Produkt das Bild.² Wir kaufen ein Produkt, etwa einen Apfel, weil er das Bild eines gesunden Lebensstils repräsentiert. Diese Umkehrung wird auf die Spitze getrieben, wenn eine sekundäre Assoziation zum primären Bezugspunkt wird, wie im Falle von Mozarts Klavierkonzert Nr. 20. Nachdem vor Jahrzehnten der zweite Satz als Soundtrack für die populäre schwedische Liebesgeschichte *Elvira Madigan* verwendet wurde, findet sich selbst auf dem Cover »seriöser« Aufnahmen der Zusatz »Elvira Madigan«, so daß wir, wenn wir die CD kaufen und sie anhören, das Erlebnis eines abgeschmackten romantischen Melodrams erwerben. In einem ähnlichen Sinne besuchen viele Menschen auch weiterhin »echte« Geschäfte weniger deswegen, weil man dort das Produkt selbst »sehen und fühlen« kann, sondern weil man »das Herumstöbern selbst als Erholung empfindet«.³

Wie das Beispiel des Apfelerwerbs zeigt, ist bereits der ökolo-

1 S. Jeremy Rifkin, *The Age of Access*, New York 2001. In einem vergleichbaren Sinne hat Gerhard Schulze den Begriff der *Erlebnisgesellschaft* vorgeschlagen, in der die dominante Norm das Lustgefühl und die Qualität der Lebenserfahrungen sind; s. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt/M. und New York 1992.

2 Fuat Firat und Alladi Venkatesh, zit. n. Rifkin, op. cit., S. 173.

3 Zit. nach Rifkin, op. cit., S. 35.

gische Protest gegen die kapitalistische erbarmungslose Ausbeutung der natürlichen Ressourcen in die Verdinglichung von Erfahrungen verstrickt. Obwohl sich der Umweltschutz als Protest gegen die Digitalisierung/Virtualisierung unseres Lebens begreift und die Rückkehr zur unmittelbaren Erfahrung der sinnlichen materiellen Realität in ihrer ganzen unvorhersagbaren Fragilität und Trägheit propagiert, haftet auch dem Umweltschutz selbst mittlerweile das Etikett eines neuen Lebensstils an. Wenn wir »organische Lebensmittel« kaufen, erwerben wir tatsächlich bereits eine gewisse kulturelle Erfahrung, und zwar die eines »gesunden ökologischen Lebensstils«. Und dasselbe gilt für jede Rückkehr zur »Realität«. In einem neueren Werbespot, der von allen großen amerikanischen Fernsehsendern ausgestrahlt wurde, sieht man eine Gruppe tanzender Menschen bei einer Grillparty mit Country-Musik. Dazu erklingt die Werbebotschaft »Rindfleisch. Echtes Fleisch für echte Leute«. Das Ironische daran ist, daß das Rindfleisch, das als Symbol eines bestimmten Lebensstils angepriesen wird (des Lebensstils der »urwüchsigen«, der Arbeiterschicht angehörigen Amerikaner), in wesentlich stärkerem Maße chemisch und genetisch manipuliert ist als die »organischen«, von »artifiziellen« Yuppies konsumierten Lebensmittel.

Letztlich verwandelt sich sogar die Nation selbst in eine Erfahrungsware: Wir kaufen Dinge, die es uns ermöglichen, uns selbst als an einer bestimmten Nation(alität) Partizipierende zu erleben. Und man ist versucht, sogar noch einen Schritt weiterzugehen und sich Benedict Andersons These von Nationen als »imaginierten Gemeinschaften«⁴ zu eigen zu machen. Was, wenn Nationen von Anfang an »künstliche« Formationen wären? Geht nicht der Aufstieg moderner Nationen (im Gegensatz zu vormodernen »organischen« Gemeinschaften) mit dem Aufstieg des Kapitalismus, d.h. mit der Warenproduktion einher? Ist die »Nation« nicht das untote Gespenst einer Gemeinschaft, die uns heimzusuchen beginnt, nachdem die Marktwirtschaft die »lebenden« organischen Gemeinschaften getötet hat? Die Nation ist eine »imaginäre Gemeinschaft«, und zwar nicht nur, weil ihre materielle Grundlage die Massenmedien (Presse) sind und nicht die unmittelbare wechselseitige Bekanntschaft ihrer Mitglieder. Imaginiert ist sie aber auch in dem radikaleren Sinne eines »imaginären Sup-

4 S. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London 1991.

plements« der sozialen Wirklichkeit der Auflösung und unlösbarer Antagonismen. Die Nation fungierte also von Anfang an als Fetisch. Es geht nicht darum, an die nationale Sache zu glauben, sondern diesen Glauben als eine Stütze einzusetzen, die es uns erlaubt, unsere eigenen Interessen zu verfolgen (»in Wirklichkeit machen wir das für unsere Nation«).

Das, was wir heute erleben, das charakteristische Merkmal des »postmodernen« Kapitalismus, ist die Verdinglichung unserer Erfahrung selbst. Was wir auf dem Markt kaufen, sind immer weniger Produkte (materielle Gegenstände), die wir besitzen möchten, und immer mehr Lebenserfahrungen wie Essen, Kommunikation, Kulturkonsum, Teilhabe an einem bestimmten Lebensstil. Materielle Objekte dienen immer mehr lediglich als Requisiten für diese Erfahrung, die uns immer häufiger gratis angeboten werden, um uns dazu zu verführen, die wahre »Erfahrungsware«⁵ zu kaufen, etwa die kostenlosen Mobiltelefone, die wir erhalten, wenn wir einen Einjahresvertrag unterschreiben.

»Da die Kulturproduktion die Wirtschaft dominiert, nehmen Waren immer mehr die Eigenschaften von Requisiten an. Sie werden zu reinen Plattformen oder Settings, auf denen die ausgefeilten kulturellen Bedeutungen ausagiert werden. Sie verlieren ihre materielle Bedeutung und nehmen eine symbolische an. Statt zu Objekten werden sie zu Werkzeugen, die das Ausleben von Erfahrungen erleichtern helfen sollen.«⁶

Die Tendenz geht daher von »Kaufen Sie diesen DVD-Player, und Sie erhalten 5 DVDs umsonst!« zu »Verpflichten Sie sich, regelmäßig DVDs von uns zu kaufen (oder besser noch, mieten Sie sich in ein Kabelnetz ein, das Ihnen freien Zugang zu digitalisierten Filmen verschafft) und sie erhalten einen kostenlosen DVD-Player«, oder um die bündige Formel Mark Sloukas zu zitieren: »Während wir immer mehr Stunden des Tages in synthetischen Umwelten verbringen [...], verwandelt sich das Leben selbst in eine Ware. Andere machen es für uns, und wir kaufen es von ihnen. Wir werden zu Konsumenten unseres eigenen Lebens.«⁷ Die Tauschlogik des Marktes wird hier zu einer Art hegelianischen

5 Rifkin, op. cit., S. 35.

6 Rifkin, op. cit., S. 173.

7 Zit. nach Rifkin, op. cit., S. 171.

selbstbezüglichen Identität gebracht: Wir kaufen keine Gegenstände mehr, sondern wir kaufen letztlich (Zeit) unser(es) Leben(s). Michel Foucaults Idee, das eigene Selbst in ein Kunstwerk zu verwandeln, erfährt so eine unerwartete Bestätigung: Ich kaufe meine körperliche Fitneß, indem ich Fitneßclubs besuche; ich kaufe meine spirituelle Erleuchtung, indem ich Kurse für Transzentalmeditation besuche; ich kaufe meine öffentliche Identität, indem ich Restaurants besuche, in denen jene Menschen verkehren, mit denen ich assoziiert werden möchte.

Auch wenn diese Veränderung wie ein Bruch mit der kapitalistischen Marktwirtschaft erscheinen mag, läßt sich genausogut die These vertreten, daß sie deren Logik konsequent auf die Spitze treibt. Die industrielle Marktwirtschaft impliziert die zeitliche Lücke zwischen dem Kauf einer Ware und ihrer Konsumtion. Aus Sicht des Verkäufers hat sich die Angelegenheit in dem Moment erledigt, in dem er seine Ware verkauft. Was danach passiert (was der Käufer mit ihr macht, der tatsächliche Konsum der Ware), betrifft ihn nicht mehr. Bei der Verdinglichung der Erfahrung ist diese Lücke geschlossen, *der Konsum selbst ist die gekaufte Ware*. Dennoch ist die Möglichkeit, diese Lücke zu schließen, in die nominalistische Logik der modernen Gesellschaft und ihrer Gemeinschaft eingeschrieben. D.h., da der Käufer eine Ware wegen ihres Gebrauchswertes kauft, und da dieser Gebrauchswert in seine Bestandteile zerlegt werden kann (wenn ich einen Land Rover kaufe, dann tue ich dies, um darin allein oder mit anderen Menschen herumzufahren und um einen bestimmten Life-Style zu signalisieren, der mit dieser Marke verbunden ist), dann besteht der logische nächste Schritt darin, daß ich diese Bestandteile selbst zu Waren mache und direkt verkaufe (ein Auto lease statt es zu erwerben usw.). Am Ende dieser Entwicklung steht die solipsistische Tatsache der subjektiven Erfahrung. Da die subjektive Erfahrung der individuellen Konsumtion das eigentliche Ziel der gesamten Produktion ist, ist es nur logisch, den Gegenstand zu umgehen und diese Erfahrung zu verdinglichen und direkt zu verkaufen. Und möglicherweise sollte man diese Verdinglichung der Erfahrungen nicht als das Resultat eines Wandels im vorherrschenden Modus der Subjektivität interpretieren (vom klassischen bürgerlichen Subjekt, das auf den Besitz von Objekten, zum »postmodernen« proteischen Subjekt, das auf seinen Erfahrungsreichtum abhebt), sondern vielmehr dieses proteische

Subjekt selbst als den Effekt der Verdinglichung der Erfahrungen begreifen.⁸

Natürlich zwingt uns dies, die gängigen marxistischen Topoi der »Verdinglichung« und des »Warenfetischismus« radikal umzuformulieren, insoweit als diese Topoi noch immer auf dem Begriff des Fetischs als einem festen Gegenstand beruhen, dessen stabile Präsenz seine soziale Vermitteltheit vertuscht. Paradoxerweise gipfelt der Fetischismus in seiner eigenen »Entmaterialisierung« darin, daß der Fetisch in eine flüssige »immaterielle« virtuelle Entität verwandelt wird. Der Geldfetischismus wird seinen Höhepunkt mit dem Übergang zu seiner elektronischen Form erreichen, wenn die letzten Spuren seiner Materialität verschwunden sind. Elektrisches Geld ist die dritte Form des Geldes, nach dem »realen« Geld, das seinen Wert unmittelbar verkörpert (Gold, Silber) und dem Papiergele, das sich, auch wenn es »bloß ein Zeichen« ohne ihm innewohnenden Eigenwert ist, noch an seine materielle Existenz klammert. Und erst auf dieser Stufe, wenn das Geld zu einem rein virtuellen Bezugspunkt wird, nimmt es die Form einer unzerstörbaren gespenstischen Präsenz an: Ich schulde Ihnen 1000 \$, aber ganz egal, wie viele materielle Banknoten ich verbrenne, meine Schulden bleiben irgendwo in dem virtuellen digitalen Raum eingeschrieben. Erst mit dieser radikalen »Entmaterialisierung«, wenn Marx' berühmte alte These aus dem *Kommunistischen Manifest*, derzu folge sich alles Feste auflöst,⁹ eine wesentlich wörtlichere Bedeutung angenommen haben wird, als diejenige, die Marx vorschwebte, wenn nicht nur unsere materielle gesellschaftliche Realität von der gespenstischen/spekulativen Bewegung des Kapitals dominiert wird, sondern wenn diese Realität selbst zunehmend »gespenstisiert« wird (das »proteische Selbst« statt dem alten selbstidentischen Subjekt, die schwer greifbare Flüssigkeit ihrer Erfahrungen statt der Stabilität von Gegenständen), kurzum, wenn das übliche Verhältnis zwischen den festen materiellen Gegenständen und flüssigen Ideen sich umkehrt (Gegenstände werden zunehmend in flüssige Erfah-

8 Hinsichtlich eines Versuchs, die potentiell befreien Aspekte der Heraufkunft des »proteischen Subjekts« geltend zu machen, s. Robert Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, Chicago 1999

9 Karl Marx u. Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, Stuttgart 1999, S.23.

rungen aufgelöst, während die einzigen stabilen Dinge virtuelle symbolische Verpflichtungen sind) – erst an diesem Punkt wird das, was Derrida als den gespenstischen Aspekt des Kapitalismus¹⁰ bezeichnet, vollständig realisiert.

Doch so überzeugend diese Vision Rifkins auch klingen mag, stößt sie doch an ihre Grenzen. Gar zu schnell erfolgt bei ihm der Übergang von der »industriellen« zur »postindustriellen« Ordnung, in der (wie er uns mehrfach mitteilt) Markt und Eigentumsfragen keine entscheidende Rolle mehr spielen. Doch wie steht es um die offensichtliche, allerorts zu beobachtende Tatsache, daß *der Markt nach wie vor existiert*? Erstens muß der »Kulturkapitalismus« sich bei seiner Konzentration auf die Vermarktung von Erfahrungen statt Objekten auf eine komplexe materielle Infrastruktur (Lebensmittel, Maschinen usw.) verlassen können, und zweitens müssen auch Erfahrungen selbst *verkauft* und daher *vermarktet* werden – es gibt Leute, die sie besitzen (in Gestalt des Copyrights an Markennamen usw.). Statt also zu behaupten, daß der Markt und Eigentumsfragen keine entscheidende Rolle mehr spielen, sollte man besser davon sprechen, daß sich der Charakter des Eigentums ändert: Das Eigentum an materiellen Objekten zählt immer weniger, das an »immateriellen« *Erfahrungsformeln* (Copyrights, Logos usw.) hingegen immer mehr.

Entscheidend ist die Einsicht, daß der »Kulturkapitalismus« *keine Totalität ist*. Um ihn in seiner Totalität zu begreifen, muß man beide Pole einbeziehen, die Produktion kultureller Erfahrungen sowie die »*stsächliche*« materielle Produktion. Den »Spätkapitalismus« kennzeichnet die Kluft zwischen der Produktion kultureller Erfahrungen per se und seiner (teilweise unsichtbaren) materiellen Grundlage, zwischen dem Spektakel (einer theatralischen Erfahrung) und seinen geheimen Inszenierungsmechanismen. Weit davon entfernt zu verschwinden, existiert die materielle Produktion auch weiterhin und zwar in ihrer neuen Funktion als Stützmechanismus eines Bühnenspektakels. Aus der Sicht der heutigen ideologischen Wahrnehmung erscheint die Arbeit selbst (manuelle Arbeit im Gegensatz zur »symbolischen« Aktivität der Kulturproduktion) und nicht etwa Sex als Schauplatz einer obszönen Unanständigkeit, die es vor den Augen der Öffentlichkeit zu verbergen gilt. Die bis auf Wagners *Rheingold* und Langs *Metro-*

10 S. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*.

polis zurückreichende Tradition, bei der der Arbeitsprozeß unter Tage, in finsternen Höhlen stattfindet, gipfelt heute in der »Nichtsichtbarkeit« von Millionen anonymer Arbeiter, die in den Fabriken der Dritten Welt, in chinesischen Gulags und an indonesischen oder brasilianischen Fließbändern schufen. Der Westen glaubt, es sich leisten zu können, etwas von der »verschwindenden Arbeiterklasse« zu faseln, obwohl deren Spuren überall deutlich zu erkennen sind. Es genügt, den kleinen Aufdruck »Made in... (China, Indonesien, Bangladesh, Guatemala usw.)« zu beachten, der sich auf unzähligen Massenprodukten, von Jeans bis zum Walkman, findet. Das Entscheidende an dieser Tradition ist jedoch die Gleichsetzung von Arbeit mit *Verbrechen*, die Vorstellung, daß harte Arbeit ursprünglich eine anstößige kriminelle Tätigkeit war, die es vor den Augen der Öffentlichkeit zu verbergen galt. Der einzige Moment in Hollywoodfilmen, in dem wir das ganze Ausmaß des Produktionsprozesses zu sehen bekommen, ist der, in dem der Held in den Bereich des Schwerverbrechers eindringt und dort auf ein Heer fleißiger Arbeiter trifft (die Drogen destillieren und verpacken [oder] eine Rakete herstellen, die New York zerstören soll). Kommt Hollywood der stolzen Präsentation des Produktionsvorgangs in einer Fabrik im Stile des Sozialistischen Realismus nicht gerade in jenen Szenen am nächsten, in denen der Hauptschurke den gefangenen James Bond durch die illegale Fabrik führt? Und die Funktion von Bonds Intervention besteht natürlich genau darin, diese Produktionsstätte in die Luft zu sprengen und es uns so zu ermöglichen, in unsere tägliche Schein-Welt zurückzukehren, in der die Arbeiterklasse verschwunden ist.

Mehr denn je zuvor verhalten sich die beiden Supermächte USA und China heute wie Kapital und Arbeit zueinander. Die USA werden zunehmend zu einem Land, in dem Manager für Planungsfragen, Bankgeschäfte, Dienstleistungen usw. zuständig sind, während die »verschwindende Arbeiterklasse« (mit Ausnahme der illegalen Wanderarbeiter aus Mexiko und denjenigen, die vorwiegend in der Dienstleistungsindustrie tätig sind) in China wieder auftauchen, wo der größte Teil nordamerikanischer Produkte, von Spielzeugen bis zu elektronischer Hardware unter Bedingungen hergestellt wird, die für die kapitalistische Ausbeutung ideal sind: keine Streiks, eingeschränkte Bewegungsfreiheit der Arbeitskräfte, Niedriglöhne usw. Weit davon entfernt, ledig-

lich antagonistisch zu sein, ist das Verhältnis von China und den USA also zugleich ein außerordentlich symbiotisches. Die historische Pointe ist, daß China völlig zu Recht den Titel »Staat der Arbeiterklasse« trägt: China ist der Staat der Arbeiterklasse für das amerikanische Kapital. Obwohl sich Rifkin darüber im klaren ist, daß die Cyber-Verdinglichung der Erfahrung durch den »Kulturkapitalismus« nur 20% der Menschheit betrifft, berücksichtigt er nicht die *strukturelle wechselseitige Abhängigkeit* zwischen diesen 20% und den übrigen 80%.

Wie sollen wir also nicht nur die manuellen, sondern auch die *digitalen* Ausbeutungsbetriebe der Dritten Welt einstufen, wie etwa jenen in Bangalore, in dem Zehntausende von Indern Software für westliche Unternehmen programmieren? Ist es angemessen, diese Inden als »intellektuelles« Proletariat zu bezeichnen? Werden sie schließlich die Rache der Dritten Welt sein? Welche Konsequenzen ergeben sich aus der (zumindest für konservative Deutsche) beunruhigenden Tatsache, daß Deutschland, nachdem es jahrzehntelang Hunderttausende von manuellen Gastarbeitern importiert hat, nun (mindestens) Zehntausende von intellektuellen Gastarbeitern, vor allem Informatiker benötigt? Die Gretchenfrage an den heutigen Marxismus lautet: Wie soll man sich im Hinblick auf diese wachsende Bedeutung der »immateriellen Produktion« (Cyber-Arbeiter) verhalten? Bestehen wir darauf, daß nur diejenigen, die an der »realen« materiellen Produktion beteiligt sind, die Arbeiterklasse sind, oder vollziehen wir den fatalen Schritt und akzeptieren, daß die »symbolischen Arbeiter« heute die (echten) Proletarier sind? Es gilt, diesem Schritt zu widerstehen, da er die *Unterscheidung* zwischen immaterieller und materieller Produktion verwischt, die *Kluft* innerhalb der Arbeiterklasse selbst zwischen (in der Regel geographisch voneinander getrennten) Cyberarbeitern und materiellen Arbeitern (Programmierern in den USA oder Indien, den Ausbeutungsfabriken in China oder Indonesien).

Vielleicht wird der reine Proletarier heute am überzeugendsten von der Figur des *Arbeitslosen* verkörpert. Die substantielle Bestimmung des Arbeitslosen bleibt die eines Arbeiters, aber die Arbeitslosen werden daran gehindert, sie zu verwirklichen *oder* ihr zu entsagen. Sie bleiben also in der Potentialität von Arbeitern suspendiert, die nicht arbeiten können. Vielleicht sind wir heute in einem gewissen Sinne »alle arbeitslos«. Jobs basieren immer

häufiger auf kurzfristigen Verträgen, so daß der Zustand der Arbeitslosigkeit die Regel ist, die Nullstufe, und der zeitweilige Job die Ausnahme. Dies sollte auch die Antwort auf die Befürworter der »postindustriellen Gesellschaft« sein, deren Botschaft an die Arbeiter lautet, daß ihre Zeit vorüber, ja ihre Existenz selbst obsolet geworden sei, und daß das einzige, womit sie rechnen können, humanitäres Mitleid ist. Im Universum des *heutigen Kapitals* ist immer weniger Platz für Arbeiter, und man sollte den einzigen konsequenten Schluß daraus ziehen. Wenn die heutige »postindustrielle« Gesellschaft immer weniger Arbeiter benötigt, um sich selbst zu reproduzieren (20 % der Arbeitskräfte, laut manchen Berechnungen), dann *sind nicht die Arbeiter überschüssig, sondern das Kapital*.

Diese Begrenztheit von Rifkins Vision erklärt auch die Schwäche seines Lösungsvorschlags für unsere Krise. Man kann die Kluft zwischen dem hervorragenden ersten Teil seines Buches und der »Regression« in den postmodernen New Age-Jargon im zweiten förmlich spüren. Rifkins Prämisse ist die Kultur als gemeinsamer, der Wirtschaft vorausgehender Nährboden der menschlichen Existenz. Um Gegenstände herzustellen und zu tauschen, benötigen wir den Raum eines gemeinsamen Kulturverständnisses, und letztlich verhält sich jegliche materielle Produktion gegenüber diesem Nährboden parasitär. Wenn der Markt also damit droht, die Kultur zu kolonisieren und zu verschlingen, dann gräbt er sich damit, ohne dies zu merken, sein eigenes Wasser ab. Es gelte daher, ein neues Gleichgewicht zwischen Markt und Kultur zu finden, indem man die Bürgergesellschaft und das Leben der Gemeinschaft wieder ankurbelt und ihre Autonomie gegenüber den Kräften des Marktes geltend macht. Wir benötigen nicht nur Zugang zu Waren, sondern noch mehr Zugang zu unserer gemeinsamen kulturellen Substanz. Diese Pseudolösung erinnert einen zwangsläufig an das pseudo-orientalische New Age-Gerede von der Notwendigkeit, einen Ausgleich zwischen einander entgegengesetzten Prinzipien, in diesem Falle der Marktwirtschaft und ihrer kulturellen Grundlage, herzustellen.

X. Gegen Post-Politik

Wo steckt nun Lenin bei alledem? Laut herrschender *Doxa* veranlaßte sein nachlassender Glaube an die kreativen Fähigkeiten der Massen Lenin in den Jahren nach der Oktoberrevolution dazu, die Rolle der Wissenschaft und der Wissenschaftler hervorzuheben und die Notwendigkeit, sich auf das Urteil von Experten zu stützen, zu betonen. Er pries »den Anfang jener glücklichen Zeit, wenn die Politik in den Hintergrund treten wird, [...] und vor allem die Ingenieure und Agronomen das Sagen haben werden.«¹ Handelt es sich hier um technokratische Post-Politik? Lenins Idee, daß der Weg zum Sozialismus durch das Gebiet des Monopolkapitalismus führt, mag heute gefährlich naiv erscheinen:

»In Gestalt von Banken, Syndikaten, Postdienstleistungen, Konsumentengesellschaften und Gewerkschaften hat der Kapitalismus einen *Buchhaltungs-Apparat* geschaffen. *Ohne die großen Banken wäre der Sozialismus nicht möglich.* [...] Unsere Aufgabe hier besteht lediglich darin, das wegzuschlagen, was diesen hervorragenden Apparat *kapitalistisch verstümmelt*, es sogar noch größer, noch demokratischer, noch umfassender zu machen. [...] Dies wird die landesweite *Buchführung* sein, landesweite Registrierung der Produktion und Verteilung der Güter, dies wird, sozusagen, eine Art *Skelett* der sozialistischen Gesellschaft sein.«²

Ist dies nicht der radikalste Ausdruck von Marx' Begriff des »*general intellect*«, der das gesamte soziale Leben auf transparente Weise regelt, der postpolitischen Welt, in der an die Stelle »der Regierung über Personen« die »Verwaltung von Sachen« tritt? Natürlich ist es leicht, gegen dieses Zitat das Lied von der »Kritik der instrumentellen Vernunft« und der »verwalteten Welt« anzustimmen und darauf hinzuweisen, daß genau dieser Form der völligen sozialen Kontrolle das »totalitäre« Potential eingeschrieben ist. Es fällt leicht, sarkastisch zu konstatieren, daß der Verwaltungsapparat im Zeitalter des Stalismus »*sogar noch größer*« wurde. Und ist diese postpolitische Vision nicht das genaue Ge-

1 Zit. n. Neil Harding, *Leninism*, Durham 1996, S. 168.

2 Zit. n. Harding, op. cit., S. 146.

genteil des maoistischen Begriffs des nie endenden Klassenkampfes (»Alles ist politisch«)?

Aber sind die Dinge wirklich so klar? Was, wenn man das (offensichtlich überholte) Beispiel der Zentralbank durch das World Wide Web ersetzt, der heutigen idealen Besetzung für die Rolle des allgemeinen Geistes? Dorothy Sayers war der Ansicht, daß Aristoteles' *Poetik* tatsächlich eine Theorie des Kriminalromans *avant la lettre* sei. Da der arme Aristoteles jedoch noch keine Krimis kannte, habe er sich auf die einzigen ihm zugänglichen Beispiele, nämlich die Tragödien stützen müssen.³ Dementsprechend könnte man sagen, daß Lenin tatsächlich eine Theorie der Rolle des World Wide Web entwickelte, aber sich bedauerlicherweise auf die Zentralbanken beziehen mußte, da es das WWW damals noch nicht gab. Könnte man daher nicht sagen: »*Ohne das World Wide Web wäre der Sozialismus unmöglich* [...] Unsere Aufgabe besteht lediglich darin, das wegzuschlagen, was diesen Apparat kapitalistisch verstümmelt

ihm sogar noch größer, noch demokratischer, noch umfassender zu machen?« Unter diesen Bedingungen ist man versucht, die alte, schändliche und fast vergessene marxsche Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen zu neuem Leben zu erwecken. Es ist mittlerweile fast ein Gemeinplatz, darauf hinzuweisen, daß es ironischerweise genau diese Dialektik war, die dem real existierenden Sozialismus den Todesstoß versetzte. Der Sozialismus war nicht in der Lage, den Übergang von der industriellen zur postindustriellen Wirtschaft mitzuvollziehen. Eines der tragikomischen Opfer der Auflösung des Sozialismus im ehemaligen Jugoslawien war ein alter kommunistischer Apparatschik, der 1988 von einem Studentensender in Ljubljana interviewt wurde. Da die Kommunisten merkten, wie ihnen die Macht allmählich entglitt, versuchten sie, es möglichst allen recht zu machen. Als die studentischen Reporter diesem alten Kadermitglied provokante Fragen zu seinem Sexleben stellten, versuchte dieser verzweifelt zu beweisen, daß er den Kontakt zur Jugend suchte. Doch da er sich nur hölzern-bürokratisch artikulieren konnte, war das Ergebnis dieses Versuchs eine ebenso unheimliche wie obszöne Mischung. (Er äußerte etwa Sätze wie: »Sexualität ist eine wichtige Komponente meiner täg-

3 S. Dorothy L. Sayers, »Aristotle on Detective Fiction«, in *Unpopular Opinions*, New York 1947, S. 222-236.

lichen Aktivitäten.« »Meine Frau zwischen den Schenkeln zu berühren, gibt mir neue Impulse hinsichtlich meines Beitrags zum Aufbau des Sozialismus.«) Und wenn man offizielle ostdeutsche Dokumente aus den 1970er und 1980er Jahren liest, in denen davon die Rede ist, daß man die DDR in eine Art Silicon Valley Osteuropas verwandeln werde, drängt sich unwillkürlich der Eindruck eines tragikomischen Widerspruchs zwischen Form und Inhalt auf. Man war sich der Bedeutung der Digitalisierung für die Zukunft offenbar durchaus bewußt, aber man befaßte sich mit diesem Phänomen in der Terminologie der alten sozialistischen Logik der industriellen Planwirtschaft. Die Worte verrieten die fehlende Einsicht der Verfasser, daß es hier um die gesellschaftlichen Folgen der Digitalisierung ging. Aber ist der Kapitalismus wirklich der »natürliche« Rahmen der Produktionsverhältnisse für das digitale Universum? Birgt das World Wide Web nicht auch für den Kapitalismus selbst ein explosives Potential? Ist die Lehre aus dem Microsoft-Monopol nicht gerade eine leninistische? Wäre es nicht wesentlich »logischer«, dieses Monopol, statt es mit Hilfe des Staatsapparats zu bekämpfen (man erinnere sich an die von einem Gericht angeordnete Aufspaltung der Microsoft Corporation), einfach zu *verstaatlichen* und es so frei zugänglich zu machen? Heute ist man versucht, Lenins berühmte Parole »Sozialismus = Elektrifizierung + Sowjetmacht« folgendermaßen zu paraphrasieren: »Sozialismus = Freier Zugang zum Internet + Sowjetmacht.« Der zweite Bestandteil ist von zentraler Bedeutung, da er die soziale Organisation beim Namen nennt, die die Voraussetzung dafür ist, daß das Internet sein Befreiungspotential entfalten kann. Ohne dieses Element würden wir auf eine neue Version des kruden technologischen Determinismus zurückgeworfen.

Der entscheidende Antagonismus der sogenannten neuen (digitalen) Industrien ist also folgender: Wie eine Form des (Privat) Eigentums aufrechterhalten, in der sich nur die Logik des Profits aufrechterhalten läßt (man vergleiche etwa das Napster-Problem, die freie Zirkulation der Musik)? Und weisen die juristischen Probleme bei der Biogenetik nicht in dieselbe Richtung? Der entscheidende Aspekt der neuen internationalen Handelsabkommen ist der »Schutz des geistigen Eigentums«. Jedesmal, wenn ein Großunternehmen der Ersten Welt ein Unternehmen der Dritten Welt übernimmt, wird als erstes dessen Forschungsabteilung geschlossen. Wir haben es hier mit Phänomenen zu tun, die den Be-

griff des Eigentums in bester dialektischer Manier immer paradoxer erscheinen lassen. In Indien stellen verschiedene Kommunen plötzlich fest, daß medizinische Praktiken und Substanzen, die sie seit Jahrhunderten verwenden, nun plötzlich amerikanischen Firmen gehören und von diesen käuflich erworben werden müssen. Und angesichts der Patentierung von Genen durch biogenetische Firmen entdecken wir alle, daß auf manche unserer eigenen genetischen Bestandteile ein Copyright besteht und wir uns bereits im Besitz anderer Menschen befinden.

Derzeit steht das Ergebnis dieser Krise des Privateigentums an den Produktionsmitteln noch keineswegs fest. Man sollte sich daher an diesem Punkt das ultimative Paradox der stalinistischen Gesellschaft vor Augen führen. Im Gegensatz zum Kapitalismus, bei dem es sich um eine Klassengesellschaft handelt, die aber im Prinzip egalitaristisch ist und keine direkte hierarchische Unterteilung kennt, ist der »reife« Stalinismus eine klassenlose Gesellschaft, die sich aus genau definierten hierarchischen Gruppen zusammensetzt (gehobene Nomenklatura, technische Intelligenz, Armee usw.). Dies aber bedeutet, daß schon im Falle des Stalinismus der klassische marxistische Begriff des Klassenkampfes keine adäquate Beschreibung der Hierarchie und Herrschaftsverhältnisse mehr ist. In der Sowjetunion wurde die tatsächliche Strukturierung der Gesellschaft ab den späten 1920er Jahren nicht mehr vom Eigentum definiert, sondern durch den Zugang zu Machtmechanismen und privilegierten materiellen und kulturellen Lebensbedingungen (Nahrungsmittel, Unterbringung, Gesundheitsfürsorge, Freizügigkeit, Bildung). Und die eigentliche Ironie der Geschichte wird möglicherweise darin bestehen, daß die Sowjetunion, so wie sich Lenins Vision des Zentralbanksozialismus nur rückwirkend, in Kenntnis unseres heutigen World Wide Web angemessen würdigen läßt, das erste Modell einer entwickelten »Post-Eigentums«-Gesellschaft schuf, ein Modell des echten »Spätkapitalismus«, in dem die herrschende Klasse durch den direkten Zugang zu den (Informations-, Verwaltungs-) Mitteln der gesellschaftlichen Macht und Kontrolle sowie zu anderen materiellen und sozialen Privilegien definiert sein wird. Es wird nicht mehr darum gehen, Unternehmen zu besitzen, sondern darum, sie zu führen, einen Privatjet benutzen zu dürfen, Zugang zu optimaler Gesundheitsversorgung zu haben usw. – Privilegien, die man nicht durch Eigentum, sondern durch

andere (Bildungs-, Management- usw.) Mechanismen wird erwerben können.

Dies ist die bevorstehende Krise, welche die Aussicht auf einen neuen emanzipatorischen Kampf eröffnen wird, die Aussicht auf eine grundlegende Neuerfindung des Politischen: nicht die alte marxistische Alternative zwischen Privateigentum und seiner Verstaatlichung, sondern die Alternative zwischen der hierarchischen und der egalitaristischen Post-Eigentums-Gesellschaft. Dabei erfährt die alte marxistische These, daß bürgerliche Freiheit und Gleichheit auf privatem Eigentum und den Bedingungen des Marktes beruhen, eine unerwartete Wendung: Die Marktverhältnisse ermöglichen (zumindest) »formale« Freiheit und »juristische« Gleichheit. Da sich die gesellschaftliche Hierarchie durch Eigentum aufrechterhalten läßt, ist es nicht erforderlich, sie unmittelbar politisch geltend zu machen. Wenn also die Bedeutung des Eigentums allmählich schwindet, besteht die Gefahr, daß dies das Bedürfnis nach einer neuen (rassistischen oder durch Experten gewährleisteten) Form der Hierarchie hervorrufen wird, die sich unmittelbar auf die Eigenschaften des jeweiligen Individuums stützen und so die »formale« bürgerliche Gleichheit und Freiheit zunichte machen wird. Kurzum, insoweit der entscheidende Faktor der gesellschaftlichen Macht, die Zugehörigkeit zu einer privilegierten Gruppe oder der Ausschluß von dieser (im Hinblick auf Wissenszugang, Kontrolle usw.) sein wird, können wir mit einem Anstieg der unterschiedlichen Formen des Ausschlusses rechnen, der auch nicht vor direktem Rassismus haltmachen wird. Das eigentliche Problem der Genmanipulation besteht nicht in ihren unvorhersagbaren Folgen (was, wenn wir wirklich Ungeheuer erzeugen, d.h. Menschen ohne moralisches Verantwortungsgefühl?), sondern in der Art und Weise, wie die biogenetische Manipulation unseren *Bildungsbegriff* fundamental verändert. Wird es möglich sein, die Gene eines Kindes so zu manipulieren, daß dieses »spontan« ein guter Musiker wird, statt daß wir es, wie bisher, erst zu einem solchen ausbilden müssen? Wird es möglich sein, es genetisch so zu manipulieren, daß es »spontan« dazu neigen wird, Befehlen zu gehorchen, statt daß wir ihm erst unter Androhung von Zwang einen Sinn für Disziplin vermitteln müssen? Die Antwort auf diese Fragen ist völlig offen. Und wenn es tatsächlich nach und nach zwei Klassen von Menschen geben sollte, die »auf natürlichem Wege geborenen« und die genetisch

manipulierten, steht keineswegs von vornherein fest, welche Klasse in der gesellschaftlichen Hierarchie den höheren Rang einnehmen wird. Werden die »Natürlichen« die anderen lediglich als Instrumente begreifen, als nicht wirklich freie Wesen, oder werden die vollkommener Manipulierten auf die »Natürlichen«, einer niedrigeren Entwicklungsstufe der Evolution angehöri- gen, herabschauen?

Der bevorstehende Kampf wird uns daher zum Handeln zwingen, da er nicht nur mit einer neuen Produktionsform, sondern auch mit einem radikalen Bruch hinsichtlich unseres Verständnisses dessen, was ein Mensch ist, einhergehen wird. Schon heute spüren wir bei der Nennung des Namens »Seattle« die Zeichen einer Art allgemeinen Unbehagens. Der zehn Jahre währende Honeymoon des global triumphierenden Kapitalismus ist vorbei, und wir erleben derzeit das längst überfällige »verflixt siebte Jahr«. Um dies festzustellen, genügte es, auf die panikartigen Reaktionen der großen Medienanstalten zu achten, die, von *Time Magazine* bis *CNN*, plötzlich davor zu warnen begannen, daß die Marxisten die Menge »aufrechter« Demonstranten manipulieren. Unser Problem ist ein durch und durch leninistisches. Es lautet: Wie lassen sich die Vorwürfe der Medien *in die Tat umsetzen*? Wie lassen sich Organisationsstrukturen finden, die dieser Unruhe die *Form* einer universellen politischen Forderung verleihen? Denn andernfalls wird die Schubkraft dieser Bewegung verlorengehen, und es wird bei einer marginalen Irritation bleiben. Dies wird vielleicht zu einer Art neuem Greenpeace führen, das eine gewisse Effektivität besitzen, aber zugleich streng limitierte Ziele, eine Marketingstrategie und dergleichen mehr haben wird. Kurzum, ohne die Form der Partei bleibt die Bewegung in dem tückischen Zyklus des »Widerstands« gefangen, einem der großen Schlagworte »post-moderner« Politik, die den »guten« Widerstand gegen die Macht mit der »schlechten« revolutionären Machtübernahme kontrastiert. Aber es wäre alles andere als wünschenswert, wenn die Antiglobalisierungskampagne zu einem unter vielen »Schauplätzen des Widerstands« gegen den Kapitalismus domestiziert würde. Die entscheidende »leninistische« Lehre heute lautet folglich: Politik ohne die organisatorische *Form* der Partei ist Politik ohne Politik, so daß die Antwort auf diejenigen, die einfach nur die »neuen sozialen Bewegungen« wollen (übrigens handelt es sich um eine durchaus zutreffende Bezeichnung), dieselbe

ist wie diejenige der Jakobiner auf die girondinschen Kompromißler. Die Blockade, mit der wir es heute zu tun haben, besteht darin, daß es zwei Möglichkeiten für soziopolitisches Engagement gibt. Entweder man spielt das Spiel des Systems und läßt sich auf den »langen Marsch durch die Institutionen« ein, oder man engagiert sich in neuen sozialen Bewegungen, vom Feminismus über den Umweltschutz zum Antirassismus. Aber um es nochmals zu sagen, die Begrenztheit dieser Bewegungen besteht darin, daß sie *nicht politisch* im Sinne des allgemeinen Singulären, sondern »Einhemenbewegungen« sind, denen die Dimension der Allgemeinheit fehlt, d.h., sie beziehen sich nicht auf die gesellschaftliche *Totalität*.

Das entscheidende Merkmal dieser Totalität ist ihre strukturelle Inkonsistenz. Bereits Marx konstatierte dies, als er in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* die Logik der Hegemonie skizzierte. Auf dem Höhepunkt der revolutionären Begeisterung tritt eine »allgemeine Klasse« hervor, d.h., eine besondere Klasse setzt sich als allgemeine durch und ruft dadurch allerseits Begeisterung hervor, weil sie für die Gesellschaft *als solche* und gegen das *ancien régime*, das anti-soziale Verbrechen *als solches* steht (wie das Bürgertum in der Französischen Revolution). Dann folgt die von Marx mit beißendem Spott beschriebene Desillusionierung. Am Tag nachdem die Kluft zwischen Allgemeinem und Besonderem wieder sichtbar wird, erweist sich der gewöhnliche Profit als die Wirklichkeit der allgemeinen Freiheit usw.⁴ Für Marx ist natürlich die einzige allgemeine Klasse, deren Singularität (Ausschluß von der Besitzgesellschaft) ihre *wirkliche* Allgemeinheit garantiert, das Proletariat. Das ist es, was Ernesto Laclau in seiner Version der Logik der Hegemonie ablehnt: Für Laclau ist der Kurzschluß zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen *immer* illusorisch, temporär, eine Art »transzontentaler Paralognismus«.⁵ Aber ist Marx' Proletariat wirklich das Ne-

4 S. Karl Marx, »Ein Beitrag zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie«, *MEW*, Bd. 1, Berlin 1976.

5 S. Ernesto Laclau, »The Politics of Rhetoric«, Beitrag auf der Konferenz *Culture and Materiality*, University of California, Davis, 23.-25. April 1988. Wenn die heutigen postmodernen politischen Philosophen das Paradox der Demokratie betonen, den Umstand, daß Demokratie nur vor dem Hintergrund ihrer eigenen Unmöglichkeit möglich sei, reproduzieren sie dann nicht einfach die Paradoxa der kantschen Praktischen Vernunft, die schon Hegel auf den Punkt gebracht hatte?

gativum der positiven vollen wesentlichen Humanität oder »nur« die Lücke der Allgemeinheit *als solcher*, die sich in keiner Positivität einholen läßt?⁶ In Alain Badious Terminologie ist das Proletariat nicht irgendeine *besondere* Klasse, sondern eine Singularität der sozialen Struktur und *als solche* die allgemeine Klasse, die Nicht-Klasse unter den Klassen.

Entscheidend ist hier die tatsächlich zeitlich-dialektische Spannung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Wenn Marx sagt, daß es in Deutschland infolge der kompromittierenden Engstirnigkeit der Bourgeoisie zu spät sei für eine partielle bürgerliche Emanzipation und daß daher in Deutschland die Bedingung für jede besondere Emanzipation die *allgemeine* Emanzipation sei, dann läßt sich dies unter anderem als Geltendmachung des allgemeinen »normalen« Paradigmas und seiner Ausnahme lesen. Im »Normalfall« folgt auf eine partielle (falsche) bürgerliche Emanzipation die allgemeine Emanzipation durch die proletarische Revolution, welche die »normale« Ordnung in Deutschland durcheinanderwirbelt. Es gibt aber auch noch eine andere, wesentlich radikalere Lesart: Gerade die deutsche Ausnahme, die Unfähigkeit der Bourgeoisie, sich zumindest teilweise zu emanzipieren, eröffnet den Raum für die mögliche allgemeine Emanzipation. Die Dimension der Allgemeinheit tritt also (nur) dort hervor, wo die »normale« Ordnung, die die Besonderheiten miteinander verkettet, gestört wird. Deswegen gibt es keine »normale« Revolution, *jeder* revolutionäre Ausbruch gründet auf einer Ausnahme, auf einer Kurzschließung des »zu spät« und des »zu früh«. Die Französische Revolution brach deshalb aus, weil Frankreich nicht in der Lage war, den »normalen« englischen Weg der kapitalistischen Entwicklung zu gehen. Der »normale« englische Weg führte zur »unnatürlichen« Arbeitsteilung zwischen den Kapitalisten, die die sozio-ökonomische Macht innehatten, und dem Adel, dem die politische Macht vorbehalten blieb. Und Marx zufolge brachte Deutschland die ultimative Revolution des Denkens (die Philosophie des deutschen Idealismus als das philosophische Pendant zur Französischen Revolution) genau deshalb hervor, *weil* es ihm nicht gelang, eine politische Revolution durchzuführen.

6 S. Eustache Kouvelakis' Kommentar zu *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris 2000.

Die strukturelle Notwendigkeit dieser Nicht-Zeitgenossenschaft, dieser Diskrepanz, ist das, was bei Habermas verlorengingeht. Die Grundthese seiner Idee der »Moderne als eines unvollendeten Projekts« lautet, das Projekt der Moderne habe zwei Facetten: die Entwicklung der »instrumentellen Vernunft« (der wissenschaftlich-technologischen Manipulation und Beherrschung der Natur) und das Zustandekommen zwangloser intersubjektiver Kommunikation. Bisher habe sich nur die erste Facette voll entfaltet, und unsere Aufgabe bestehe darin, das Projekt der Moderne zu vollenden, indem wir auch das Potential der zweiten Facette verwirklichen. Aber was, wenn diese Diskrepanz struktureller Natur ist? Was, wenn man die instrumentelle Vernunft nicht einfach mit der kommunikativen supplementieren kann, da das Prinzip der instrumentellen Vernunft konsumtiv für die moderne Vernunft als solche ist? Habermas ist nur konsequent, wenn er dieselbe Logik auf die heutige Globalisierung anwendet. Seine These lautet, die Globalisierung sei ein unvollendetes Projekt: »Die Diskrepanz zwischen der fortgeschrittenen ökonomischen und der hinterherhinkenden politischen Integration könnte durch eine Politik überwunden werden, die auf die Konstruktion höherstufiger politischer Handlungsfähigkeiten abzielt, weil sie mit den deregulierten Märkten Schritt halten will.«⁷ Kurzum, es ist gar nicht nötig, die kapitalistische Globalisierung zu bekämpfen, sondern es genügt, ihr eine angemessene politische Globalisierung zur Seite zu stellen (eine stärkere politische Zentralgewalt in Straßburg, die Durchsetzung einer gesamteuropäischen Sozialgesetzgebung usw.). Aber, nochmals, was, wenn der moderne Kapitalismus, der die wirtschaftliche Globalisierung hervorbringt, sich nicht einfach um die politische Globalisierung ergänzen läßt? Was, wenn eine solche Ausweitung der Globalisierung auf das politische Projekt uns dazu zwingen würde, die Konturen der wirtschaftlichen Globalisierung selbst radikal umzudefinieren?⁸

7 Jürgen Habermas, »Braucht Europa eine Verfassung?«, in *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M. 2001, S. 115.

8 Die verborgene Wahrheit dieser These von Habermas kommt in seinem unverblümten Eurozentrismus zum Ausdruck: Kein Wunder, daß Habermas voll des Lobes für den europäischen »way of life« ist, kein Wunder, daß er das Projekt der politischen Globalisierung (der Schaffung einer transnationalen politischen Größe) als die Erfüllung der europäischen Zivilisation charakterisiert.

Kurzum, Habermas' Grundhaltung beruht auf nichts Geringerem als der *Leugnung des zwanzigsten Jahrhunderts*. Er tut so, als habe das zwanzigste Jahrhundert im Hinblick auf seine spezifische Dimension *nicht stattgefunden*, als ob das, was sich in diesem Jahrhundert ereignet hat, im Grunde nur kontingente Umwege gewesen seien, als ob sich das zugrundeliegende Narrativ vom aufgeklärten demokratischen Liberalismus mit seinem unbestimmten Fortschrittsglauben dennoch problemlos weitererzählen ließe.⁹ Auf ähnliche Weise prägte Habermas den Begriff der »nachholenden Revolution«, um den Niedergang der sozialistischen Regime im Jahr 1990 zu kennzeichnen.¹⁰ Der Westen (die westliche liberale Demokratie) könne nichts von den osteuropäischen Erfahrungen mit dem Kommunismus lernen, da diese Länder 1990 einfach nur die soziale Entwicklung der westlichen liberalen demokratischen Regierungen nachgeholt hätten. Habermas schreibt diese Erfahrung also allein dem Zufall zu und leugnet jeglichen grundlegenden strukturellen Zusammenhang zwischen der westlichen Demokratie und dem Aufstieg des »Totalitarismus«, d.h. jede Idee, daß der »Totalitarismus« ein Symptom der inneren Spannungen des demokratischen Projektes selber sein könnte. Dasselbe gilt für Habermas' Umgang mit dem Faschismus. Im Gegensatz zu Adornos und Horkheimers Begriff der faschistischen »Barbarei« als der inhärenten Folge der »Dialektik der Aufklärung« stellen die faschistischen Regime für ihn einen kontingennten Umweg (bzw. eine Verzögerung, Regression) dar, welche die Logik der Modernisierung und Aufklärung jedoch im Grunde nicht berührt. Die Aufgabe besteht für ihn lediglich darin, diesen Umweg zu vermeiden, und nicht etwa darin, das Projekt der Aufklärung selbst zu überdenken. Doch dieser Sieg über den »Totalitarismus« ist ein Pyrrhussieg. Habermas benötigt

9 Die letzte große Gestalt des Liberalismus war Ernst Cassirer. Es verwundert daher nicht, daß ein Teil der in jüngerer Zeit zu beobachtenden Leugnung des zwanzigsten Jahrhunderts ein Cassirer-Revival in Deutschland ist, daß andere Philosophen, nicht nur Habermas, vorgeschlagen haben, wir sollten uns erneut mit der berühmten Cassirer-Heidegger-Debatte 1929 in Davos beschäftigen, die, mit Cassirers »Niederlage« und Heideggers rüder Weigerung, seinem Gesprächspartner am Ende des Gesprächs die Hand zu reichen, das philosophische Ende des neunzehnten Jahrhunderts signalisierte. Was wenn Heidegger *nicht* gewonnen hätte? Was, wenn dies lediglich unsere Fehlwahrnehmung wäre?

10 S. Jürgen Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M. 1990.

hier eine Lektion in Sachen Hitchcock (man erinnere sich an dessen Aussage, ein Film sei nur so interessant wie die wichtigste böse Figur in ihm). Die »totalitaristische« Aporie als einen kontingennten Umweg abzutun, läßt uns in der bequemen, aber letztlich *machtlosen/impotenten* Position von jemandem zurück, der, unberührt von den Katastrophen, die sich um ihn herum abspielen, an der grundsätzlichen Rationalität des Universums festhält. Das Versprechen der »Seattle«-Bewegung beruht darauf, daß sie die von Habermas stillschweigend akzeptierten Rahmenbedingungen *in Frage stellt*. Diese Bewegung ist genau das Gegenteil dessen, als das sie in den Medien normalerweise dargestellt wird (der »Anti-Globalisierungsprotest«). Sie bildet den Kern einer *neuen globalen* Bewegung, global in inhaltlicher Hinsicht (es geht ihr um eine weltweite Konfrontation mit dem heutigen Kapitalismus), global aber auch im Hinblick auf ihre Form (es handelt sich um eine weltweit agierende Bewegung, ein mobiles internationales Netzwerk, das von Seattle bis Prag jederzeit einsatzbereit ist). Sie ist *noch globaler* als der »globale Kapitalismus« selbst, da sie auch die Opfer, d.h. diejenigen, die von der kapitalistischen Globalisierung *ausgeschlossen* oder auf den Status elender Proletarier reduziert sind, einbezieht.¹¹ Vielleicht sollte man hier das Risiko eingehen, noch einmal auf Hegels alte Unterscheidung zwischen »abstrakter« und »konkreter« Allgemeinheit zurückzugreifen. Die kapitalistische Globalisierung ist »abstrakt«, auf die spekulative Bewegung des Kapitals fokussiert, während die »Seattle«-Bewegung für die »konkrete Allgemeinheit« steht, d.h. für die Totalität des globalen Kapitalismus *und* für seine ausgeschlossene dunkle Seite. Die *Realität* der kapitalistischen Globalisierung kommt am besten im Sieg der russischen Atomlobby im Juni 2001 zum Ausdruck, die die Entscheidung des Parlaments erzwang, daß Rußland in Zukunft den Atommüll der westlichen Industriestaaten importieren wird.

11 Indonesien ist exemplarisch für diese Logik der Globalisierung. Nachdem Suharto 1965 an die Macht gekommen war, überschwemmten ausländische Investoren das Land auf der Suche nach billigen Arbeitskräften. Diese Arbeitskräfte wurden »freigesetzt«, als ausländische Unternehmen auch fruchtbare Landstriche erwarben, um dort Exporterzeugnisse (Gummi, Ananas) anzubauen, statt Nahrungsmittel für den Konsum vor Ort. Auf diese Weise wurde die lokale Bevölkerung im doppelten Sinne von fremden Ländern abhängig: Sie arbeitet für ausländische Unternehmen und konsumiert importierte Lebensmittel.

An dieser Stelle ist der Vorwurf Lenins gegenüber den Liberalen, sie würden die Unzufriedenheit der Arbeiterklasse lediglich ausbeuten, um ihre eigene Position gegenüber den Konservativen zu stärken, anstatt sich konsequent mit den Arbeitern zu identifizieren, von zentraler Bedeutung.¹² Gilt nicht das gleiche für die heutigen Linksliberalen? Sie verweisen gerne auf Rassismus, Umweltschutz, Benachteiligung von Arbeitern usw., um gegenüber den Konservativen Punkte zu machen, *ohne das System wirklich zu gefährden*. Man erinnere sich nur daran, wie geschickt Bill Clinton in Seattle an die Demonstranten »dort draußen auf der Straße« erinnerte und die in den massiv bewachten Tagungspalästen versammelten Führungskräfte ermahnte, daß sie auf die Botschaft der Demonstranten hören sollten (die Botschaft, so wie sie Clinton interpretierte – und sie damit ihres subversiven Stachels beraubte, für den gefährliche Extremisten verantwortlich gemacht wurden, die Chaos und Gewalt in die mehrheitlich friedlichen Demonstranten hineingetragen hätten). Diese clintoneske Haltung entwickelte sich später zu einer raffinierten »Zuckerbrot und Peitsche«-Strategie der Eindämmung: Paranoia einerseits (die Vorstellung, daß hinter dem Ganzen ein finsterer marxistischer Plot stecken könnte), und anderseits – stellte in Genua kein anderer als Berlusconi den Anti-Globalisierungs-Gegnern Lebensmittel und Unterkünfte zur Verfügung, unter der Bedingung, daß sie sich »anständig verhielten« und die offizielle Veranstaltung *nicht störten*. Es ist mit allen »neuen sozialen Bewegungen« bis hin zu den Zapatisten in Chiapas das gleiche: die systemische Politik ist stets bereit, »ihren Forderungen Gehör zu schenken« und sie so ihres eigentlichen politischen Stachels zu berauben. Das System ist per definitionem ökumenisch, offen, tolerant, bereit, allen »zuzuhören«, und selbst wenn man auf seinen Forderungen beharrt, sind diese eben durch diese Form der Verhandlung ihres universellen politischen Stachels beraubt. Der echte »dritte Weg«, nach dem wir suchen müssen, ist *dieser* dritte Weg zwischen der institutionalisierten parlamentarischen Politik und den neuen sozialen Bewegungen.

Der eigentliche Punkt, um den es bei den heutigen politischen Kämpfen geht, ist dieser: Welchen der beiden alten Parteien, den

12 Ich verdanke diese Einsicht Alan Shandros Vortrag »Lenin and the Logic of Hegemony« auf dem Symposium »Gibt es eine Politik der Wahrheit – nach Lenin?«.

Konservativen oder der »gemäßigten Linken«, wird es gelingen, sich als wahre Verkörperung des nachideologischen Geistes zu präsentieren, wobei die jeweils andere Partei mit der Begründung abgetan wird, sie sei »noch immer in den alten ideologischen Gespenstern« gefangen? Während die 1980er Jahre die Zeit der Konservativen waren, scheint die Lektion der 1990er zu sein, daß in unseren spätkapitalistischen Gesellschaften die Sozialdemokratie des »Dritten Weges« (oder noch pointierter die Post-Kommunisten in den ehemals sozialistischen Ländern) tatsächlich als Repräsentantin des Kapitals *per se* fungiert, und zwar gegen ihre partikularen Gruppen, die von den verschiedenen »konservativen« Parteien repräsentiert werden. Um sich selbst als der ganzen Bevölkerung zugewandte Parteien darzustellen, versuchen diese dann die spezifischen Forderungen der antikapitalistischen Bevölkerungsteile zu befriedigen (etwa diejenigen der einheimischen »patriotischen« Arbeiter der Mittelschicht, die sich durch die für weniger Geld arbeitenden Immigranten bedroht fühlen. Man erinnere sich an die CDU in Nordrhein-Westfalen, die in Ablehnung des sozialdemokratischen Vorschlags, daß Deutschland 50 000 indische Computerexperten importieren solle, den infamen Slogan »Kinder statt Inder!« in Umlauf brachte.) Diese ökonomische Konstellation erklärt in einem hohen Maße, wie und warum die Sozialdemokraten des Dritten Weges zugleich die Interessen des Großkapitals und die multikulturalistische Toleranz repräsentieren können, die darauf abzielt, die Interessen ausländischer Minderheiten zu schützen.

Der Traum der Linken von einem Dritten Weg beruhte auf der Hoffnung, daß der Pakt mit dem Teufel funktionieren könnte: O.K., keine Revolution, wir akzeptieren den Kapitalismus als einzige funktionierende Wirtschaftsform – aber zumindest werden wir so in der Lage sein, einige der Errungenschaften des Wohlfahrtstaates zu bewahren und zusätzlich eine Gesellschaft aufzubauen, die tolerant gegenüber sexuellen, religiösen und ethnischen Minderheiten ist. Falls der Trend, der sich durch Berlusconis Sieg in Italien angekündigt hat, anhalten sollte, zeichnet sich am Horizont noch ein wesentlich düstereres Bild ab: eine Welt, in der die unbegrenzte Herrschaft des Kapitals nicht durch die linksliberale Toleranz supplementiert wird, sondern durch die typische postpolitische Mixtur eines reinen Werbespektakels und der Anliegen der *Moral Majority* (man erinnere sich nur daran,

daß der Vatikan Berlusconi seine stillschweigende Unterstützung gab!). Die unmittelbare Zukunft gehört nicht extrem rechten Provokateuren wie Le Pen oder Pat Buchanan, sondern Leuten wie Berlusconi und Haider, den Advokaten des globalen Kapitals im Schafspelz eines populistischen Nationalismus. Der Kampf zwischen ihnen und der Linken des Dritten Weges ist der Kampf darum, wer die Exzesse des globalen Kapitalismus erfolgreicher bekämpfen wird: die multikulturalistische Toleranz des Dritten Weges oder die populistische Fremdenfeindlichkeit. Wird diese langweilige Alternative die Antwort Europas auf die Globalisierung sein?

XI. Ideologie heute

Das Phänomen der Postpolitik, die sich selbst als »postideologisch« rechtfertigt, zwingt uns, den Begriff der Ideologie neu zu definieren. In einem der frühen Filme der Marx-Brothers gibt es eine äußerst komische Szene, die auf einem sprachlichen Mißverständnis beruht. Groucho sagt zu Chico, sie müßten sich mit jemandem an einem Viadukt treffen, woraufhin Chico ihn fragt »Why a duck?« [»Warum eine Ente?«]. Aber auch nachdem ihm Groucho erklärt hat, daß es sich bei einem Viadukt um eine große, ein Tal überspannende Brücke handelt, beharrt Chico auf seiner Frage: »Why a duck?« Groucho erklärt es ihm erneut: »Du weißt doch, eine Brücke! Unter der Brücke gibt es eine grüne Wiese...« Aber Chico läßt nicht locker: »Why a duck?« Der Dialog geht weiter. »In der Mitte dieser Wiese gibt es einen Teich.« »Why a duck?« »Auf dem Teich schwimmen einige Enten...« »Ah, daher die Ente!« ruft Chico triumphierend aus, da er meint, es nun begriffen zu haben – wenn auch aus dem falschen Grund, wie dies auch bei ideologischen Rechtfertigungen häufig der Fall ist. Einer abenteuerlichen Etymologie folgend, wird hier das von einem Namen Bezeichnete mit der buchstäblichen Bedeutung seiner Teile erklärt: Warum eine Ente? Weil in dem Teich darunter Enten schwimmen. Entscheidend hieran ist, daß *die Frage (warum dieser Name?) in den Namen selbst eingeschrieben ist*. Bekanntlich geht das Wort »Känguruh« auf ein ähnliches Mißverständnis zurück. Als die ersten weißen Forschungsreisenden in Australien die Aborigines fragten, was das für ein Tier sei und dabei auf ein Känguruh in der Nähe wiesen, verstanden die Aborigines sie nicht und antworteten daher »kangaroo«, was in ihrer Sprache bedeutete »Was wollen Sie?«. Die Reisenden wiederum mißverstanden diese Frage und meinten, es handele sich um den Namen des Tiers. Wenn also diese Fehldeutung der Frage als positiver Begriff, diese Unfähigkeit, die Frage als Frage zu begreifen, eines der typischen Muster der ideologischen Verkennung ist, dann enthält gerade die Albernheit des Dialogs zwischen den Marx-Brothers eine ideologiekritische Dimension. »Viaduct« ist wirklich »Why a duck?«. Beruht die Logik des Antisemitismus nicht auf einer ähnlichen Verkennung? »(Die antisemitische Figur des) Jude(n)«

scheint eine bestimmte ethnische Gruppe zu bezeichnen, doch tatsächlich handelt es sich um eine Reihe kodierter Fragen: »Warum werden wir ausgebeutet? Warum gelten die alten Sitten nichts mehr?« usw., auf die »die jüdische Verschwörung« eine scheinbare Antwort liefert. Mit anderen Worten, die erste Geste der Kritik des Antisemitismus besteht darin, daß man »der Jude« als »Warum ein Jude?« liest. Nachdem sie in einer Komödie von Abbott und Costello als Aussage mißverstanden worden war, begann die im Baseball übliche Frage »Who's on first?« in der amerikanischen Umgangssprache plötzlich auch als Antwort zu fungieren.

Im Rahmen seiner Beschäftigung mit der schwierigen Frage, was die Nordkoreaner tatsächlich von ihrem »Geliebten Führer« Kim Jong Il halten, gelang Christopher Hitchens die wohl bündigste Definition von Ideologie: »Die Täuschung der Massen ist das einzige, wodurch ein Volk bei geistiger Gesundheit gehalten wird.¹ Dieses Paradox verweist auf die fetischistische Spaltung im Kern einer gut funktionierenden Ideologie: Individuen übertragen ihren Glauben auf den (durch das Kollektiv verkörperten) großen Anderen, damit dieser an ihrer Stelle glaubt. Individuen bleiben so *qua* Individuen bei geistiger Gesundheit, indem sie den Abstand zum »großen Anderen« des offiziellen Diskurses wahren. Nicht nur die direkte Identifikation mit der ideologischen »Täuschung« würde die Individuen wahnsinnig machen, sondern auch die Außerkraftsetzung ihres (geleugneten, verschobenen) Glaubens. Mit anderen Worten, wenn die Menschen dieses (auf den »großen Anderen« projizierten) Glaubens beraubt würden, müßten sie selbst in die Bresche springen und *diesen Glauben direkt annehmen*. (Vielleicht erklärt dies auch das Paradox, daß manche Zyniker sich in wirklich Gläubige verwandeln, sobald es den »offiziellen« Glauben nicht mehr gibt.) Diese notwendige Lücke innerhalb der Identifizierung ermöglicht uns die Verortung der Instanz des Über-Ichs: Das Über-Ich ist das Resultat der gescheiterten Anrufung. Ich verstehe mich als Christ, doch tief in meinem Inneren bin ich von meinem Glauben nicht wirklich überzeugt, und dieses Bewußtsein, daß ich meine angerufene symbolische Identität nicht völlig unterschreibe, kehrt als Über-

1 Christopher Hitchens, »Visit to a Small Planet«, *Vanity Fair*, Januar 2001, S. 24.

Ich-Druck der Schuld zurück. Aber verbirgt sich hinter dieser Logik nicht ihr genaues Gegenteil? Auf einer »tieferen« Ebene artikuliert das Über-Ich eine Schuld, einen Verrat, der zum Akt der Anrufung *als solchem* gehört: Die Anrufung *qua* symbolischer Identifizierung mit dem Ich-Ideal ist per se, in sich selbst, ein Kompromiß, eine bestimmte Art, »in seinem Begehrn nachzulassen«. Die Schuld, kein echter Christ zu sein, funktioniert nur insoweit als Druck des Über-Ichs, als sie auf der »tieferen« Schuld beruht, daß man sein Begehrn verrät, indem man sich als Christ bezeichnet.

Hierauf zielt Lacan mit seiner Bemerkung ab, daß die wahre Formel des Materialismus nicht lautet »Gott gibt es nicht«, sondern »Gott ist unbewußt«. Man erinnere sich nur an das, was Milena Jesenska in einem Brief an Max Brod über Kafka schrieb. Dinge wie Geld, Börse, Devisenhandel oder die Schreibmaschine seien für Kafka zutiefst mystische Phänomene (was sie ja auch tatsächlich sind, nur eben nicht für uns, die anderen).² Man sollte diese Aussage vor dem Hintergrund von Marx' Analyse des Warenfetischismus lesen. Die fetischistische Illusion beruht auf unserem realen gesellschaftlichen Leben, nicht auf unserer Wahrnehmung desselben. Ein bürgerliches Subjekt weiß sehr wohl, daß es mit dem Geld nichts Magisches auf sich hat, daß Geld einfach nur ein Objekt ist, das für eine bestimmte Zahl gesellschaftlicher Beziehungen steht, aber dennoch *handelt* dieses Subjekt im Alltag so, als glaube er oder sie, daß Geld etwas Magisches sei. Diese Erkenntnis vermittelt uns einen genauen Einblick in Kafkas Universum: Kafka vermochte diese phantasmatischen Ansichten, die wir, die »normalen« Menschen, leugnen, unmittelbar zu erleben. Kafkas »Magie« ist genau das, was Marx gerne als die »theologischen Mucken« der Waren bezeichnete.³ Man darf Lacans »Gott ist unbewußt« nicht mit der entgegengesetzten, jungianischen New Age-These »Das Unbewußte ist Gott« verwechseln. Der Unterschied zwischen beiden, derjenige der hegelianischen Umkehrung von Subjekt und Prädikat, betrifft den Gegensatz

2 Vgl. Jana Cerna, *Kafka's Milena*, Evanston 1993, S. 174.

3 Das Beispiel schlechthin nicht nur für den Warenfetischismus, sondern auf wesentlich buchstäblichere Weise für den selbst verdinglichten Fetischismus findet sich im heutigen Japan, wo man in manchen Automaten neben Coca Cola und vakuumverpackten Lebensmitteln auch garantiert von kleinen Mädchen getragene Unterwäsche kaufen kann.

zwischen Lüge und Wahrheit. (Es handelt sich um denselben Gegensatz wie den zwischen »Der Traum ist das Leben« und »Das Leben ist ein Traum«. Während die erste Aussage auf eine nietzscheanische Geltendmachung des Traums als einer vollwertigen Lebenserfahrung abzielt, bringt die zweite Aussage die Haltung einer melancholischen Verzweiflung im Sinne Calderons zum Ausdruck: Was ist unser Leben anderes als ein eitler Traum, ein fahler Schatten ohne Substanz?) Lacans »Gott ist unbewußt« verweist auf die fundamentale Lüge, die die phantasmatische Einheit einer Person garantiert. Wenn wir den innersten Kern unserer Persönlichkeit erforschen, dann stoßen wir dort nicht auf unser wahres Selbst, sondern auf die Urlüge (*proto pseudos*): Insgeheim glauben wir alle an den »großen Anderen«. Im Gegensatz hierzu bedeutet »Das Unbewußte ist Gott«, daß die göttliche Wahrheit in der unerforschten Tiefe unserer Persönlichkeit steckt. Gott ist die innerste spirituelle Substanz unseres Seins, auf die wir stoßen, wenn wir unser wahres Selbst durchdringen.⁴

Dieser Begriff des unzugänglichen Phantasmas macht auch deutlich, was man der langweiligen Standardkritik an der Anwendung der Psychoanalyse auf sozioideologische Prozesse entgegenhalten sollte. Ist es »legitim«, den Gebrauch von Begriffen, die ursprünglich für die Behandlung einzelner Menschen entwickelt wurden, auf kollektive Größen auszudehnen und etwa die Religion als eine »kollektive Zwangsneurose« zu bezeichnen? Der Fokus der Psychoanalyse ist ein völlig anderer: Das Soziale, das Feld der sozialen Praktiken und dessen, was die Gesellschaft glaubt, befindet sich nicht einfach auf einer anderen Ebene als die individuelle Erfahrung, sondern ist etwas, auf das sich *das jeweilige Individuum beziehen muß*, etwas, das *das jeweilige Individuum* als eine Ordnung erleben muß, die minimal »verdinglicht«, externalisiert ist. Das Problem ist daher nicht, wie »man von der individuellen auf die gesellschaftliche Ebene springen« kann, sondern: *Wie muß die dezentrierte soziosymbolische Ordnung institutionalisierter Praktiken und Glaubensüberzeugungen strukturiert sein, damit das Subjekt »geistig gesund bleiben« und weiter »normal« funktionieren kann?* Welche Täuschungen sollten dort

4 Und insofern das Unbewußte aus dieser jungianischen Perspektive ein großes verborgenes Wurzelgeflecht ist, aus dem sich unser Bewußtsein speist, verwundert es nicht, daß schon Jung es, lange vor Deleuze, explizit als *Rhizom* bezeichnete.

deponiert sein, damit das Individuum seine geistige Gesundheit wahren kann? Man erinnere sich an den sprichwörtlichen Egotisten, der das öffentliche System moralischer Normen zynisch verwirft. In der Regel kann ein solches Subjekt nur funktionieren, wenn das System »irgendwo dort draußen« existiert und öffentlich anerkannt ist, d.h., um privat Zyniker sein zu können, muß er/sie die Existenz der naiven ander(en) voraussetzen, die »wirklich glauben«.⁵ Diese merkwürdige Macht des Glaubens an eine symbolische Fiktion produziert häufig ein unheimliches *je sais bien, mais quand même...* Auch wenn wir alle wissen, daß die Schauspieler in der bekannten Szene aus Pasolinis Film *Salò* nicht wirklich Scheiße, sondern eine köstliche Mischung aus Honig und Schweizer Schokolade zu sich nehmen, ruft dieser Anblick beim Betrachter Ekel hervor (wenn er nicht gerade Koprophage ist). Eine echte »Kulturrevolution« sollte nicht auf einzelne Personen abzielen und versuchen, sie »umzuerziehen« und ihre »reaktionäre Einstellung zu verändern«, sondern sie ihrer Stütze im »großen Anderen«, in der institutionellen symbolischen Ordnung berauben.

Mit anderen Worten, eine »Kulturrevolution« sollte die inhärente Dezentrierung jedes ideologischen Prozesses berücksichtigen, bei dem das sinnlose Ritual das ontologische Primat darüber ausübt, wie »wir daraus schlau werden sollen«. Es ist übrigens ein Gemeinplatz, wenn man hinsichtlich eines intensiven religiösen Rituals behauptet, wir als äußere Beobachter seien außerstande, dieses Ritual richtig zu deuten, da nur diejenigen, die sich in jene Lebenswelt versetzen, deren Teil es ist, seinen Sinn verstehen könnten. (Oder genauer gesagt: Sie »verstehen« das Ritual nicht, indem sie darüber nachdenken, sondern indem sie den Sinn des-

5 Da man normalerweise den Glauben (an Werte, Ideale usw.) der zynischen Haltung »Das Einzige, was wirklich zählt, ist Geld« entgegenhält, sollte man die allzu offensichtliche (und genau aus diesem Grund allzu häufig übersehene) Tatsache betonen, daß *Geld Glauben in seiner reinsten und radikalsten Form ist*. Es funktioniert nur mit dem Vertrauen in das soziale Band. Geld an sich ist ein wertloses Stück Papier (oder seit der Einführung des elektronischen Geldes nicht einmal mehr das). Sein ultimativer Status ist durch und durch einer symbolischen Verpflichtung – wenn die Leute »nicht mehr daran glauben«, hört es auf zu funktionieren. Und selbst bei Gold, der Verkörperung von »echtem Reichtum«, sollte man nicht vergessen, daß es keinen Gebrauchswert hat, daß sein Wert rein reflexiv ist, das Resultat des Glaubens an seinen Wert.

selben unmittelbar »erleben«.) Aus lacanianischer Sicht sollte man hier noch einen Schritt weiter gehen und deutlich machen, daß auch der religiöse Glaube derjenigen, die an einem solchen Ritual teilhaben, eine »Rationalisierung« der unheimlichen libidinösen Wirkung dieses Rituals ist. Die Kluft ist nicht die Kluft zwischen den Teilnehmern, die unmittelbar mit dem Ding verbunden sind, und unserer externen Interpretene position, sondern sie wohnt schon dem Ding selber inne, das die Teilnehmer selbst, die einer »Rationalisierung« des Sinns bedürfen, um das Reale des Rituals selbst aufrechter- oder aushalten zu können, von innen heraus spaltet. Ebenso besteht der grundlegende Deutungsvorgang der Psychoanalyse nicht darin, über die oberflächliche Deutung hinauszugehen, sondern im Gegenteil darin, den irritierenden ersten Eindrücken besondere Aufmerksamkeit zu schenken. In der Regel heißt es, die erste Lektüre sei immer trügerisch und der eigentliche Sinn erschließe sich erst beim zweiten Lesen. Aber was, wenn der Sinn, der sich beim zweiten Lesen erschließt, letztlich eine Abwehrformation gegen den Schock der ersten Lektüre ist? Terry Eagleton hat T. S. Eliots *The Waste Land* in diesem Sinne gelesen. Der erste Eindruck, den das Gedicht vermittelt – Fragmente des Alltags vermischt mit einem undurchdringlichen Geflecht von Anspielungen auf widersprüchliche, künstlerische und religiöse Phänomene – ist die »Botschaft« des Gedichts.⁶ Diese Kurzschließung zwischen den Fragmenten des »entfremdeten« zeitgenössischen Alltags und der verwirrenden Fülle metaphysischer Bezüge ist für Eliot der überzeugendste Ausdruck dessen, wo wir heute stehen. In Ermangelung eines soliden religiös-metaphysischen Fundaments zerfällt unser Alltag in diverse inhaltsleere und vulgäre soziale Rituale. Wenn wir diese Schwelle überschreiten und versuchen, in der verwirrenden Vielfalt von Verweisen ein in sich schlüssiges spirituelles Konstrukt zu erkennen (»Ist Eliot Buddhist?«, »Handelt es sich um einen heidnischen Auferstehungsmythos?«), dann haben wir den entscheidenden Punkt schon verfehlt.

6 Terry Eagleton, »Eliot and Common Culture«, in: ders., *Eliot in Perspective*, hrsg. v. Gragam Martin, New York 1980.

XII. Willkommen in der Wüste des Realen

Und das gleiche gilt für die New Yorker Anschläge vom 11. September 2001. Ihre entscheidende Message ist nicht irgendein profunder ideologischer Sachverhalt, sondern ihre unmittelbare traumatische Wirkung: Terrorismus ist möglich, man kann so etwas tatsächlich tun... Was aber genau wurde durch diese Angriffe zerstört? Die amerikanische paranoide Phantasie schlechthin ist ein Mensch, der in einer kleinen idyllischen kalifornischen Stadt, einem Konsumentenparadies, lebt, bis er plötzlich den Verdacht schöpft, einem Trug aufzusitzen. Plötzlich ahnt er, daß er in Wirklichkeit Teil eines Schauspiels ist, in dem man ihm suggeriert, er lebe in einer realen Welt, während die Menschen um ihn herum in Wirklichkeit Schauspieler und Komparse in einer riesigen Show sind. Das neueste Beispiel für diese Phantasie ist Peter Weirs Film *The Truman Show* (1998), in dem Jim Carrey einen kleinstädtischen Angestellten spielt, der nach und nach herausfindet, daß er die Hauptfigur in einer vierundzwanzigstündigen Fernsehshow ist. Seine Heimatstadt ist ein einziges riesiges Filmdreh, in dem er ständig von Kameras beobachtet wird. Unter den Vorläufern des Films ist vor allem Philip Dicks *Time Out of Joint* (1959) erwähnenswert, in dem der Held ein bescheidenes Alltagsleben in einer idyllischen kalifornischen Kleinstadt der späten 1950er Jahre führt, bis er allmählich feststellt, daß die ganze Stadt ein *fake* ist, mit dem er ruhiggestellt werden soll... Sowohl *Time Out of Joint* als auch *The Truman Show* liegt die Erfahrung zugrunde, daß das spätkapitalistische kalifornische Konsumentenparadies in seiner ganzen Hyperrealität, gewissermaßen irreal, substanzlos, seiner materiellen Trägheit beraubt ist. Es geht also nicht nur darum, daß Hollywood den Schein realen Lebens *ohne* das Gewicht und die Trägheit der Materialität inszeniert, sondern darum, daß das »reale soziale Leben« in der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft irgendwie selbst die Züge eines inszenierten Schwindels trägt, und sich unsere Nächsten im »echten« Leben wie Schauspieler und Komparse verhalten. Es handelt sich hier um eine wörtliche Realisierung von Peter Sloterdijks Begriff der »Sphäre« in Gestalt einer riesigen, die ganze Stadt ummantelnden und isolierenden Metallsphäre. Die ultimative Wahrheit des kapitalistischen

ischen utilitaristischen entspiritualisierten Universums ist die Entmaterialisierung des »realen Lebens« selbst, seine Verkehrung in eine gespenstische Show. Neben anderen hat Christopher Isherwood dieser Irrealität des amerikanischen Alltagslebens, wie es sich in Motelzimmern manifestiert, Ausdruck verliehen: »Amerikanische Motels sind unreal! [...] Sie wurden absichtlich so gestaltet, daß sie unreal sind. [...] Die Europäer hassen uns, weil wir uns zurückgezogen haben, um in unserer Werbewelt zu leben, wie Einsiedler, die sich zum Meditieren in eine Höhle verkriechen.« Schon vor vielen Jahren kündigte eine Serie von Science Fiction-Filmen wie *Zardoz* oder *Logan's Run* das heutige postmoderne Dilemma an, indem sie diese Phantasie auf die Gemeinschaft selbst ausdehnte. Die isolierte Gruppe, die in einer abgeschiedenen Gegend ein aseptisches Leben führt, sehnt sich nach der Erfahrung der realen Welt und ihres materiellen Verfalls.

Der überaus erfolgreiche *Matrix* der Brüder Wachowski (1999) trieb diese Logik auf die Spitze. Die uns umgebende materielle Realität ist hier völlig virtuell. Sie wird von einem Gigacomputer erzeugt und koordiniert, an den wir alle angeschlossen sind. Als der (von Keanu Reeves gespielte) Held in der »realen Realität« erwacht, sieht er sich in eine trostlose ausgebrannte Ruinenlandschaft versetzt, bei der es sich um die Reste Chicagos nach einem Weltkrieg handelt. Morpheus, der Führer der Widerstandsbewegung, begrüßt den Helden mit den ironischen Worten »Willkommen in der Wüste des Realen.« Geschah am 11. September in New York nicht etwas Ähnliches? Wurden die Bürger der Stadt nicht mit der »Wüste des Realen« konfrontiert? Und erinnerten uns, die von Hollywood korrumpten Zuschauer, die Aufnahmen der zusammenstürzenden Türme nicht automatisch an die spektakulärsten Szenen in den großen Katastrophenfilmen? Für die große Mehrheit der Zuschauer waren die Anschläge auf das World Trade Center Ereignisse, die sich auf dem Bildschirm abspielten. Und erinnerten die immer wieder gezeigten Bilder verängstigter Menschen, die vor dem Hintergrund der zusammenstürzenden Türme auf die Kamera zuliefen, nicht an einen Spezialeffekt, der alles bis dahin Bekannte übertraf, da, wie schon Jeremy Bentham wußte, die Realität das beste Erscheinungsbild ihrer selbst ist?

Wenn es heißt, daß die Anschläge ein völlig unerwarteter Schock gewesen seien, daß sich hier etwas Unvorstellbares, Un-

mögliches ereignet habe, dann sollte man sich jener anderen signifikanten Katastrophe vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts erinnern, nämlich des Untergangs der Titanic. Auch dieses Ereignis war ein Schock, aber der Raum dafür war bereits in den ideologischen Phantasien angelegt, da die Titanic das Symbol der Macht der industriellen Zivilisation des neunzehnten Jahrhunderts verkörperte. Gilt nicht das gleiche für diese Anschläge? Die Medien bombardierten uns nicht nur pausenlos mit ihrem Gerede über die terroristische Bedrohung, sondern ganz offensichtlich war diese Bedrohung auch libidinös besetzt; man erinnere sich nur an eine ganze Reihe von Filmen von *Escape From New York* bis *Independence Day*. Hierauf beruht die Logik des häufig erwähnten Zusammenhangs zwischen den Anschlägen und den Katastrophenfilmen aus Hollywood. Das Unvorstellbare, das sich hier ereignete, war ein Gegenstand der Phantasie, so daß Amerika gewissermaßen genau das widerfuhr, wovon es phantasiert hatte, und genau das war das eigentlich Überraschende.

Es gilt daher die gängige Lesart, nach der es sich bei den Anschlägen auf das World Trade Center um das Eindringen des Realen handelte, das unsere Illusionen zunichtemachte, auf den Kopf zu stellen: Vor dem Zusammenbruch des World Trade Centers lebten wir in unserer Realität und nahmen das Grauen in der Dritten Welt als etwas wahr, das nicht wirklich Teil dieser unserer gesellschaftlichen Realität ist, als etwas, das (für uns) nur als gespenstische Erscheinung auf dem (Fernseh-)Schirm existiert – doch am 11. September drang diese phantasmatische Bildschirm-Erscheinung in unsere Realität ein. Nicht die Realität bemächtigte sich des Bildes, sondern das Bild bemächtigte sich unserer Realität und zerstörte sie (d.h. die symbolischen Koordinaten, die bestimmen, was wir als Realität erleben). Die Tatsache, daß die Premiere vieler »Blockbuster«-Filme mit Szenen, die an den Zusammenbruch des World Trade Center erinnerten (brennende Hochhäuser, terroristische Angriffe usw.), nach dem 11. September verschoben (oder diese Produktionen auf Eis gelegt wurden), muß also als Verdrängung des phantasmatischen Hintergrunds gelesen werden, der für die Wirkung des Zusammenbruchs des World Trade Center verantwortlich war. Natürlich kann es nicht darum gehen, sich an dem pseudopostmodernen Spielchen zu beteiligen und den Zusammenbruch des World Trade Center auf eines von vielen Medienspektakeln zu reduzieren bzw. es als eine Katastro-

phenversion von *Snuff*-Pornofilmen zu lesen. Die Frage, die wir uns selbst hätten stellen sollen, als wir am 11. September auf die Fernsehschirme starrten, lautet einfach: *Wo haben wir dieselbe Sache schon einmal, und zwar immer wieder, gesehen?*

Das heißt, daß sich die Dialektik von Schein und Realem nicht auf die ziemlich elementare Tatsache reduzieren läßt, daß die Virtualisierung unseres Alltagslebens, die Erfahrung, daß wir immer mehr in einem künstlich konstruierten Universum leben, einen unwiderstehlichen Drang zu einer »Rückkehr zum Realen« hervorruft, den festen Boden irgendeiner »realen Realität« zurückzugewinnen. *Das zurückkehrende Reale hat den Status einer (weiteren) Erscheinung: Gerade deshalb, weil es real ist, d.h. wegen seines traumatischen/exzessiven Charakters, sind wir nicht in der Lage, es in unsere Realität (bzw. das, was wir als solche erleben) zu integrieren und müssen es daher als alpträumhafte Erscheinung erleben.* Genau dies war das faszinierende Bild des Zusammenbruchs des World Trade Center: ein Bild, eine Erscheinung, ein »Effekt«, der gleichzeitig »die Sache selber bot«. Dieser »Effekt des Realen« ist aber nicht dasselbe wie das, was Roland Barthes schon in den 1960er Jahren als *l'effet du réel* bezeichnete, sondern genau das Gegenteil, *l'effet de l'irréel*. Im Gegensatz zu Barthes' *effet du réel*, bei dem der Text dafür sorgt, daß wir das fiktive Produkt als »reales« annehmen, müssen wir hier das Reale selbst, um es aushalten zu können, als ein alpträumhaftes irreales Gespenst wahrnehmen. Gemeinhin heißt es, man solle die Fiktion nicht mit der Realität verwechseln. Man erinnere sich nur an die postmoderne Doxa, laut der die »Realität« erst durch den Diskurs hervorgebracht wird, laut der sie eine symbolische Fiktion ist, die wir fälschlicherweise für eine substantielle autonome Größe halten. Die Psychoanalyse lehrt genau das Gegenteil: Man darf die Realität nicht für eine Fiktion halten – man muß in der Lage sein, in dem, was wir als Fiktion erleben, den harten Kern des Realen zu erkennen, den wir nur dann aushalten können, wenn wir ihn fiktionalisieren. Kurz, man muß erkennen, welcher Teil der Realität durch die Phantasie »umfunktionalisiert« wird, so daß er, obwohl er Teil der Realität ist, als Fiktion wahrgenommen wird. Wesentlich schwieriger, als die Realität (oder das, was uns als solche erscheint) als Fiktion zu entlarven/enttarnen, ist es, in der »realen« Realität den Anteil der Fiktion zu erkennen.

Mit der durch die Milzbrandanschläge ausgelösten Panik im Oktober 2001 erlebte der Westen einen ersten Vorgeschmack auf die neue »unsichtbare« Kriegsführung, bei der wir, die gewöhnlichen Bürger, und diesen Aspekt muß man sich immer vor Augen halten, hinsichtlich der Informationen über das Geschehen völlig von den Autoritäten abhängig sind. Wir sehen und hören nichts, alles, was wir wissen, entstammt den offiziellen Medien. Weit davon entfernt, auf die Kriegsführung im einundzwanzigsten Jahrhundert vorauszusehen, war der Anschlag auf die Zwillingstürme des World Trade Center und deren Zusammenbruch im September 2001 vielmehr die letzte spektakuläre Aktion der Kriegsführung im Stile des zwanzigsten Jahrhunderts. Was uns nun bevorsteht, ist etwas wesentlich Unheimlicheres – das Gespenst eines »immateriellen« Krieges, bei dem die Angreifer unsichtbar sind: Viren und Gifte, die überall und nirgends sein können. Auf der Ebene der sichtbaren materiellen Realität geschieht gar nichts, es ereignen sich keine spektakulären Explosionen, und dennoch beginnt das uns bekannte Universum zusammenzubrechen und das Leben löst sich auf. Wir stehen vor einer neuen Ära paranoischer Kriegsführung, bei der die größte Aufgabe darin bestehen wird, den Feind und seine Waffen zu identifizieren. Bei dieser neuen Form des Krieges übernehmen die darin Agierenden immer seltener öffentlich die Verantwortung für ihre Taten. Nicht nur die »Terroristen« selbst sind nicht mehr daran interessiert (selbst die berühmt-berüchtigte Al Qaida bekannte sich nicht offiziell zu den Anschlägen vom 11. September, ganz zu schweigen von den mysteriösen Absendern der Milzbrandbriefe), sondern auch die staatlichen »Antiterrormaßnahmen« erfolgen absolut geheim, was einen idealen Nährboden für Verschwörungstheorien und allgemeine gesellschaftliche Paranoia ergibt. Und ist nicht die Kehrseite dieser paranoiden Allgegenwärtigkeit des unsichtbaren Krieges seine Entsubstantialisierung? Wie im Fall von Bier ohne Alkohol oder von Kaffee ohne Koffein haben wir es hier also mit einer ihrer Substanz beraubten Form des Krieges zu tun, einem virtuellen Krieg, der hinter Computermonitoren ausgefochten und von den Teilnehmern als Videospiel erlebt wird, ein Krieg ohne Todesfälle (jedenfalls auf unserer Seite).

Eine Supermacht, die ein trostloses, größtenteils aus Wüste bestehendes Land bombardiert und gleichzeitig eine Geißel unsichtbarer Bakterien ist, – *dies* ist das erste Bild der Kriegsführung

im einundzwanzigsten Jahrhundert. Was aber wird der Begriff »Krieg« im einundzwanzigsten Jahrhundert bedeuten? Wer werden »sie« sein, wenn es sich eindeutig nicht um Staaten und auch nicht um einzelne Verbrecherbanden handelt? Es fällt schwer, in diesem Zusammenhang der Versuchung zu widerstehen, an den freudschen Gegensatz zwischen dem öffentlichen Gesetz und seinem obszönen Über-Ich-Doppelgänger zu erinnern: Sind denn die »internationalen terroristischen Organisationen« nicht der obszöne Doppelgänger der großen multinationalen Unternehmen, die ultimative rhizomatische Maschine, omnipräsent, aber ohne eindeutig zu benennende territoriale Basis? Repräsentieren sie nicht die Form, in der sich der nationalistische und/oder religiöse »Fundamentalismus« an den globalen Kapitalismus angepaßt hat? Verkörpern sie mit ihrem spezifischen/exklusiven Inhalt und ihrem dynamischen globalen Funktionieren nicht den ultimativen Gegensatz? Was Afghanistan angeht, sollte man sich übrigens immer vor Augen halten, daß dieses Land bis in die 1970er Jahre, d.h., bis es in die Auseinandersetzung zwischen den Supermächten hineingezogen wurde, eine der tolerantesten muslimischen Gesellschaften mit einer langen säkularen Tradition war. Kabul galt als Stadt mit einem pulsierenden kulturellen und politischen Leben. Das Paradox ist demnach, daß der Aufstieg der Taliban, diese offensichtliche »Regression« zum Ultrafundamentalismus, weit davon entfernt, eine tiefgreifende »traditionalistische« Tendenz zu verkörpern, ein Resultat der Tatsache war, daß das Land in den Strudel der internationalen Politik geriet: Es handelte sich um eine Abwehrreaktion gegen diese Entwicklung, die durch die Unterstützung ausländischer Mächte (Pakistan, Saudiarabien, die USA selbst) hervorgerufen wurde.

Aus diesem Grund sollte man den modischen Begriff des »Kriegs der Zivilisationen« entschieden zurückweisen. Was wir heute erleben, sind vielmehr Kriege *innerhalb* der jeweiligen Zivilisation. Man erinnere sich nur an den Brief des siebenjährigen amerikanischen Mädchens, dessen Vater als Pilot im Krieg in Afghanistan eingesetzt wurde. Das Mädchen schrieb, sie liebe ihren Vater, aber wenn er in diesem Krieg stürbe, dann sei sie damit einverstanden, da er sich ja für ihr Land opfere. Als George W. Bush diese Zeilen zitierte, wurde dies allgemein als »normaler« Ausdruck von amerikanischem Patriotismus interpretiert. Stellen wir uns einfach einmal ein arabisches muslimisches Mädchen vor, das

vor der Kamera dieselben Worte im Hinblick auf ihren für die Taliban kämpfenden Vater äußert. Man muß nicht lange darüber nachdenken, wie unsere Reaktion ausfallen würde – »ein typisches Zeichen für den morbiden Fundamentalismus der Muslime, die nicht einmal vor der grausamen Manipulation und Ausbeutung von Kindern zurückschrecken...« Sämtliche Kennzeichen, die dem Anderen zugeschrieben werden, finden sich auch im Herzen der USA. Mörderischer Fanatismus? Es gibt heute in den USA selbst mehr als zwei Millionen rechtsgerichteter populistischer »Fundamentalisten«, die dort ihren mit ihrem Verständnis des Christentums gerechtfertigten Terror praktizieren. Hätte die amerikanische Armee nach dem Anschlag von Oklahoma nicht die USA selbst bestrafen sollen, da die Vereinigten Staaten diesen Terroristen ja gewissermaßen »Zuflucht bieten«? Und wie steht es mit der Reaktion Jerry Falwells und Pat Robertsons auf die Bombenanschläge, die beide als Zeichen dafür deuteten, daß Gott den Amerikanern seine schützende Hand entzogen habe, um sie für ihr sündiges Leben zu bestrafen, die dem hedonistischen Materialismus, Liberalismus und dem freizügigen Umgang mit der Sexualität die Schuld an diesen Anschlägen gaben und die behaupteten, Amerika habe genau das bekommen, was es verdiente? Die Tatsache, daß dieselbe Verurteilung des »liberalen« Amerika sowohl vom muslimischen Anderen als auch aus *l'Amérique profonde* kam, sollte uns zu denken geben. Am 19. Oktober 2001 mußte George W. Bush selbst einräumen, daß die Verantwortlichen für die Milzbrandattacken vermutlich nicht muslimische Terroristen waren, sondern Amerikas eigene, der extremen Rechten zugehörige fundamentalistische Christen. Bestätigt die Tatsache, daß die Taten, die zunächst dem äußeren Feind zugeschrieben werden, in Wirklichkeit im amerikanischen Herzland begangen wurden, überraschenderweise die These, daß der Krieg der Krieg innerhalb der jeweiligen Kultur ist?

Genau jetzt, da wir es mit dem rohen Realen einer Katastrophe zu tun haben, sollten wir uns die ideologischen und phantasmatischen Koordinaten vor Augen halten, die deren Wahrnehmung bestimmen. Nach dem 11. September entdeckten die Amerikaner, einschließlich der Liberalen, *massenweise* die Unschuld ihres amerikanischen Nationalstolzes wieder, indem sie »Flagge zeigten« und gemeinsam in der Öffentlichkeit patriotische Lieder sangen. Als ob die heimtückischen Anschläge auf das World

Trade Center Amerika, nach jahrzehntelangen ethisch-politischen Zweifeln an seiner Rolle in der Welt, plötzlich von jeglicher Schuld befreit hätten und als ob Amerika nun endlich das Recht hätte, seine Identität in aller Unschuld geltend zu machen. Im Widerspruch zu dieser behaupteten Unschuld gilt es jedoch heute mehr denn je zuvor zu betonen, daß dieser »Wiederentdeckung« der amerikanischen Unschuld, diesem Abstreifen des Gefühls der historischen Schuld, die viele Menschen daran hinderte, ihre Identität als Amerikaner voll anzunehmen, nichts »Unschuldiges« innewohnt. Diese Geste lief nämlich letztlich darauf hinaus, daß man »objektiv« die Bürde für all das übernahm, wofür das »Amerikanersein« in der Vergangenheit stand – ein exemplarischer Fall der ideologischen Anrufung, der vollen Annahme des eigenen symbolischen Mandats, das infolge der durch ein historisches Trauma verursachten Bestürzung in Erscheinung tritt. Welche »natürlichere« Geste gab es denn, als sich nach den traumatischen Folgen des 11. September, zu einem Zeitpunkt, in dem die alte Sicherheit für einen Moment erschüttert war, in die Unschuld einer festen ideologischen Identifikation zu flüchten? Dennoch sind genau solche Momente transparenter Unschuld, einer »Rückkehr zu den Wurzeln«, in denen die Geste der Identifizierung als etwas Natürliches erscheint, vom Standpunkt der Ideologiekritik die finstersten, ja gewissermaßen die Finsternis per se. Wie es Fernando Pessoa so trefflich formulierte: »Wenn ich offen spreche, dann weiß ich nicht, mit welcher Offenheit ich spreche.« Erinnern wir uns an einen weiteren derartigen, unschuldig-transparenten Moment, den endlos wiederholten Video-clip von Beijings Straße des Himmlischen Friedens auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen des Jahres 1989: Ein winziger junger Mann mit zwei Tüten in der Hand steht vor einem riesigen Panzer und versucht todesmutig, diesen aufzuhalten; als der Panzer versucht, links oder rechts an ihm vorbeizufahren, bewegt sich der Mann ebenfalls nach links bzw. rechts und hindert ihn so an der Weiterfahrt. Genau dieser Augenblick transparenter Klarheit (der Sachverhalt wird völlig offengelegt: ein einziger Mensch gegen die geballte Macht des Staates) enthält für unseren westlichen, von einem undurchdringlichen Geflecht ideologischer Implikationen aufrechterhaltenen Blick die Verkörperung einer Reihe von Gegensätzen: Individuum versus Staat, friedlicher Widerstand versus staatliche Gewalt, Mensch versus Maschine, die innere Kraft

des winzigen Individuums versus die Ohnmacht der kraftvollen Maschine. Diese Implikationen und »Mediationen«, vor deren Hintergrund dieses Bild erst seine volle Wirkung entfaltet, sind für einen chinesischen Beobachter *nicht* gegeben, da diese Oppositionspaare Teil des ideologischen Erbes Europas sind. Und derselbe ideologische Hintergrund überdeterminiert auch unsere Wahrnehmung der grauenerregenden Bilder winziger Menschen, die aus dem brennenden Turm des World Trade Centers in den sicheren Tod springen.

Unter den zahlreichen Reappropriierungsmaßnahmen, die eine Folge des 11. September sind, gibt es bereits Aufrufe, einige der grundlegenden Bestandteile der modernen Idee der menschlichen Würde und Freiheit zu überdenken. Beispielhaft hierfür ist Jonathan Alters Kolumne »Zeit, über die Folter nachzudenken«, deren ominöser Untertitel folgendermaßen lautet: »Wir haben es mit einer neuen Welt zu tun, und zum Überleben mögen durchaus alte Techniken erforderlich sein, die lange nicht mehr in Frage zu kommen schienen« (*Newsweek*, 5. November 2001). Nach einem kurzen Flirt mit der israelischen Idee, physische und psychologische Folter in besonders dringenden Fällen zu rechtfertigen (die sogenannten »Tickende Zeitbombe«-Fälle, Fälle, bei denen man weiß, daß ein inhaftierter Terrorist über eine Information verfügt, die Hunderte von Leben retten könnte) und »neutralen« Statements wie »Manche Foltermethoden funktionieren in jedem Fall«, gelangt der Autor zu dem Schluß:

»Wir können die Folter nicht legalisieren – das widerspricht unseren amerikanischen Werten. Aber auch wenn wir weiter über Menschenrechtsverletzungen überall auf der Welt sprechen, müssen wir aufgeschlossen bleiben gegenüber bestimmten Maßnahmen zur Bekämpfung des Terrorismus, etwa gegenüber gerichtlich genehmigten psychologischen Verhören. Und wir werden darüber nachdenken müssen, ob wir nicht einige Verdächtige unseren weniger zimperlichen Verbündeten überstellen müssen, auch wenn dies ein bißchen scheinheilig ist. Aber es hat ja niemand behauptet, daß das ein Spaziergang werden würde.«

Die Obszönität derartiger Aussagen ist offenkundig. Erstens: Wozu den Anschlag auf das World Trade Center als Rechtfertigung heranziehen? Gibt es nicht zeitgleich überall auf der Welt wesentlich schrecklichere Verbrechen? Zweitens: Was ist *neu* an

dieser Idee? Hat die CIA den amerikanischen Militärverbündeten in Lateinamerika und der übrigen Dritten Welt die Folterpraxis nicht seit Jahrzehnten beigebracht? Der zeitgenössische Kapitalismus ist in zunehmendem Maße vom Prinzip des »Outsourcing« abhängig. Statt die Produktionskapazitäten selbst zu besitzen, beauftragt ein US-Unternehmen eine Firma in der Dritten Welt damit, den schmutzigen Job der materiellen Produktion zu übernehmen. Die Vorteile dieses Verfahrens liegen auf der Hand: Die Produktion ist nicht nur billiger, sondern man vermeidet zugleich unangenehme Fragen zu Themen wie Umweltschutz, Gesundheitsfürsorge und Menschenrechtsstandards, indem man behauptet, man könne ja nicht kontrollieren, was der Vertragspartner mache. Und ist das, was Alter vorschlägt (und was es de facto seit Jahren gibt), nicht gerade eine vergleichbare Praxis des *Outsourcens der Folter*? Diese Doppelzüngigkeit ist ein jahrzehntealtes Phänomen.

Aber auch Alan Dershowitz' »liberales« Argument ist mit Vorsicht zu genießen: »Ich bin gegen die Folter, aber wenn man sie einsetzt, dann nur mit gerichtlicher Billigung.« Die Logik, die dieser Aussage zugrundeliegt (»Da wir es ja sowieso tun, sollten wir es besser auf eine legale Basis stellen, um so Exzesse zu verhindern!«), ist äußerst gefährlich, denn sie legitimiert die Folter und eröffnet so den Spielraum für noch mehr illegale Folterungen. Wenn Dershowitz meint, daß die Folter in »Zeitbomben«-Fällen nicht gegen die Rechte des Gefangenen als angeklagter Person verstöße (da die unter der Folter erlangte Information im Prozeß nicht gegen ihn verwendet werden wird, und da die Folter nicht angewandt wird, um ihn zu bestrafen, sondern nur, um einen zukünftigen Massenmord zu verhindern), ist die dieser Argumentation zugrundeliegende Prämisse noch irritierender: Man sollte also Menschen nicht deshalb foltern dürfen, weil dies Teil einer verdienten Bestrafung ist, sondern einfach deshalb, weil sie über bestimmte Informationen verfügen! Warum sollte man dann nicht das Foltern von Kriegsgefangenen legalisieren, die möglicherweise Informationen besitzen, die Hunderten von Soldaten das Leben retten könnten? Im Gegensatz zu dieser liberalen »Aufrichtigkeit« von Dershowitz sollte man daher paradoxe Weise an der scheinbaren »Scheinheiligkeit« festhalten: Gut, natürlich kann man sich vorstellen, daß man in einer ganz bestimmten Situation, in der man es mit dem »wissenden Gefangenen« zu

tun hat, dessen Worte Tausende retten können, auf die Folter zurückgreift – doch trotz (oder gerade wegen) eines solchen Falles ist es von absolut zentraler Bedeutung, diese verzweifelte Entscheidung *nicht* zu einem universellen Prinzip zu erheben; aufgrund der unvermeidlichen brutalen Dringlichkeit der Situation sollte man es einfach tun. Nur so, durch die Unfähigkeit oder das Verbot, das, was wir zu tun hatten, zu einem universellen Prinzip zu erheben, bewahrt man das Schuldgefühl, das Bewußtsein für die Unzulässigkeit des eigenen Tuns.

Kurzum, solche Debatten, solche Aufrufe, derartige Schritte zu erwägen, sind ein deutliches Anzeichen dafür, daß die »Terroristen« dabei sind, den ideologischen Krieg zu gewinnen. Essays wie derjenige Alters, die die Folter nicht rundherum gutheißen, aber sie immerhin »salonfähig« machen, sind im Prinzip noch gefährlicher als solche, die die Folter ausdrücklich befürworten. Während die ausdrückliche Befürwortung (zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt) zu schockierend wäre und daher abgelehnt würde, erlaubt es uns die Einführung der Folter als legitimes Diskussionsthema, mit dieser Idee zu spielen und gleichzeitig ein reines Gewissen zu bewahren (»Natürlich bin ich gegen die Folter, aber es tut ja niemandem weh, wenn man wenigstens mal über dieses Thema spricht!«). Eine derartige gesprächsweise Legitimierung der Folter verändert den Hintergrund der ideologischen Voraussetzungen und Optionen auf wesentlich radikalere Weise als ihre explizite Befürwortung. Sie verändert das gesamte Feld, während die explizite Befürwortung, ohne diesen grundlegenden Wandel, eine idiosynkratische Sichtweise bleibt. Das eigentliche Problem sind die fundamentalen ethischen Voraussetzungen. Natürlich kann man die Folter im Hinblick auf kurzfristige Vorteile (die Rettung Hunderter von Menschenleben) rechtfertigen. Aber wie steht es um die langfristigen Konsequenzen für unser symbolisches Universum? Wo soll man die Grenze ziehen? Warum nicht Schwerverbrecher foltern, oder einen Vater, der seiner geschiedenen Frau das gemeinsame Kind weggenommen hat? Die Vorstellung, man könne das Ausmaß der Folter auf ein »vernünftiges« Maß begrenzen, ist die verwerflichste legalistische Illusion. Von einem konsequenten ethischen Standpunkt aus gilt es, solch ein pragmatisch-militaristisches Räsonieren radical abzulehnen. Ein kleines Gedankenspiel verdeutlicht, worum es geht: Man stelle sich eine *arabische* Zeitung vor, die für das Foltern amerikani-

scher Gefangener plädierte – und die Fülle von Kommentaren über fundamentalistische Barbarei und Mißachtung von Menschenrechten, die dies nach sich ziehen würde.

Kurzum, das ultimative Opfer der Anschläge auf das World Trade Center wird eine bestimmte Figur des großen Anderen, nämlich die amerikanische Einflußsphäre sein. Während Nikita Chruschtschows Geheimrede auf dem XX. Kongreß der KPdSU, in der Stalins Verbrechen verurteilt wurden, erlitten ein Dutzend Delegierte einen Nervenzusammenbruch, so daß sie aus dem Saal herausgetragen und medizinisch versorgt werden mußten. Einer von ihnen, der als Hardliner bekannte Generalsekretär der Kommunistischen Partei Polens, starb kurz danach an einem Herzinfarkt, und der stalinistische Musterschriftsteller Alexander Fadejew erschoß sich einige Tage später. Es geht ausdrücklich nicht darum, daß diese Menschen »aufrichtige Kommunisten« gewesen wären. Die meisten von ihnen waren brutale Manipulatoren, die nicht die geringsten subjektiven Illusionen hinsichtlich der Natur der sowjetischen Herrschaft hegten. Was in ihnen zusammenbrach, war ihre »objektive« Illusion, die Figur des »großen Anderen«, vor deren Hintergrund sie ihrem rücksichtslosen Machtdrang freien Lauf lassen konnten: Der Andere, auf den sie ihren Glauben übertrugen, der Andere, der sozusagen an ihrer Stelle glaubte, ihr Subjekt, dem unterstellt wird, zu glauben, löste sich auf. Und passte nicht in der Folge des 11. September etwas Ähnliches? War der 11. September 2001 nicht der XX. Kongreß des amerikanischen Traums?

XIII. Gibt es eine Politik der Subtraktion?

Was bleibt, wenn sich der große Andere auflöst? Alain Badiou bezeichnete »*la passion du réel*«, die Passion des Realen, als das charakteristische Merkmal des zwanzigsten Jahrhunderts. Im Gegensatz zum neunzehnten Jahrhundert mit seinen utopischen oder »naturwissenschaftlichen« Projekten, Idealen und Zukunftsplänen, ging es dem zwanzigsten um die Realisierung des Dings an sich, die direkte Verwirklichung der ersehnten neuen Weltordnung. Die ultimative und bestimmende Erfahrung des zwanzigsten Jahrhunderts war die direkte Erfahrung des Realen im Gegensatz zur alltäglichen gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das Reale mit seiner extremen Gewalt als der Preis, den es für das Abtragen der trügerischen Schichten der Realität zu entrichten gilt. Bereits in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs feierte Carl Schmitt das Gefecht von Angesicht zu Angesicht als die authentische intersubjektive Begegnung. Die Authentizität beruht auf dem Akt der gewaltsamen Grenzüberschreitung, von dem lacanschen Realen – dem Ding, mit dem sich Antigone konfrontiert sieht, wenn sie die Ordnung der Stadt verletzt – zur bataillischen Verausgabung. Auf dem Gebiet der Sexualität ist diese »Passion des Realen« Oshimas *Reich der Sinne*, ein japanischer Kultfilm aus den 1970er Jahren, in dem das Liebesverhältnis des Paars immer radikaler wird und sich bis zur gegenseitigen Folterung und Ermordung steigert. Ist nicht die ultimative Figur der Passion des Realen jene Option, die einem auf Hard-Core-Web-Sites angeboten wird, nämlich das Innere einer Vagina mittels einer winzigen, an der Spitze eines in die Frau eindringenden Dildos [angebrachten Kamera, ähem, Sk] zu beobachten? An diesem Extrempunkt verkehrt sich etwas: Wenn man sich dem begehrten Objekt zu sehr nähert, schlägt die erotische Faszination in Ekel vor dem Realen des entblößten Fleisches um.

Man erinnere sich an die Überraschung der amerikanischen Medien nach den Anschlägen vom 11. September. »Wie ist es möglich, daß diese Leute ihr eigenes Leben derart geringschätzen?« Ist die Kehrseite dieser Verblüffung nicht die ebenso bezeichnende wie traurige Tatsache, daß es uns, in den Ländern der Ersten Welt, immer schwerer fällt, uns ein öffentliches oder universelles Anliegen vorzustellen, für das wir bereit wären, unser

Leben zu lassen? Als nach den Anschlägen sogar der Außenminister der Taliban erklärte, daß er »den Schmerz der amerikanischen Kinder nachempfinden« könne, bestätigte er damit nicht die ideologische Vormachtrolle dieses von Bill Clinton gerne verwendeten Satzes? Tatsächlich scheint es so, als sei die Kluft zwischen Erster und Dritter Welt immer mehr durch den Widerspruch gekennzeichnet, daß man entweder ein langes erfülltes Leben in materiellem und kulturellem Wohlstand führen oder aber es einem transzendenten Anliegen widmen kann. Hinsichtlich dieses ideologischen Gegensatzes zwischen dem westlichen Lebensstil im Zeichen des Konsums und dem muslimischen Radikalismus kommen einem spontan zwei philosophische Bezugspunkte in den Sinn: Hegel und Nietzsche. Ist dieser Antagonismus nicht der zwischen dem, was Nietzsche als »passiven« und »aktiven« Nihilismus bezeichnete? Wir im Westen sind Nietzsches »letzte Menschen«, die sich albernen Alltagsvergnügungen hingeben, während die muslimischen Radikalen bereit sind, alles aufs Spiel zu setzen und bis zur Selbstzerstörung zu kämpfen. (Man kommt nicht umhin, auf die signifikante Rolle der Börse bei den Anschlägen zu verweisen. Der entscheidende Beweis ihrer traumatischen Wirkung war, daß die New Yorker Börse vier Tage lang geschlossen blieb, und ihre Wiedereröffnung am folgenden Montag als Signal für die Rückkehr zur Normalität gedeutet wurde.) Wenn man diesen Gegensatz darüber hinaus aus der Perspektive des hegelischen Kampfes zwischen Herr und Knecht betrachtet, erkennt man das Paradoxe der Situation: Obwohl wir im Westen als ausbeuterische Herren wahrgenommen werden, sind wir es, die die Position des Dieners einnehmen, der sich an das Leben und seine Genüsse klammert und es nicht über sich bringt, sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen (man erinnere sich an Colin Powells Idee eines High-Tech-Krieges ohne menschliche Verluste), während die radikalen Muslime die Herren sind, da sie bereitwillig ihr Leben riskieren.

Das Schlimmste, was man im Hinblick auf die Ereignisse vom 11. September tun kann, ist sie in den Rang des Absoluten Bösen zu erheben, zu einer Leerstelle, die sich weder erklären noch dialektisch erfassen läßt. Aber sie in eine Reihe mit der Shoah zu stellen, ist eine Blasphemie. Die Shoah wurde auf methodische Weise von einem gewaltigen Netzwerk von staatlichen Apparatschiks und ihren Handlangern ausgeführt, die im Gegensatz zu den At-

tentätern vom 11. September bei der Ausführung ihrer Taten nicht bereit waren, ihren eigenen selbstmörderischen Tod in Kauf zu nehmen. Wie Hannah Arendt gezeigt hat, handelte es sich um anonyme Bürokraten, die ihren »Job machten«. Zwischen dem, was sie taten, und ihrer individuellen Selbstwahrnehmung klaffte eine gewaltige Lücke. Diese »Banalität des Bösen« fehlt bei den terroristischen Anschlägen völlig. Die Terroristen akzeptierten das Grauenhafte ihrer Taten voll und ganz, ja, dieses Grauen ist Teil der fatalen Anziehungs- kraft, die sie dazu veranlaßte, diese Taten zu begehen. Oder etwas anders formuliert: Die Nazis erledigten ihren Job, »die Lösung der jüdischen Frage« im Sinne eines obszönen Geheimnisses, das dem öffentlichen Blick entzogen war, während die Terroristen das Spektakel ihrer Tat demonstrativ zur Schau stellen. Daher sollte man Lacans berühmte Lesart des Holocaust (der Judenvernichtung durch die Nazis) als Holocaust in der alten jüdischen Bedeutung des Begriffs (das Opfer für die finsternen Götter, mit dem ihre schreckliche *jouissance*-Forderung erfüllt werden soll) ablehnen. Die vernichteten Juden gehören vielmehr in eine Reihe mit dem, was die Römer als *homo sacer* bezeichneten – diejenigen, die, obwohl sie selbst Menschen waren, aus der menschlichen Gemeinschaft ausgeschlossen waren, weshalb man sie ungestraft töten, aber eben aus diesem Grund nicht opfern konnte (weil sie des Opferrituals nicht würdig waren).

Wie Badiou im Hinblick auf die stalinistischen Schauprozesse gezeigt hat, endet der gewaltsame Versuch, das reine Reale von der flüchtigen Realität zu trennen, zwangsläufig in seinem Gegenteil, in der Besessenheit von der reinen Erscheinung. Im stalinistischen Universum kulminierte die Passion des Realen (die rücksichtslose Umsetzung des Sozialismus in die Wirklichkeit) in ritualistischen Inszenierungen eines theatralischen Spektakels, an dessen Wahrheit niemand glaubt. Der Schlüssel zu dieser Umkehrung beruht letztlich auf der Unmöglichkeit, eine klare Unterscheidung zwischen der trügerischen Realität und einem bestimmten positiven Kern des Realen zu treffen. Jeder positive Realitätsfetzen ist *a priori* verdächtig, da (wie wir von Lacan wissen) das Reale Ding letztlich nur ein anderer Name für die Leere ist. Das Streben nach dem Realen entspricht daher der totalen Vernichtung, einer (selbst)zerstörerischen Wut, innerhalb deren die einzige Möglichkeit, den Unterschied zwischen Schein und

Realem zu erkennen, die ist, sie in einem vorgetäuschten Spektakel zu *inszenieren*. Die grundsätzliche Illusion ist dabei die, daß der »neue Mensch« nur durch einen gewaltsamen Reinigungsakt *ex nihilo*, vom Schmutz der vergangenen Verderbtheit befreit, entstehen wird. Vor diesem gedanklichen Horizont wird der »real existierende Mensch« zu Rohmaterial reduziert, das für die Konstruktion des neuen Menschen rücksichtslos ausgeschlachtet werden kann. Die stalinistische revolutionäre Definition des Menschen ist ein Zirkelschluß. »Der Mensch ist das, was zerstört, zerstampft und gnadenlos umgestaltet werden muß, damit ein neuer Mensch entsteht.« Wir haben es hier mit der Spannung zwischen der Serie »gewöhnlicher« Elemente (»Gewöhnliche« Menschen als das »Material« der Geschichte) und dem exzentrischen »leeren« Element zu tun (dem sozialistischen »neuen Menschen«, der zunächst nichts anderes als eine durch den revolutionären Umsturz mit einem positiven Inhalt gefüllte Leerstelle). In einer Revolution gibt es keine *a priori* feststehende positive Bestimmung dieses »neuen Menschen«. Eine Revolution ist nicht durch einen positiven Begriff des Wesens des Menschen legitimiert, die unter den gegenwärtigen Bedingungen »entfremdet« wurde und durch den revolutionären Prozeß aktualisiert werden soll, sondern die einzige Legitimation einer Revolution ist eine negative, nämlich der Wille, mit der Vergangenheit zu brechen. Man muß hier sehr präzise formulieren. Der Grund für die Destruktivität des stalinistischen Säuberungsfurors ist in der Tatsache zu suchen, daß dieser von dem Glauben getragen wird, nach seiner erfolgreichen Durchführung *werde irgend etwas bleiben*, der erhabene »nie aufgehende Rest«, der Inbegriff des Neuen, oder, um nochmals Fernando Pessoa zu zitieren: »Je mehr das Leben jetzt in Fäulnis übergeht, desto mehr Dünger wird es für die Zukunft geben.« Um die Tatsache zu verschleiern, daß es nichts dahinter gibt, muß der Revolutionär auf genuin perverse Weise an der Gewalt als dem einzigen Zeichen seiner Authentizität festhalten, und auf dieser Ebene erkennen die Kritiker des Stalinismus in der Regel auch die Bindung des Kommunisten an die Partei. Als 1939-1941 die prosowjetischen Kommunisten quasi zweimal über Nacht gezwungen waren, die offizielle Parteilinie zu wechseln (nach dem Deutsch-Sowjetischen Nichtangriffspakt wurde statt des Faschismus der Imperialismus zum Hauptfeind erklärt, ab dem 22. Juni 1941, als Deutschland die Sowjetunion überfiel, bil-

dete die Sowjetunion plötzlich wieder die Volksfront gegen das faschistische Ungeheuer), war es gerade die Brutalität der ihnen abverlangten Positionsänderungen, was sie anzog. Und in einem ähnlichen Sinne ging von den Säuberungen gerade für die Intellektuellen eine unheimliche Faszination aus. Ihre »irrationale« Grausamkeit diente als eine Art ontologischer Beweis und bezeugte die Tatsache, daß wir es mit dem Realen zu tun haben und nicht einfach nur mit leeren Plänen. Die Partei ist rücksichtslos und brutal, sie meint es also ernst..

Wenn die Passion des Realen mit dem reinen Schein des politischen Theaters endet, dann endet die »postmoderne« Leidenschaft des Scheins des »letzten Menschen« in einer Art Realem. Man erinnere sich an das Phänomen der *cutters* (bei denen es sich, vor allem, um Frauen handelt, die einen unwiderstehlichen Drang verspüren, sich selbst mit Rasierern aufzuschlitzen oder sonstwie zu verletzen), das der Virtualisierung unserer Umwelt streng korreliert, weil es für eine verzweifelte Strategie steht, zum Realen des Körpers zurückzukehren. Daher muß man das *cutting* in einen Kontrast mit den üblichen Körpertätigkeiten setzen, die die Einbeziehung des Subjekts in die (virtuelle) symbolische Ordnung gewährleisten; bei den *cutters* handelt es sich um das gegenteilige Problem, nämlich die Bestätigung der Wirklichkeit selbst. Weit davon entfernt, suizidal zu sein, weit davon entfernt, den Wunsch nach Selbstvernichtung zu signalisieren, ist das *cutting* ein radikaler Versuch, (wieder) einen Rückhalt in der Realität zu gewinnen oder (ein anderer Aspekt desselben Phänomens) unser Ego sicher in unserer körperlichen Realität zu verankern, gegen die unerträgliche Angst, sich selbst als nicht-existent wahrzunehmen. Die Standardaussage der *cutters* lautet, daß sie sich in dem Moment, in dem sie gesehen hätten, wie das rote warme Blut aus der Wunde geflossen sei, die sie sich selbst zugefügt hatten, wieder lebendig und sicher in der Realität verwurzelt gefühlt hätten.¹

Und verhielten sich die Anschläge auf das World Trade Center im Hinblick auf die Katastrophenfilme Hollywoods nicht wie *Snuff*-Pornographie im Gegensatz zu gewöhnlichen Sadomaso-Pornofilmen? Dies ist das Körnchen Wahrheit in Karl-Heinz Stockhausens provozierender Aussage, daß die Flugzeuge, die in das World Trade Center rasten, das ultimative Kunstwerk gewe-

1 S. Marilee Strong, *The Bright Red Scream*, London 2000.

sen seien. Tatsächlich kann man im Zusammenbruch der Türme des World Trade Center den abschließenden Höhepunkt der »Passion des Realen« der Kunst des zwanzigsten Jahrhunderts sehen. Die »Terroristen« selbst taten es *nicht primär*, um materiellen Schaden anzurichten, sondern um *der spektakulären Wirkung willen*. Die authentische Leidenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts, das Reale Ding durch das Spinnennetz der Erscheinungen, die unsere Realität konstituieren, zu durchdringen (letztlich die zerstörerische Leere), kulminiert also in dem Kitzel des Realen als dem »Effekt« schlechthin, den alle anstreben, von digitalen Spezialeffekten über das Reality-TV und die Amateur-pornographie bis hin zu *Snuff-Movies*. *Snuff-Movies*, die die »Sache selbst« zeigen, sind vermutlich die ultimative Wahrheit der virtuellen Realität. Es gibt einen impliziten Zusammenhang zwischen der Virtualisierung der Realität und dem Auftreten eines unendlichen und auf unendlich gestellten körperlichen Schmerzes, der viel stärker ist als der normale. Bieten uns Biogenetik und Virtuelle Realität im Verbund nicht wesentlich »verbesserte« Foltermöglichkeiten, neue und unerhörte Ausblicke, unsere Fähigkeit, Schmerz auszuhalten, zu erweitern (indem sie unsere sensorische Fähigkeit, Schmerz zu ertragen, steigern und neue Möglichkeiten entwickeln, Schmerz zuzufügen)? Vielleicht wartet das ultimative sadesche Bild eines »untoten« Folteropfers, das endlosen Schmerz aushalten kann, ohne daß es ihm möglich wäre, in den Tod zu fliehen, nur darauf, Realität zu werden.

Wir haben es hier mit der entscheidenden Alternative zu tun. Bedeutet das selbstzerstörerische Ergebnis der »Passion des Realen«, daß man die resignative erzkonservative Haltung des »Den-Schein-Wahrens« einnehmen sollte? Sollte der Weisheit letzter Schluß lauten »Befassen Sie sich nicht zu intensiv mit dem Realen, Sie könnten sich sonst leicht die Finger verbrennen«? Doch es gibt noch eine andere Möglichkeit, sich dem Realen zu nähern: Die Passion des Realen im zwanzigsten Jahrhunderts hat nämlich zwei Seiten, die der *Purifikation* und die der *Subtraktion*. Im Gegensatz zur Purifikation, bei der es darum geht, den Kern des Realen zu isolieren, indem man ihn gewaltsam von sämtlichen Hüllen befreit, beginnt die Subtraktion mit der Leere, mit der Reduzierung (»Subtraktion«) jeglichen definitiven Inhalts, und versucht dann eine minimale Differenz zwischen dieser Leere und einem Element herzustellen, das als sein Platzhalter fungiert. Abgesehen

von Badiou selbst war es Jacques Rancière, der diese Struktur als diejenige der »leeren Menge« bezeichnete, als die des »überschüssigen« Elements, das zwar zu dieser Menge gehört, aber keinen eigenen Platz darin hat. Was ist für Rancière echte Politik?² Ein Phänomen, das sich erstmals im antiken Griechenland zeigte, als die Mitglieder des *demos* (diejenigen, die keinen festen Platz innerhalb des hierarchisch strukturierten Gesellschaftsgefüges hatten) nicht nur verlangten, daß die Machthaber, diejenigen, die die gesellschaftliche Kontrolle ausübten, ihrer Stimme Gehör schenkten, d.h. nicht nur gegen das Unrecht (*le tort*) protestierten, das sie erlitten, und als Teil der Öffentlichkeit anerkannt und der herrschenden Oligarchie und Aristokratie gleichgestellt werden wollten, sondern sich, gerade als Ausgeschlossene, auch als Repräsentanten, als Platzhalter der Gesellschaft als Ganzer, der wahren Universalität präsentierten (»Wir – das ›Nichts‹, das in der Ordnung nicht berücksichtigt ist – sind das Volk, wir sind Alle gegen die anderen, die jeweils nur ihre speziellen privilegierten Interessen repräsentieren«). Kurzum, der politische Konflikt bezeichnet die Spannung zwischen dem strukturierten Gesellschaftskörper, in dem jedes Element seinen festen Platz hat, und »dem Teil ohne Teil«, der diese Ordnung infolge des leeren Prinzips der Universalität aus den Angeln hebt, infolgedessen, was Balibar als *egaliberté* bezeichnet, der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen *qua* sprechende Wesen – bis hin zu den *liumang*, »Ganoven« im heutigen feudal-kapitalistischen China, denjenigen, die (in der existierenden Ordnung) nirgendwo verankert sind, weder eine Arbeitsstelle noch eine Wohnung, aber auch keine kulturelle oder sexuelle Identität und Registrierung besitzen.³

Politik im eigentlichen Sinne impliziert also stets eine Art Kurzschluß zwischen Allgemeinem und Besonderem: das Para-

2 Ich beziehe mich hier auf Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris 1995 (dt. *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M. 2002).

3 Es ist interessant zu sehen, daß die jetzige Regierung zur Bezeichnung derjenigen, die keinen festen Platz im Staat haben, den traditionellen Begriff *liumang* reaktiviert, der zur Zeit des alten kaiserlichen China diejenigen bezeichnete, die auf der Suche nach einem besseren Leben oder auch nur dem nackten Überleben umherwanderten, ohne Bindungen an das Land oder die örtliche patriarchalische Struktur zu besitzen. S. Chen Baoliang, »To Be Defined a *liumang*«, in Michel Dutton, *Streetlife China*, Cambridge 1998, S. 63-65.

dox eines *singulier universel*, eines Singulären, das als Platzhalter für das Allgemeine erscheint und die »natürliche« funktionale Ordnung der Verhältnisse im Gesellschaftskörper destabilisiert. Diese Identifizierung des Nicht-Teils mit dem Ganzen, des Teils der Gesellschaft ohne fest definierten Platz innerhalb derselben (oder des Teiles, der sich dem ihm in der Gesellschaft zugewiesenen untergeordneten Platz widersetzt) mit dem Allgemeinen ist die elementare Geste der Politisierung bei allen großen demokratischen Ereignissen von der Französischen Revolution (in der sich *le troisième état* in Opposition zum Adel und zum Klerus als mit der Nation identisch erklärte) bis zum Niedergang des Sozialismus in Osteuropa (bei dem sich Dissidenten-»Foren« gegen die Partei-Nomenklatura zu Repräsentanten der gesamten Gesellschaft erklärten). Dasselbe lässt sich aber auch in antistalinistischen Begriffen formulieren: Diejenigen, die dem Zugriff des Staates entzogen sind, werden nicht mitgezählt und erfaßt, d.h., ihre vielfältige Präsenz ist in der *Einheit* des Staates nicht angemessen repräsentiert.⁴ In diesem Sinne ist die »minimale Differenz« diejenige zwischen der Menge und diesem überzähligen Element, das zur Menge zählt, aber nicht über irgendeine differentielle Eigenschaft verfügt, die seinen Platz innerhalb dieses Gefüges spezifizieren würde: Gerade dieser Mangel einer spezifischen (funktionellen) Differenz macht es zu einer Verkörperung der *reinen Differenz* zwischen dem Platz und seinen Elementen. Dieses »überschüssige« Element ist daher eine Art »Malewitsch in der Politik«, ein Quadrat auf einer Oberfläche, die die minimale Differenz zwischen dem Platz und dem, was diesen Platz einnimmt (bzw. stattfindet: *takes place*), markiert, zwischen Hintergrund und Figur. Oder, in der Begrifflichkeit von Laclau und Mouffe, dieses »überschüssige« Element tritt dann hervor, wenn wir von der *Differenz* zum *Antagonismus* übergehen: Da darin sämtliche dem Gesellschaftsgebäude innewohnenden Differenzen suspendiert sind, steht es für die »reine« Differenz als solche, für das Nicht-Soziale innerhalb des Feldes des Sozialen. Oder um

4 S. Alain Badiou, *D'un désastre obscur*; Paris 1998, S. 57. Doch da die Populisten der extremen Rechten ebenfalls nicht vertreten sind, widersetzen auch sie sich der Staatsmacht, so daß man diese Logik der multiplen Präsenz versus der Staatsrepräsentation hinterfragen sollte. In diesem Punkt ist die Position Badious derjenigen von Deleuze allzu ähnlich.

es in den Begriffen der Logik des Signifikanten zu formulieren, in ihm zählt die Null selbst als Eins.⁵

Ist also der Gegensatz von Purifikation und Subtraktion letztlich derjenige der Staatsmacht und des Widerstands gegen sie? *Schlägt die Subtraktion in die Purifikation, in die Vernichtung des »Klassenfeindes« um*, und dies um so radikaler, je reiner die Subtraktion war (da das demokratisch-revolutionäre Subjekt jeglicher konkreter Eigenschaft ermangelte, *macht mich jede solche Eigenschaft verdächtig...*)? Das Problem lautet also: Wie läßt sich die Politik der Subtraktion verfolgen, *wenn man erst einmal an die Macht gelangt ist*? Wie die Position der schönen Seele vermeiden, die in der ewigen Rolle des Widerstandes steckt, ohne sie wirklich unterminieren zu wollen? Die Standardantwort Laclaus (aber auch Claude Leforts) lautet: Demokratie. Soll heißen, die Politik der Subtraktion ist die Demokratie selbst (nicht in ihrer konkreten liberal-parlamentarischen Gestalt, sondern als die unendliche Idee, um es in Badious platonistische Begriffe zu kleiden). In einer Demokratie ist es genau jener amorphe Rest ohne Eigenschaften, ohne spezielle Qualifikationen, die seine Mitglieder rechtfertigen, der die Macht übernimmt (im Gegensatz zum Korporatismus benötigt man keine besonderen Qualifikationen, um ein demokratisches Subjekt zu sein); außerdem wird in der Demokratie die Herrschaft des Eins von Innen, nämlich durch die minimale Differenz zwischen Platz und Element aufgesprengt; in der Demokratie ist der »natürliche« Zustand jedes politischen Agenten die Opposition, während die Machtausübung eine Ausnahme ist, eine temporäre Besetzung des leeren Platzes der Macht. Genau diese minimale Differenz zwischen dem Platz (der Macht) und dem Agenten/Element (der/das die Macht ausübt), ist es, was sowohl in vormodernen Staaten als auch im »Totalitarismus« verschwindet.

Aber so einleuchtend dies alles auch klingen mag – man muß diesen bequemen Ausweg vermeiden. Warum? Wie wir bereits sahen, besteht das Problem der Demokratie darin, daß sie in dem Moment, in dem sie als ein positives formales System etabliert ist, das die Art und Weise reguliert, wie eine Vielzahl politischer Subjekte um die Macht ringen, einige Optionen als »nicht-demokra-

5 S. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London 1985.

tisch« ausschließen muß, und *diese Ausschließung, diese Gründungsentscheidung darüber, was in das Feld demokratischer Optionen einbezogen und was aus ihm ausgeschlossen wird, ist nicht demokratisch*. Wir spielen hier keine formal-logischen Spiele mit den Paradoxien der Meta-Sprache, da genau an diesem Punkt Marx' alte Einsicht ihre Gültigkeit behält: Diese Einbeziehung/Ausschließung ist überdeterminiert durch den fundamentalen sozialen Antagonismus (»Klassenkampf«), der sich genau aus diesem Grund niemals angemessen in die Form des demokratischen Wettbewerbs übertragen läßt. Die ultimative demokratische Illusion – und gleichzeitig der Punkt, an dem die Begrenztheit der Demokratie mit Händen greifbar wird – ist der, daß sich eine soziale Revolution schmerzlos, »mit friedlichen Mitteln«, durchführen ließe, einfach dadurch, daß man Wahlen gewinnt. Diese Illusion *ist formalistisch* im strengsten Sinne dieses Begriffs: Sie abstrahiert von dem konkreten Rahmen der sozialen Verhältnisse, innerhalb deren die demokratische Form operiert. Folglich, auch wenn nichts damit gewonnen ist, wenn man sich über die politische Demokratie lustig macht, sollte man dennoch auf der, durch die postsozialistische Sehnsucht nach Privatisierung bestätigten marxistischen Einsicht insistieren, daß politische Demokratie und Privateigentum untrennbar miteinander verknüpft sind. Kurzum, das Problem mit der Demokratie ist nicht, daß sie eine Demokratie ist, sondern, um jenen Ausdruck zu benutzen, der anlässlich des Bombardements Jugoslawiens geprägt wurde, ihre »Kollateralschäden«, die Tatsache, daß sie eine Form von Staatsmacht ist, die bestimmte Produktionsverhältnisse impliziert. Marx⁷ alte, von Lenin reaktualisierte Idee der »Diktatur des Proletariats« weist genau in diese Richtung, indem sie eine Antwort auf die entscheidende Frage gibt: *Welche Art Macht wird es geben, nachdem wir die Macht ergriffen haben werden?*

In diesem Sinne sollte die revolutionäre Politik des einundzwanzigsten Jahrhunderts der »Passion des Realen« des zwanzigsten Jahrhunderts treu bleiben und die »Politik der Purifikation« in Gestalt der »Politik der Subtraktion« wiederholen. Obwohl es den Anschein haben mag, als ginge die Politik der Purifikation auf Lenin zurück, muß er eher als neutrale Figur gesehen werden, in der noch beide Versionen der »Passion des Realen« koexistieren. Geht es bei den Flügelkämpfen zwischen einzelnen Splittergruppen in revolutionären Parteien (und man ist versucht hinzuzufü-

gen, in psychoanalytischen Organisationen) nicht immer darum, eine »minimale Differenz« zu definieren? Erinnern wir uns daran, wie nachdrücklich Lenin bei der Polemik anlässlich der Spaltung der Partei in Bolschewiken und Menschewiken darauf beharrte, daß das Vorhandensein oder Fehlen eines einzigen Worts in den Parteistatuten das Schicksal der Bewegung für Jahrzehnte im voraus bestimmen könnte. Die Betonung liegt hier auf der »oberflächlichsten« kleinen Differenz, auf dem Schibbleth des Akzents einer Formulierung, die im Realen verhängnisvolle Konsequenzen haben sollte.

Um diese eigentümliche Logik der minimalen Differenz richtig zu verstehen, sollte man sich die komplexe Verknüpfung der lacanschen Triade Reales-Imaginäres-Symbolisches vor Augen halten. Diese Triade spiegelt sich selbst in jedem ihrer drei Elemente. Es gibt drei Modalitäten des Realen: das »reale Reale« (das grauenerregende Ding, das Ur-Ding, von Irmas Kehle bis zum Alien), das »symbolische Reale« (das Reale als Konsistenz: der auf eine sinnlose Formel reduzierte Signifikant, etwa die Formeln der Quantenphysik, die sich nicht mehr in die Alltagserfahrung unserer Lebenswelt rückübersetzen oder auf diese beziehen lassen), sowie das »imaginäre Reale« (das mysteriöse *je ne sais quoi*, das unergründliche »Etwas«, kraft dessen die Dimension des Erhabenen durch ein gewöhnliches Objekt hindurch scheint). Das Reale ist daher tatsächlich allen drei Dimensionen gemein: der abgründige Vortex, der jede konsistente Struktur zerstört; die mathematisierte konsistente Struktur der Realität; die fragile reine Erscheinung. Und auf streng homologe Weise gibt es drei Modalitäten des Symbolischen (das reale Symbolische – der auf eine sinnlose Formel reduzierte Signifikant – das imaginäre Symbolische – jungsche »Symbole« – und das symbolische Symbolische – das Sprechen, sinnvolle Sprache) sowie drei Modalitäten des Imaginären (das reale Imaginäre – Phantasma, ein imaginäres Szenario, das den Platz des Realen einnimmt –, das imaginäre Imaginäre – das Bild an sich in seiner fundamentalen Funktion eines Köders – und das symbolische Imaginäre – wiederum die jungschen »Symbole« oder New Age-Archetypen). Die Triade Reales-Symbolisches-Imaginäres determiniert auch die drei Modi der Dezentrierung des Subjekts: das Reale (von dem in der Neurobiologie die Rede ist: das neuronale Netzwerk als die objektive Realität unserer illusorischen psychischen Selbsterfahrung); das Symbolische (die

symbolische Ordnung als der Andere Schauplatz, von dem aus ich gesprochen werde, der tatsächlich »das Sagen hat«); das Imaginäre (das Fundamentalphantasma, das dezentrierte imaginäre Szenario, das meiner psychischen Erfahrung unzugänglich ist).

Dies bedeutet, daß das Reale *nicht* der harte Kern der Realität ist, der sich der Virtualisierung widersetzt. Hubert Dreyfus hat recht, wenn er eine gewisse reflexive Distanz als das grundlegende Merkmal der heutigen Virtualisierung unserer Lebenserfahrung beschreibt, die jedes volle Engagement verhindert. Wie bei den Sexspielen im Internet ist man nie voll dabei, da man sich jederzeit »ausklinken« kann, wenn irgend etwas nicht funktioniert. Wenn man in eine Sackgasse gerät, erklärt man einfach »O. K., ich steige aus, ich spiele nicht mehr mit! Beginnen wir ein neues Spiel!«, aber dieser Ausstieg impliziert eben auch, daß ich mir irgendwie von Anfang an über die Möglichkeit im klaren war, aussteigen zu können, und somit nie voll bei der Sache war.⁶ Daher verbrennen wir uns nie wirklich, werden nie wirklich tödlich verwundet, weil wir ja unsere Beteiligung jederzeit widerrufen können, während man bei einem existentiellen Engagement ohne Vorbehalte alles verliert, wenn man einen Fehler macht, weil es keinen Ausweg gibt, kein »O. K., neues Spiel, neues Glück!« Wir erkennen, was Kierkegaard und andere unter dem Begriff des vollen existentiellen Engagements verstehen, wenn wir darunter einen risikanten voluntaristischen Sprung auf einen dogmatischen Standpunkt verstehen, so als ob wir, statt an unserer durchaus berechtigten Skepsis festzuhalten, die Nerven verlieren und uns daher voll und ganz einbringen. Kierkegaard geht es ja *gerade* um Situationen, in denen wir völlig in die Ecke getrieben sind und *nicht mehr die Alternative haben*, einen Schritt zurückzutun, um die Lage aus einer gewissen Distanz zu beurteilen: Es steht uns *nicht* frei, uns zu entscheiden oder nicht zu entscheiden, da der Verzicht auf eine Entscheidung bereits eine (schlechte) Entscheidung ist.

Aus freudscher Sicht allerdings gilt es zunächst einmal, den Gegensatz, auf dem Dreyfus' Argumentation beruht, radikal in Frage zu stellen: den Gegensatz zwischen dem Menschen als einem vollständig verkörperten Agenten, der in seine/ihre Lebenswelt hineingeworfen ist und vor dem undurchdringlichen Hintergrund eines Vorverständnisses agiert, das sich niemals zu einer

6 S. Hubert Dreyfus, op. cit.

bestimmten Anzahl von Regeln objektivieren/erklären läßt, und dem Menschen, der in einem künstlichen digitalen Universum operiert, das absolut regelgeleitet ist und daher des dichten Hintergrunds der Lebenswelt ermangelt. Was, wenn unsere Verortung in einer Lebenswelt keine hundertprozentig feststehende Tatsache ist? Der freudsche Begriff des »Todestriebs« verweist ganz direkt auf eine Dimension der menschlichen Subjektivität, die sich dem vollständigen Eintauchen in seine Lebenswelt widersetzt. Er bezeichnet ein blindes Insistieren, das seiner Bahn unter völliger Mißachtung der Erfordernisse unserer konkreten Lebenswelt folgt. In Tarkowskis Film *Der Spiegel* rezitiert der Vater des Regisseurs Arsenij Tarkowskij seine eigenen Verse. »Eine Seele ohne Körper ist sündig / wie ein Körper ohne Kleider« – ohne Projekt, ohne Ziel, ein Rätsel ohne Antwort – ist der »Todestrieb«, diese entartete Seele ohne Körper, ein reines Insistieren, das die Zwänge der Realität ignoriert. Die Gnostiker haben daher recht und unrecht zugleich. Recht insoweit, als sie behaupten, daß das menschliche Subjekt in unserer Realität nicht wirklich »zuhause« sei, unrecht insoweit, als sie daraus den Schluß ziehen, daß es deswegen ein anderes, astrales usw. Universum geben müsse, das unsere wahre Heimat sei und aus dem wir in diese inerte materielle Realität »gestürzt« seien. Dies ist auch genau der Punkt, an dem alle postmodernen, dekonstruktivistischen, post-strukturalistischen Variationen darüber, daß das Subjekt immer schon verschoben, dezentriert, pluralisiert usw. sei, verkennt, worum es eigentlich geht, nämlich darum, daß das Subjekt »an sich« bereits der Name für eine bestimmte radikale Verschiebung ist, eine gewisse »Wunde, die in die Textur des Universums eingeschnitten ist«, und daß alle seine Identifikationen letztlich immer nur gescheiterte Versuche sind, diese Wunde zu heilen. Diese Verschiebung, die an sich bereits ganze Universen impliziert, kommt am besten in den ersten Zeilen von Fernando Pessoas Gedicht »Tabakladen« zum Ausdruck: »Ich bin nichts. / Ich werde nie etwas sein. / Ich kann auch nichts sein wollen. / Abgesehen davon, trage ich sämtliche Träume der Welt in mir.⁷

Innerhalb des Gegensatzraums, auf den sich Dreyfus beruft, entspricht das Reale der Trägheit der materiellen körperlichen

7 Fernando Pessoa, »Algebra, der Geheimnisse«. Ein Lesebuch, Frankfurt/M. 1990, S. 143.

Realität, die sich nicht auf ein weiteres digitales Konstrukt reduzieren läßt. Doch genau hier sollte man an die gute alte Unterscheidung Lacans zwischen der Realität und dem Realen erinnern. Im Gegensatz zwischen Realität und gespenstischer Illusion erscheint das Reale nämlich gerade als »irreal«, als gespenstische Illusion, für die es keinen Raum in unserer (symbolisch konstruierten) Realität gibt. Darin, in dieser »symbolischen Konstruktion dessen, was wir als unsere soziale Realität wahrnehmen«, liegt der Haken: Der träge Rest, der aus dem, was wir als Realität erfahren, ausgeschlossen ist, kehrt im Realen der gespenstischen Erscheinungen zurück. Was ist so unheimlich an Schalentieren, Schnecken, Schildkröten und dergleichen? Das eigentlich Widerwärtige ist nicht ihre Schale, ohne den schleimigen Körper darin, sondern ihr »nackter« Körper ohne den Panzer. Ist es nicht so, daß wir immer dazu neigen, die Schale im Hinblick auf den Körper, der in ihr haust, als zu groß, zu schwer oder zu dick zu empfinden? Es gibt keinen Körper, der perfekt in seine Hülle paßt, und darüber hinaus hat es den Anschein, als habe dieser Körper kein inneres Skelett, das ihm ein Minimum an Stabilität und Festigkeit verleiht. Seiner Hülle beraubt, ist dieser Körper ein fast formloses schwabbeliges Etwas. Es hat den Anschein, als ob in diesen Fällen die fundamentale Verwundbarkeit, das Bedürfnis nach dem sicheren Rückzugsgebiet einer für Menschen spezifischen Behausung, in die Natur, in das Tierreich zurückprojiziert wird – mit anderen Worten, als ob es sich bei diesen Tieren in Wirklichkeit um Menschen handele, die ihre Häuser mit sich herumtragen. Ist dieser gallertartige Körper nicht die perfekte Figur des Realen? Die Schale ohne den lebenden Körper darin wäre wie die berühmte Vase, von der Heidegger spricht, der symbolische Rahmen, der die Konturen des realen Dings definiert, die Leere in seiner Mitte. Das Unheimliche daran ist, daß es in der Schale dennoch »etwas statt nichts« gibt, wenn auch kein adäquates Etwas, sondern immer einen mangelhaften, verletzlichen, lächerlich unangemessenen Körper, den Rest des verlorenen Dings. Das Reale ist daher nicht die präreflexive Realität unseres unmittelbaren Eintauchens in unsere Lebenswelt, sondern gerade das, was verlorengeht, das, worauf das Subjekt verzichten muß, um in seine Lebenswelt eintauchen zu können – und folglich auch das, was dann in Gestalt gespenstischer Erscheinungen wiederkehrt.

Kurzum, das Reale ist das »Fast nichts«, das die Lücke, die ein

Ding von sich selber trennt, aufrechterhält. Die Dimension, die wir zu umreißen versuchen, läßt sich am besten im Hinblick auf die tiefe Ambiguität des Verhältnisses zwischen Realität und dem Realen beschreiben. Der gängige »lacansche« Begriff ist der von der Realität als einer Grimasse des Realen: Das Reale ist die unerreichbare traumatische Kern-Leere, die blendende Sonne, die man unmöglich direkt anblicken und die man nur sehen kann, indem man sie von der Seite, d.h. perspektivisch verzerrt betrachtet. Wenn wir ihr direkt ins Antlitz sehen, verbrennt sie uns. Das Reale wird also durch das befriedende symbolische Netzwerk zu der von uns als Realität bezeichneten »Grimasse« strukturiert bzw. verzerrt, ein wenig wie das kantsche Ding-an-sich, das zu dem strukturiert wird, was wir durch das transzendentale Netz als objektive Realität erleben. Doch wenn man sämtliche Konsequenzen aus dem lacanschen Begriff des Realen zieht, ist man gezwungen, die oben zitierte Formel umzukehren: Das Reale selbst ist nichts als eine Grimasse der Realität, etwas, das nur durch eine solche Verzerrung scheint, da es »an sich« über gar keine Substanz verfügt. Dieses Reale ist ein Fleck, den wir »von Angesicht zu Angesicht« wahrnehmen, wie das Teufelsgesicht, das in den Tornadowolken auf dem Coverphoto von *News of the World* erscheint, das Hindernis, die sprichwörtliche »Gräte im Hals«, die unsere Wahrnehmung der Realität ständig verzerrt und mit anamorphen Flecken versieht. Das Reale ist die Erscheinung als Erscheinung, es erscheint nicht nur *in* Erscheinungen, sondern es ist auch *nichts anderes* als seine eigene Erscheinung – es ist einfach eine gewisse *Grimasse* der Realität, ein gewisses nicht wahrnehmbares, unergründliches, letzten Endes illusorisches Merkmal, das die absolute Differenz innerhalb der Identität erklärt. Dieses Reale ist nicht das unzugängliche Jenseits der Phänomene, sondern einfach ihre *doublure*? die Lücke zwischen zwei inkonsistenten Phänomenen, ein Perspektivenwechsel. So also sollte man das »offensichtliche« theologische Gegenargument (oder einfacher die Lesart) Lacans beantworten. Das Reale steht für die Intervention einer anderen Dimension in die Ordnung unserer Realität – und warum sollte diese andere Dimension nicht das Göttliche Ding sein? Vom materialistischen Standpunkt aus ist das Ding ein

8 »Double«; *doublure* bedeutet aber auch »Futter (eines Kleidungsstücks oder einer Tasche)«, vgl. die Übersetzung in: Jacques Lacan, *Schriften II*, Olten 1976, S. 194 [A.d.Ü.].

Phantom, das in den Zwischenräumen der Realität auftaucht, insoweit als die Realität nie homogen/konsistent ist, sondern immer geplagt vom Schnitt der Selbstverdoppelung.

Die meisten Skulpturen Rachel Whitereads bestehen aus Variationen ein und desselben Motivs, nämlich der unmittelbaren Präsentation des Körpers der Leere des Dings. Bei jedem ihrer Objekte (einer Kammer, einem Raum, einem Haus...) füllt sie zunächst den leeren Raum, die Leere in der Mitte, und entfernt dann das, was diese zentrale Leerstelle umgab und somit definierte. Auf diese Weise entsteht ein massives Objekt, das der Leere selbst einen Körper verleiht. Das herkömmliche Verhältnis zwischen der Leere und ihrer Hülle, ihrer Schale oder ihrem Panzer, die diese Leere erst entstehen ließen, wird auf diese Weise umgekehrt. Statt der Vase, die die Leere in ihrer Mitte verkörpert, wird diese Leere selbst materialisiert. Der unheimliche Effekt dieser Objekte besteht darin, daß sie auf greifbare Weise die ontologische Unvollständigkeit der Realität demonstrieren; solche Objekte ragen per definitionem heraus, sie sind ontologisch überflüssig, befinden sich nicht auf derselben Realitätsebene wie »normale« Objekte.

Diese *doublure* ist nie symmetrisch. Ein bekanntes psychologisches Experiment basiert auf einem Gespräch zwischen zwei Psychiatern. Beiden hatte man zuvor erzählt, der jeweils andere sei kein echter Psychiater, sondern ein gefährlicher Geisteskranker, der sich nur für einen Psychiater hielte. Danach forderte man beide auf, ein professionelles Gutachten über den jeweils anderen zu verfassen, was beide auch taten und dabei detailliert die gefährlichen Symptome des jeweils anderen beschrieben. Erinnert dieses Experiment nicht an Eschers berühmtes Bild der beiden Hände, die einander zeichnen? Allerdings sollte man darauf insistieren, daß die vollkommene Symmetrie, wie im Falle von Eschers Zeichnung, eine Illusion ist, die es »in der Realität nicht geben kann«; die beiden Personen können nicht einfach eine Wesenheit im Traum des jeweils anderen sein. Die Asymmetrie, um die es hier geht, läßt sich leicht in einem anderen ähnlichen Fall veranschaulichen, nämlich dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch in der Tradition der deutschen Mystik (Meister Eckhart). Der Mensch ist von Gott geschaffen-geboren, doch Gott ist im Menschen geboren, d.h., der Mensch gebiert das, was ihn geschaffen hat. Das Verhältnis ist hier nicht symmetrisch, sondern – mit Hegel zu sprechen – das eines »Setzens der Voraussetzun-

gen«. Gott ist natürlich der undurchdringliche/abgründige Grund, aus dem der Mensch hervorgeht; doch nur durch den Menschen aktualisiert Gott sich selbst und »wird das, was er immer-schon war«. Das, was vor der Schöpfung des Menschen eine unpersönliche substantielle Kraft war, wird durch den Menschen die göttliche Person.

Wir sind also wieder bei der Differenz zwischen Idealismus und Materialismus angelangt, deren ultimative Figur möglicherweise die zwischen diesen beiden Formen des Realen ist. Die Religion ist das Reale als das unmögliche Ding jenseits der Phänomene, das Ding, das im Falle der Erfahrung des Erhabenen »durch die Phänomene hindurchscheint«. Der Atheismus ist das Reale als die Grimasche der Realität, als die Kluft und Inkonsistenz der Realität. Aus diesem Grund muß man den gängigen religiösen Vorwurf gegenüber Atheisten (»Aber Sie können ja gar nicht verstehen, was es heißt zu glauben!«) umkehren. Zu glauben ist unser »natürlicher« Zustand, und das, was wirklich schwer zu begreifen ist, ist die Position des Atheisten. Hier sollte man sich gegen die derridasche/levinassche Behauptung, der Kern der Religion sei der Glauben an das unmögliche Reale einer gespenstischen Andersheit wenden, das seine Spuren in unserer Realität hinterlassen kann, den Glauben, daß diese unsere Realität nicht die ultimative Realität ist. Der Atheismus ist *nicht* jene Position, die nur an die positive (ontologisch vollständig konstituierte, vernähte, geschlossene) Realität glaubt: Die bündigste *rien n'aura en lieu que le lieu*-Definition des Atheismus ist gerade »Religion ohne Religion« – die Behauptung, daß jeder Inhalt eine Erscheinung ist, die die Lücke füllt. »Religion ohne Religion« ist der seines Inhalts beraubte Ort der Religion, wie Mallarmes Formel; dies ist die wahre Formel des Atheismus – *nothing takes place but the place itself*. Obwohl dies ähnlich klingen mag wie Derridas/Levinas »messianische Andersheit«, ist es genau das Gegenteil. Es ist *nicht* »die innere messianische Wahrheit der Religion minus die äußeren institutionellen Apparate der Religion«, sondern vielmehr die ihres Inhalts beraubte *Form* der Religion, im Gegensatz zu Derridas/ Levinas Bezug auf eine gespenstische Andersheit, die nicht die Form, sondern den leeren Inhalt der Religion offeriert. Nicht nur insistieren sowohl die Religion als auch der Atheismus auf der Leere, auf der Tatsache, daß unsere Realität nicht endlich und geschlossen ist – die Erfahrung dieser Leere ist die ursprüngliche

materialistische Erfahrung und die Religion, die diese nicht zu ertragen vermag, *füllt sie mit religiösem Inhalt*.

Und ist dieser Wechsel nicht auch der von Kant zu Hegel? Von der Spannung zwischen Phänomenen und Ding zu einer Inkonsistenz/Lücke zwischen den Phänomenen selbst? Die Standardidee der Realität ist die eines harten Kerns, der sich dem begrifflichen Zugriff widersetzt. Hegel nimmt diesen Begriff der Realität einfach *wörtlicher*: Die nicht-begriffliche Realität ist etwas, das *hervortritt*, wenn die begriffliche Selbstentwicklung sich in einer Inkonsistenz verstrickt und gegenüber sich selbst nicht mehr durchsichtig ist. Die Grenze wird also von außen nach innen verlegt; es gibt Realität, weil und insoweit der Begriff nicht konsistent ist, nicht mit sich selbst übereinstimmt. Kurzum, die vielfältigen perspektivischen Inkonsistenzen zwischen den Phänomenen sind keine Folge der Wirkung des transzendenten Dings, sondern im Gegenteil, das Ding ist nichts als die Ontologisierung der Inkonsistenz zwischen Phänomenen. Die Logik dieser Umkehrung ist letztlich dieselbe wie die des Übergangs von der Speziellen zur Allgemeinen Relativitätstheorie bei Einstein. Zwar enthält bereits die Spezielle Relativitätstheorie die Idee des gekrümmten Raums und begreift diese Krümmung als Effekt der Materie: Die Präsenz der Materie ist es, die den Raum krümmt, d.h., nur ein leerer Raum wäre nicht gekrümmt gewesen. Beim Übergang zur Allgemeinen Relativitätstheorie kehrt sich die Kausalität um: Weit davon entfernt, die Krümmung des Raums zu *verursachen*, ist die Materie ihr *Effekt*. Ebenso ist das lacansche Reale, das Ding, nicht so sehr die träge Präsenz, die den symbolischen Raum »krümmt« (Lücken und Inkonsistenzen darin erzeugt), sondern vielmehr der Effekt dieser Lücken und Inkonsistenzen.

Es gibt zwei grundverschiedene Weisen, sich auf diese Leere zu beziehen, die am besten im Paradox von Achilles und der Schildkröte zum Ausdruck kommt. Achilles kann die Schildkröte zwar problemlos *überholen*, aber *einholen* kann er sie nicht. Wir setzen die Leere entweder als die unmöglich-reale Grenze der menschlichen Erfahrung, der wir uns nur unendlich annähern können, das absolute Ding, zu dem wir angemessenen Abstand wahren müssen. (Wenn wir ihm zu nahe kommen, werden wir von der Sonne verbrannt.) Unsere Einstellung gegenüber dieser Leere ist also höchst ambivalent, gekennzeichnet durch gleichzeitige Anziehung und Abstoßung. Oder wir setzen es als das, durch das wir

hindurchgehen sollen (was wir gewissermaßen immer-schon getan haben); das ist der Kern von Hegels Begriff des »Verweilens beim Negativen«, was Lacan in seiner Idee des tiefen Zusammenhangs zwischen Todestrieb und schöpferischer Sublimation zum Ausdruck brachte. Damit symbolische Schöpfung möglich ist, muß der Todestrieb (die Hegelsche selbstbezügliche absolute Negativität) sein Werk vollbringen und den Ort für die Schöpfung freimachen. Statt des alten Topos phänomenaler Gegenstände, die im Vortex des Dings verschwinden oder sich darin auflösen, haben wir es mit Gegenständen zu tun, die nichts sind als die verkörperte Leere des Dings, oder, hegelisch gesprochen, Objekte, bei denen die Negativität eine positive Existenz annimmt.

In religiösen Begriffen ist dieser Übergang vom Unmöglich-Realen-Einen (Ding), das in der Fülle seiner Erscheinungen gebrochen/gespiegelt ist, zum Zweifachen der Übergang vom Judentum zum Christentum: Der jüdische Gott ist das reale Ding des Jenseits, während die göttliche Dimension Christi einfach eine winzige Grimasse ist, ein kaum wahrnehmbarer Schatten, der ihn von anderen (gewöhnlichen) Menschen unterscheidet. Christus ist nicht »erhaben« im Sinne eines »zur Würde eines Dings erhobenen Objekts«, er ist kein Platzhalter für den unmöglichen Ding-Gott, sondern er ist vielmehr »das Ding an sich«, oder genauer, »das Ding an sich« ist nichts als der Bruch/die Lücke, die Christus nicht völlig menschlich macht. Christus ist also das, was Nietzsche, der erklärte Anti-Christ schlechthin, als »Mittag« bezeichnete: die dünne Linie zwischen Vorher und Nachher, Altem und Neuem, Realem und Symbolischem, zwischen Gott-Vater-Ding und der Gemeinschaft des Geistes.⁹ Als solcher ist er beides zugleich: der Extrempunkt des Alten (der Höhepunkt der Logik des Opfers, er selbst als für das äußerste Opfer stehender, für den selbstbezüglichen Tausch, bei dem wir nicht länger Gott bezahlen, sondern bei dem Gott selbst für uns bezahlt und uns so in eine unendliche Schuld verstrickt), und seine Überwindung (der Perspektivenwechsel) zum Neuen. Es ist nur eine winzige Nuance, eine fast unmerkliche Veränderung der Perspektive, die das Opfer Christi von der atheistischen Behauptung des Lebens, das des Opfers bedarf, unterscheidet.

9 Ich beziehe mich hier auf die bahnbrechende lacanianische Nietzschelektüre von Alenka Zupancic in: *Nietzsche: Filozofija Dvojega*, Ljubljana 2001.

Den Schlüssel zu Christus liefert die Figur des Hiob, dessen Leiden dasjenige Christi präfiguriert. Die ungeheuere Wirkung des »Buches Hiob« beruht weniger auf seinem narrativen Rahmen (der Teufel erscheint darin als Gesprächspartner Gottes, und beide veranstalten ein grausames Experiment, um den Glauben Hiobs zu testen) als auf seinem Schluß. Weit davon entfernt, eine befriedigende Erklärung für Hiobs unverdientes Leiden zu liefern, läuft Gottes Erscheinen am Ende des Buches auf reine Prahllerei hinaus, eine Horrorshow mit Zügen einer grotesken Farce. Denn Gottes Argument, seine atemberaubende Machtdemonstration, stützt sich ausschließlich auf Gewalt: »Siehst du, wozu ich imstande bin? Kannst du das auch? Wer bist du denn, daß du es wagst, dich zu beklagen?« Wir haben es also weder mit dem guten Gott zu tun, der Hiob erklärt, sein Leiden sei nur eine Probe gewesen, um seinen Glauben zu prüfen, noch mit einem finsternen Gott jenseits des Gesetzes, einem Gott schrankenloser Willkür, sondern vielmehr mit einem Gott, der wie jemand handelt, der in einem Moment der Ohnmacht oder zumindest der Schwäche ertappt worden ist und seiner peinlichen Lage durch leere Prahllerei zu entkommen sucht. Das, was man uns am Ende präsentiert, ist eine Art billige Hollywood-Horrorshow mit zahlreichen Spezialeffekten; kein Wunder daher, daß viele Kommentatoren dazu neigen, Hiobs Geschichte als ein Relikt der vorausgegangenen heidnischen Mythologie abzutun, das man besser nicht in die Bibel hätte aufnehmen sollen.

Statt dieser Versuchung nachzugeben, gilt es, die wahre Größe Hiobs genau zu benennen. Im Gegensatz zu einer weit verbreiteten Vorstellung ist Hiob *kein* geduldiger Leidender, der sein Martyrium in festem Glauben an Gott über sich ergehen läßt; ganz im Gegenteil, er beklagt sich ununterbrochen und hadert mit seinem Schicksal (wie Ödipus auf Kolonus, der fälschlicherweise ebenfalls immer wieder als duldsames Opfer bezeichnet wird, das sich in sein Schicksal fügt). Als Hiob von den drei mit ihm befreundeten Theologen besucht wird, folgt deren Argumentation der üblichen ideologischen Sophisterei (wenn du leidest, dann *mußt* du etwas falsch gemacht haben, denn Gott ist per se gerecht). Doch ihre Argumentation beschränkt sich nicht auf die Behauptung, daß Hiob irgendwie schuldig sei; vielmehr geht es auf einer wesentlich radikaleren Ebene um den Sinn bzw. die Sinnlosigkeit von Hiobs Leiden. Wie Ödipus auf Kolonus beharrt Hiob auf der

völligen *Sinnlosigkeit* seines Leidens, so wie es in Hiob 27,5 heißt: »Ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis.« Weil es die fundamentalen diskursiven Strategien offenlegt, mit denen das Leiden gerechtfertigt wird, handelt es sich beim Buch Hiob möglicherweise um den ersten exemplarischen Fall einer Ideologiekritik in der menschlichen Geschichte. Hiobs ethische Würde beruht auf der Art und Weise, wie er sich angesichts der drei Theologen, die ihn mit möglichen Erklärungen überschütten, hartnäckig dagegen verwehrt, sein Leiden könne irgendeinen Sinn haben, sei es als Strafe für seine Sünden der Vergangenheit oder als Prüfung seines Glaubens; und überraschenderweise stellt sich Gott am Schluß auf Hiobs Seite, indem er erklärt, daß jedes Wort, das Hiob geäußert habe, wahr gewesen sei, während alles, was die Theologen gesagt hätten, falsch sei.

Infolge dieser Bekräftigung der Sinnlosigkeit von Hiobs Leiden sollte man auf der Parallele zwischen Hiob und Christus beharren, darauf, daß Hiobs Leiden auf den Weg des Kreuzes verweist. Das Leiden Christi ist *ebenfalls* sinnlos, nicht etwa ein sinnvoller Tauschakt. Der Unterschied ist natürlich der, daß im Falle Christi die Kluft, die den leidenden verzweifelten Menschen (Hiob) von Gott trennt, in Gott selbst verlagert wird, als Seine eigene radikale Spaltung bzw. Selbst-Verlassenheit. Daher sollte man eine wesentlich radikalere Lesart von Christi Klage »Vater, warum hast Du mich verlassen?« riskieren als gemeinhin üblich: Da wir es hier nicht mit der Kluft zwischen dem Menschen und Gott, sondern mit der Spaltung Gottes selbst zu tun haben, kann die Lösung für Gott nicht darin bestehen, in seiner ganzen Herrlichkeit zurückzukehren und Christus den tieferen Sinn seines Leidens zu enthüllen (nämlich daß er der Unschuldige war, der geopfert wurde, um die Menschheit zu erlösen). Christi Ausruf »Vater, warum hast du mich verlassen?« ist nicht die Klage gegenüber dem *allmächtigen* launenhaften Gottvater, dessen Wege wir sterbliche Menschen nicht begreifen können, sondern eine Klage, die auf die *Ohnmacht* Gottes verweist. In struktureller Hinsicht erinnert diese Konstellation an ein Kind, das immer an die Allmacht seines Vaters geglaubt hatte und nun auf einmal entsetzt feststellen muß, daß dieser Vater ihm nicht helfen kann. (Oder um ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte anzuführen: Im Augenblick der Kreuzigung Christi ist Gottvater in einer Lage, die derjenigen eines bosnischen Vaters ähnelt, der gezwungen wurde

mitanzusehen, wie seine Tochter von mehreren Männern vergewaltigt wird und das ultimative Trauma ihres mitleidigen-vorwurfsvollen Blickes ertragen muß: »Vater, warum hast du mich verlassen?«) Kurzum, bei diesem »Vater, warum hast du mich verlassen?« ist Gottvater derjenige, der definitiv stirbt, damit seine Ohnmacht eingestehst und daraufhin in Gestalt des Heiligen Geistes von den Toten aufersteht. Der Übergang vom Judentum ist also einmal der Übergang von der Purifikation zur Subtraktion: von der tödlichen Faszination vom transzendenten Gott-Ding zur minimalen Differenz, die Christus-Mensch göttlich macht.

In den guten alten Tagen des Stalinismus, ja sogar noch bis 1962 (dem XXII. Kongreß der KPdSU mit ihrer radikaleren und öffentlichen Verdammung Stalins) fand sich links oben auf jeder Ausgabe der *Pravda* eine emblemartige Zeichnung der Profile Lenins und Stalins. Nach 1962, als die »Entstalinisierung« einsetzte, geschah etwas ziemlich Merkwürdiges: Die Zeichnung wurde nicht durch eine Zeichnung Lenins allein ersetzt, sondern durch eine *verdoppelte* Zeichnung Lenins. Zwei identische Profile Lenins nebeneinander – wie können wir diese unheimliche Wiederholung lesen? Automatisch drängt sich natürlich die Lesart auf, daß der Verweis auf den absenten Stalin in dieser zwanghaften Wiederholung Lenins enthalten ist. Wir haben es hier mit der Logik des Zweifels in Reinform zu tun oder, in anderen Worten, einem vollkommenen Beispiel für Hegels These von der Tautologie als dem höchsten Widerspruch. Stalin ist Lenins unheimlicher Doppelgänger, sein obszöner Schatten, zu dem er durch unsere Verdopplung Lenins wird. Wenn die offizielle Hagiographie mantraartig die stalinistische Viererbande »Marx, Engels, Lenin, Stalin« beschwore, dann hätte man diese Formel nach 1962 einfach zu »Marx, Engels, Lenin, Lenin« ändern müssen. Freilich gibt es noch einen weiteren, produktiveren Ansatz: Was, wenn die Wiederholung Lenins das Beispiel schlechthin der Logik der Subtraktion, der Erzeugung der minimalen Differenz wäre?

Schluß: Rückkehr versus Wiederholung

Die gesamte Geschichte der Sowjetunion läßt sich mit Freuds berühmtem Bild der Stadt Rom vergleichen, deren Historie sich in ihrer Gegenwart in Gestalt der verschiedenen Schichten archäologischer Überreste niederschlägt, wobei jede Schicht die darunter liegende überdeckt, wie – noch ein Modell – die sieben Schichten von Troja, so daß die Geschichte auf ihrem Weg zurück zu immer älteren Epochen forschreitet wie ein Archäologe, der durch immer tiefere Erforschung des Bodens auf neue Schichten stößt. War die (offizielle, ideologische) Geschichte der Sowjetunion nicht genau solch eine Ansammlung von Exklusionen, von der Umwandlung von Personen in Unpersonen, vom rückwirkenden Umschreiben der Geschichte? Die »Entstalinisierung« war ganz folgerichtig von einem entgegengesetzten Prozeß der »Rehabilitierung« gekennzeichnet, dem Eingeständnis von »Fehlern« in der früheren Politik der Partei. Die allmähliche »Rehabilitierung« der dämonisierten, ehemaligen bolschewistischen Führer kann uns daher den vielleicht exaktesten Hinweis darauf geben, wie weit (und in welche Richtung) die »Entstalinisierung« der Sowjetunion ging. Die ersten, die rehabilitiert wurden, waren die hohen militärischen Führer, die 1937 erschossen worden waren (Tuchatschewskij und andere); der letzte war, schon in der Gorbatschow-Ära, kurz vor dem Zusammenbruch des sowjetischen Regimes, Bucharin – diese letzte Rehabilitierung war natürlich ein deutliches Zeichen für die Wende zum Kapitalismus: Man rehabilitierte den Bucharin, der in den 1920er Jahren für den Pakt zwischen Arbeitern und Bauern (Landeigentümern) eingetreten war, die berühmte Parole »Bereichert euch!« ausgegeben und die Zwangskollektivierung abgelehnt hatte. Es ist allerdings bezeichnend, daß eine Figur sowohl von Kommunisten als auch von antikommunistischen russischen Nationalisten ausgegrenzt und *niemals* rehabilitiert wurde: Trotzki, der »ewige Jude« der Revolution, der wahre Anti-Stalin, der Erzfeind, der der Idee vom »Aufbau des Sozialismus in einem Lande« die »permanente Revolution« entgegensezte.

Man ist geneigt, hier eine Parallele zu Freuds Unterscheidung zwischen ursprünglicher (Urverdrängung) und sekundärer Verdrängung im Unbewußten zu wagen: Trotzkis Exklusion kam einer Art »Urverdrängung« des Sowjetstaates gleich, etwas, das niemals durch eine »Rehabilitierung« wiedereingestanden werden kann, weil die gesamte Ordnung auf dieser negativen Geste der Exklusion beruhte.¹ Trotzki ist also derjenige, für den es weder vor 1990, noch im kapitalistischen Universum nach 1990, in dem nicht einmal die kommunistischen Nostalgiker etwas mit seiner »permanen Revolution« anfangen können, einen Platz gibt – vielleicht ist der Signifikant »Trotzki« die passendste Bezeichnung für das, was sich am leninistischen Erbe zu bewahren lohnt. Man sollte sich hier an »Hölderlins Hyperion«, einen ebenso bizarren wie wichtigen kurzen Aufsatz Georg Lukács' von 1935 erinnern, in dem Lukács Hegels Befürwortung des napoleonischen Thermidor gegenüber Hölderlins unbeugsamem Festhalten am heroischen revolutionären Utopia preist:

Hegel findet sich mit der nachthermidorischen Epoche, mit dem Abschluß der revolutionären Periode der bürgerlichen Entwicklung ab und baut seine Philosophie gerade auf der Erkenntnis dieser neuen Wendung in der Weltgeschichte auf. Hölderlin schließt keinen Kompromiß mit der nachthermidorischen Wirklichkeit, er bleibt dem alten revolutionären Ideal der zu erneuernden Politdemokratie treu und zerbricht an der Wirklichkeit, in der für diese Ideale nicht einmal dichterisch-denkerisch ein Platz vorhanden war.²

Lukács bezieht sich hier auf Marx' Idee, daß die heroische Phase der Französischen Revolution der notwendige begeisterte Durchbruch war, auf den die unheroische Phase der Marktverhältnisse folgte. Die eigentliche soziale Funktion der Revolution

1 Es wird gerne behauptet, daß die Ironie von Stalins Politik ab 1928 darin liege, daß sie tatsächlich eine Art »permanente Revolution« war, ein permanenter Ausnahmezustand, in dem die Revolution wiederholt ihre eigenen Kinder fraß; aber diese Behauptung ist irreführend. Der stalinistische Terror war das paradoxe Ergebnis des Versuchs, die Sowjetunion zu *stabilisieren* und zu einem Staat wie andere, mit festen Grenzen und Institutionen zu machen, d.h., der Terror war Ausdruck der Panik, eine Abwehrreaktion auf die Bedrohung dieser Stabilität des Staates.

2 G. Lukács, »Hölderlins Hyperion«, in: ders., *Goethe und seine Zeit*, Berlin 1953, S. 148-167, hier 149f.

bestand darin, die Bedingung für die prosaische Herrschaft der bürgerlichen Ökonomie zu schaffen, und der wahre Heroismus besteht nicht darin, sich blind an die frühe revolutionäre Begeisterung zu klammern, sondern die »Rose im Kreuze der Gegenwart« zu erkennen, wie Hegel Luther gerne paraphrasierte, d.h., die Position der Schönen Seele aufzugeben und die Gegenwart als einziger möglichen Bereich tatsächlicher Freiheit zu akzeptieren. Dieser »Kompromiß« mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit also ist es, der Hegels entscheidenden philosophischen Schritt nach vorne erst möglich machte, seine Überwindung der protofaschistischen Idee der »organischen« Gemeinschaft in seinem Manuskript »System der Sittlichkeit« und seine dialektische Analyse der Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft. (Hierin liegt das eigentliche dialektische Paradox des protofaschistischen Bemühens/Bestrebens, zu einer vormodernen »organischen« Gemeinschaft zurückzukehren. Weit davon entfernt, einfach nur »reaktionär« zu sein, ist der faschistische »Feudalsozialismus« eine Art Kompromißlösung, ein *Ersatzversuch*, den Sozialismus innerhalb der Grenzen des Kapitalismus aufzubauen.) Es ist offensichtlich, daß diese Analyse Lukács' zutiefst allegorisch ist; sie entstand einige Monate nach der Veröffentlichung von Trotzkis These, der Stalinismus sei der Thermidor der Oktoberrevolution gewesen. Lukács' Text muß also als eine Antwort auf Trotzki gelesen werden: Er akzeptiert Trotzkis Charakterisierung von Stalins Regierung als »thermidorianisch« und verleiht ihr gleichzeitig eine positive Wendung. Statt den Verlust utopischer Energie zu beklagen, sollte man auf heroisch-resignative Weise seine Folgen als den einzigen wirklichen Raum sozialen Fortschritts akzeptieren. Für Marx signalisiert der ernüchternde »Tag danach«, der auf den revolutionären Rausch folgt, natürlich die ursprüngliche Begrenztheit des Projekts der »bürgerlichen« Revolution, die Falschheit seiner Verheißung universeller Freiheit. Die »Wahrheit« der universellen Menschenrechte sind die Rechte des Handels und Privateigentums. Wenn wir Lukács' Befürwortung des stalinistischen Thermidors lesen, dann impliziert diese (wohl entgegen seiner bewußten Absicht) eine ganz und gar antimarxistische pessimistische Perspektive: Die proletarische Revolution selbst ist ebenfalls gekennzeichnet durch ihre illusorische universelle Bekräftigung der Freiheit und das anschließende Erwachen in neuen Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnissen, und dies bedeutet,

daß das kommunistische Projekt der Verwirklichung der »tatsächlichen Freiheit« gescheitert ist.

Was aber sollen wir unter diesen Bedingungen tun? Das Problem mit den paar verbliebenen orthodoxen »Leninisten«, die vorgeben, man könne den alten Leninismus einfach recyceln, und noch immer von Klassenkampf, Verrat am revolutionären Impuls der arbeitenden Massen durch die korrupten Führer usw. reden, ist, daß es nicht ganz klar ist, von welchem subjektiven Standpunkt aus sie sprechen: Sie engagieren sich entweder in leidenschaftlichen Diskussionen über die Vergangenheit (und zeigen dabei mit bewundernswerter Gelehrsamkeit auf, wie und wo die antikommunistischen »Leninologen« Lenin verfälschen), wobei sie der Frage: *Inwieweit ist das (abgesehen vom rein historischen Interesse) heute überhaupt relevant?* geflissentlich aus dem Weg gehen; oder sie eignen sich, je mehr sie sich der gegenwärtigen Politik nähern, in zunehmendem Maße eine jargonbefrachtete Pose an, die niemandem wehtut. Als in den letzten Monaten des Jahres 2000 das Milošević-Regime in Serbien endlich gestürzt worden war, fragten mich meine radikalen Freunde aus dem Westen: »Was ist mit den Bergarbeitern, deren Streik zur Unterbrechung der Stromversorgung und dadurch letztlich zum Fall von Milošević geführt hat? War das nicht eine echte Arbeiterbewegung, die dann von den nationalistischen oder vom CIA korrumptierten Politikern manipuliert worden ist?« Dieselbe symptomatische Ansicht taucht bei jedem neuen Fall von sozialer Umwälzung auf (wie beim Zerfall des real existierenden Sozialismus vor zehn Jahren). In jedem dieser Fälle wird irgendeine Arbeiterbewegung mit angeblich echtem revolutionären oder zumindest sozialistischen Potential ausgemacht, die zuerst ausgebeutet und dann von prokapitalistischen bzw. nationalistischen Kräften verraten worden ist. Auf diese Art kann man weiter davon träumen, die Revolution stünde unmittelbar bevor: Wir brauchten nur eine authentische Führung, die das revolutionäre Potential der Arbeiter organisieren könnte. Glaubt man diesen Leuten, so war Solidarność ursprünglich eine demokratischsozialistische Arbeiterbewegung, die später von ihrer Führung, die von Kirche und CIA korrumptiert war, verraten wurde. Natürlich enthält dieser Ansatz einen Funken Wahrheit. Das Ironische am Zerfall des Kommunismus war letztlich, daß die großen Revolten (1953 in der DDR, 1956 in Ungarn und schließlich So-

lidarność in Polen) ursprünglich *Arbeiteraufstände* waren, die erst später den Weg für die üblichen »antikommunistischen« Bewegungen freimachten. Bevor es sich dem »äußernen« Feind ergab, erhielt das Regime von denjenigen, die diese »Arbeiter- und Bauernstaaten« als ihre eigene gesellschaftliche Basis reklamierten, einen Hinweis auf seine eigene Falschheit. Doch zugleich zeigt dies, daß dieser Arbeiteraufstand jeglichen substantiellen sozialistischen Zugs entbehrte. In allen Fällen wurde die Bewegung, sobald sie sich formiert hatte, von der »bürgerlichen« Standardideologie reibungslos vereinnahmt (politische Freiheit, Privateigentum, nationale Souveränität usw.).

Diese mysteriöse Arbeiterklasse, deren revolutionäre Stoßkraft ein ums andere Mal von verräterischen nationalistischen bzw. liberalen Politikern vereitelt wird, ist einer der beiden Fetische der meisten verbliebenen Trotzkisten – der eine Punkt der Leugnung, der es ihnen ermöglicht, ihre Interpretation der Situation aufrecht zu erhalten. Diese fetischistische Fixierung auf den alten marxistisch-leninistischen Rahmen ist das genaue Gegenteil des aktuellen Geredes über »neue Paradigmen« und darüber, daß wir die alten »Zombiekonzepte« wie Arbeiterklasse usw. überwinden müssen – die zwei komplementären Arten zur Vermeidung der Anstrengung, das Neue zu *denken*, das tatsächlich gegenwärtig hervortritt. Die erste Aufgabe ist hier, die Leugnung aufzugeben und restlos anzuerkennen, daß diese »authentische« Arbeiterklasse schlicht *nicht existiert*.³ Und wenn wir dieser Position noch vier weitere hinzufügen, erhalten wir ein ziemlich vollständiges Bild der traurigen Lage der heutigen Linken: die Akzeptanz der kulturellen Kriege (feministische, schwule, antirassistische u. a. multikulturalistische Kämpfe) als des beherrschenden Felds emanzipatorischer Politik; die rein defensive Haltung zum Schutz der Leistungen des Wohlfahrtsstaats; der naive Glaube an Cyberkommunismus (die Vorstellung, die neuen Medien würden direkt die Bedingungen für eine neue authentische

3 Der andere Fetisch ist ihr Glaube, daß es mit der Sowjetunion nur deswegen eine schlimme Wendung nahm, weil es Lenin nicht gelang, sich mit Trotzki in seinem Bemühen um die Absetzung Stalins zusammenzutun. Dieser Fetisch ist bereits bei Trotzki selbst zu erkennen, der gerade wegen seines »strukturellen Dogmatismus« (seinem Festhalten am globalen »marxistischen« Schema der historischen Entwicklung) den Stalinismus nur als Produkt von Stalins Persönlichkeit begreifen kann.

Gemeinschaft schaffen); und schließlich der Dritte Weg – die Kapitulation schlechthin.

John Berger machte vor kurzem auf ein französisches Werbeplakat der Internet-Investmentgesellschaft Selftrade aufmerksam. Unter einem Bild von Hammer und Sichel aus purem Gold und umrahmt von Diamanten steht die Aufschrift: »Und wenn die Börse jedem nützen würde?« Die Strategie dieses Plakats ist offensichtlich: Die Börse erfüllt heute die egalitären kommunistischen Kriterien, jeder kann daran teilhaben. Berger stellt ein simples Gedankenexperiment an: »Stellen Sie sich eine aktuelle Medienkampagne vor, die das Bild eines Hakenkreuzes aus purem Gold und umrahmt von Diamanten zeigt! Das würde natürlich nicht funktionieren. Warum? Das Hakenkreuz richtete sich an die potentiellen Sieger, nicht an die Besiegten. Es beschwore Herrschaft, nicht Gerechtigkeit.⁴ Im Gegensatz dazu beschworen Hammer und Sichel die Hoffnung, daß »die Geschichte endlich auf der Seite derer sein würde, die für brüderliche Gerechtigkeit kämpfen.⁵ Die Ironie liegt also darin, daß in dem Moment, in dem diese Hoffnung von der hegemonialen Ideologie vom »Ende der Ideologien« offiziell für tot erklärt wird, ein mustergültiges »postindustrielles« Unternehmen (was könnte »postindustrieller« sein als der Handel mit Aktien über das Internet?) diese schlummernde Hoffnung wachrufen muß, um seine Botschaft zu vermitteln.⁶ »Lenin wiederholen« heißt, dieser Hoff-

4 John Berger, »The hammer and sickle«, in *Janus* 5 (2000), S. 16.

5 Berger, op. cit., S. 17. Der entscheidende Unterschied zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus ist natürlich der, daß der Nationalsozialismus nicht in die Produktionsverhältnisse eingriff, während die stalinistische Zwangskollektivierung den Willen zum Ausdruck bringt, diese Produktionsverhältnisse radikal zu ändern.

6 Oder, um ein ähnliches Gedankenexperiment anzustellen: In den letzten Tagen des real existierenden Sozialismus sangen die protestierenden Volksmengen oft die offiziellen Lieder, einschließlich der Nationalhymnen, um die Machthabenden an ihre uneingelösten Versprechen zu erinnern. Was hätte eine ostdeutsche Volksmenge 1989 besseres tun können, als einfach die Nationalhymne der DDR anzustimmen? Da ihr Text (»Deutschland einig Vaterland«) nicht länger geeignet war, Ostdeutschland als neue sozialistische Nation herauszustellen, war es von den späten 1950er Jahren bis 1989 verboten, sie in der Öffentlichkeit zu singen: Bei offiziellen Feierlichkeiten wurde lediglich die orchestrale Version gespielt. (Die DDR war also das einzige Land, in dem das Singen der Nationalhymne eine Straftat war!) Kann man sich so etwas im Nationalsozialismus vorstellen?

nung, die nicht aufhört uns zu verfolgen, neues Leben einzuhauen.

Lenin *wiederholen* bedeutet folglich keine *Rückkehr* zu Lenin – Lenin wiederholen heißt akzeptieren, daß »Lenin tot ist«, daß seine Lösung gescheitert ist, sogar fürchterlich gescheitert ist, aber daß darin ein utopischer Funke war, der es wert ist bewahrt zu werden.⁷ Lenin zu wiederholen bedeutet, daß man unterscheiden muß zwischen dem, was Lenin effektiv getan hat, und dem Möglichkeitsfeld, das er eröffnet hat, der Spannung in Lenin zwischen dem, was er effektiv getan hat, und einer anderen Dimension, dem, was »in Lenin mehr als Lenin selbst« war. Lenin wiederholen heißt nicht, das zu wiederholen, was Lenin *tat*, sondern das, was er *nicht tat*, seine *verpaßten* Gelegenheiten. Lenin erscheint heute wie eine Figur aus einer anderen Zeit: Es ist nicht so, daß seine Ideen einer zentralisierten Partei u.a. eine »totalitäre Bedrohung« darstellen, sie scheinen vielmehr einer anderen Epoche anzugehören, zu der wir keine rechte Verbindung mehr herstellen können. Doch anstatt diese Tatsache als Beweis dafür anzusehen, daß Lenin überholt ist, sollte man vielleicht die gegenteilige Vermutung riskieren: Was ist, wenn die Unergründlichkeit Lenins ein Zeichen dafür ist, daß mit *unserer* Epoche etwas nicht stimmt? Was, wenn die Tatsache, daß wir Lenin als irrelevant erleben, als »nicht synchron« mit unserer postmodernen Zeit, die viel beunruhigendere Botschaft offenbart, daß es unsere Zeit ist, die »nicht synchron« ist, daß eine bestimmte historische Dimension aus ihr verschwindet?⁸ Wenn jemandem eine solche Feststellung gefährlich nah an der berüchtigten Bemerkung Hegels zu sein scheint, der, als seine Schlußfolgerung, warum nur acht Pla-

7 Man sollte vielleicht Marx' (implizite) Unterscheidung zwischen Arbeiterklasse (eine »objektive« soziale Kategorie, das Thema soziologischer Studien) und Proletariat (eine bestimmte *subjektive* Position – die Klasse »für sich«, die Verkörperung sozialer Negativität, um den alten, ziemlich unglücklichen Ausdruck zu gebrauchen) wieder einführen. Anstatt nach der verschwindenden Arbeiterklasse zu suchen, sollte man besser fragen: Wer besetzt heute ihre Position als Proletarier, wer ist in der Lage, sie zu subjektivieren?

8 Auf einer allgemeineren methodologischen Ebene sollte man auch die typische pseudo-nietzscheanische Ansicht umkehren, derzufolge die Vergangenheit, die wir in unserer Geschichtsschreibung konstruieren, ein Symptom, ein Ausdruck unserer gegenwärtigen Probleme ist: Was ist, wenn umgekehrt wir selbst – unsere Gegenwart – das Symptom der ungelösten Ausweglosigkeiten der Vergangenheit sind bzw. ist?

neten um die Sonne kreisen können, durch die Entdeckung des neunten Planeten (Pluto) widerlegt wurde, entgegnete: »Um so schlimmer für die Fakten!«, dann sollten wir bereit sein, dieses Paradox vollständig anzunehmen.

Es gibt einen alten Witz über den Sozialismus als Synthese der höchsten Errungenschaften der gesamten bisherigen Menschheitsgeschichte: Von den prähistorischen Gesellschaften übernahm er den Primitivismus, von der Antike die Sklaverei, von der mittelalterlichen Gesellschaft die brutale Herrschaft, vom Kapitalismus die Ausbeutung und vom Sozialismus den Namen... Gilt nicht für unseren Versuch, Lenins Geste zu wiederholen, das gleiche? Von der konservativen Kulturkritik übernimmt er den Gedanken, daß die Demokratie heute nicht mehr der Ort ist, an dem wichtige Entscheidungen getroffen werden; von den Ideologen des Cyberspace den Gedanken, daß das globale digitale Netzwerk einen neuen Raum des kommunalen Lebens bietet usw. usf., und von Lenin mehr oder weniger nur den Namen. Diese Tatsache kann allerdings in ein Argument *für* die »Rückkehr zu Lenin« umgewandelt werden: Das Ausmaß, in dem der *Signifikant* »Lenin« seine subversive Schärfe behält, läßt sich leicht demonstrieren. Bedient man sich etwa des »leninistischen« Arguments, daß die heutige Demokratie erschöpft sei, daß die Schlüsselentscheidungen nicht dort getroffen werden, dann wird man sofort des Totalitarismus beschuldigt. Wird jedoch das gleiche Argument von einem Soziologen oder gar von Vaclav Havel vorgebracht, so lobt man ihre profunde Einsicht. *Dieser* Widerstand ist die Antwort auf die Frage »Warum Lenin?« Es ist der Signifikant »Lenin«, der eine Reihe allgemeiner Gedanken in einen wahrhaft subversiven Theorieentwurf verwandelt.