

Slavoj Žižek

Willkommen in  
interessanten  
Zeiten!

Willkommen in interessanten Zeiten!

LAIKA Verlag



Slavoj Žižek

# Willkommen in interessanten Zeiten!

Aus dem Englischen von Erik M. Vogt

## Impressum

©LAIKA-Verlag Hamburg 2011 // LAIKAtheorie Band 3 // Slavoj Žižek: Willkommen in interessanten Zeiten! // 1. Auflage // Übersetzung aus dem Englischen von Erik M. Vogt // Titel des Originalmanuskriptes *Welcome to the Interesting Times!* // Satz und Cover: Peter Bisping // Foto Cover-Umschlag: Andy Miah, wikipedia, Creative Commons-Lizenz // Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm // [www.laika-verlag.de](http://www.laika-verlag.de) // ISBN: 978-3942281-93-5

# Inhalt

1. Das nicht-angerufene Subjekt . . . . .	11
2. Oh! Erde, fahle Mutter! . . . . .	21
3. Das Tier erhält die Peitsche . . . . .	37
4. Chinas gefrorene Vergangenheit und strahlende Zukunft . . . . .	47
5. Warum die Wahrheit gewalttätig ist . . . . .	59
6. Hoher Berg, tiefer Fluss . . . . .	69
7. Warum Idee und warum Kommunismus? . . . . .	81



«Der wirklich praktische Staatsmann passt sich nicht an die bestehenden Verhältnisse an, er prangert die Verhältnisse als untauglich an.»

(G.K. Chesterton, »The Man Who Thinks Backwards«)<sup>1</sup>

Ein Sprichwort besagt, dass man in China, wenn man jemanden wirklich hasst, an ihn den folgenden Fluch richtet: »Mögen Sie in interessanten Zeiten leben!« In unserer Geschichte sind »interessante Zeiten« tatsächlich die Zeiten von Aufruhr, Krieg und Machtkampf mit Millionen von unschuldigen Zuschauern, welche an den Folgen leiden. Heutzutage nähern wir uns eindeutig einem neuen Abschnitt von interessanten Zeiten an. Nach Jahrzehnten des Wohlfahrtsstaates (oder nach Jahrzehnten, in denen zumindest das Versprechen auf den Wohlfahrtsstaat galt), als finanzielle Kürzungen sich auf kurze Perioden beschränkten und aufgrund eines Versprechens erträglich waren, dass sich alles bald wieder normalisieren würde, treten wir in einen neuen Zeitabschnitt ein, in dem die Krise – oder vielmehr eine Art von wirtschaftlichem Ausnahmezustand – und die Notwendigkeit für alle Arten von Sparmaßnahmen (Kürzung der Unterstützungsleistungen, mehr und mehr temporäre Jobs usw.) dauerhaft sind und zu Konstanten oder einfach zu einer Lebensweise werden.

Diese Veränderungen können nur die komfortable subjektive Position der radikalen Intellektuellen erschüttern, die am besten in deren bevorzugten geistigen Übungen zum Ausdruck kommen, die das ganze zwanzigste Jahrhundert kennzeichneten: nämlich im Drang, die Situation zu »katastrophisieren«. Was auch immer die tatsächliche Situation war, sie *musste* als »katastrophal« angeprangert werden, und je besser sie erschien, desto dringlicher wurde diese Übung; auf diese Weise nahmen wir alle an derselben ontologischen Katastrophe teil, ungeachtet unserer »bloß ontischen« Unterschiede. Heidegger denunzierte das gegenwärtige Zeitalter als das der höchsten »Gefahr«, als Epoche des vollendeten Nihilismus; Adorno und Horkheimer sahen in ihm den Höhepunkt der »Dialektik der Aufklärung« in der »verwalteten Welt«; und dieses katastrophische Denken reicht bis zu Giorgio Agamben, der die Konzentrationslager des zwanzigsten Jahrhunderts als die »Wahrheit« des ganzen abendländischen politischen Projekts definiert. Man erinnere sich an Horkheimer im Westdeutschland der fünfziger Jahre: Während er die »instrumentelle Vernunft« in der modernen westlichen Konsumgesellschaft anprangerte, verteidigte er *zur gleichen Zeit* gerade diese Gesellschaft als einsame Insel der Freiheit im Meer von Totalitaris-



men und korrupten Diktaturen, die überall in der Welt herrschten. Als ob sich hier Winston Churchills alte ironische Bemerkung über die Demokratie als das schlimmstmögliche Regime, wobei alle anderen Regime noch schlimmer wären, in ernsthafter Gestalt wiederholte: die westliche »verwaltete« Gesellschaft sei Barbarismus in Gestalt von Zivilisation, der höchste Punkt von Entfremdung, der Zerfall des autonomen Individuums usw.; aber alle anderen soziopolitischen Regime seien schlimmer, so dass man es vergleichsweise dennoch zu unterstützen habe. Man ist darum versucht, eine radikale Lesart für dieses Syndrom vorzuschlagen: Was wäre, wenn diese unglückseligen Intellektuellen gerade die Tatsache nicht ertragen können, dass sie im Grunde ein glückliches, sicheres und komfortables Leben führen, so dass sie, um ihre höhere Bestimmung zu rechtfertigen, ein Szenario radikaler Katastrophe konstruieren *müssen*?

In einer psychoanalytischen Kur lernt man, das eigene Begehren zu klären: Will ich wirklich, was ich zu wollen glaube? Ziehen wir das sprichwörtliche Beispiel eines Ehemannes heran, der in eine leidenschaftliche außereheliche Affäre verwickelt ist und die ganze Zeit von jenem Augenblick träumt, in dem seine Frau verschwinden (sterben, sich von ihm scheiden lassen oder was auch immer) wird, so dass er dann endlich in der Lage sein wird, sein ganzes Leben mit der Geliebten zu verbringen – wenn dieser Sachverhalt eintritt, bricht seine ganze Welt zusammen, und er entdeckt, dass er auch seine Geliebte nicht will. Wie das alte Sprichwort besagt: Es gibt nur eine Situation, die noch schlimmer ist als jene, nicht das zu bekommen, was man will: nämlich diejenige, in der man es wirklich bekommt. Die linken Akademiker nähern sich nun einem solchen Wahrheitsmoment an: Du möchtest reale Veränderung – nun kannst du sie haben! Im Jahre 1937 brachte George Orwell in seinem *The Road to Wigan Pier* diese Einstellung perfekt zum Ausdruck, als er auf die »wichtige Tatsache« verwies, »dass jede revolutionäre Ansicht einen Teil ihrer Stärke von einer geheimen Überzeugung bezieht, dass sich nichts ändern lässt.« Radikale beschwören die Notwendigkeit revolutionärer Veränderung als eine Art von abergläubischem Zeichen, welches gerade das Gegenteil erreichen wird: nämlich zu *verhindern*, dass sich wirklich etwas verändert. Wenn eine Revolution stattfindet, dann sollte sie auf sicherer Distanz erfolgen: in Kuba, Nicaragua, Venezuela, so dass ich, während sich mein Herz am Gedanken an diese Ereignisse erwärmt, weiterhin meine akademische Laufbahn befördern kann.

# 1. Das nicht-angerufene Subjekt

Diese neue Situation erfordert keineswegs, dass man die geduldige intellektuelle Arbeit ohne jedweden unmittelbaren »praktischen Nutzen« aufgeben; mehr als jemals zuvor sollte man sich heute daran erinnern, dass der Kommunismus mit dem »öffentlichen Vernunftgebrauch« (Kant) beginnt, mit dem Denken, d.h. mit der egalitären Allgemeinheit des Denkens. Wenn Paulus sagt, dass es aus christlicher Perspektive » nicht Jude noch Grieche, [...] nicht Mann noch Frau« gibt, so behauptet er damit, dass ethnische Wurzeln, nationale Identität usw. keine *Kategorie der Wahrheit* darstellen; in den präzisen Begriffen Kants: Wenn wir über unsere ethnischen Wurzeln reflektieren, betätigen wir einen *privaten Vernunftgebrauch*, der durch kontingente dogmatische Voraussetzungen eingeschränkt wird: Wir handeln als »unmündige« Individuen und nicht als freie Menschen, die sich im universalen Bereich der Vernunft aufhalten. Für Kant bezeichnet der öffentliche Raum der »weltbürgerlichen Gesellschaft« das Paradox der universalen Singularität, eines singulären Subjekts, das in einer Art Kurzschluss die Vermittlung des Besonderen umgeht und direkt am Allgemeinen teilhat. In dieser Hinsicht meint das »Private« nicht den Stoff unserer Individualität im Gegensatz zu kommunalen Verbindungen, sondern gerade die kommunal-institutionelle Ordnung unserer partikularen Identifizierung.

Unser Kampf sollte sich folglich auf jene Aspekte konzentrieren, die eine Bedrohung für den trans-nationalen offenen Raum darstellen, wie die andauernde Bologna-Reform der Hochschulbildung in der Europäischen Union, die nichts anderes als eine großangelegte konzertierte Attacke auf Kants »öffentlichen Vernunftgebrauch« ist. Die grundlegende Idee dieser Reform, das Verlangen nach einer Unterordnung der Hochschulbildung unter die gesellschaftlichen Bedürfnisse, ihre Nutzung für die Lösung konkreter Probleme, denen wir uns gegenüber sehen, zielt darauf ab, Fachmeinungen zur Beantwortung jener Pro-

bleme zu erzeugen, die sich durch gesellschaftliche Agenten stellen – hier verschwindet die wahre Aufgabe des Denkens: nicht nur Lösungen anzubieten für Probleme, welche von der »Gesellschaft« (Staat und Kapital) gestellt werden, sondern gerade die Form dieser »Probleme« zu reflektieren, sie neu zu formulieren und in der Art und Weise, in der man ein Problem wahrnimmt, ein Problem zu erkennen. Die Reduktion der Hochschulbildung auf die Aufgabe, gesellschaftlich nützlich Fachwissen hervorzubringen, stellt die paradigmatische Form des »privaten Vernunftgebrauches« im heutigen globalen Kapitalismus dar.

Es ist darum ausschlaggebend, dass man den Druck in Richtung *Gleichschaltung* der Hochschulbildung – nicht nur in Gestalt der direkten Privatisierung oder von Verbindungen mit Unternehmen, sondern auch im allgemeineren Sinne einer Ausrichtung der Bildung hin auf ihren »gesellschaftlichen Nutzen«, auf die Produktion von Fachwissen, das dabei helfen wird, Probleme zu lösen – mit dem Prozess einer Eingrenzung der *Commons* der intellektuellen Produktion, der Privatisierung des *General Intellect*, in Verbindung bringt. Wenn im Mittelalter die Kirche (Religion as Institution) der zentrale ideologische Staatsapparat war, so verhängte die kapitalistische Moderne die Zwillingshegemonie von Rechtsideologie und Bildung (das staatliche Schulsystem): Subjekte wurden als patriotische freie Bürger angerufen, als Subjekte der Rechtsordnung, während Individuen durch die allgemeine Schulpflicht zu Rechtssubjekten wurden. So wurde die Kluft zwischen dem Bourgeois und dem Citoyen aufrechterhalten, d.h. zwischen dem egoistisch-utilitären Individuum, das mit seinen Privatinteressen befasst ist, und dem Citoyen, der sich dem allgemeinen Bereich des Staates widmet; und soweit die Ideologie in der spontanen ideologischen Wahrnehmung auf die allgemeine Sphäre der Bürgerschaft beschränkt ist, während die Privatsphäre egoistischer Interessen als »vor-ideologisch« betrachtet wird, wird die Kluft zwischen Ideologie und Nichtideologie in die Ideologie selbst verlegt. Gerade in der letzten Stufe des »post-modernen« Kapitalismus nach 1968 zwingt sich *die Wirtschaft selbst (ihre Markt- und Wettbewerbslogik) in fortschreitendem Maße als hegemoniale Ideologie auf*:<sup>2</sup>

Was die Bildung betrifft, so beobachten wir die schrittweise Demontage des klassisch-bürgerlichen Staatsapparates der Schule: Das Schulsystem stellt immer weniger ein auf Zwang beruhendes Netzwerk dar, welches sich oberhalb des Marktes befindet und direkt vom Staat, dem Träger der Werte der Aufklärung (*liberté, égalité, fraternité*), organisiert wird; im Interesse der heiligen Formel von »niedrigeren Kosten, höherer Effizienz« wird es zunehmend von verschiedenen Formen der ÖPP (Öffentlich-Privaten Partnerschaft) durchdrungen.

Was die Organisation und Legitimation von Macht anbelangt, so wird das Wahlsystem immer mehr nach dem Modell des Marktwettbewerbes konzipiert: Wahlen gleichen einem kommerziellen Tausch, in welchem die Wähler diejenige Option »kaufen«, welche auf effizienteste Weise die soziale Ordnung aufrechterhält, Verbrechen verfolgt und so weiter. Im Interesse derselben Formel von »niedrigeren Kosten, höherer Effizienz« können sogar einige Funktionen, welche die ausschließliche Domäne der Staatsmacht sein sollten (wie etwa die Leitung von Gefängnissen), privatisiert werden; das Heer hat nicht länger die allgemeine Wehrpflicht zur Grundlage, sondern setzt sich aus angeheuerten Söldnern zusammen. Sogar die staatliche Bürokratie wird nicht länger als die hegeliatische allgemeine Klasse aufgefasst, wie im Fall von Berlusconi offenkundig wird. Das Interessante an Berlusconi als politisches Phänomen ist die Tatsache, dass er, der mächtigste Politiker in seinem Lande, immer schamloser agiert: Er ignoriert nicht nur rechtliche Untersuchungen seiner kriminellen Tätigkeit (oder neutralisiert sie politisch), um seine privaten Geschäftsinteressen zu fördern, sondern er untergräbt auch auf systematische Weise die grundlegende Würde eines Staatsoberhauptes. Die Würde der klassischen Politik gründet sich darauf, dass sie sich über das Spiel partikularer Interessen in der Zivilgesellschaft erhebt; die Politik ist von der Zivilgesellschaft »entfremdet«, sie präsentiert sich als der ideale Bereich des *Citoyen*, im Gegensatz zum Konflikt egoistischer Interessen, welche den *Bourgeois* kennzeichnen. Berlusconi schafft diese Entfremdung in der Tat ab: Im heutigen Italien wird die Staatsmacht direkt vom niederträchtigen *Bourgeois* ausgeübt, der rücksichtslos und offen die Staatsmacht als Mittel zum Schutze seiner Wirtschaftsinteressen ausbeutet.

Sogar der Vorgang, sich auf emotionale Beziehungen einzulassen, wird immer mehr im Sinne einer Marktbeziehung organisiert. Alain Badiou entwickelte die Parallele zwischen der heutigen Suche nach einem sexuellen (oder Ehe-)Partner durch entsprechende Partnervermittlungs-Agenturen und dem alten Verfahren von Ehen, die von den Eltern arrangiert wurden.<sup>3</sup> In beiden Fällen wird das eigentliche Wagnis des »Verliebense« außer Kraft gesetzt, es gibt kein kontingentes »sich Verlieben«; das Wagnis des Realen namens »Liebesbegegnung« wird durch vorgeschaltete Arrangements minimiert, welche alle materiellen und psychologischen Interessen der betroffenen Parteien berücksichtigen. Robert Epstein brachte diese Idee zu ihrem logischen Abschluss, indem er ihr fehlendes Gegenstück mitlieferte:<sup>4</sup> Hat man einmal den geeigneten Partner ausgewählt, wie stellt man sicher, dass sich beide tatsächlich lieben? Auf der Grund-

lage einer Studie über arrangierte Ehen entwickelte Epstein ein »Verfahren, um Zuneigung aufzubauen« – man könne »Liebe gewollt aufbauen und wählen, mit wem man dies tun möchte«. Ein solches Verfahren beruht auf einer Selbst-Kommodifizierung: Bei der Partnersuche im Internetz oder vermittels Heiratsagenturen präsentiert sich jeder Partner selbst als Ware und führt seine Qualitäten und Fotos an. Eva Illouz erläutert scharfsinnig die Enttäuschung, die sich üblicherweise einstellt, wenn die Internet-Partner sich dazu entschließen, sich in Wirklichkeit zu treffen:<sup>5</sup> Der Grund für diese Enttäuschung besteht nicht darin, dass wir uns selbst in unseren Selbstdarstellungen idealisieren, sondern darin, dass diese Selbstdarstellungen sich zwangsläufig auf die Aufzählung von abstrakten Eigenschaften (Alter, Hobbys und so weiter) beschränkt – es fehlt hier also gerade Freuds »einziger Zug«, jenes *je ne sais quoi*, welches mich sofort den anderen gernhaben oder ablehnen lässt. Die Liebe ist hier eine Wahl, die *per definitionem* als Notwendigkeit erfahren wird. Das Verlieben sollte frei sein, es kann einem nicht befohlen werden, sich zu verlieben; wir befinden uns aber niemals in einer Position, die es uns erlauben würde, diese freie Wahl zu treffen – denn wenn man entscheidet, in wen man sich verlieben wird, indem man die Qualitäten der entsprechenden Partner miteinander vergleicht, dann ist dies definitionsgemäß gerade nicht Liebe. Die Liebe besteht gerade darin, dass man ab einem bestimmten Zeitpunkt vom Gefühl überwältigt wird, dass man bereits verliebt *ist* und dass man nicht anders handeln kann; sie ist also ein Gefühl, als hätte mich die ganze Ewigkeit auf diese Begegnung vorbereitet. Aus diesem Grund sind Heirats-Agenturen auch Anti-Liebesmittel *par excellence*: Ihr Einsatz besteht darin, dass sie die Liebe als eine tatsächliche freie Wahl organisieren – nach der Durchsicht der Liste ausgewählter Kandidaten wähle ich den geeignetsten Partner.

Und sofern die Wirtschaft als Bereich der Nicht-Ideologie aufgefasst wird, ist es dann nur logisch, dass sich diese schöne neue Welt globaler Kommodifizierung selbst für nach-ideologisch hält. Die ideologischen Staatsapparate gibt es selbstverständlich immer noch, und zwar mehr als jemals zuvor; aber sofern die Ideologie hinsichtlich ihrer Selbstwahrnehmung im Gegensatz zu den vor-ideologischen Individuen in den Subjekten angesiedelt ist, kann diese Hegemonie des Wirtschaftsbereiches nur als die Abwesenheit jedweder Ideologie erscheinen. Dies bedeutet nicht nur, dass die Ideologie einfach direkt die Wirtschaft als ihre tatsächliche Basis reflektiert, sondern dass wir vollständig innerhalb der Bereiches der ideologischen Staatsapparate verbleiben: Die Wirtschaft funktioniert hier als ein ideologisches Modell, so dass die Behauptung vollends gerechtfertigt

ist, dass die Wirtschaft hier als ideologischer Staatsapparat wirksam ist, und zwar im Kontrast zum »realen« Wirtschaftsleben, welches eindeutig nicht dem idealisierten liberalen Marktmodell folgt.

So lässt sich erklären, um mit Jan Volcker zu sprechen, warum die heutzutage vorherrschenden ideologischen Begriffe wie Freiheit und Demokratie (und man könnte Toleranz hinzufügen) »Begriffe der Verwirrung« darstellen: Sie verwischen die wahre Trennlinie, wohingegen eine wahre Idee eine Trennung einführt und uns in die Lage versetzt, die Trennlinie (zwischen unserer emanzipatorischen Position und derjenigen Ideologie, die wir verwerfen möchten) zu ziehen. Selbstverständlich möchten wir etwa Rassismus und Sexismus bekämpfen, aber die Charakterisierung dieser Phänomene als Phänomene von »Intoleranz« und »Belästigung« verwischt die wirkliche Trennlinie und verwechselt den Kampf gegen Rassismus und Sexismus mit der narzisstisch-subjektivistischen Idee meines Privatbereiches, in den der Nebenmensch nicht eindringen sollte. »Toleranz« bedeutet hier in Wirklichkeit das genaue Gegenteil: nämlich Intoleranz gegenüber dem anderen im radikalen freudianisch-lacanianischen Sinne des Nebenmenschen-Dings.<sup>6</sup>

Am 16. Oktober 2010 verkündete die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Deutschlandtages der Jungen Union: »Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert«. Zumindest kann man sagen, dass Merkel konsistent ist, da ihre Aussage die Jahre zuvor geführte Debatte über die *Leitkultur* wiederholt, in welcher Konservative darauf bestanden, dass jeder Staat einen vorherrschenden Kulturraum zur Grundlage hätte, den die Mitglieder anderer Kulturen, die in eben jenem Kulturraum lebten, zu achten haben. Anstatt die Rolle der schönen Seele zu spielen und das neu auftauchende rassistische Europa, das in solchen Aussagen durchklingt, zu beklagen, sollten wir das kritische Auge auf uns selbst richten und uns die Frage stellen, in welchem Ausmaße unser eigener abstrakter Multikulturalismus zu diesem traurigen Stand der Dinge beitrug. Wenn nicht alle Seiten die gleiche Zivilität teilen oder achten, dann verwandelt sich der Multikulturalismus in eine rechtlich regulierte wechselseitige Ignoranz oder gar in Hass. Aus diesem Grund muss die Aufgabe für diejenigen, die heute für Emanzipation kämpfen, darin bestehen, über bloße Achtung gegenüber anderen hinauszugehen und sich auf eine positive emanzipatorische *Leitkultur* zuzubewegen, welche eine authentische Koexistenz und die Mischung anderer Kulturen tragen und den bevorstehenden Kampf um die *Leitkultur* akzeptieren kann.<sup>7</sup>

Wir sollten folglich für einen kommunistischen Kampf an jedem Punkt mobilisieren, an dem soziale Konflikte nicht gelöst werden können, weil sie »falsche« Konflikte sind, deren Koordinaten von einer ideologischen Mystifizierung bestimmt werden; der Kommunismus als Bewegung sollte in solche Sackgassen eingreifen, und seine erste Geste sollte darin bestehen, das Problem neu zu definieren und die Art und Weise abzulehnen, in welcher das Problem im öffentlich-ideologischen Raum wahrgenommen wird. Wenn uns zum Beispiel gesagt wird, dass die Spannung zwischen Israel und den Palästinensern im Nahen Osten ein Kampf der westlichen säkularen Demokratie gegen den muslimischen Fundamentalismus sei, dann ist festzuhalten, dass dieses Problem, so es in diesen Begriffen wahrgenommen und formuliert wird, selbstverständlich nicht gelöst werden kann und wir uns in einer Sackgasse befinden. Der kommunistische Schachzug besteht hier genau darin, diese Begriffe abzulehnen und einen wirklichen Dritten Weg zu definieren.

Welche Art von Wechsel hinsichtlich der Funktionsweise von Ideologie zieht diese Selbstauslöschung der Ideologie nach sich? Nehmen wir als unseren Ausgangspunkt Foucaults Namen für Althussers ideologischen Staatsapparat: das Dispositiv. Giorgio Agamben verwies auf die Verbindung zwischen Foucaults Dispositiv und dem frühen hegelschen Begriff der »Positivität« als substanzieller gesellschaftlicher Ordnung, die dem Subjekt auferlegt und von diesem als ein äußerliches Schicksal und nicht als organischer Teil des Subjekts selbst erfahren wird. Als solches ist das Dispositiv die Matrix der Regierbarkeit: Es ist also etwas, »in dem und durch das ein reines Regierungshandeln ohne jegliche Begründung im Sein realisiert wird. Deshalb schließen die Dispositive immer einen Subjektivierungsprozess ein, da sie ihr Subjekt selbst hervorbringen müssen.«<sup>8</sup> Die ontologische Voraussetzung eines solchen Dispositiv-Begriffs ist eine »recht grobe Aufteilung des Vorhandenen in zwei große Gruppen oder Klassen: einerseits die Lebewesen (oder die Substanzen), andererseits die Dispositive, von denen sich jene unablässig gefangen nehmen lassen«(26). Es gibt hier eine Reihe von komplexen Echos zwischen diesem Dispositiv-Begriff, Althussers Begriffen des ideologischen Staatsapparates und der ideologischen Anrufung, und Lacans Begriff des »großen Anderen«: Foucault, Althusser und Lacan bestehen auf der entscheidenden Ambiguität des Begriffes »Subjekt« (freier Agent und der Macht Unterworfenen) – das Subjekt als freier Agent tritt durch seine Unterwerfung unter das Dispositiv/den ideologischen Staatsapparat/den »großen Anderen« hervor. Agamben macht darauf aufmerksam, dass »Desubjektivierung« (»Alienation«) und Subjektivierung die zwei Seiten derselben Medaille darstellen: Es ist gerade

die Desubjektivierung eines Lebewesens, seine Unterwerfung unter ein Dispositiv, welches es subjektiviert. Wenn Althusser behauptet, dass die Ideologie Individuen als Subjekte anruft, dann steht hier »Individuum« für die Lebewesen, auf die ein Dispositiv der ideologischen Staatsapparate einwirkt und ihnen ein Netz von Mikropraktiken aufzwingt, wohingegen »Subjekt« *nicht* eine Kategorie der Lebewesen, der Substanz ist, sondern das Ergebnis des Gefangenseins der Lebewesen in einem Dispositiv des ideologischen Staatsapparates (oder in einer symbolischen Ordnung) darstellt. (In den Begriffen von Deleuze: Das Lebewesen ist eine Substanz, wohingegen das Subjekt ein Ereignis ist). Althussters täuschendes und unangebrachtes Beharren auf der »Materialität« des ideologischen Staatsapparates greift zu kurz: Die Urform des Dispositivs, der »große Andere« der symbolischen Institution, ist gerade immateriell, eine virtuelle Ordnung; sie ist das Korrelativ zum Subjekt im Unterschied zu einem Individuum als Lebewesen. Sowohl das Subjekt als auch das Dispositiv des großen Anderen sind nicht Kategorien des substanziellen Seins. Man kann diese Koordinaten perfekt in Lacans Matrix des Diskurses der Universität übertragen: *Homo sacer*, das auf bloßes Leben reduzierte Subjekt, ist in den Begriffen von Lacans Theorie der vier Diskurse das *objet a*, das »andere« des universitären Diskurses unter der Einwirkung des Wissens-Dispositivs; kann man dann nicht behaupten, dass Agamben Lacan umkehrt? Denn für ihn ist der universitäre Diskurs die Wahrheit des Diskurses des Herrn. Das »Produkt« des universitären Diskurses ist \$, das Subjekt; das Dispositiv (das Netz von S2, des Wissens) wirkt auf das bloße Leben des Individuums ein und erzeugt aus ihm Subjekte. Heutzutage beobachten wir jedoch eine radikale Veränderung hinsichtlich der Funktionsweise dieses Mechanismus. Agamben definiert unsere zeitgenössische postpolitische/biopolitische Gesellschaft als eine Gesellschaft, in der die vielfachen Dispositive die Individuen desubjektivieren, ohne eine neue Subjektivität zu produzieren, d.h. ohne sie zu subjektivieren:

»Das erklärt den Niedergang der Politik, die Subjekte und wirkliche Identitäten (die Arbeiterbewegung, die Bourgeoisie usw.) voraussetzte, und den Siegeszug der *oikonomia*, das heißt eines reinen Regierungshandelns, das nichts anderes im Blick hat als die eigene Reproduktion. Die Rechte und die Linke, die sich heute in der Verwaltung der Macht abwechseln, haben deshalb recht wenig mit dem politischen Kontext zu tun, aus dem die Termini stammen. Sie bezeichnen lediglich die beiden Pole ein und derselben Regierungsmaschine – denjenigen, der bedenkenlos auf die Desubjektivierung setzt und denjenigen, der sie lieber hinter der heuchlerischen Maske des guten alten demokratischen Bürgers verbergen möchte« (39).



»Biopolitik« bezeichnet diese Konstellation, in der Dispositive nicht länger Subjekte erzeugen (»Individuen zu Subjekte anrufen«), sondern lediglich das bloße Leben der Individuen verwalten und regulieren – in der Biopolitik sind wir alle potenziell ein *Homo sacer*. Das Ergebnis dieser Reduktion besitzt jedoch eine unerwartete Wendung: Agamben macht auf die Tatsache aufmerksam, dass dieser desubjektivte, harmlose Bürger der nachindustriellen Demokratien, der sich keinesfalls den hegemonialen Dispositiven widersetzt, sondern alle ihre Befehle eifrig ausführt und aus diesem Grund bis ins kleinste Detail von ihnen kontrolliert wird, »womöglich gerade deshalb von der Macht als potentieller Terrorist betrachtet wird«(40): »In den Augen der Macht – und womöglich hat sie recht – ähnelt niemand dem Terroristen so sehr wie der allergewöhnlichste Mensch« (40). Je mehr der gewöhnliche Mensch von Kameras, digitalen Erfassungstechniken kontrolliert wird, desto mehr wird er zu einem undurchdringlichen, unregierbaren X, das sich von Dispositiven abzieht, gerade wenn er ihnen unterwürfig zu gehorchen scheint. Indem er sich aktiv zur Wehr setzt, stellt er keine Bedrohung für die Regierungsmaschine dar: Gerade seine Passivität setzt die performative Wirksamkeit der Dispositive außer Kraft, lässt die Regierungsmaschine »leerlaufen« und verwandelt sie in eine Selbstparodie, die keinen Nutzen besitzt (41).

Diese vollständige Naturalisierung (oder Selbstausslöschung) der Ideologie legt einen traurigen, jedoch unvermeidlichen Schluss hinsichtlich der heutigen globalen Gesellschaftsdynamik nahe: Heutzutage ist der Kapitalismus die eigentlich revolutionäre Instanz; er veränderte in den letzten Jahrzehnten unsere ganze Landschaft, von der Technik zur Ideologie, während Konservative wie auch Sozialdemokraten auf diese Veränderungen zumeist bloß reagierten und verzweifelt versuchten, die alten Errungenschaften zu bewahren. Innerhalb einer solchen Konstellation erscheint gerade die Idee einer radikalen gesellschaftlichen Umwandlung vielleicht als ein unmöglicher Traum; der Begriff »unmöglich« sollte uns jedoch zu denken geben. Denn heutzutage sind die Begriffe »unmöglich« und »möglich« auf eine merkwürdige Weise verteilt, und beide scheinen zugleich in einem Exzess zu explodieren. Einerseits ist das Unmögliche in den Bereichen persönlicher Freiheiten und der wissenschaftlichen Technik mehr und mehr möglich (zumindest sagt man uns dies): »Nichts ist unmöglich«, wir können Sex in all seinen perversen Spielarten genießen; ganze Musik-, Film-, und Fernsehserien-Archive können herunter geladen werden, und sogar Flüge in den Weltraum sind für jeden (mit Geld) möglich. Es gibt zudem die Aussicht darauf,

dass wir unsere physischen und psychischen Fähigkeiten steigern, unsere Grundeigenschaften durch Eingriffe in das Genom manipulieren können; dies reicht bis zum technisch-gnostischen Traum, dadurch Unsterblichkeit zu erlangen, dass man die eigene Identität vollständig in eine Software verwandelt, die sodann von einer Hardware auf die andere herunter geladen werden kann. Andererseits begreift sich unsere Epoche vor allem im Bereich sozioökonomischer Verhältnisse als die Epoche der Reife, in der die Menschheit nach dem Kollaps der kommunistischen Staaten die alten millenaristischen utopischen Träume aufgegeben und die Beschränkungen der Realität (der kapitalistischen sozioökonomischen Realität) mit allen ihren Unmöglichkeiten akzeptiert hat: *Man kann nicht* an großen kollektiven Handlungen teilnehmen (die zwangsläufig in einem totalitären Terror enden), am alten Wohlfahrtsstaat festhalten (denn dadurch sei man nicht wettbewerbsfähig und dies führe zu einer Wirtschaftskrise), sich vom globalen Markt isolieren und so weiter. (In ihrer ideologischen Spielart fügt die Ökologie ihre eigene Liste von Unmöglichkeiten hinzu, die sogenannten Grenzwerte – keine höhere globale Erwärmung als 2 Grad Celsius -, die auf »Fachwissen« basieren.)<sup>9</sup> Der Grund dafür ist, dass wir in der postpolitischen Ära einer Naturalisierung der Wirtschaft leben: Politische Entscheidungen werden in der Regel als Angelegenheiten reiner wirtschaftlicher Notwendigkeit präsentiert; wenn uns beispielsweise Sparmaßnahmen aufgebürdet werden, so wird uns wiederholt mitgeteilt, dass diese einfach deshalb erfolgen, weil sie notwendig seien.

Es ist entscheidend, dass man eindeutig zwischen zwei Unmöglichkeiten unterscheidet: dem Unmöglich-Realen eines gesellschaftlichen Antagonismus und derjenigen Unmöglichkeit, auf welche sich das vorherrschende ideologische Feld konzentriert. Hier wird die Unmöglichkeit verdoppelt, das heißt, sie dient als ihre eigene Maske – die ideologische Funktion der zweiten Unmöglichkeit besteht darin, das Reale der ersten Unmöglichkeit zu verschleiern. Heutzutage versucht die herrschende Ideologie, uns die Zustimmung zur »Unmöglichkeit« einer radikalen Veränderung, zur Abschaffung des Kapitalismus, einer Demokratie, die nicht vom parlamentarischen Spiel eingeschränkt wird, abzuverlangen, um das Unmögliche/Reale desjenigen Antagonismus unsichtbar zu machen, welcher sich quer durch die kapitalistischen Gesellschaften zieht. Dieses Reale ist unmöglich in dem Sinne, dass es das Unmögliche der bestehenden Gesellschaftsordnung ist, d.h. ihr konstitutiver Antagonismus; dies hat jedoch keineswegs zur Folge, dass man sich nicht direkt mit diesem Realen/Unmöglichem auseinandersetzen und es in einem »verrückten« Akt radikal umwandeln könnte, der die grundlegen-