

CLEMENS PORN SCHLEGEL

Nach dem Poststrukturalismus

Französische Fragen der 1990er und 2000er Jahre

Essays zu Olivier Rollin, Gilles Châtelet, Maurice G. Dantec,
Mara Goyet, Claude Lefort, Alain Supiot, Pierre Legendre

**VERLAG TURIA + KANT
WIEN – BERLIN**

INHALT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by
the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Bibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-723-6

Gedruckt mit Unterstützung der LMU ...

Covergestaltung: Bettina Kubanek

© Verlag Turia + Kant, 2014

Verlag Turia + Kant
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1
D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise
info@turia.at | www.turia.at

1	Die Abwesenheit des Unbekannten bleibt unbemerkt	
	Einleitung	7
2	Historische Einbildungen. Zu Olivier Rolins »Tigre en papier«	25
3	Leben und denken wie die Schweine. Kleine Dialektik des Poststrukturalismus (von Gilles Châtelet zu Michel Houellebecq)	43
4	Das Verschwinden der leerlaufenden Gegenwart aus der Geschichte. Zu Maurice Dantec's Trivialroman »La sirène rouge«	61
5	Tartuffe desakralisiert. Zur Krise des französischen Bildungssystems	85
6	»Les princes sont des dieux.« Zum Religionsbegriff des französischen Staates	101
7	Die Demokratie gegen ihre Liebhaber verteidigt. Zum Denken Claude Leforts	127
8	Totale Marktwirtschaft. Zu Alain Supiots Kritik am Ultroliberalismus	141
9	Warum Gesetze? Zu Pierre Legendres »Abhandlung über den Vater«	157
10	Wem gehören die Töchter? Zum sexuellen Macht- anspruch der Konsumgesellschaften	189
11	Kleine Illusionen. Anmerkungen zu den deutsch- französischen Kulturbereihungen	211
	Dank	233
	Drucknachweise	235

Die Abwesenheit des Unbekannten bleibt unbemerkt

Einleitung

1

Der vorliegende Band versammelt eine Reihe von Essays zu französischen Debatten und zu Autoren, die in Deutschland entweder gar nicht (Maurice G. Dantec, Mara Goyet, Gilles Châtelet) oder nur einem kleineren Fachpublikum (Olivier Rolin, Pierre Legendre, Claude Lefort, Alain Supiot) bekannt sind. Er will auf Fragestellungen und Werke aufmerksam machen, in denen es zum einen um eine zeitkritische Diagnose der französischen Gesellschaft, ihrer spezifischen Krisen und Fragen geht (zur Krise der Bildung und der Laizität, zum Markt-Totalitarismus, zur Frage der konsumistischen Prostitution), zum anderen, und damit unmittelbar verbunden, um das ambivalente Erbe des linken Denkens der 1960er und 1970er Jahre, zu dem nicht zuletzt auch jene Theorien gehören, die in Deutschland unter dem Label des Post- oder Neostrukturalismus rezipiert worden sind.

Zwiespältig ist dieses Erbe vor allem deswegen, weil wesentliche Konzepte des »libertären« Denkens der späten 1960er und frühen 1970er Jahre (Kritik des Staates, Recht auf Differenz, kulturelle Diversität, Verabschiedung dialektischer Oppositionen) im Verlauf der 1980er und 1990er Jahre vom politisch erfolgreichen Neoliberalismus vereinnahmt und radikal umgedeutet worden sind. Anders als in Deutschland fand die Auseinandersetzung mit der »pensée 68« in Frankreich vor allem im Hinblick auf die Frage nach dem schamlosen Umkippen libertärer linker in neoliberale rechte Konzepte statt. Die Essays zeichnen diese französischen Diskussionszusammenhänge nach und geben damit einen Einblick in Fragestellungen »nach dem Poststrukturalismus«, die in der deutschen Diskussion keine Rolle mehr gespielt haben.

Der abschließende Essay zu den deutsch-französischen Kulturbziehungen der Gegenwart versucht rückblickend die interes-

sierten Mißverständnisse und kleinen Illusionen zu beschreiben, in denen die intellektuellen deutsch-französischen Beziehungen befangen waren – und noch immer sind.

2

Die Zeiten der »maîtres penseurs«, der klar identifizierbaren Denkschulen und ihrer epischen Fehden – zwischen Sartre und Foucault, Marxisten und Nietzscheanern, Strukturalisten und Post-Strukturalisten, alten und neuen Philosophen – sind vorbei. Für Gilles Deleuze waren die »neuen Philosophen« (namentlich: André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy oder auch BHL, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Marie Benoist), wie sie in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre die intellektuelle Öffentlichkeit zu dominieren begannen, das Symptom eines tiefgreifenden strukturellen Wandels. Deleuze sprach ihnen den Status einer veritablen philosophischen Schule entschieden ab. Man kann Thomist, Spinozist, Kantianer, Hegelianer, Heideggerianer oder Foucaudianer sein, aber nicht mehr ›Glucksmannianer‹ und erst recht nicht ›BHL-ianer‹. Die Neuigkeit der »neuen Philosophen« sei nämlich nicht, so Deleuze, in ihrem hohlen, begrifflich völlig inkonsistenten Denken zu suchen, sondern ausschließlich darin, dass sie »das literarische und philosophische Marketing eingeführt«¹ hätten. Es gehörte genau zwei Prinzipien, erstens dem Prinzip, dass Bücher dazu da seien, dass man *über* sie spricht, dass das Sprechen *über* das Buch fortan wichtiger sei als das Buch selbst beziehungsweise das, was es zu sagen habe; zweitens dem Prinzip, dass dasselbe ›Buch‹ am besten in unterschiedlichen Versionen auf den Markt komme: in einer frommen, atheistischen, marxistischen, heideggerianischen, rechten, linken usw. Version. Alles in allem laufe das neue Marketing-Philosophieren darauf hinaus, Künstler, Intellektuelle, Wissenschaftler in Journalisten

¹ Gilles Deleuze: »Über die neuen Philosophen und ein allgemeineres Problem« [frz.: »A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général«, in: supplément au n° 24 de la revue bimestrielle *Minuit*, Mai 1977], in: ders.: *Kleine Schriften*, aus dem Französischen von K.D. Schacht, Berlin 1980, S. 87.

resp. telegene Medien-Profis zu verwandeln. »Es handelt sich um einen neuen Typ von Denken: das Interview-Denken, das Minuten-Denken, das Statement-Denken.«²

Deleuze hatte recht. Im Lauf der 1980er und 1990er Jahre haben sich sämtliche Denkschulen alten Stils aufgelöst, und zwar unter dem Druck der neoliberalen Privatisierung der Öffentlichkeit, der Verwandlung der Gesellschaft in ein permanentes, gelendes Medienspektakel und der damit einhergehenden Veränderungen der Produktionsbedingungen intellektueller Arbeit, insbesondere an Universitäten. Die großentheoretisch-ideologischen Auseinandersetzungen sind seither in quietschenden Quizshows und humanitärer Global-Betroffenheit verschwunden: ein Schiff für Vietnam, ein Herz für Kinder, eine Träne für Diana.³ Es geht nicht mehr um konzeptuelle Analysen und Distanznahmen, sondern um Affektentfesselung und unmittelbare politische Propaganda, selbstverständlich für das Gute, das auf die Namen »Demokratie«, »Menschenrechte«, »Freiheit« hört. Die Ausnah-

² Ebd., S. 90. – Die Hellsicht und Schärfe der Deleuze'schen Analyse des Phänomens der »neuen Philosophen« ist im historischen Rückblick atemberaubend. Deleuze skizziert mit seinen Bemerkungen von 1977 eine Zukunft, die unsere eigene Gegenwart noch einmal ist: Philosophie-Magazine, kleine Feiern der Liebe und des gebeutelten Ich, TV-Talkrunden, die der Tagesaktualität hinterher denken, engagierte Intellektuelle, die am liebsten in die Rolle imaginärer Staatschefs, Außenminister und Oberbefehlshaber schlüpfen, Apologeten des fröhlichen Konsums, dialogische Sinnstifter, Unternehmensphilosophien, angestellte Denk-Tank-Füller. Niemand deutlicher als Deleuze hat den langen, neoliberalen Schlagschatten der konvertierten Ex-Maoisten gesehen: »Wir aber, die wir 68 gemacht und sämtliche kommunistischen Irrtümer begangen haben, wir sagen euch...« Einige der Konvertiten, José Manuel Barroso etwa, sind zielstrebig in europäischen Kommissionen und Regierungen angekommen.

³ Für eine Analyse des alles andere als unproblematischen Humanismus, der in Frankreich vor allem von André Glucksmann vorangetrieben wurde, vgl. Rony Brauman: *Humanitaire, le dilemme*, Paris 1996; sowie – für Glucksmanns Viktimologie – das Lemma: »Verweigerung. Dissidenz II«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 11, Basel 2002, S. 1006.

meepochen, als Theoriemonumente wie Sartres »Kritik der dialektischen Vernunft«, Foucaults »Die Ordnung der Dinge«, Althusers »Pour Marx« und Lacans »Schriften« die Republik noch unter die Leselampen trieb, war eine Ausnahme, letzter Glanz der so genannten »trente glorieuses«, wie die goldenen dreißig Wachstumsjahre zwischen 1945 und 1975 in Frankreich heißen.⁴ Mit Blick auf die eher lebenspraktisch-moralistisch ausgerichteten Prêt-à-porter-Philosophien, wie Alain Renaut, Luc Ferry, André Comte-Sponville, vor allem aber auch Michel Onfray sie seit Beginn der 1990er Jahre unters Massenpublikum und in die Supermärkte bringen, konstatierte der Philosoph Dominique Lecourt bereits 1999: »Auf die Zeit der ›maîtres penseurs‹ ist die Zeit der ›piètres penseurs‹ gefolgt.«⁵ Die Zeit der kläglichen Denker. Ihre Arbeiten zielen nicht auf die Problematisierung eingefahrener Wahrnehmungsweisen und die Infragestellung überkommener Denkkategorien und Wertsetzungen, stattdessen weisen sie mehr oder weniger salbungsvoll den Weg zum rechten Lebensglück, ob hedonistisch oder asketisch, ermahnen zur guten Moral und machen unentwegt käufliche Sinnangebote.⁶

Und trotzdem: Zerstreuung der intellektuellen Schulen, Ende der ideologischen Kämpfe, Sieg des Marketings über die konzeptuelle Arbeit heißt nicht Abwesenheit von Antagonismen und Debatten. Und es bedeutet auch nicht generalisierte Bedeutungslosigkeit und Mittelmaß, wie nicht zuletzt Dominique Lecourts luzide Bestandsaufnahme der »piètre pensée« selbst beweist. Es heißt lediglich, dass die Medienbühnen, wie anderswo auch, von Star-Intellektuellen-Journalisten – der brillanteste unter ihnen heißt Bernard-Henri Lévy – beziehungsweise von findigen Lebenshilfe-Philosophen beherrscht werden, während die Intellektuellen der langsameren »old school«, Wissenschaftler, Poeten, Romanciers, Fachphilosophen, zurückgedrängt worden sind in die halböffentliche Nischenwelt der Akademien, Universitäten, Fachtagungen, Literaturmessen, Kultursendungen. Ihre

⁴ Vgl. Jean Fourastié: *Les trente glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris 1979.

⁵ Dominique Lecourt: *Les piètres penseurs*, Paris 1999, S. 14.

⁶ Vgl. ebd. S. 138 f.

Diskussionen haben, verglichen mit denen der 1960er und 1970er Jahre, wenig massenmediale Sichtbarkeit. Sie haben deswegen aber nicht an Prägnanz, Intelligenz und auch nicht an Schärfe verloren.

Der vorliegende Band versucht dieser Situation zu entsprechen. Abseits des Lebenshilfe-Mainstreams und der populistischen Medien- und Marketing-Intellektuellen macht er auf unbeachtet gebliebene Autoren und die von ihnen angestoßenen politischen, literarischen und ästhetischen Debatten aufmerksam: auf Diskussionen um die »laïcité«, um Hoch- und Popkultur, um repräsentierende und performierende Kunst, um das Erbe des Lacano-Maoismus, um Probleme des französischen Bildungssystems. Im Gegensatz zu den philosophisch-theoretischen Werken der 1950er, 1960er und 1970er Jahre, die immer auch universale, um nicht zusagen: totalisierende Welt- und Geschichtsentwürfe waren – was noch bis zu Foucaults historisch breitflächig angelegten, epistemischen Analysen oder zu Derridas Dekonstruktion des abendländischen Logozentrismus gilt –, geht es in ihnen um begrenztere, sach- und problemorientierte Fragestellungen. An die Stelle des universalen Intellektuellen ist tatsächlich der spezifische Intellektuelle getreten, an die Stelle des monumentalen Werks die analytische Intervention.

3

Auch wenn in Frankreich die Zeit der »maîtres penseurs« und der »grands intellectuels«, der großen Theorien und der universalen Welt-Entwürfe vorerst vorbei ist, im ersten Moment ist man dennoch versucht, sich über die Tatsache zu wundern, dass Autoren wie Maurice Dantec oder Gilles Châtelet in Deutschland völlig unbekannt geblieben sind. Es ist offenbar eine illusionäre Annahme zu glauben, das World-Wide-Web konterkariere den massenmedialen mainstream, unterlaufe die Politik der etablierten Verlage und befördere ein quirliges Mehr an interkulturellem Verständnis, an Neugier und Aufmerksamkeit. Irgendwo zwischen Büro und Coffee Place hätte sich natürlich alle Welt längst schon über Maurice Dantec, Olivier Rolin oder Gilles Châtelet informieren können, falls nötig auch mit Hilfe automatisiert ra-

debrecender Übersetzungsdienste. Nur hätte man die Autoren überhaupt erst wahrnehmen und sich für die Fragestellungen ihrer Arbeiten interessieren müssen. Leider liefert die Digitalwelt Daten ohne Ende, aber weder Interessen noch Fragen.

Von der wunderbaren Wissensvermehrungs-Illusion der globalen Netz Welt einmal abgesehen. Der wichtigere und entscheidendere Grund für die Unbekanntheit der hier vorgestellten, in Frankreich prominenten Autoren liegt natürlich im abnehmenden Interesse des deutschsprachigen Publikums an französischer Kultur. In Deutschland hat Frankreich mittlerweile jede Vorbild- oder Referenzfunktion sowohl in politischer als auch in kultureller und intellektueller Hinsicht eingebüßt; es ist zu einer historisch-folkloristischen, europäischen Nachbarkultur unter anderen geworden. Als Referenz, ob als Modell oder Anti-Modell, fungieren allein noch die U.S.A.

Zukünftige Historiker, wenn sie die deutsch-französischen Kulturbeziehungen nach 1945 untersuchen, werden vielleicht einmal herausfinden, dass die große Zäsur für das wechselseitige Desinteresse tatsächlich das Jahr 1990 war. Das Ende der Nachkriegszeit, das mit dem 2+4-Vertrag besiegelt wurde, bedeutete die Normalisierung des deutsch-französischen Verhältnisses, das durch das gesamte 19. und 20. Jahrhundert hindurch von wechselseitiger nationaler Feindschaft geprägt war. Sie hatte allerdings auch eine produktive Kehrseite: nämlich die Faszination des Anderen. Damit ist es vorbei. Mit der Wiedervereinigung und der Einbettung des neuen Deutschland in die gemeinsame europäische Staatenordnung entstand historisch zum ersten Mal eine stabile, befriedete Beziehung zwischen den beiden Ländern. Franzosen und Deutsche begegnen sich nicht mehr nur, wie es im 19. und 20. Jahrhundert die Regel war, entweder als Sieger oder als Besiegte. Das deutsch-französische Verhältnis ist seither genauso unaufgeregt und neutral wie das französisch-italienische oder das deutsch-belgische. Der Zwang, sich mit dem Feind beziehungsweise – das gilt für die west-deutsche Nachkriegskultur nach 1945 – mit der eigenen politisch-moralischen Total-Niederlage auseinandersetzen zu müssen, ist hinfällig. Angst und Faszination, Hass und Bewunderung sind erfolgreich gebannt. An ihre Stelle ist politisches ‚business as usual‘, Normalität und Entspan-

nung getreten, die sich auf beiden Seiten allerdings schnell in wohlwollende Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit verwandelt haben. Man traut sich gegenseitig, muss nicht mehr jeden Schritt des anderen beobachten, analysieren, deuten. Für die deutsch-französischen Kulturbeziehungen folgt daraus: Sie haben ihr historisches Intensitätsprivileg verloren.

Mit wohlwollendem Desinteresse lässt sich glücklich leben. Man muss die Situation der deutsch-französischen Beziehungen nur *rückblickend* genug betrachten und die Gegenwart als den *Abschluss* einer langen Geschichte begreifen, als das *Happy End* einer wunderbaren *success story*. Fragwürdig wird das Desinteresse dann, wenn man die Sichtweise umdreht und *vorauszublicken* sucht, konkret heißt das, wenn man es im Hinblick auf die künftige Entwicklung der Europäischen Union einschätzt. Deren Kern bildet nach wie vor, ob man will oder nicht, das deutsch-französische Verhältnis. Die Vorstellung, dass sich aus einem zivilgesellschaftlich desinteressierten Nebeneinander, überwölbt vom Himmel des Freihandels und untertunnelt von mächtigen Kapitalströmen, ganz von selbst so etwas wie ein gemeinsames politisches Projekt ergäbe, ist eine Illusion wider jedes bessere Wissen. Politische Gemeinsamkeit, in welcher Form auch immer, setzt kein Weniger, sondern ein Mehr an Integration und gegenseitiger Neugier voraus. Und so gesehen, erscheint das Desinteresse der Gegenwart nicht nur als historisches Glück. Es trägt auch die Züge einer ebenso rückwärtsgewandten wie kurzsichtigen nationalen Trägheit.

4

Der knappe Hinweis auf die größeren geschichtlichen Zusammenhänge der deutsch-französischen Kulturbeziehungen ist deswegen nicht überflüssig, weil er deutlich macht, dass der Transfer oder Nicht-Transfer von einzelnen Werken und Debatten, die Bekanntheit und die Unbekanntheit bestimmter Autoren, das Interesse und Desinteresse für die je andere Kultur keineswegs Sache des Zufalls oder launischer Moden sind. Sie folgen immer auch politischen Interesselagen, haben historische Rahmenbedin-

gungen und unterliegen interessierten Wahrnehmungs- und Rezeptionsstrukturen.

Dass etwa Gilles Châtelets 1998 erschienene Abrechnung mit dem unverschämten, weil in sozialistische Parolen gekleideten *Neoliberalismus* der Ära Mitterand in Deutschland unbekannt geblieben ist, ist kaum Zufall. 1998 trat die erste Regierung Schröder in Deutschland an, denselben Neoliberalismus tatkräftig fortzusetzen und ihn, so der damalige Neologismus, »nachhaltig« zu implementieren.⁷ Und es ist genauso wenig Zufall, dass das literarische Werk Maurice G. Dantecs, in dessen Zentrum die böse, antihumanistische Erfahrung vom »Ende des Menschen« und die Haltlosigkeit eines akademischen Literaturbegriffs mitsamt seinem Stilideal einer selbstgefällig beziehungsweise selbstreflexiv dahinfließenden »écriture« steht, hartnäckig ignoriert wird. Es widerspricht dem Wunsch nach Normalität und Zivilität, die man seit 1990 ein für allemal, in der westlichen Welt jedenfalls, erreicht zu haben glaubt.

Beide, Gilles Châtelet und Maurice Dantec, standen und stehen quer zu jenem intellektuellen Frankreichbild, das in Deutschland in den 1980er Jahren polemisch konstruiert worden ist und das noch immer unter dem in der Zwischenzeit arg angestaubten angloamerikanischen Label der »french theory« umgeht, sozusagen als postmoderner Geist von vorgestern. Châtelet polemisierte 1998 gegen einen allzu billigen nietzscheanischen Poststrukturalismus unter Berufung auf Gilles Deleuze und Félix Guattari, also unter Berufung – und das passte tatsächlich nicht recht ins etablierte Schema – auf »nietzscheanische Poststrukturalisten«. Als solche, und nicht etwa als kritische Neo-Marxisten, was ihren Schriften und ihrem politischen Engagement angemessen gewesen wäre, sind Deleuze und Guattari in Westdeutschland denunziert und katalogisiert worden. Maurice Dantec wiederum schreibt mit seinen wild-wüsten Cyberpunk-Szenarien seit den 1990er Jahren gegen die Spielereien einer »écriture« an, der er kleinen Nihilismus, Selbstverliebtheit und bourgeoise Belanglo-

sigkeit vorwirft. Im Frankreichbild von der schicken Pariser »écriture« (am liebsten: »écriture de soi«), das die Geschichte knapp nach Mitte der 1960er Jahre stillgestellt hat,⁸ war und ist dafür kein Platz.

Und was für Gilles Châtelet und Maurice Dantec gilt, das gilt – *mutatis mutandis* – auch für Mara Goyet, Olivier Rolin, Claude Lefort, Alain Supiot. Sie alle stehen, einmal mehr, einmal weniger, quer zu den eingefrorenen alten Frankreichvorstellungen und stellen Fragen abseits der hausbackenen Paris-Clichés: nach dem ideologischen Postkolonialismus, der laizistischen Staatsreligion, den Paradoxien der Demokratie, den Illusionen von 1968, dem Totalitarismus der Märkte. Man hat vielleicht noch vage davon gehört, interessiert sich aber nicht wirklich dafür. Es scheint, als ob man die eigenen fixen Ideen zur – bekanntlich nur in Deutschland mit unverbesserlicher Sturheit und Süffisanz so genannten – »Grande Nation« und ihren einstigen Debatten fest verschnürt und ins Archiv verfrachtet hätte. Es gibt Wichtigeres, um das man sich zu kümmern hat.

Zum Beispiel hat man sich – *crise oblige!* – in Deutschland auch um Europa zu kümmern. Und zwar um ein Europa, das mittlerweile auch französische Neinsager zu einem neoliberalen Verfassungsentwurf spielend ignoriert. Sozusagen als »quantité négligeable«. Der britische Historiker und ehemalige Herausgeber der *New Left Review*, Perry Anderson, hat in diesem Zusammenhang auf das eher beunruhigende Phänomen einer neuen, alten deutschen Selbstgefälligkeit aufmerksam gemacht. Mit Blick auf die Verfassungsüberlegungen Jürgen Habermas’ – den die Wochenzeitung *Die Zeit* zu seinem achtzigsten Geburtstag problemlos als »Weltmacht« feiern konnte – schrieb Anderson in der Pariser Wochenzeitung *Le Monde diplomatique*:

Die tiefen Wunden, die sich die Eurozone [...] seit 2009 zugezogen hat, sind ein grausamer Kommentar zu den selbstgefälligen Ergüssen [europäischer Politiker]. Man könnte auf den Gedanken kommen, dass damit jetzt Schluss ist, aber das wäre etwas

⁷ Für eine genaue Analyse der Vorgänge vgl. Rainald Goetz: *Johann Holtrop. Abriss der Gesellschaft*, Berlin 2012.

⁸ Derridas »De la grammatologie« erschien wie »L’écriture et la différence« im Jahr 1967.

voreilig, wie sich an einem illustren Beispiel zeigen lässt. Jürgen Habermas hat (drei Jahre nach seinem Buch »Ach, Europa«) eine Sammlung von Texten »Zur Verfassung Europas« [Berlin 2011] publiziert. Der zentrale Essay trägt den Titel »Die Krise der Europäischen Union im Licht einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts« und ist ein bemerkenswertes Beispiel intellektueller Selbstbespiegelung. Die rund sechzig Seiten enthalten fast hundert Fußnoten, die zu drei Vierteln auf deutsche Literatur verweisen (die Hälfte davon stammt wiederum von Habermas selbst beziehungsweise von dreien seiner Mitarbeiter, bei denen er sich auch bedankt). Darüber hinaus werden ausschließlich anglo-amerikanische Autoren zitiert, vorneweg der britische Habermas-Bewunderer David Held, der sich in der Khadafi-Affäre der LSE hervorgetan hat.⁹ Andere europäische Kulturen haben in diesem Dokument provinzieller geistiger Selbstbeschränkung keinen Platz.¹⁰

Andersons Sätze beschreiben auch den Zustand des herrschenden deutsch-französischen Desinteresses. Und sie lassen, après tout, ziemlich ratlos. Denn wie unter Bedingungen »provinzieller geistiger Selbstbeschränkung«, auch wenn sie universal aufklärerisch und weltmächtig auftritt, sich gemeinsame politische und kulturelle Ideen ausbilden könnten, ist ein Rätsel. Es erscheint sogar derart unlösbar, dass man auf den maliziösen Gedanken kommen könnte, solche Gemeinsamkeiten seien – Aussöhnung hin, kommunikative Weltvernunft her – vielleicht gar nicht erwünscht. Und vielleicht ist das Desinteresse am Ende nicht einmal nur zufrieden gähnendes Desinteresse, sondern auch das, was man aus

⁹ Held war der Doktorvater von Saïf Al-Islam Khadafi, der mit einer Arbeit promoviert wurde, die er nicht selbst geschrieben hatte. Allerdings hatte die LSE eine großzügige Spende aus dem Hause Khadafi erhalten. Held musste die LSE deswegen verlassen.

¹⁰ Perry Anderson: »Europas Preis und Ehre«, in: *Le Monde diplomatique* [deutsche Ausgabe], Nr. 9982 vom 14.12.2012, S. 6. – Andersons Artikel trug im französischen Original übrigens den Titel: »L'Europe face à l'hégémonie allemande«. Glättungen der deutschen Übersetzung wurden stillschweigend korrigiert; vgl. *Le Monde diplomatique*, № 705 – 59e année. Décembre 2012, S. 1 und S. 22.

älteren Zeiten bereits kennt: Arroganz und verhaltene Verachtung. Und vielleicht ist die fehlende Neugier nicht nur globalvernetzte Ignoranz und Trägheit, sondern ebenso sehr aktive Ablehnung und Zurückweisung. Die Annahme jedenfalls, dass die Zäsur von 1990 mit einem Schlag zum Vergessen aller historisch davorliegenden Feindschaften, Clichés und Vorurteile geführt hätte, ist nicht nur unwahrscheinlich. Sie ist hier wie da falsch. Erstens sind die nach wie vor nationalstaatlich verfassten Strukturen, in denen Fremd- und Eigenbilder (re-)produziert werden, vom Bildungswesen über die Sozialversicherungssysteme, Gewerkschaftsorganisationen, politischen Parteien bis hin zu den unterschiedlichen territorialen Gliederungen, von den Ereignissen des Jahres 1990 weitgehend unberührt geblieben; und zweitens ist die historische Bedeutung der Zäsur nie Gegenstand offen geführter deutsch-französischer Debatten, geschweige denn einer institutionellen Rejustierung des wechselseitigen Verhältnisses geworden.

5

Gegen arrogante Selbstbespiegelung und provinzielle Selbstbeschränkung, die mit lauter guten Absichten zu Werke gehen, hilft nur eines: fortgesetzte Neugier. Sie hieß in alteuropäischen Zeiten »curiositas« und galt als sündhaft:¹¹ Neugier auf das, was anders ist, was man nicht versteht, was fremd bleibt, was man zu wissen begeht, was aus dem gemütlichen Globaldorf herausreißt. Woran die Arbeiten Dantecs, Rolins, Supiots und Châtelets herausreissen können und was ihre andere Atmosphäre – nach wie vor – ausmacht, ist in erster Linie eine in Deutschland aus historischen Gründen ungern gesehene, in der Öffentlichkeit auch nicht weiter ausgebildete kritische und polemische Unbefangenheit ge-

¹¹ Vgl. Klaus Krüger (Hg.): *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*. Mit Beiträgen von Lorraine Daston, Jeffrey F. Hamburger, Christian Kiening, Klaus Krüger und Niklaus Largier, Göttingen 2002.

genüber dem frommen, allzu frommen Dogma der Demokratie. Oh Rechtsstaat, oh Demokratie, oh Humanität!¹²

Dominique Lecourt hat an die historische Neuigkeit des Dogmas erinnert. Eine Ehrfurchts- und Devotionspflicht gegenüber dem Begriff »Demokratie« war in Frankreich sowohl auf Seiten der gaullistischen Rechten als auch auf Seiten der Linken bis in die 1980er Jahre hinein weder üblich noch bekannt.¹³ Sie ist historisch erst parallel zur Abwicklung oder auch: »Modernisierung« der öffentlichen Dienste, zur kapitalorientierten Privatisierung von Bildung, Energie, Post, Rundfunk, Fernsehen, sozialem Wohnungsbau, zur Flexibilisierung und Mobilisierung der Markt-Untertanen entstanden. Anders gesagt, je privater die Welt im Lauf der 1980er Jahre wurde, desto goldener begann das demokratische Kalb zu leuchten und desto irrealer wurde der ›demos‹.

Über den Gebrauch des Wortes »Demokratie« hat sich ein schwerwiegendes Missverständnis gelegt. Wir sind mittlerweile dazu übergegangen, die Demokratie nur noch mit einer einzigen ihrer vielfältigen Formen zu identifizieren, nämlich mit der parlamentarischen Demokratie. Ihrem Begriff nach ist die Demokratie oder Volksherrschaft aber etwas, das permanent neu erfunden werden muss. Ihre institutionelle Existenz setzt voraus, dass jeder zusammen mit allen anderen daran mitwirkt jene Dynamik auf-

¹² Gegen die naturrechtlichen Staatsmystifikationen und deren Wundererzählungen vom Rechtsstaat wandte Louis Althusser ein, es handele sich um eine »vollkommen mythische Geschichte, die natürlich gern gehört und erzählt wird. Denn sie erklärt den Staatsbewohnern, dass es am Ursprung des Staates weder Gewalt noch Schrecken gab, sondern nichts als Natur und Recht; dass der Staat nichts anderes sei als das Recht selbst, dass er so rein und unschuldig sei wie das Recht. Und da dieses Recht in der Natur des Menschen selbst liegt, was könnte dann *natürlicher* und *menschlicher* sein als der Staat?« Louis Althusser: *Solitude de Machiavel*, Paris 1998, S. 319.

¹³ Die gaullistische Rechte bevorzugte anstelle der us-amerikanisch konnotierten ›democracy‹ den Begriff der Republik; die alte und die neue Linke hielten beide wenig von der parlamentarischen, bourgeois Demokratie.

rechzuerhalten und zu intensivieren, die den Einzelnen ermöglicht, ihre Kräfte gemeinsam zu bündeln, um dem politischen Körper Form und Macht zu geben. Die Voraussetzung dafür ist eine *kollektive Anstrengung*: ein politisches Denken aller, das alle miteinbezieht, das heißt, eine gemeinsam vorgenommene, streitbare Analyse der herrschenden Rechts- und Machtverhältnisse und der möglichen und notwendigen Neuverteilung der Macht und der Rechte zwischen den politischen Bürgern. Was die demokratische Dynamik am stärksten behindert, ist der Status, den man im Westen dem Wort »Demokratie« mittlerweile gegeben hat: den Status eines unantastbaren höchsten und obersten Wertes nämlich. Die »Demokratie« ist zu einem pseudo-religiösen Glaubensgegenstand geworden. Sie ist nicht mehr Gegenstand der gemeinsamen, immer wieder neu gestellten Frage nach den konkreten Formen der Machtausübung durch das Volk, von dem angeblich alle Macht ausgehen soll. Der Eindruck, den man angesichts der neuen, westlichen Demokratie-Religion gewinnt: Je mehr die Demokratie bewehräuchert, sakralisiert und als höchstes Wesen verehrt wird, desto weniger wird nach ihren Prinzipien und konkreten Voraussetzungen gefragt.¹⁴

Ein deutsches philosophisches Pendant zu Lecourts Sätzen fällt einem auf Anhieb nicht ein.¹⁵ Sie verdeutlichen um so prägnanter, was *souveräne, kritische Distanz* (oder auch: Freiheit) gegenüber dem dröhnenden demokratischen Dogma, aber auch was *Lust am politischen Streit* heißt.

Diese Streitlust zeichnet alle hier vorgestellten Autoren und Debatten aus. Sie ist Teil einer anderen *politisch-rhetorischen*

¹⁴ Dominique Lecourt: *Les pierres penseurs*, Paris 1999, S. 181-182.

¹⁵ Explizit auszunehmen ist Oskar Negt, der wiederholt auf die Demokratie-Defizite – und zwar im Sinn einer Verabschiedung des ›demos‹ – der gegenwärtigen Politik, insbesondere der europäischen Politik, aufmerksam gemacht; vgl. dazu den kleinen, prägnanten und präzisen Artikel von Oskar Negt: »Plädoyer für ein gerechtes Gemeinwesen Europa«, in: APuZ. *Aus Politik und Zeitgeschichte*. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«: *Europa? Mehr Europa! Europa im Umbruch. Europa: Die große Frage. Europa: »in or out»?*, 63. Jg. – 6-7/2013, 4. Februar 2013, S. 17-23.

Tradition, die nicht verschwunden ist,¹⁶ auch wenn sie sich in Zeiten post-demokratischer Globalisierung und der damit einhergehenden Schwächung nationalstaatlicher Souveränität etwas altmodisch und zurückgeblieben, um nicht zu sagen: folkloristisch ausnimmt. Im Gegensatz zum deutschen Umgang mit Begriffen wie Demokratie, Parlament, Rechtsstaat oder Moderne erlaubt die französische Tradition *politischer Souveränität* – ein Begriff, den man keineswegs nur im reduzierten Sinn von Dezision und Ausnahmezustand verstehen muss, sondern den man auch als politisches Prinzip der Moderne und ihrer revolutionären Geschichte lesen kann¹⁷ – prinzipiell die öffentliche Artikulation konzeptueller Vorbehalte, intellektueller Reserven und frecher subjektiver Distanznahmen ihnen gegenüber. Die polemischen Infragestellungen sind deswegen Teil jener »streitbaren Analyse der herrschenden Rechts- und Machtverhältnisse« und der permanenten Frage nach »der möglichen und notwendigen Neuverteilung der Macht«, wie der Begriff der *souveränen Volksherrschaft* sie impliziert – und zwar auch und gerade dann, wenn dieselbe Volksherrschaft unter dem Druck supranationaler Entscheidungsinstanzen immer fragiler und immer leerer zu werden droht. Das mag im Übrigen auch die Vehemenz und die Aggressivität erklären, mit der das souveräne Volk, das heißt: die Nation – auf der rechten so gut wie auf der linken Seite des politischen Spektrums – sich gegen jene Supranationalitäten und europäische Regelungen zur Wehr setzt. Denn der Begriff der Volksherrschaft ermöglicht allen Gliedern des »corps politique«, die institutionellen, rechtlichen, sozialen, wirtschaftlichen Verhältnisse offen anzugreifen, für nicht-parlamentarische, monarchische, räte- oder volksdemokratische Regierungsformen, für

Verstaatlichungen, Enteignungen, Generalstreiks oder Preisstopps laut einzutreten oder – noch besser, noch schwieriger – neue Formen und Prozeduren zu erfinden. *Regimekritische* Diskussionen, Überlegungen zu möglichen neuen Verfassungen und Republiken fallen deswegen nicht in den Zuständigkeitsbereich der Zensur und des Verfassungsschutzes, sie werden von keiner »Ewigkeitsklausel« umzäunt, sondern sind Teil des *konfliktuell* konzipierten Politischen selbst.

Wenn man Gilles Châtelets oder Maurice Dantecs sarkastische Beschreibungen der normal-demokratischen französischen Misere beziehungsweise der Gemeinheiten des gängigen (Neo-) Liberalismus liest, sollte man sich dieses anderen historischen Horizontes bewusst sein. Ihre Polemiken haben nichts mit antidemokratischem Denken (oder Prä- oder Post-Faschismus) zu tun, stattdessen etwas mit politischer Freiheit, die durch keine Vernunft- und Diskurs-Polizei zu unterbinden ist. Sie partizipieren an einer historischen *Praxis öffentlicher Rede* und öffentlichen Handelns, in der es um die *offene dissensuelle* Gestaltung des Mit-Seins geht. Das Polemische, Sarkastische, Hyperbolische, aber auch das Böse ihrer Darstellungen ist mithin zuallererst auch zu begreifen als rhetorische Geste im Hinblick auf die öffentlichen Debatte, in die sie sich jeweils stellen beziehungsweise die sie zu entfachen suchen. Als rhetorische Gesten sind die Sarkasmen und Übertreibungen, Invektiven und Provokationen kein nichtssagender *flatus vocis*, keine »bloße Rhetorik«, sondern enthalten je schon die Adressierung der Rede an die anderen, die dadurch aufgerüttelt, aufgefordert, überzeugt, angegriffen kurz: die nach Möglichkeit *bewegt* werden sollen, die ihr aber auch – und genau das ist Sinn des *Polemischen* – Widerstand leisten. Die von vornherein mit Widerspruch und Streit rechnende Radikalität, mit der den Hörern und Lesern Augen und Ohren geöffnet werden soll, durchschneidet folglich nicht das Band der Diskussion, sie zielt nicht auf das Ende der demokratischen Debatte; sie affirmsiert und intensiviert vielmehr genau jene *kollektive* Anstrengung, die, wie Dominique Lecourt sagt, dem vielköpfigen politischen Körper überhaupt erst Form und Macht geben kann.

Was rhetorisch nicht zur Debatte steht, und zwar materiell nicht, ist die Debatte oder der Streit selbst, die Vielheit der *wider-*

¹⁶ Sie ist so wirklich wie die interessierten, überaus informierten und intensiven Debatten, die in Frankreich 2005 im Zuge des Referendums über den Europäischen Verfassungsvertrag geführt worden sind. Es ist bezeichnend, dass die deutsche Öffentlichkeit die Debatte nicht aufgegriffen hat, sondern sie stattdessen nur aus weiter Ferne – mehr oder weniger ängstlich, amüsiert und agaciert - beobachtete.

¹⁷ Vgl. Gérard Mairet: *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Paris 1997, passim; insbesondere: S. 291 ff.

streitenden Meinungen, Sichtweisen, Argumente und Pseudo-argumente. Die demokratietheoretischen Überlegungen Claude Leforts stellen kaum zufällig die kollektive, polemische *Redepraxis* ins Zentrum der Demokratie, und nicht letzte sachhaltige Gründe, argumentationslogische Figuren, pseudo-ewige oder pseudo-transzendentale Verfassungen. Es geht um die unbändige *Redepraxis* der Vielen, mit der und durch die – diesseits aller jeweils kursierenden guten und schlechten Gründe, wer wollte das beurteilen? – Gemeinsamkeit erst hergestellt wird.

Dass diese politische Gemeinsamkeit im Sprechen, die das »Volk« ausmacht, prinzipiell prekär, gefährdet und zerbrechlich ist, bestreitet niemand. Und niemand bestreitet, dass sich das republikanische Modell Frankreichs unter den Hieben der globalen Privatisierungs-, Entstaatlichungs- und Refeudalisierungskampagnen in einer profunden Krise befindet: Krise des Bildungssystems, Krise des Laizismus, Krise des Egalitätsprinzips, Krise der »citoyenneté«, Krise des Zentralismus, Krise der nationalen Identität. Davon berichten alle Texte und Autoren, ohne Ausnahme: wie unendlich schwer sich die Republik mit der kommunitaristischen, business-orientierten Patchwork-Welt angelsächsischer Provenienz tut. Aber sie berichten auch und vor allem von den Anstrengungen, diese Krisen als politische Krisen zu denken und sie mitsamt ihren hässlichen Symptomen zu artikulieren.

Allein schon um dieser Lust am politischen Streit und an der öffentlichen Polemik willen haben auch die französischen Debatten »nach dem Poststrukturalismus«, die seit Beginn der 1990er Jahre zugunsten einer transatlantischen Orientierung immer mehr aus dem deutschen Blickfeld verschwunden sind, Aufmerksamkeit verdient. Sie haben sie um so mehr verdient, als dieselbe Lust aus der Perspektive rechtsrheinischer, anti-rhetorischer und anti-französischer Traditionen nach wie vor befremdet.

Hugo von Hofmannsthal hat im Februar 1929 eine entscheidende deutsch-französische Differenz in Sachen politischer Rhetorik, das heißt zum jeweils anderen Status und Stellenwert des öffentlichen Wortes helllichtig umrissen und implizit auch auf die lange institutionen- und religionsgeschichtliche Dauer der unterschiedlichen Strukturen öffentlicher Rede hingewiesen.

Mißtrauen gegen die Überredung – die Magie des Wortes. Mißtrauen gegen Goethe. Wie wenn Gefahr bestünde, daß ein Tieferes, der eigentliche Fonds des deutschen Menschen, ein ewig Virtuelles, dadurch verringert, ja etwa annulliert würde. Die französische Revolution eine Folge von wechselnden rhetorischen Stilen und ihrer Wirkung. Dagegen die Macht des gedruckten Wortes über die Deutschen. Eine Pressevorbereitung von vier Wochen würde sie in einen neuen Krieg führen.¹⁸

Auch wenn heute natürlich niemand mehr nach dem »eigentlichen Fonds des deutschen Menschen« sucht und dem tief Unsagbaren des nationalen Wesens nachhängt, das Misstrauen gegenüber rhetorischen Finten, hyperbolischen Zusitzungen, polemischen Feuerwerken und klingelnden Wortspielen ist geblieben. Damit aber auch das Misstrauen gegenüber einem Volksbegriff, der wesentlich als konfliktuelle *Redepraxis* bestimmt ist, gegenüber einem politischen Begriff des Volkes also. Denn ein Volk, das *ohne Debatte* über das gemeinsame Handeln existiert, das Entscheidungen über seine Existenzweisen oder Lebensformen – von der Ordnung der Kleider bis zum lizenzierten Drogengenuss, von Architekturvorschriften bis zur Frage nach dem Stellenwert der Religion in der öffentlichen Ordnung – fraglos anderen überlässt, ist *kein* politisches Volk.

¹⁸ Hugo von Hofmannsthal: »Aufzeichnungen aus dem Nachlass.« In: ders.: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, hg. v. Bernd Schoeller in Beratung mit Rudolf Hirsch, Frankfurt a. M. 1979, *Reden und Aufsätze III*, S. 593.

Historische Einbildungungen

Zur Olivier Rolins »Tigre en papier«

Mooooooove!

Ask the angels who they're calling,
Go ask the angels if they're calling to thee
Ask the angels while they're falling
Who that person could possibly be
Patti Smith: Ask The Angels

1

Olivier Rolins 2002 erschienener Roman *Tigre en papier*¹ zählt zu den wenigen Texten, die aus der Binnenperspektive eines ehemaligen Aktivisten der *Gauche Proletarienne* die Geschichte des Pariser Maoismus erzählen. Die von Benny Lévy alias Pierre Victor im September 1968 gegründete, im November 1973 von Lévy selbst dann wieder aufgelöste *Gauche prolétarienne* versammelte die führenden Köpfe des Pariser Lacano-Maoismus, der sich an der *École Normale Supérieure der rue d'Ulm*, der geisteswissenschaftlichen Elitehochschule der Französischen Republik, seit Mitte der 1960er Jahre im Umkreis der Seminare von Louis Althusser und Jacques Lacan beziehungsweise der beiden Zeitschriften *Cahiers marxistes-léninistes* und *Cahiers pour l'analyse* ausgebildet hatte. Zu den Lacano-Maoisten zählen, um nur die bekanntesten Namen zu nennen: Jacques-Alain Miller, Gérard Miller, Jean-Claude Milner, Serge July, Christian Jambet, Guy Lardreau sowie der nachmalige Leiter der Editions Verdier,

¹ Olivier Rolin: *Tigre en papier. Roman*, Paris 2002. Deutsche Übersetzung: *Die Papiertiger von Paris*. Roman. Aus dem Französischen von Sabine Herting, München 2003. – Zitattypen nach der deutschen Übersetzung durch einfache Seitenzahlangabe im laufenden Text. Ungenauigkeiten der Übersetzung wurden korrigiert.

Gérard Bobillier. Die Spezifität der intellektuellen Figur des Lacano-Maoisten² hat Alain Badiou wie folgt beschrieben:

Frankreich, das bedeutet: Theorie des Subjekts. Das cartesianische Frankreich, das Sartre'sche Frankreich ist ein Land, in dem die politische Frage an die Spekulation über das Subjekt geknüpft ist, insbesondere über das Engagement der Intellektuellen. Wenn man nun den Maoismus mit dem Sartre'schen Existentialismus verbindet, dann ergibt sich daraus eine Position politischer Militanz, die einzigartig ist und die es in dieser Form nirgendwo sonst auf der Welt gibt: den französischen Maoismus in seiner unendlich angespannten, ja überspannten Form, welche die Subjektivität bis ins radikale Extrem sowie die *religiöse Dimension* hervorbringt.³

Olivier Rolin, der zu Beginn der 1970er Jahre für die militärische Sektion der Gauche prolétarienne verantwortlich war, versucht in seinem Roman »Tigre en papier« die mittlerweile in Vergessenheit geratene, apokalyptisch fiebrige »hypertension«, die exaltierte Überspanntheit des rastlosen militanten Engagements noch einmal zu vergegenwärtigen, das heißt Straßenschlachten, Flugblattaktionen, Aufbau von Radiosendern, permanente Agitation der Arbeiter, Aufgabe des Studiums, Eintritt in die Fabrik, Entführung eines Atommanagers, Organisation von Streiks, Herausgabe der Zeitung *La Cause du peuple*, aus der am 18. April 1973 dann die Tageszeitung *Libération* hervorgehen wird, kurzum: ein Leben im auf Dauer gestellten Ausnahmezustand, in ständiger Aktion, ohne jede Pause und ohne jede Passivität.

² Die Figur ist in den deutschen Debatten um den Poststrukturalismus, ungeachtet der Studie von Günther Schiwy: *Kulturrevolution und ›Neue Philosophen‹* (Reinbek 1978), vollständig ignoriert worden. Die Bücher von Benny Lévy, Jean-Claude Milner, Guy Lardreau und Christian Jambet sind allesamt unübersetzt geblieben. - Zur Beziehung Lacans zu den Maoisten der ENS vgl. Jean-Paul Dollé: »Lacan et les maoïstes français«, in: *Magazine littéraire* N° 315, novembre 1993, S. 33-35.

³ Alain Badiou im Gespräch mit Jean Birnbaum; in: Jean Birnbaum: *Les maoccidents. Une néoconservatisme à la française*, Paris 2009, S. 39-40.

Im historischen Rückblick wirken die politisch-religiösen Heilserwartungen der hyperaktiven Gruppe ebenso grotesk wie komisch. Jacques-Alain Miller hat den überspannten Realitätsbezug der seinerzeitigen militanten Maoisten wie folgt beschrieben:

Man muss nur einen Blick in unsere damalige Zeitung werfen, *La Cause du peuple*, um zu sehen, dass wir einen reichlich gestörten Bezug zum Realen unterhielten. Unsere Parolen standen in keinerlei Beziehung zu dem, was wir tatsächlich draußen vorfanden. Wenn unsere Umfragen, Reportagen und Recherchen ergaben, dass es kurzfristig nicht die geringste revolutionäre Perspektive gab, dann verdammte Benny Lévy uns als ›Defätisten‹. Und es genügte, dass irgendein kleiner Chef irgendwo angegriffen wurde, und schon proklamierten wir den allgemeinen Aufstand. In der GP waren zwei und zwei nicht vier, sondern hundert. Einige glaubten tatsächlich, dass wir das ganze Land in Brand stecken könnten. *Das war ein purer Glaubensakt!*⁴

Das Problem, dem Olivier Rolin sich mit seinem Roman stellt, ist das der narrativen Rekonstruktion genau jenes Glaubensaktes beziehungsweise der »dimension religieuse«, die Badiou im Engagement des französischen Subjekts am Werk sieht. In einem geschichtlich genau datierbaren Zeitraum, nämlich von 1968 bis 1973, beherrschte der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Revolution, eine Art apokalyptischer Revolutions-Naherwartung die gesamte Wahrnehmung und sämtliche Diskurse der militanten Subjekte. Der unbedingte Glaube brachte ein System von Evidenzen hervor und bewegte sich in einer dogmatisch absolut gesetzten Realität, die sich gegen jeden Augenschein und jede Faktizität problemlos behaupten konnte. Die einstigen ›Evidenzen‹ und ›Realitäten‹ sind im Rückblick umso schwerer zu explizieren, als die Diskurse, welche die »Gauche prolétarienne« ausgehend von den sakralisierten Schriften Maos führte, mittlerweile

⁴ Jacques-Alain Miller im Gespräch mit Jean Birnbaum. In: Birnbaum: *Les maoccidents*, S. 40-41.

nur noch änigmatisch, wenn nicht absurd erscheinen. Jean-Claude Milner formulierte im Jahr 2009 dazu:

Diese Zeit wird opak: Sie ist eigentlich nur noch für die verständlich, die dabei waren und davon zeugen können. Die Bezugspunkte sind verschwunden oder haben sich verschoben. Es ist, als ob eine Sprache, die von einigen Subjekten einmal geteilt wurde, verschwinden würde. Sie existiert nur noch, wenn die Leute sich miteinander unterhalten, und diejenigen, die diese Sprache sprechen, werden verschwinden.⁵

Der Horizont, in dem Rolins autobiographische Fiktion steht, ist mit den Sätzen Jean-Claude Milners präzise umrissen. Es geht um die nachträgliche, späte Vergegenwärtigung eines Idioms, das nur noch von den ehemaligen Militanten untereinander gesprochen und verstanden wird und das mit deren Tod endgültig verschwunden sein wird. Was übrig zu bleiben droht, ist eine erratische Fußnote in den Geschichtsbüchern, die umso rätselhafter erscheinen muss, als die Sprecher der aussterbenden militärischen Sprache mittlerweile zu den einflussreichsten französischen Medien-Intellektuellen des ausgehenden 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts zählen, von Alain Finkielkraut und André Glucksmann bis hin zu Gérard Miller und Christian Jambet, und als dieselben Sprecher mit dem politischen Diskurs und den Praktiken der GP lange schon gebrochen haben. Die maoistische Vergangenheit spielt in ihren Diskursen nur noch die Rolle dessen, worüber man nicht spricht. Jean Birnbaum, der aus der Perspektive des ‚Nachgeborenen‘ die Geschichte der Gauche prolétarienne anhand von Interviews mit deren ehemaligen Mitgliedern zu rekonstruieren suchte, benutzt in diesem Zusammenhang die Formel vom »grand silence de la Génération«, vom »großen Schweigen der [militärischen] Generation.« »Dieses Schweigen bestimmt nicht nur das Verhältnis der Generation mit ihren jüngeren Nachfolgern, es strukturiert auch die gruppeninternen Beziehungen. Die Angehörigen dieser Generation teilen ein und dieselbe Einsamkeit. Jean-

Claude Milner hat die ehemaligen Linksradikalen einmal beschrieben als ein Bataillon von Gespenstern, das durch die Ruinen einer zerstörten Stadt irrt.⁶ Und was die tagespolitischen Positionen angeht, so lässt die Mehrheit der Ex-Maoisten sich seit Mitte der 1980er Jahre weniger im Lager der »progressistischen« Linken als vielmehr im Lager der liberalen Neokonservativen ansiedeln. »Die einzige Größe der Gauche prolétarienne«, so rechtfertigte Gérard Bobillier die *damnatio memoriae* der ehemaligen Genossen gegenüber ihrer eigenen revolutionären Vergangenheit, »ist ihre Selbstauflösung. [...] Die jungen Leute erinnern sich heute nicht mehr an das kleinste Fitzelchen, mit dem wir früher das große Revolutionsfeuer anzünden wollten.⁷

2

Olivier Rolins Roman bricht mit dem großen Schweigen der ehemaligen Militanten und versucht deren gespenstische *damnatio memoriae* aufzuheben. An die Adresse der nachfolgenden Generationen gerichtet, geht es um die narrative Rekonstruktion der verschwundenen historischen Evidenzen, welche die Weltsicht und die Praktiken der einstigen Revolutionsapokalyptiker trugen.

Das Erzählgerüst des Rolin'schen Romans ist ebenso einfach wie plakativ: Ein Ich-Erzähler namens Martin erzählt im Verlauf einer nächtlichen Autofahrt in einem alten Citroën DS, der auf den Kosenamen »Remember« hört, Marie, der etwa zwanzigjährige Tochter seines verstorbenen Freundes Treize, von seinem und Treize' Engagement in der *Gauche Prolétarienne*. Während Martin und die verwaiste Marie in der mythischen Göttin DS (Déesse) namens Erinnerung Runde um Runde auf dem Boulevard Périphérique drehen, das heißt, eine orbitale Revolution nach der anderen beschreiben, vorbei an den endlos wiederkehrenden Ausfahrten, Werbeflächen und Verkehrssignalen, versucht Martin sich anhand der Pariser Topographie – Straßen,

⁵ Jean-Claude Milner: »Entretien avec Donatien Grau«, in: *Transfuge* N° 28, mars 2009.

⁶ Jean Birnbaum: *Les maoccidents*, S. 8.

⁷ Ebd., S. 14-15.

Gebäude, Bezirke, Plätze, Kreuzungen – an die Geschichten beziehungsweise an die vergessenen »faits divers« von damals zu erinnern. Über die abweisende Oberfläche der glitzernden Gegenwart legt Rolin den assoziativen Bewusstseinsstrom des Erzählers, der sich darum bemüht, zwischen der verschwundenen Vergangenheit und der geschichtsvergessenen Gegenwart endlich einen genauen *Bezug* herzustellen, um beide aus ihrer allzu vergesslichen, allzu bedrückenden Geschichtslosigkeit zu befreien. Denn erst im erinnernden Erzählen kann die Vergangenheit sich auf eine neue, andere Zukunft hin öffnen, nämlich auf die eigene, bislang seltsam geschichtslos gebliebene Gegenwart, während die Gegenwart umgekehrt endlich eine Geschichte erhält und von der leeren Langeweile des fortlaufenden, ihr selbst nicht bewussten Vergessens befreit wird. Das Vergangene mitsamt seinen eisigen, allzu hochgespannten und vollkommen illusionären Zukunftserwartungen bleibt nicht weiter eingeschlossen in der Kammer oder der Krypta des nostalgisch Vergessenen, des Unverwirklichten und – gerade in der großen Enttäuschung und über sie hinweg – trotzig Konservierten, als ob es keinerlei Bezug zur Gegenwart hätte, sondern es wird retrospektiv einer lebendigen *Dauer* eingezeichnet, die nach seinen Wirkungen in der Gegenwart, das heißt, nach der tatsächlichen, lebendigen *Präsenz* des Vergangenen im Jetzigen fragt. Getragen wird diese geschichtliche Präsenz, die Rolins Erzähler aus Erinnerungen, Lektüren, Musikstücken, Filmen nach und nach befreid rekonstruiert und noch einmal lebendig werden lässt, von der Pariser Topographie, die eine Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlägt.

Der Roman setzt unmittelbar ein mit den vorbeifliegenden Straßen- und Ortsnamen des Boulevard Périphérique.

Smaragdgrün auf nachtblau PÉRIPHÉRIQUE INTÉRIEUR FLUIDE PÉRIPHÉRIQUE EXTÉRIEUR FLUIDE. Smaragd, émeraude, du liebst dieses Wort, wer weiß, warum. [...] Glänzende Fahrbahn, schwarz, goldbraun BOBIGNY LILLE BRUXELLES PORTE DE BAGNOLET schwarze Türme, deren Spitzen sich im Nebel verlieren PORTE DE MONTREUIL HYPERMARCHÉ AUCHAN grün rot NOVOTEL blau 550 M N302 CAMPANILE grün SAINT-

MACLOU PEUGEOT PARIS-NORD. Die ersten Tage des 21. Jahrhunderts. Da rechts hast du einmal gewohnt, in der schwarzen Nacht, oben in der Straße... Welche Straße war das noch? Und vor wie vielen Jahren? In grauer Vorzeit... Mit Judith. Wohnen ist übertrieben. Ihr schließt dort. Vor wie vielen Jahren? Also... vor etwa dreißig. Kann das sein? Es gab noch kein Internet, nicht einmal Computer. Weder die Périphériques noch den TGV noch Laptops noch Kabelfernsehen noch Walkman, nicht einmal Anrufbeantworter, ist dir das klar? [...] Das Fernsehen war schwarz-weiß, es gab nur ein Programm, oder vielleicht zwei, du erinnerst dich nicht mehr, das ist so lange her, so tief versunken im Schacht der Zeit, Supermärkte waren etwas völlig Neues, die sozialistische Partei, die PS, eine Splittergruppe, die kommunistische Partei, die PC, man sagte damals einfach »die Partei«, kam auf 20% der Stimmen... Und Judith, hatte sie damals noch die langen Haare, die du so mochtest? [...] Zog sie ab und zu eine Strähne heraus, um sie in den Mund zu stecken? Heute kurze Haare, so eine Art Igelfrisur. Ihr wohntet bei einem anämischen Blondinen, genau genommen bei seiner Mutter, sie war Kurzwarenhändlerin, ein ausgestorbener Beruf. Der Blonde wohnte bei seiner Mutter und ihr bei ihnen, sie waren Freunde von La Cause, sie kochte für euch. [...] Was müsst ihr sie genervt haben...! Ein Freund von La Cause konnte keine ruhige Kugel schieben. Und zur Cause zu gehören, war alles andere als Erholung, das kann man nicht behaupten. Es gab einen kanalisierten Wasserlauf, der durch den Keller lief: bestimmt dieser Bach von Ménilmontant, der in dem Abwasserkanal endet, durch den Jean Valjean flüchtete. Heute verkauft Judith Wohnungen. Sie träumte davon, Rosa Luxemburg zu sein oder Tamara Bunke, die junge Frau, die in Bolivien an der Seite Che Guevaras getötet wurde, oder auch Tina Modotti, Fotografin, Geheimagentin, verliebt, eine Schönheit, die im Taxi tot durch die mexikanische Nacht fährt. Kurzum, sie träumte von einem Leben voller Abenteuer. (7-9)

Das Verfahren, mit dessen Hilfe Rolin der topographischen Oberfläche der Gegenwart eine Geschichte zurückzugeben sucht, ist deutlich. Im assoziativen Erzählfluss werden alle vorüberfligenden Ortsnamen noch einmal zu signifikanten Elementen der deutschen, mexikanischen und kubanischen Revolution. Sie markieren Momente in fiktiven und in faktischen Lebensgeschichten,

zugleich werden sie noch einmal in die Geschichte der politischen Parteien, der Alltagsgegenstände, der Architektur eingezeichnet. Die topographischen Eigennamen ermöglichen damit einen Zugang zu jenem historischen Raum, in dem sich fiktive literarische, reale, imaginäre Geschichten permanent ineinander verweben: die Geschichte Che Guevaras und Jean Valjeans (aus Victor Hugo's »Les misérables«), die Geschichte der Revolution von 1917 mit der von 1830, die Biographie Tina Modottis mit der Rosa Luxemburgs, die post-68er Gegenwart mit dem Spanischen Bürgerkrieg... Anders gesagt, die Orte markieren den Schauplatz einer offenen Serie von Geschichten, deren Einheit jetzt allerdings nicht mehr, wie früher, durch die eine große Meta-Erzählung der revolutionären Weltgeschichte gewährleistet wird, sondern durch das etwas bescheidener, individuelle Bewusstsein der Erzählerfigur, die vom Glauben an den vorhersagbaren, notwendigen Verlauf der einen großen Welt-Geschichte Abstand genommen hat. Die entscheidende Differenz, was die topographischen Wahrnehmung angeht, liegt in der Tat im Glauben respektive Nicht-Glauben an die eine, auf ihr apokalyptisches Telos hindrängende Weltgeschichte und ihre jeweiligen revolutionären Aktions-Zentren. Was den Glauben an den notwendigen Verlauf der Geschichte und deren privilegierte Orte angeht, schreibt Rolin:

EDF GDF SNECMA FRANCE-TÉLÉVISION TF1 Spiegelungen
Backbord-Steuerbord SABLIERES MORILLON-CORVOL Güterzugwaggons Trichterwagen Flachwagen beladen mit Nacht
ROUEN PORTE DE SAINT-CLOUD N10 BOULOGNE 100 M die
Backstein-Sozialwohnungen des Quai du Point-du-Jour. Du hastest da irgendwo ein Dienstmädchenzimmer. Du warst aktiv in
einem Vietnam-Komitee, das den Namen des Viertels trug, *Point du Jour*, Tagesanbruch, und du hattest ihn um nichts in der Welt
getauscht, diesen Namen, der dich an den Ort jeder Geburt und
Wiedergeburt versetzte, in den roten Osten, wo die Sonne der
Revolution aufging, um die Finsternis zu vertreiben, ein für alle
Mal. Ihr versuchtet, die Bewohner des Viertels für die Siege des
»Volkskriegs« zu interessieren. Ihr klebtet handgeschriebene Pla-
kate an die Hauswände. [...] Die nächtlichen Flugblattklebe-
aktionen, Totschläger unter den Autositzen, Schlagringe im
Handschuhfach, das hatte etwas. Ihr hattet das Gefühl, in Petro-

grad zu patrouillieren 1917, die Zwölf von Alexander Blok zu sein – den ihr nicht kanntet. So seltsam es auch scheint, es kam nicht selten vor, dass Hausfrauen an euren öffentlichen Versammlungen teilnahmen, in einem Raum über einem Café in der Avenue de Versailles: Vor ihren staunenden Augen habt ihr Landkarten ausgebreitet, auf denen Pfeile und Striche Fronten und Angriffsbewegungen markierten, ihr hattet darauf Flüsse, Straßen und Berge dargestellt, die exotischen Namen trugen: Khe Sanh, Tây Ninh, Dông Khê... Der Dschungel kam euch ganz nah vor, oder vielmehr, ihr wart euch sicher, dass die Achse der Welt mitten durch ihn hindurchließ, dass der Ort, an dem ihr euch befandet, Europa, Frankreich, Paris, die Porte de Saint-Cloud, nichts anderes war als eine weit entfernte Peripherie dieses Zentrums. Ihr dachtet, dass die Geschichte des Jahrhunderts hier an eurem Ort geschrieben worden war, als ihr noch nicht geboren wart, und dass sie jetzt fortgeschrieben würde an einem Ort, der unendlich weit von euch entfernt lag. Ihr hattet nicht die leiseste Vorstellung davon, wer oder was ihr selbst sein könntet, außer Schatten von einst und von anderswo. Ihr lebtet wie in der Abwesenheit dessen, was ihr hättet sein können, an einem Ort, der zu sein aufgehört hatte, sagst du zu Treize' Tochter (versuchst jedenfalls, es ihr verständlich zu machen) Aber warum wart ihr so?, fragt sie dich. Fandet ihr das Leben so schrecklich? Doch, wir liebten das Leben, aber wir dachten... entschuldige die billige Wendung, das wahre Leben spiele sich anderswo ab, in der »Zone der Stürme«, wie man im maoistischen Kauderwelsch sagte, in der Dritten Welt, die die imperialistischen Metropolen einkreiste. Und wir waren zu kompromisslos, um uns mit einem falschen Leben zufrieden zu geben. Es gibt Generationen, die mitten hinein geboren werden in die Geschichte, mitten hinein in die großen Ereignisse; und dann gibt es andere, die im historischen Abseits stehen. Genau diesen Eindruck hatten wir, dass wir daneben standen, dass wir von der Geschichte ausgeschlossen wären. [21-23]

Ich weiß nicht, ob ich in der Lage bin, dir wirklich von deinem Vater zu erzählen, der mein Freund war und immer bleiben wird (denn Freund ist man für die Ewigkeit), aber ich wünsche mir, dass du verstehen kannst, dass wir vielleicht die Letzten waren – ja, wir, so lächerlich wir auch waren, halb Don Quichotte, halb Sancho Pansa –, die sich für die Ewigkeit interessierten. Genau,

es stimmt tatsächlich, bestätigst du, nachdem du einen Moment darüber nachgedacht hast (weil die Behauptung doch ziemlich steil ist): wir interessierten uns vor allem für die Ewigkeit. [...] Ihr sahst euch am liebsten als Mitglieder der Résistance oder auch als »Marie-Louises«, diese jungen Rekruten von 1814, die wahrscheinlich dachten, sie verteidigten die Ruinen der Revolution gegen die finstere Armee der Könige. Ihr hattet euch bei den Renault-Werken, in Flins, mit der Polizei geprügelt. [...] Was dich damals auch begeisterte, denkst du jetzt, war die uneingestandene Gewissheit, für eine bereits verlorene Sache zu kämpfen. [...] Ihr glaubtet, in der Dunkelheit sehen zu können, wie sich die großen Faltenwürfe der Geschichte bewegten. [...] Mit einem Helm auf dem Kopf, die Hände auf eure Hackenstiele gestützt, standet ihr im Schatten der Bäume, die vom Schein der Lichter ins Schwanken gerieten, ihr stelltet euch vor, Wache zu halten in den Schützengräben des Universitätsviertels von Madrid 1938. So war es: Die Welt, die ihr vor Augen hattet, in der ihr lebtet, erschien voll historischer Tiefe, sie war wie verklärt durch eine Macht, die jedes Ereignis und jedes Individuum mit einer ganzen Kette vergangener Ereignisse und Individuen verknüpfte, die noch größer und noch tragischer waren. Man kann das lächerlich finden, aber es war eine Art Poesie. Heute scheint es nur noch Gegenwart zu geben, ja unmittelbare Gegenwart; die Gegenwart ist ein kolossales Geflirre und Gewimmel geworden, eine Flut von Augenblicksreizen, permanenter Big Bang, eine neue Augenblickswelt nach der anderen; damals war die Gegenwart noch viel kleiner, genau genommen: sie war die Kleinheit selbst. Ihr gegenüber hatte die Vergangenheit eine gewaltige Präsenz und die Zukunft auch. Die Vergangenheit, die Geschichte war der große Projektor der Bilder der Zukunft. [24-26]

Was Rolins Sätze und ihre Erinnerungsarbeit anschaulich machen, ist zuallererst der eminent theatralische Charakter der einzigen maoistischen Tragikomödie, welche die ganze Stadt zur Bühne und zur grandiosen Kulisse des immer schon verlorenen, deswegen um so tragischeren und um so heldenhafteren weltgeschichtlichen Dramas machte.

Die Kinder einer geschlagenen Vätergeneration, die in ihrer großen Mehrheit gerade nicht in der Résistance engagiert war, die vielmehr heillos kompromittiert ist durch Pétainismus, Kolla-

boration, Stalinismus und Kolonialismus,⁸ spielen in ihrem militärischen, linksradikal-maoistischen, revolutionären Engagement unter der Maske aller nur denkbaren Revolutionshelden – Robespierre, Saint-Just, Lenin, Louise Michel, Tina Modotti, Leopold Trepper, Alexander Blok, Tania Bunke, Che Guevara, André Malraux, Rosa Luxemburg, Victor Serge... – das große Abenteuer des (von der Elterngeneration verpassten, wenn nicht schamhaft verratenen) Widerstands und der Revolution noch einmal nach und versuchen, ihrer unerträglichen geschichtlichen Epigonialität und Ohnmacht zu entkommen, nämlich dem bedrückenden Gefühl, am wirklichen Leben vorbei zu leben, das historisch Entscheidende immer schon zu verpasst zu haben, aus der Geschichte gefallen zu sein. In der identifikatorischen Imagination, um nicht zu sagen: in einem massiven Anfall von politischem Bovarysmus wird Paris transfiguriert in die neue alte Hauptstadt der Großen Revolution, so dass noch das kleinste Bistro an der Porte de Saint-Cloud oder in Bobigny wieder zum geschichsträchtigen Ort wird, dessen Namen dieselbe Bedeutung zugekommen sein wird wie den ereignisgesättigten mythischen Eigennamen *Valmy*, *Petrograd*, *Odessa* oder *Teruel*. Eine belanglose Schlägerei mit den Mitgliedern der rechtsnationalen Studen-

⁸ Vgl. Rolin: *Die Papiertiger*, S. 20: »Dich drängte nicht so sehr die Liebe zum Proletariat [in die GP einzutreten] als der Abscheu vor den Honoratioren und das Misstrauen gegenüber diesen Honoratioren, die gerissener, angeberischer als die anderen waren, als es oft die Intellektuellen sind. Es kam dir [...] so vor, als ob die Armen weniger falsch wären. Jedenfalls wollten wir das glauben.« – S. 31: »Du musstest älter werden, um langsam zu verstehen, dass deine Jugend, die deiner ganzen Generation, durch den kurzen Abstand zu dieser riesigen toten Masse, dem Weltkrieg, der Niederlage, der Kollaboration total beeinflusst war.« – S. 126: »Der Traum [...], den die Unruhigsten, die Anspruchsvollsten unserer Generation, die kurz nach dem Krieg geboren sind, in den barocken Gestalten der Revolution gesucht hatten, ohne es zu wissen (oder sie wussten es, ohne es sich einzustehen): dass der Juni 40 und alles, was daraus folgte, nie stattgefunden hätte, all diese Schweinereien, für die man sich schämte, ohne für sie verantwortlich zu sein, die wie wie eine Fäulnis, ein Wundbrand im Körper Frankreichs waren.« – S. 156: »Kurz nach Vichy geboren zu sein, weißt du, das weckt Lust auf Heldenaten.«

tengruppe »Occident« im *Quartier latin* kann auf diese Weise zum alles entscheidenden Augenblick der Wendung der Weltgeschichte werden, zu jenem *erhabenen Moment*, in dem, hier und jetzt, das Schicksal der Menschheit und der Universal-Geschichte insgesamt auf dem Spiel steht. Das Allgemeine verkörpert sich plötzlich wieder – wie 1806 in Jena, als Hegel mit eigenen Augen die *Weltseele* durch die Straßen reiten sah⁹ – an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, und der Ausgang einer kleinen Studenten-Ranglei wird über den Gang der Geschichte im Ganzen entschieden haben. Paris ist damit nicht mehr nur ein abgelegener Flecken in der historischen Provinz, weit ab von der welthistorischen »zone des tempêtes«, sondern es steigt noch einmal auf – und zwar ausgehend vom fortschrittlichsten Bewusstseins-Punkt der marxistischen Weltrevolutionstheorie, und ganz konkret heißt das: von den Seminaren Louis Althusers in der *rue d'Ulm* – zum *uneinholbaren Zentrum* der revolutionären Avantgarde. Iring Fettscher hat die Logik dieser avantgardistischen Inkarnationen der Geschichte wie folgt beschrieben: »Die marxistisch-leninistische Geschichtsphilosophie erlaubt, den Sinn der historischen Entwicklung zu erkennen, das Proletariat ist das welthistorische Subjekt der Geschichte, es ist aber unfähig, seine Rolle zu spielen ohne Führung durch die Avantgardepartei. In der Avantgardepartei aber stehen die besten, *wissenschaftlich fähigsten* Führer an der Spitze des Zentralkomitees, das wiederum vom Politbüro [...] geleitet wird. So ist letztlich [das Büro] die Inkarnation des Sinns der Geschichte und das Gewissen der fortschrittlichsten Menschheit.«¹⁰

In seinem Rückblick auf das Jahrzehnt zwischen 1965 und 1975 schreibt Jean-Claude Milner in genau diesem Sinn:

⁹ Hegel an Nierhammer (Brief vom 13. Oktober 1806), in: Johannes Hoffmeister (Hrsg.): *Briefe von und an Hegel. Band I: 1785 - 1812*, S. 120: »Den Kaiser – diese Weltseele – sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; – es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht.«

¹⁰ Iring Fettscher: »Revolution und Selbsthaß«. In: *Die Tageszeitung*, 23/24. März 1996, S. 19.

Ab 1945 spielt sich die Geschichte [für uns] anderswo ab. Sie ist nur mehr in Form einer verpassten, nostalgischen Vergangenheit oder in Form einer Hoffnung präsent. Nach und nach versandet die Gegenwart im Immobilismus, der eines Tages schließlich absolut unerträglich wird. Mit dem neuen Linkradikalismus explodieren die Fesseln der Bewegungslosigkeit. Europa soll wieder der Ort werden, an dem Geschichte möglich und an dem sie gemacht wird, ohne zugleich aufzuhören, auch der Ort zu bleiben, an dem sie auch gesagt, das heißt, wo sie gedacht und artikuliert wird. Europa als Ort, an dem die Geschichte gemacht *und* gesagt wird, das ist das Ziel, das es so schnell wie möglich zu erreichen gilt. Und da die Geschichtlichkeit der Geschichte auf den Namen der Revolution hört, soll und muss das linksradikale Europa in allernächster Zukunft wieder ein revolutionäres Europa werden. Die geschichtliche Gegenwart ist hier und jetzt; sie soll sich hier und jetzt in Form der Revolution mit dem Universalen verbinden.¹¹

3

Der bovarystische (Kinder-)Traum und das militante Theater von der Herstellung der wahren Geschichte im revolutionären Kampf, der Ende der 1960er Jahre jede Straße und jeden Platz zum Ort der großen, universalen Entscheidung werden ließ, hat den realen politischen Macht-Verhältnissen bekanntlich nicht standgehalten. Das mit grimmigem Ernst gespielte Stück wollte nicht Wirklichkeit werden. Der Auflösung der *Gauche prolétarienne* im November 1973, im Anschluss an die Arbeitskämpfe der Lip-Belegschaft in Besançon (die keiner Führung durch die maoistische GP bedurfte) und – vor allem – in der Folge der Ermordung von elf Athleten der israelischen Olympiamannschaft durch die Terrororganisation des »schwarzen September« (die Benny Lévy die Augen für seine jüdische Herkunft öffnete und den grassierenden linken Antisemitismus nicht länger zu ignorieren erlaubte)

¹¹ Jean-Claude Milner: *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie 1965 – 1975*, Paris 2009, S. 106.

– folgte die Zeit der verzweifelten Desillusionierung. Rolin beschreibt sie mit den Sätzen:

Alles, woran wir geglaubt hatten, lag in Trümmern, aber es waren unendlich sperrige und behindernde Trümmer, auf denen nichts wieder aufgebaut worden war. Wir standen mit nichts da und waren ziemlich verloren. Nirgendwo wirklich zu Hause, extrem sarkastisch, ständig am Saufen. Treize machte ein bisschen Musik, ich wollte ein Buch schreiben. Wir bildeten uns nicht ein, dass das Leben damit wieder anfangen könnte. Ich hatte mich von Judith getrennt, Treize hatte deine Mutter kennen gelernt, wie alt warst du da noch mal? Vier? Wir waren ziemliche Wracks, andererseits stimmt das auch nicht: unsere Körper hatten mit dem Verfall noch nicht begonnen, vor allem aber hatten wir viel Kraft, auch wenn sie leicht in die Kraft der Verzweiflung umschlug. [234]

Die gespenstische Ortlosigkeit – das »nulle part vraiment«, das nur jene Epigonialität wiederholt, gegen die man im revolutionären Kampf angekämpft hatte – führt allerdings dazu, Paris noch einmal neu sehen zu lernen: jenseits der universal-politischen, revolutionären Weltgeschichts-Karte, jenseits der anmaßenden Illusion, das all-wissende Zentrum der voraneilenden, im Morgenrot strahlenden Welt-Geschichte zu bilden.

Irgendwann Ende der 1970er Jahre klettern Martin, der Erzähler, und Treize, der Vater Maries, nach einer durchzechten Nacht an einem Baugerüst hoch auf den Südturm von Saint-Sulpice – um das verlorene *Absolute* zu suchen, jene *absolute Sache*, in deren Dienst man sich immer schon hatte stellen wollen, um – wie es in der alten Wendung heißt – »den guten Kampf zu kämpfen« und den »Auftrag rein und ohne Tadel zu erfüllen« (1, Tim 12, 14).

Während wir hochstiegen änderten wir unsere Pläne. Wir würden an Bord der Apollo gehen, zum Mond fliegen und dort die Revolution machen. Und dann kam die Idee, Gott zu treffen. Runder Tisch mit ihm da oben, auf der Spitze. Wir hatten die Etage mit den dorischen Säulen schon hinter uns gelassen und befanden uns in der ionischen Ordnung. Die beiden einzigen the-

oretisch richtigen Lieder sind das *Credo* und *Die Internationale*, behauptete ich, während ich kletterte wie ein Affe, alles andere sind bloß belanglose Liedchen. Wir blieben stehen, machten eine Atempause und zündeten eine Zigarette an, grölten *credo in unum Deum und Wacht auf, Verdammte dieser Erde*. [...] Wir würden fliegen wie die Engel. [...] Je höher wir stiegen und je mehr der Morgen graute, um so mehr breitete sich unter uns Paris aus, Welle für Welle bis zum Horizont. Abrupt einsetzende Dünung aus Zink, auf der einige goldene Figuren glänzten, Kuppel, Geist, geflügelte Pferde. Kirchtürme, *Saint Germain* ganz nah, da unten hatten wir den Faschos der Gruppe *Occident* eine Abreibung verpasst. [...] *L'Auxerrois* am anderen Ufer, die zur Bartholomäus-Nacht läutete, *Saint-Eustache* über dem, was zu der Zeit noch ein riesiges Loch war, [...] die mit Widerhaken versehnen Harpunen von *Notre-Dame* und der *Sainte-Chapelle*, die *Tour Saint-Jacques*, *Saint-Étienne-du-Mont*, wo Racine und Pascal ruhen, die wir von Ferne grüßten, die *Tour Clovis*, auf der Angelo die rote Fahne gehisst hatte. [...] Eines Tages müssen wir den Eiffelturm bis ganz nach oben erklettern, sagte Treize. Jetzt, da wir dort nichts mehr zu tun haben, nur schauen, wie alle anderen auch. Jetzt, da wir Voyeure geworden sind. [236-238]

Bemerkenswert an der neuen Paris-Topographie, die Martin und Treize, zu passiven Zuschauern der Geschichte geworden, auf dem Südturm von Saint Sulpice nach den ausgeträumten Träumen von Paris als dem Zentrum der Revolution entdecken beziehungsweise die sie plötzlich sehen, ist der Umstand, dass sie auch einer Rückkehr ins vor-revolutionäre und vor-moderne Paris gleichkommt. Die Stadt erscheint jetzt nicht mehr als die Topographie der großen politischen Siege und Niederlagen; der Blick gilt nicht dem Palais Royal und den Tuileries, nicht dem Palais du Luxembourg oder dem Louvre; der Blick gilt auch nicht der Hauptstadt des 19. Jahrhunderts, nicht den Boulevards, Passagen, Theatern, Weltausstellungen und Bahnhöfen. Was nach dem politisch-revolutionären Traum von der absoluten Geschichte und ihrem Zentrum vielmehr wiederkehrt, ist – wie durch ein Wunder – Paris als die Stadt der Heiligen und der unzähligen Kirchen: *Saint-Germain*, *Saint-Sulpice*, *Saint-Eustache*, *Saint-Étienne-du-Mont*, *Notre-Dame*, *la Sainte-Chapelle*.

Die veränderte Sicht der Dinge entspricht dem, was Guy Lardreau von seiner post-revolutionären Re-Konversion zum Christentum sagte: »Für mich kann ich es ganz einfach formulieren: Ich hatte meine größtmögliche Hoffnung in einen Bereich gesetzt, in dem sie, wie sich herausstellte, denkbar schlecht platziert war. Es ging folglich darum herauszufinden, wonach wir eigentlich gesucht hatten, und zwar ab dem Zeitpunkt, wo es sich nicht mehr mit den Worten des politischen Diskurses buchstaben ließ.«¹²

Was am Ende der gescheiterten Revolutions- oder Erlösungshoffnungen erneut wiederkehrt, ist genau das, was sie insgeheim immer schon getragen hatte: die »dimension religieuse« des Engagements für das Absolute.¹³ Was sich im universalen Revolutionsglauben verborgen hatte, war derselbe alte – politisch-theologische – Traum gewesen, den schon die *France éternelle* geträumt hatte. Victor Hugo hat sie 1831 in seiner »Hymne an die Todten des Juli« besungen.¹⁴ In Freiligraths Übersetzung lauten die Verse:

Für diese Todten, diese heil'gen Zeugen,
Läßt seine Zinnen in die Wolken steigen
Das Pantheon; läßt diese Krone von
Geschlanken Säulen es dein Haupt bekränzen,

¹² Guy Lardreau im Gespräch mit Jean Birnbaum. In: Jean Birnbaum: *Les maoccidents*, S. 29.

¹³ Es ist kein Zufall, dass sich auf der Ebene der individuellen Biographie die Suche nach dem Absoluten, in die Treize und Martin verstrickt sind, als Suche nach der *Figur des Vaters* gestaltet. Zur Figur des Vaters vgl. den Aufsatz zum Werk Pierre Legendres im vorliegenden Band.

¹⁴ Victor Hugo: »Hymne an die Todten des Juli.« In: Victor Hugo's *Sämtliche Werke. Neunter Band: Oden und vermischt Gedichte*. Deutsch von Ferdinand Freiligrath, Frankfurt a.M. 1836, S. 308-309. – Frz. Text: Au-dessus de Paris, la ville aux mille tours, / La reine de nos Tyrs et de nos Babylones, / Cette couronne de colonnes / Que le soleil levant redore tous les jours ! // Gloire à notre France éternelle ! / Gloire à ceux qui sont morts pour elle ! / Aux martyrs ! aux vaillants ! aux forts ! / A ceux qui enflamme leur exemple, / Qui veulent place dans le temple, / Et qui mourrons comme ils sont morts !

O Frankreichs Babylon! – Du siehst sie glänzen,
Allmorgendlich auf's Neu' vergoldet von der Sonn'!

Preis unserm ew'gen Frankreich! Allen
Sei Preis auch, die für es gefallen!
Den Helden und den Märtyrern!
Preis allen, die ihr Beispiel ehren,
In diesem Tempel Sitz begehrn,
Und, wie sie starben, stürben gern!

Leben und denken wie die Schweine

Kleine Dialektik des Poststrukturalismus

(von Gilles Châtelet zu Michel Houellebecq)

I'm all lost in the supermarket
I can no longer shop happily.

The Clash

Les anneaux d'un serpent sont encore plus
compliqués que les trous d'une taupinière.

Gilles Deleuze

1

Im März 1972 erschien das Kultbuch des linksradikalen, damals noch nicht so genannten Poststrukturalismus: der »Anti-Ödipus« von Gilles Deleuze und Félix Guattari. In seiner Chronik des französischen Kulturbetriebs von 1984, »Les modernes«, hat Jean-Paul Aron das Ereignis in den Kontext der Trivialkultur der beginnenden 1970er Jahre zurückgestellt. Zum mindest teilweise wird in der rückblickenden Kontextualisierung plausibel, weswegen 1972 ein vierhundertfünfzigseitiger, theoretisch ziemlich schwer verdaulicher Traktat über konnektive, disjunktive und konjunktive Wunschproduktionssynthesen zum Geheimtipp der Saison werden konnte.¹ Die Welt erkannte sich 1972 in Fragen wie der folgenden wieder: »In welcher Beziehung steht die Fahr-

¹ Die erste Auflage war bereits nach drei Tagen vergriffen; *Le Monde* widmete dem Ereignis am 28. April 1972 zwei ganze Seiten (darunter Besprechungen von François Châtelet und Kostas Axelos); Claude Mau-riac hatte das »herausragende Buch« im *Figaro* bereits am 1. April besprochen; vgl. François Dosse: *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris 2007, S. 248-252.

rad-Hupe-Maschine zur Mutter-Anus-Maschine?«² Aron liest berühmt-berüchtigte Anti-Ödipus-Begriffe wie Wunschmaschine oder Deterritorialisierung nicht auf die Theorie-Dreifaltigkeit Nietzsche-Freud-Marx beziehungsweise auf Lacan und Althusser, Wilhelm Reich oder Herbert Marcuse zurück, sondern er schließt sie ganz einfach kurz mit den explodierenden Umsatzzahlen der Unterwäschefirmen Eminence, Hom und Jil, das heißt mit der Befreiung der alten Baumwollunterhose aus dem Gefängnis instrumenteller Zweckrationalität. Historisch fand sie parallel zur schizo-analytischen Ödipus-Verabschiedung statt. Unter dem Datum März 1972 vermerkt die Aron'sche Chronik Folgendes:

Auf dem Höhepunkt der Wachstumsperiode [Ende der 1960er Jahre] opfert die Männerunterhose ihren gesamten bisherigen Komfort der Kunst auf. Tiefsitzende Taille, Farbe und synthetische Fasern geben auf einmal den Ton an, sie gelangen in die Supermärkte und erobern schließlich das platt Land. Die Unterwäsche wird dem Schicksal grauer, nützlicher Hygiene entrissen. Wie die Krawatte und das Hemd wird auch der Slip zum Gadget und zum Kampfplatz der Eleganz. Eminence, der Marktführer, kann den Umsatz zwischen 1969 und 1974 verdoppeln. Das Unternehmen verkauft 1973 121 Millionen Stück mit tief sitzender Taille, das sind 57% der Gesamtproduktion, 33% sind in Farbe. Hom spezialisiert sich auf Mini-Formate und macht einen Umsatzsprung von 5 auf 58 Millionen. Jil verzeichnet eine nicht minder spektakuläre Wachstumssteigerung. Die ›klassischen‹ Marken erleiden allesamt Schiffbruch. [...] Zur üblichen Zielgruppe der 30- bis 40-jährigen gesellen sich alsbald auch jüngere Käufer-Schichten. So berichtet Claude, ein 19-jähriger BWL-Student: ›Mama hat echt Geschmack, sie kauft mir klasse, farbige Slips, manchmal sogar mit Blumen drauf.‹³

Nun kam die Befreiung der Unterhose zu Beginn der 1970er Jahre nicht allein. Die Aron'sche Chronik vermerkt noch weitere

² Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus*, Frankfurt a.M. 1977, S. 8.

³ Jean-Paul Aron: *Les modernes*, Paris 1984, S. 327-328.

revolutionäre Ereignisse.⁴ Zum Flower-Power-Slip gesellt sich eine Kulturrevolution des Essens, das, wie der Männerlip, auf das Modell des jugendlich-schlanken, sexuell attraktiven Körpers verpflichtet wird, frei von den Zwängen bloßer Reproduktion. Der Gault et Millau von 1972 feiert die gerade erfundene »nouvelle cuisine« und verabschiedet alle schweren, bourgeoisen Traditionssaucen, Coq au vin's und fettäugigen Cassoulets. Mit dem Ideal schmaler Hüften, hochfrequenter Kopulation und orgasmischer Athletik sind sie nicht mehr zu vereinbaren. Im Gegenzug erhält das diätetische Rohe, ganz wie der gute Wilde und der ödipus-freie Homo natura, seine verlorenen Rechte zurück. Exotische Früchte, knackige Salate, ökologischer Landbau werden entdeckt, von der Ardèche bis in niederbayerische Landkommunen. Und getragen vom selben Pathos luxurierender, anti-bürgerlicher Körperbefreiung und exotischer Wildheit, ziehen auch die Umsatzzahlen der neuen Reiseveranstalter kräftig an. Der Club Méditerranée, in dem das lässige Duzen obligatorisch wird, steigert seine Kundenzahlen zwischen 1964 und 1968 von 87.700 auf 189.000. 1972 erhöht sich die Zahl auf stattliche 299.000.

Anti-disziplinäre Freiheit, Sinnlichkeit, Natur, Sex, Trips, Reisen und Exotik sind die konsensuellen Parolen der unmittelbaren Post-68er-Gesellschaft, die makro-ökonomisch von der Produktion zur Überproduktion übergeht, das heißt, für die das Problem der Reproduktion und der Ressourcenknappheit bis auf weiteres erst einmal gelöst zu sein scheint, sowohl in kulinarischen wie in sexuellen und verkehrstechnischen Dingen. Seither wird das uneingeschränkte Genießen, das »jouir sans entraves«, industriell mobil gemacht, zumal das Genießen der Jugendlichen, die zur wichtigsten Konsumentengruppe werden. Und dabei kommt es dann prompt zur Inversion der bisher üblichen Identifikationsmechanismen zwischen Eltern und adoleszenten Kindern. Frank Zappa hat den Vorgang 1967, in einem Interview mit dem »East Village Other«, sehr schön beschrieben: »Automobile werden so entworfen, daß der junge Mann in der Familie dem Alten klar macht: ›Ey, das is'n klasse Schlitten, Daddy.‹ Und

⁴ Vgl. Aron: *Les modernes*, S. 329 ff.

das funktioniert auch. Also sagt sich Papa: »Mmm, das is' wirklich n heißen Ofen, kommt mir vor, als ob ich noch mal 20 wäre mit dem Ding unterm Hintern.«⁵ Die Alten identifizieren sich mit den Jungen.«⁶ Daß unter derart infantilisierenden Konsum-Bedingungen alte, ödipal-familiale Sparzwänge und bürgerliche Entzagungsdoktrinen hinfällig werden, leuchtet unmittelbar ein. Jean-Paul Aron hält den beiden Schizo-Analytikern, die zwischen echt-revolutionären Maschinen, also pataphysischen Fahrrädern, surrealistischen Pissoirs, Beckettschen Tonbändern einerseits, und kapitalistisch-neurotischen Gadgets andererseits streng unterscheiden wollen, deswegen ironisch entgegen:

Ich aber sage Ihnen: Die Gadgets sind mit den [anti- ödipalen] Schizo-Maschinen eng verwandt. Die Industriekultur, an der Deleuze und Guattari mit ihrem mechanistischen Jargon hängen, baut massenweise delirante Maschinen, die nichts als Leere verbreiten. Und wenn der schöne Wunsch der Wunsch nach nichts ist, dann hat vermutlich auch die repressive Neurose noch ein paar schöne Tage vor sich. [...] Ich glaube, daß angesichts der Konstellation der Wünsche, die im Jahr 1972 durchgängig dem Konsumdruck der Mode oder der Reisegesellschaften unterworfen sind, das Tableau der entstellten Körper und der Rückgriff auf eine gegen sich selbst gekehrte Technik [wie der Anti-Ödipus sie entwirft] ins Reich der moralischen Fabel und der Utopie gehört.⁶

Was Jean-Paul Aron nur spöttisch vermutete, ist dröhnende Gewissheit geworden. Die Wünsche sitzen nicht auf pataphysischen Vélos und machen Revolution, wie Deleuze und Guattari hofften. Sie besingen Smartphones, sitzen an Konsolen und machen Krach. Die Neumodellierung der Produktionsverhältnisse hat sich nicht durchgesetzt. Die Familien-Neurosen haben weitergemacht, die Slip- und Automobilindustrie hat weitergemacht, die Reiseveranstalter haben weitergemacht, und der globale Kapita-

lismus hat nach wie vor nicht die geringste Absicht, die Schallmauer der absoluten Deterritorialisierung zu durchbrechen, den ergatterten Mehr-Wert verschwenderisch aus dem Fenster zu werfen und auf sämtliche Schuld(en) zu pfeifen. Ganz im Gegenteil. Es kam alles noch viel schlimmer. In der Zwischenzeit hat er sich nämlich auch die einstigen anarcho-strukturalistischen Rebellen schmatzend einverleibt und sie zu seinen Agenten gemacht.

Was Luc Boltanski und Eve Chiapello in ihrer Untersuchung zum »Neuen Geist des Kapitalismus« die »artistische Kapitalismus-Kritik« der 68er genannt haben,⁷ zu der sie auch den »Anti-Ödipus« zählen – also die Hippies, Alternativen, Kommunarden, Indienfahrer und Garagenrocker –, wurde im Lauf der tristen 1980er Jahre in die Kreativ-Etagen des gehobenen Managements gespült, oft in Personalunion mit den einstigen Libido-Rebellen, die den »Anti-Ödipus« stillschweigend mit Stock-Options konjugierten. Mit der Folge, daß aus den trendy Werbeabteilungen der Konzerne seit Ende der 1980er Jahre Parolen kommen, die nichts als Widergänger und böse Parodien der alten, bis zur Unkenntlichkeit verflüssigten, also liquidierten Kulturrevolution sind. In der Management-Literatur der 1990er Jahre, die Boltanski und Chiapello in ihrer Studie minuziös untersucht haben, wimmelt es nur so von symbolanalytischen Tele-Nomaden, Patchworkbiographien, Fluiditäten, Kreativitäten, Mikro-Events, transversalem Teamwork. Einmal mehr wurden gehemmte Statusbewahrer, Familien-Neurotiker und Autoritätsfixierte in die Wüste geschickt – diesmal allerdings von der anderen Schreibtischseite aus. Die Zeitschrift »Manager-Seminare« fand für die Zurückgebliebenen und Doofen das Wort von den »social couch potatoes« und schob sie ins »Sediment der Marginalisierten« ab.⁸ Und in derselben Umarmungsbewegung hat der Nomadenkapitalismus auch Nietzsches fröhlich-kreatives Chaos für sich entdeckt, Selektion mit eingeschlossen. Rosabeth Moss Kaners Bestseller der Management-Literatur aus dem Jahr 1992 trug kaum zufällig

⁵ Frank Zappa: »Mutationsblues«. In: Rolf Dieter Brinkmann, Ralf-Rainer Rygulla (Hg.): *Acid. Neue amerikanische Szene*, Berlin 1969, S. 286-287.

⁶ Aron: *Les modernes*, S. 342-343.

⁷ Vgl. Luc Boltanski/Eve Chiapello: *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris 1999, S. 244 ff.

⁸ Vgl. *managerSeminare*, Juli/August 2000, S. 26.

den Billig-Zarathustra-Titel: »When the Giants learn to dance«.⁹ Von den platt gemachten Opfern der managerialen Riesentrampelei erfuhr man selbstverständlich nichts. Denn, wie Brecht sagte:

Dem Starken wird geholfen, dem Schwachen hilft man nicht
Und das ist gut so.
Laß fallen, was fällt, gib ihm noch einen Tritt
Denn das ist gut so
Es setzt sich zum Essen, wer den Sieg sich erstritt.

2

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts ist etwas Merkwürdiges passiert. Der gesamte kapitalismuskritische Jargon der 68-er-Bewegung, der selbst Liebeserklärungen nicht verschont hatte, ist spätestens seit Ende der 1980er Jahre historischer Schrott. Die Revolte tobt sich in den westlichen Metropolen nur noch als Werbespot und Konzeptdesign aus. Was aus den Blütezeiten der Wunschrevolution einzig und allein überlebt hat, ist erstens die (infantilisierende) Befreiung der Begierde von den sogenannten autoritären Strukturen, zweitens eine gigantisch laufende Gadget-Produktion, die mittlerweile allen n-Geschlechtern (»queer, trans, bi, gay, lesbian and others«) unentwegt jeden polymorph-perversen Wunsch erfüllt – vorausgesetzt, Sie zahlen! –, und es ist drittens der obszöne Imperativ des Genießens, der von jeder Werbefläche heruntergrinst: *Enjoy it!* Von freundlichen oder gar menschlichen Polit-Utopien ist nicht mehr die Rede. Statt dessen ist überall – das gilt von Sloterdijk bis Fukuyama, von Max More bis Ray Kurzweil – das Reich des allerletzten Menschen angebrochen, das Dauer-Verenden der Geschichte, post-dies, post-das, trans-hier, trans-dort, crossing the boundaries... Eine Änderung oder gar Erlösung der Welt traut man höchstens noch gen-technischen Mutanten, Cyborgs, den Extraterrestrischen oder der Uni-

versalmaschine zu, was natürlich auch eine elegantere Umkehrung zuläßt. Demzufolge hat man sich Christus, den Erlöser, in erster Linie als genetischen Mutanten oder intergalaktischen *Superman* zu denken.¹⁰ Lösungsversuche im neurotischen Normalmenschenformat scheiden leider aus.

Gilles Châtelet hat 1998 die Geschichte dieses dialektischen Wandels unter dem ebenso treffenden wie bösen Titel »Leben und denken wie die Schweine. Vom Reiz zum Neid und zur Langeweile in den Markt-Demokratien« sarkastisch nacherzählt, und zwar als die Geschichte einer ebenso lautlosen wie totalen Kapitulation. Gilles Châtelets frühes Pariser Stichdatum für den Umschlag der Revolte ins Große Festive Marketing sind die Jahre 1978 und 1979, die Zeit der mythischen Parties im »Palace«, als Thierry Mugler, Roland Barthes und Grace Jones zum Gloria-Gaynor-Hit »I will survive« die Nächte durchtanzten. Châtelets detaillierter Rückblick auf den Anfang des Endes lohnt sich.

Es hat keine drei Jahre gedauert, um den Charme der alten 68er-Bewegung zu liquidieren und den Triumph der 80er Jahre einzuläuten, dieser langweiligen Jahre voller Neid und voller Dummheit, die Jahre der neoliberalen ›konservativen Revolutionen‹, der Thatcher, Reagan und Kohl. [...] Jetzt endlich war sie gekommen, die Stunde der ›unsichtbaren Hand‹ des Marktes. [...] Der Neoliberalismus [...] verwandelte das in eine politische Kraft, was die Mittelschichten immer schon ausschwitzten: Furcht, Neid und Konformismus. Das zynische Geschäft [...] der Ära Mitterrand bestand darin, die Tradition der militänten Linken zu zerbrechen, um an ihre Stelle die Belanglosigkeiten ›modernistischer Demokraten‹ zu setzen, wobei man in Paris natürlich darauf achtete, sich vom texanisch hemdsärmeligen Gerede der Reagan-Administration abzusetzen. Es ging sozusagen um eine elegante Kapitulation vor dem Ultimatum der unsichtbaren Hand, um eine Kapitulation *à la française*. Man präsentierte das Ganze als Rendezvous mit der Moderne, ja als libertäre Utopie, die jetzt endlich erwachsen würde.

⁹ Rosabeth Moss Kanter: *L'entreprise en éveil* (»When the giants learn to dance«), Paris 1992.

¹⁰ Vgl. Maurice G. Dantec: *Le théâtre des opérations. Journal métaphysique et polémique* 1999, Paris 2000, S. 84.

Die Jahre des Mitterandismus waren zugleich auch die Jahre einer spektakulären Entgleisung der französischen Intelligenz. [...] Mit eitler Selbstgefälligkeit und kleinkarierten Streitereien masakrierte sie sich selbst. Vorher war sie so etwas wie das Flaggschiff der europäischen Subversion gewesen. Die 1960er Jahre waren die des Untergangs des *dialektischen Materialismus*, der [...] sein Terrain dem Nietzscheanismus hatte überlassen müssen, der sich dann seinerseits wieder schnell aufzulösen begann. [...] Es gab einen vagabundierenden Nietzscheanismus, der von Zarathustra zur sozialliberalen Gewerkschaft CFDT wanderte; für die Aufgeweckteren gab es einen mondänen Pariser Salon-Nietzscheanismus [...], und für die total Zurückgebliebenen gab es einen *postmodernen Post-Nietzscheanismus*. Sie hatten endgültig genug von den *großen Erzählungen* und den altmodischen Kämpfen [...]. Der *Cyber-Wolf-Stil*, apolitisch und blasiert, begann sich karnickelhaft zu vermehren. Und es kostete in der Tat Kraft, der süß-klebrigen Frivolität all jener zu widerstehen, die es unheimlich toll fanden, *»aufs Negative zu scheißen«*, und dabei glaubten, das Sesam-Öffne-Dich zum permanenten Fest gefunden zu haben, felsenfest davon überzeugt, man könne mitten in der Wüste Orchideen blühen lassen [...]. Tolle *Gärtner des Kreativen!* [...] Und dabei begann die neoliberalen Gegenreformation, ihre große Retourkutsche zu fahren. Sie machte den *Gärtner des Kreativen* nicht das kleinste Geschenk. Jede Idee, wie großzügig auch immer, wurde gnadenlos *»umgedreht«*, ausgelutscht und so lange gestreckt und verbogen, bis sie sich in ihr alptraumartiges Gegen teil verkehrt hatte. [...] Mit einer geradezu *dämonischen* Magie erfüllte der Neoliberalismus den *Gärtner des Kreativen* ihre Wünsche. Am besten, man lässt ihn selbst zu Wort kommen.

›Sie möchten *die Differenz bejahren* und das *Recht auf Differenz* verwirklichen? Ja, wunderbar! So viel hatten wir gar nicht erwartet. [...] Wir werden also nicht mehr sagen, diese oder jene Rasse sei der anderen überlegen. Papas Rassismus ist tot! Wir werden einfach sagen: alle sind ein bisschen *different*. Sind wir nicht alle ein bisschen *different*? Die Moderne, ist das nicht die Achtung der Differenz?«

›Sie wünschen so wenig Staat wie möglich? Wenn Sie wüßten, wie einig wir uns da sind! Selbstverständlich ist es an der Zeit, den Sozialstaat radikal zu verschlanken. Ein effizienter Nachtwächter darf nicht fett sein. Wie lange sollen wir unsere Zeit ei-

gentlich noch damit vergeuden, das Gesundheits- und Bildungswesen zu subventionieren?«

›Sie sagten *›Nomadentum‹* und *›Mobilität‹*, nicht wahr? Auch da haben wir etwas für Sie. Unsere Betriebe *›nomadisieren‹* schneller als all ihre Freaks zusammen! Natürlich werden in Paris oder London ein paar Leute mehr auf der Straße liegen. Aber das ist in New Delhi oder São Paulo sowieso schon der Fall. Wieso sollten die reichen Länder Privilegien genießen?«

›Sie möchten ein paar Nischen für die *Kreativität*? Daß *›jeder sein eigenes Ding machen‹* kann? Verzeihen Sie die Ausdrucksweise! *Ihre Wünsche sind uns Befehl!* Wir werden Ihnen Ihre sogenannten *›Dinger‹* mit Schöpfkellen servieren, aber ein bißchen gewürzt, damit es auch richtig schmeckt: mit Besitzneid, Narzißmus und Egoismus. Sie wissen doch, daß das die Rohstoffe unserer Markt-Demokratien sind.«

›Sie haben genug von Oppositionen und dialektischem Widerspruch? Sie wollen eine Art Diplomatie des Kontinuierlichen? Auch hier können wir uns die Hand reichen. Sie werden sehen, daß der Markt die Fluidität unendlich liebt und jede Stubenhockerkentalität verabscheut, alte Statuszöpfe, soziale Ressentiments, all diese zähen Sekrete, die die Gewerkschaftsdinosaurier absondern [...].«

›Sie wollen die kreativen Kräfte des Chaos einfangen? Als *Gärtner des Kreativen* wollen Sie das doch? Sie wollen die großen politischen Alternativen durch eine komplex-chaotische *Cyber-Politik* ersetzen, durch die auto-poietische Emergenz von Problemlösungen, so wie die Butter, die am Ende ganz von selbst auf der Milch schwimmt? Nur zu, noch ein kleiner Schritt und wir begleiten uns. Sie müssen nur noch das Politische verabschieden, den ganzen obsoleten *Voluntarismus*. Es reicht vollkommen, wenn man ein bißchen Geduld hat. Aus dem Chaos der Meinungen und Mikroentscheidungen kommt am Ende immer etwas Vernünftiges heraus.«

Die *Gärtner des Kreativen* wollten Nietzsche gegen Hegel und Marx ausspielen. Aber leider täuschten sie sich im Feind. An der Hausecke warteten weder die Hegelsche Eule noch der Marxsche Maulwurf, auch nicht das Kamel Nietzsches. Um die Ecke stand vielmehr seelenruhig der alte Malthus, Propagandist der infamsten Konservatismen, immer lächelnd, immer leutselig. Und er brauchte auf die kreativen Einfaltspinsel bloß zu warten, um ih-



nen ihre ganze *libertaristische* Ausschußware des Nomadischen und Chaotischen abzuhandeln.¹¹

Mutatis mutandis, also mit etwas Verspätung und abzüglich der Pariser Palace-Frivolitäten, gilt dieselbe Geschichte natürlich auch für die deutschen ›Gärtner des Kreativen‹, für die Spontis, Polit-Punks, Häuserkämpfer usw. usf. Von Wyhl bis Wackersdorf, von Kreuzberg bis Haidhausen glaubte man irgendwie noch an emanzipatorische Kritik, Dialektik, Widerspruch, Opposition, Negation. Dann tauschte man allmählich Marx gegen Nietzsche und Jünger beziehungsweise Jünger und Nietzsche gegen die coolere Postmoderne, vergaß den leidigen Klassenkampf, trällerte das Lied von Pop und Neuen Medien, und zuletzt wurde das militante Leder gegen anthrazitfarbene Anzüge ausgewechselt.

Maurice Dantec hat die Geschichte des großen ›sauve-qui-peut‹ der 1980er Jahre, bei dem nicht wenige unter die Räder (der Drogen, der Arbeitslosigkeit, der zerfallenden Kollektiv-Betriebe, der falschen Freundschaften, der hartnäckigen Familieneurosen, suizidärer Sexualpraktiken) gekommen sind, in den kleinen Satz gefaßt: »A tous les points de vue, la seconde moitié des années 80 fut une hécatombe.« Auf Deutsch: »Die zweite Hälfte der 1980er Jahre war in jeder Hinsicht ein Massaker.«¹²

Nun kann man sich posthum natürlich immer weiter darüber streiten, ob das neo-liberale Umkippen der kulturrevolutionären Ex-Radikalen nicht insgeheim je schon in den libertären Konzepten des Anarcho-Strukturalismus angelegt war, wie Jürgen Habermas und Jacques Bouveresse im späten Kielwasser der alten, streng maoistischen Anti-Ödipus-Kritik meinten,¹³ auch wenn

¹¹ Gilles Châtelet: *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et à l'ennui dans les démocraties-marchés*, Paris 1998, S. 31-37.

¹² Maurice G. Dantec: *Le théâtre des opérations. Journal métaphysique et polémique* 1999, Paris 2000, S. 466.

¹³ Vgl. Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985; Jacques Bouveresse: *Le philosophe chez les autophages*, Paris 1984. – Zur frühen maoistischen Kritik am Anti-Ödipus – Robert Linhart hatte im Dezember 1974 in der Tagezeitung *Libération* einen Artikel ver-

deren Diskurs-, Moderne- und Argumentationstheorien noch viel weniger genutzt haben. Oder ob das Verenden der kritischen Utopien nicht eher der Hypokrisie und dem Konformismus seiner Adepten, Fans und Groupies geschuldet war, wie Gilles Châtelet, Pierre Bourdieu und Frank Zappa vermuteten; vom Druck der herrschenden Geld- und Machtverhältnisse – von Leo Kirch bis Helmut Kohl, von Bertelsmann bis BMW – ganz zu schweigen. Anstelle jedenfalls die Konzepte der Deleuze, Guattari, Virilio oder Foucault kritisch weiter zu entwickeln, um mit ihnen und, vor allem, gegen sie neue Fragen zu stellen, wurden deren Arbeiten in der Hauptsache zu heiligen Schriften umfunktioniert, die Antwort auf jede Frage hatten. Und dieses Verfahren hat bislang noch jedes Denken umgebracht. Am Resultat gibt es jedenfalls nichts zu rütteln: Von der artistischen Kapitalismus-Kritik des festiv spontanen Linksradikalismus blieb nichts anderes übrig als ein paar Werbe-Sprüche. Ende der 1980er Jahre wurde genau das massenhafte Realität, was Pier Paolo Pasolini schon 1973 in den Gesichtern der von ihm verachteten anti-ödipalen ›Langhaarigen‹ gesehen hatte. Anstatt Ödipus anti-ödipal zu überwinden, blieben sie einfach – total lässig, voll cool – im Prä-Ödipalen sitzen.

Die abstoßenden Masken, die sich die Jugendlichen aufsetzen [...] schreiben ihnen genau das ins Gesicht, was sie verbal für alle Zeiten verurteilt hatten. So schimmern sie dann wieder durch, die alten Gesichter des Pfaffen, des Richters, des Offiziers, des falschen Anarchisten, des beamteten Narren, des Winkeladvokaten, des Scharlatans [...]. Die radikale und pauschale Verurteilung der Väter [...], gegen die sie eine unüberwindliche Mauer errichtet haben, hat sie schließlich selbst isoliert, so daß ein dialektisches Verhältnis ihnen gegenüber unmöglich wird. Doch nur durch ein solches dialektisches Verhältnis, so [...] spannungsgeladen es auch sein mag, hätten sie zu einem wirklichen Bewußtsein ihrer

öffentlicht mit dem Titel: »Linksradikalismus zu verkaufen?« und dem Untertitel: »Unerwartete Folgen des Anti-Ödipus oder Wie ich lernte, ein guter Verkäufer zu werden und mir nichts daraus zu machen« – vgl. François Dosse: *Gilles Deleuze et Félix Guattari*, S. 249.



selbst gelangen und fortschreitend ihre Väter ›überwinden‹ können. Statt dessen nagelt sie die Isolation, in die sie sich wie in ein Jugend-Getto zurückgezogen haben, in ihrer Realität förmlich historisch fest. [...] Tatsächlich haben sie ihre Väter rückwärts überholt. In ihrem Äußeren haben sie ein Spießertum und eine Armseligkeit, in ihrem Inneren Ängste und Anpassungzwänge wiederaufleben lassen, die bereits überwunden schienen.¹⁴

Kein Wunder also, daß knappe zehn Jahre später, die Normalisierungen schon auf breiter Front zurückkehrten, und zwar in einer ziemlich bösartigen Form: nämlich im Modus der radikal-liberal-libertären Verleugnung. Die gealterten Söhne besetzten – schon aus genealogischen und erbrechtlichen Gründen – den Platz der toten Väter, wiesen aber die horrende Zumutung von sich, sich je als väterliche Macht einzubekennen – was den abhängigen Angestellten-Subjekten derselben Macht erstens die Möglichkeit nimmt, dagegen zu rebellieren, und ihnen zweitens zu verstehen gibt, daß sie sich nicht zu beschweren, sondern die Wohltaten der Nicht-Hierarchien und Nicht-Autoritäten ab sofort gefälligst zu genießen haben. Oder wie Slavoj Zizek formulierte: »Der Zerfall der väterlichen Autorität hat zwei Facetten. Zum einen werden symbolische Verbote von imaginären Idealen verdrängt (sozialer Erfolg, körperliche Fitness, usw.), zum anderen wird das Fehlen symbolischer Verbote durch das Auftauchen schrecklicher Über-Ich-Figuren kompensiert.«¹⁵ Wer trotzdem noch auf Hierarchie und Autorität hinweist, womöglich auf deren heuchlerische Leugnung, hat nichts kapiert, ist querulantisch zurückgeblieben und gehört zu den »social couch potatoes«. Das heißt, er wird beim nächsten Mal wegen unkooperativen Verhaltens oder fehlender sozialer Kompetenz gefeuert. Es sei denn, man bessert sich und betreibt fröhliche Selbstkritik, die natürlich keine ist: autogenes Training, Ayurveda, Feng-Shui, Tee-Zeremonien, Work-Life-Balance-Seminare, Zeitmanagement-Kurse und dergleichen. Spurst Du schon oder grübelst Du noch?

¹⁴ Pier Paolo Pasolini: *Freibutorschriften. Die Zerstörung des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft*, Berlin 1981, S. 23.

¹⁵ Slavoj Zizek: *Enjoy!* In: *Die Zeit*, 19. August 1999, S. 34.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß alle genannten Elemente der neo-liberalen Perversion der artistischen Kapitalismus-Kritik, die den Linksradikalismus der 1970er Jahre getragen hatte, um in den 1980ern als bösartige Farce modernistischer Cyber-Wolf-Demokraten zu verenden, auch die Voraussetzung der Abrechnung Michel Houellebecqs mit den 68ern bildeten, aber auch den Hintergrund der political-correctness-Debatten um seine Bücher. Houellebecq wurde von der sozial-demokratischen Regierungslinken, die am 21. April 2002 einen spektakulären Schiffbruch erlitt,¹⁶ zum Sündenbock beziehungsweise zum Vordenker der sogenannten neuen Reaktionäre ernannt, also zum Kryptofaschisten.¹⁷ Wie üblich, war der Verdächtige um so gefährlicher, je weniger er seinen wahren politischen Glauben vor dem Polit-Tribunal gestehen wollte.

Nun hat Houellebecqs Werk für die humanitär-liberal-libertären 68er und ihre fortlaufenden Geständnis-Prozeduren tatsächlich keinerlei Sympathien. Sowohl in den »Elementarteilchen« als auch in »Plattform« überschütten die Verlierer- und Angestellten-Typen, aus deren Froschperspektive die beiden Romane erzählt werden, deren Vertreter mit inbrünstigem Hass. Die Hauptanklagepunkte lauten: Egoismus, Heuchelei, Zynismus. So macht der Roman »Plattform« dem Gründer der Reisegesellschaft »Nouvelles Frontières«, Jacques Maillot, den Prozeß.

Wer hätte 1967 schon vorhersagen können, daß sich das kleine Unternehmen, das damals von einer Handvoll ›progressiver‹ Studenten gegründet worden war, derart erfolgreich sein würde? Ganz sicher nicht die mehreren tausend Demonstranten, die im

¹⁶ Der damalige Präsidentschaftskandidat der Sozialistischen Partei, Lionel Jospin, schaffte es überraschenderweise nicht in den zweiten Wahlgang. Statt des klassischen Duells ›Linke vs konservativ-bürgerliche Rechte‹ kam es in der Stichwahl zum Duell zwischen Jacques Chirac und Jean-Marie Le Pen, dem Vertreter des rechtsextremistischen Front National, das Chirac mit 82,21% für sich entscheiden konnte.

¹⁷ Vgl. Daniel Lindenberg: *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris 2002.

Mai 68 am ersten Reisebüro von ›Nouvelles Frontières‹ an der ›place Denfert Rocheray‹ vorbeidefilierten. ›Wir waren eben zur richtigen Zeit am richtigen Ort, genau vor den Fernsehkameras...‹, erinnert sich Jacques Maillot, der Ex-Pfadfinder und Linkskatholik, der durch die sozialistische Studentengewerkschaft UNEF [das französische Äquivalent des SDS] gewandert war. Das war das erste Werbe-Event des Unternehmens, dessen Name sich aus der Kennedy-Rede über die ›new frontiers‹ herleitete. Als glühender Liberaler hatte sich Maillot mit Erfolg gegen das Monopol von Air France geschlagen und für die Demokratisierung des Flugverkehrs gekämpft. Der Erfolgsweg seines Unternehmens, das innerhalb von drei Jahrzehnten zum größten französischen Reiseveranstalter aufgestiegen war, fasizierte die Wirtschaftsmagazine. Wie die FNAC oder der Club Med stand ›Nouvelles Frontières‹ - zusammen mit der Freizeitgesellschaft geboren - für das Antlitz eines neuen, modernen Kapitalismus. Im Jahr 2000 war die Tourismusindustrie zum ersten Mal, was den Umsatz angeht, zum größten Wirtschaftssektor der Welt geworden.¹⁸

Und zum »Guide du routard«, dem alternativen Reiseführer für coole Globetrotter - ein Verlag, der natürlich aus derselben 68er-Zeit stammt und sich ethisch bemüßigt fühlt, jede Art von Sex-Tourismus zu verurteilen - heißt es:

Im Grunde waren diese Weltenbummler absolut griesgrämige Nörgler, deren einzige Absicht darin bestand, den Touristen, die sie sowieso hassten, jeden Spaß zu verderben. Außerdem liebten sie niemanden so sehr wie sich selbst, was man aus den kleinen, sarkastischen Sätzen herauslesen konnte, die den ganzen Reiseführer durchzogen, zum Beispiel: ›Ah, verehrter Tourist, wenn Sie das noch in den alten Hippiezeiten gesehen hätten...‹ Am unangenehmsten war der sachlich strenge Ton, der vor Entrüstung nur so bebt: ›Das hat mit Prüderie nichts zu tun, aber Pattaya mögen wir nicht. Zuviel ist zuviel. Ein paar Seiten weiter zogen sie über fettbäuchige Europäer her, die sich mit kleinen Thai-Girls schmückten, was sie ehrlich gesagt, einfach zum Kotzen‹

¹⁸ Michel Houellebecq: *Plateforme*, Paris 2001, S. 32-33.

fänden. Kleine humanitäre, protestantische Arschlöcher waren das, sie und die ›freundlichen Leute, die ihnen behilflich waren, das Buch fertigzustellen‹ und die mit ihren widerlichen Visagen auf der Rückseite des Covers zu bewundern waren. Ich schmiß den Reiseführer angewidert in die Ecke und hätte dabei fast den Sony-Fernseher getroffen. Resigniert las ich ›Die Firma‹ von John Grisham weiter.¹⁹

Die Botschaft ist klar. Sie wiederholt im wesentlichen die Argumente, die bereits Jean-Paul Aron zur großen Illusion der Befreiung vorgetragen hatte, allerdings im Ton spöttisch sympathischer Ironie, die den verbitterten Verliererfiguren Houellebecqs durchgängig abgeht. Und demnach haben die sogenannten 68er nichts als die Ausweitung der sozial-darwinistischen Kampfzone betrieben, was sie mit der zynisch-ideologischen Lüge humanitärer Weltverbesserung drapierten. Die Kehrseite des angeblichen Fortschritts, seine häßliche Wahrheit ist jener obszöne Rassismus, den Houellebecq als die logische Folge der ökonomischen Brutalisierung und der gleichzeitigen Entwertung aller Werte präsentiert, als gnadenlosen Überlebenskampf im Menschenpark, in dem die Alpha-Männchen fortlaufend alle 1a-Weibchen beschlafen, um die Schwachen und Häßlichen in die sexuelle Misere beziehungsweise die onanierende Obsession zu treiben. In den »Elementarteilchen« heißt es in diesem Sinn: »Immer breitere Gesellschaftsschichten glitten ab in wirtschaftliche Unsicherheit und Arbeitslosigkeit. Der erbitterte sexuelle Konkurrenzkampf wurde dadurch nicht schwächer, ganz im Gegenteil.«²⁰

Die These ist genauso unhistorisch, sozialdarwinistisch und ressentimentgeladen wie die Helden Houellebecqs selbst, deren Lebensinhalt sich im Wesentlichen aufs Ejakulieren bis zum bitteren Ende reduziert. Die Fähigkeit, sich selbst und die anderen von Zeit zu Zeit auch einmal anders zu sehen, geht ihnen in ihrem dunklen, fensterlosen Verlierertunnel vollkommen ab. Ironische und historische Distanznahmen kämen ihnen vollkommen unsinnig vor. Wozu auch? Houellebecqs Romanwelten sind das

¹⁹ Houellebecq: *Plateforme*, S. 54-55.

²⁰ Michel Houellebecq: *Elementarteilchen*, Köln 1999, S. 72.

schiere Gegenteil von Polyphonie und sozialer Multiperspektivität. Es sind sprachlich einsinnige, *platte Formen*, ausgeschriebene Foto-Trivial-Romane. Die Figuren haben weder ein reflektiertes Innenleben noch durchlaufen sie irgendeine Art von Entwicklung. Statt dessen müssen sie in einer Welt opaker Objekte vor sich hin vegetieren, die sie entweder reizen oder nicht reizen, befriedigen oder nicht befriedigen. Entsprechend linear und repetitiv verläuft auch die (Nicht-)Geschichte: essen, trinken, ficken, arbeiten, masturbieren, schlafen, einkaufen, masturbieren, autofahren, ficken, essen und so weiter. Und am Ende wartet der unsinnige, hässliche Tod, der niemanden mehr betrifft.²¹

Gerade in ihrer ungeheuren psychischen Reduziertheit und Oberflächlichkeit sind die konditionierten Figuren mitsamt ihren ohnmächtigen Haßausbrüchen und billigen Allerweltsreden aber wahr. Genauso wahr wie ein Symptom, dessen Sinn bekanntlich darin besteht, einem *unartikulierten* Konflikt und dem daraus resultierenden Leiden Ausdruck zu geben; so wahr wie ein Ekzem, ein Asthmaanfall oder ein permanent wiederkehrender Alpträum. Houellebecq schreibt mit seinem 68er-Haß und seiner Kampfzonen-Welt in der Tat ein Symptom akribisch auf, in dem sich die Gegenwart unmittelbar wiedererkennen lässt und an dem sie womöglich auch leidet, und zwar mit genau derselben Sprachlosigkeit und mit demselben dumpfen Verliererbewußtsein wie die Helden Houellebecqs.

Vielleicht kann man das Leiden in die Formel vom Verlust der Kritik oder vom Verlust des Politischen fassen. Es ist ein Leiden an der vollkommen Ohnmacht, Ausweglosigkeit und Sinnlosigkeit des Leidens. In Houellebecqs Texten taucht Politik entweder gar nicht mehr oder wenn, dann nur mehr als hassenwertes Objekts auf, das jeden Ausbruchs- oder Veränderungsversuch je

schon illusorisch erscheinen lässt. Die Texte sprechen durchgängig eine Sprache, die das Leiden an den Verhältnissen und der permanenten Verdinglichung ausstellt, die gleichzeitig aber, und zwar mit gehässiger Vehemenz, sofort jedes politische Projekt, das auf dessen mögliche Aufhebung gerichtet wäre,²² als billige, allzu billige Illusion denunziert und verwirft. Es wäre nur eine interessierte Politiker- und Journalistenlüge mehr, vermutlich im Stil jener humanitär-hysterischen Hetzjagden, die Houellebecq auf den Schlußseiten von »Plattform« sarkastisch parodiert. Von Jean-Claude Guillebaud bis zu Françoise Giroud werden die mondänen linksliberalen Ex-68er und französischen Star-Meinungsmacher namentlich aufgezählt, die in den Jahren des Mitterrandismus am Tisch des Königs saßen, im Elysée-Palast devout klatschten und eloquent schmeichelten. Houellebecq schreibt ihnen die Rolle der verfolgenden Lynchjustiz-Unschuld und selbstgefährdiger Richter zu, die jede politische Kritik und jede öffentliche Debatte von vornherein zum falschen Spiel machen. Als dauerquasselnde Totengräber jeder öffentlichen Diskussion treiben sie nur das voran, was »die depressive Gesellschaft« heißt.²³ Sie hat all ihre Untertanen zwar von den meisten Verboten befreit und gestattet jedem Einzelnen, seinen polymorphen Vergnügungen nachzugehen, aber nur um jeden artikulierten subjektiven Konflikt auszuschalten und ein statistisches Supermarktdurchschnittsglück zu erfinden, das ebenso hygienisch arrangiert wie nichtig und frustrierend ist. Denn jeder Wunsch, anstelle als singulärer, subjektiver Wunsch nach Anerkennung durch ein anderes Subjekt gehört zu werden, wird mit dem Haben und Nicht-Haben von Objekten verwechselt und entsprechend instantan befriedigt. Vernichtet werden damit aber die Subjekte in ihrem *Begehrungsvermögen* selbst. Sie können tun und lassen, was sie wollen. Sie zählen sowieso nicht.

Die Romane Houellebecqs, wenn sie von dieser subjektiven Liquidation und dem bewußtlosen Schmerz, den jene hervorruft,

²¹ Vgl. Houellebecq: *Plateforme*, S. 115-116: »Man kann immer so tun, als ob man etwas begriffen hätte, aber das Leben hat ein Ende. Mein Schicksal glich dem seinen, wir teilten dieselbe Niederlage. Aber ich hatte keinerlei solidarisches Gefühl für ihn. Ohne Liebe gibt es nichts Heiliges. Unter der Haut der Augenlider schießen kleine Lichtpunkte zusammen; es gibt Visionen, und es gibt Träume. All das betrifft den Menschen nicht, der auf die Nacht wartet. Die Nacht kommt.«

²² Vgl. *Tiqqun* N°1, Paris 1999, S. 158-159: »Michel Houellebecq. Notice biographique.«

²³ Vgl. Elisabeth Roudinesco: *Wozu Psychoanalyse?*, Stuttgart 2002, S. 13-20.

erzählen, reagieren damit auf eine historische Entwicklung, die innerhalb von zweieinhalb Jahrzehnten von der anti-autoritären Wunschrevolution über die bunten »Gärtner des Kreativen« in die neo-liberale General-Depression geführt hat, das heißt, in eine ökonomisch-politische Ordnung, die unentwegt verkündet, am Ende der Geschichte und am Ende des Menschen angekommen zu sein. Wie die einstigen Prinzen der Nacht glaubt sie, die Welt als Dauerorgie im Post-Histoire eingerichtet und jenes Problem gelöst zu haben, das Houellebecq als das »Phänomen eines monströsen und globalen Mangels« bezeichnet hat, jener Mangel, der inmitten der kapitalistischen Objektfülle nichts als haßerfüllte Gleichgültigkeit aufkommen läßt. »Enfant, j'adorais les bonbons / Et maintenant tout m'est égal.« »Als Kind schmeckten mir Bonbons / Und jetzt ist mir alles egal.«

Wenn sich irgendein Schluß daraus ziehen läßt, dann ist es zuallererst der, daß man die neo-liberale Wendung der linken Kritik in Soft-Management-Phrasen endlich – mit Gilles Châtelet – als *Infamie* und Form einer *unerhörten Knechtschaft* zu begreifen lernt und daß folglich eine klare und deutliche Analyse der neuen Unterwerfungsmechanismen dringlich ist, wie sie in den Patchwork-Jobs, Prekaritäten, Networking-Prostitutionen am Werk sind, das heißt in genau jenen Praktiken, wie sie *aus der sogenannten Kapitalismuskritik* der 68er entstanden sind.

Gilles Deleuze hat in seinem kleinen Text über die »Kontrollgesellschaften« nachdrücklich darauf hingewiesen, als er »les jeunes gens« – die jungen Leute – dazu ermunterte, über die Arbeiten der Älteren hinaus neue Widerstandsformen zu erfinden, die »in der Lage wären, die seltsamen Freuden des Marketings anzugreifen«.²⁴ Anders wird man – das gilt bis heute – kaum aus der Isolation und Depression herausfinden, in der die Houellebecqschen Kindergreise vor sich hin vegetieren müssen. Die Welt läßt ihnen genau zwei Möglichkeiten: den kleinen und den großen Tod. Nur Leben schenkt sie ihnen nicht.

²⁴ Gilles Deleuze: »Post-Scriptum. Sur les sociétés de contrôle«. In: Gilles Deleuze: *Pourparlers 1972-1990*, Paris 1990, S. 247.



Das Verschwinden der leerlaufenden Gegenwart aus der Geschichte

Zu Maurice G. Dantecs Trivialroman »La sirène rouge«

I'm a cliché, you've seen before
I'm a cliché, live next door.

X-Ray Spex: *Germ Free Adolescents*

1

Der 1959 in Grenoble geborene, seit 1998 in Montréal lebende Romancier, Essayist und Rockmusiker Maurice G. Dantec¹ gehört zu den bekanntesten Autoren der französischen Gegenwartsliteratur. Sein Werk umfasst (bislang) zehn umfangreiche Science-Fiction-Romane,² zwei Sammlungen kleinerer Erzählungen,³ sowie drei je siebenhunderseitige polemisch-metaphysische Logbücher mit den sprechenden Titeln: *Manuel de survie en territoire zéro: Le théâtre des opérations 1* (1999), *Laboratoire de catastrophe générale: Le théâtre des opérations 2* (2001) und *American Black Box: Le théâtre des opérations 3* (2007). In den darin versammelten Tagebucheinträgen, Arbeitsnotizen, essayistischen Skizzen versucht Dantec, die Gegenwart der Jahre 1999

¹ Vgl. die Alben: Maurice Dantec & Richard Pinhas: *Schizotrope* (Subrosa, 1999); Maurice Dantec & Richard Pinhas: *Schizotrope – Life and Death of Marie Zorn* (Cuneiform Records, 2000); Maurice Dantec & Richard Pinhas: *Le Pli – Schizotrope III* (Emma productions, 2009); Fluxwire: *The War That Has Never Ended* (2010).

² *La Sirène rouge* (1993), *Les Racines du mal* (1996), *Babylon Babies* (1999), *Villa Vortex* (2003), *Cosmos Incorporated* (2005), *Grande Junction* (2006), *Artefact, machines à écrire 1.0* (2007), *Comme le fantôme d'un jazzman dans la station Mir en déroute* (2009), *Metacortex* (2010), *Satellite Sisters* (2012).

³ *Périphériques* (2003), *Dieu-porte-t-il des lunettes noires?* (2003)

bis 2006 zu vermessen als katastrophales, apokalyptisches Kriegstheater.

Von den etwa achttausend Seiten, die Maurice Dantec seit 1993 veröffentlicht hat – von den (tages)journalistischen Texten und Interviews ganz zu schweigen –, ist seltsamerweise bislang noch keine einzige ins Deutsche übersetzt worden. Der Umstand mutet umso rätselhafter an, als zwei Romane Dantecs, *La Sirène rouge* und *Babylon Babies*, von zwei international renommierten Regisseuren erfolgreich verfilmt worden sind, *La Sirène Rouge* von Olivier Megaton im Jahr 2002 und *Babylon Babies* von Matthieu Kassovitz im Jahr 2008. Offenbar werden SF-Apokalypsen, Action-Thriller und mediale Internationalität nicht mit dem Label »französische Literatur« in Verbindung gebracht. Mit dem fabelhaften Universum der Amélie Poulain und pastellfarbenen Paris-Clichés, die den Markenerwartungen des ›Französischen‹ eher entsprechen, haben sie in der Tat nichts zu tun. Drei Romane Dantecs – *Babylon Babies*, *Cosmos Incorporated* und *Grande Jonction* – liegen bei Random House in amerikanischer Übersetzung vor; und die *New York Times* stellte Dantec 2007 in ihrer Besprechung von *Babylon Babies* auf eine Stufe mit Michel Houellebecq. Dave Itzkoff charakterisierte Dantec als intelligenten Grenzgänger zwischen »high« und »low culture«:

An underappreciated novel by the French punk rocker turned writer Maurice G. Dantec, deserves a wider audience, and not just because its author is frequently mentioned in the same breath as Michel Houellebecq (and definitely not because the book is being adapted into a movie starring Vin Diesel). Like Houellebecq, Dantec takes inspiration from both high and low culture; he is the sort of writer who cites Sun Tzu's *Art of War* and the Stooges' *Search and Destroy* with equal facility.⁴

⁴ Dave Itzkoff: »Cthulu meets Godzilla«, in: *New York Times*, 15. April 2007.

Der Vergleich zwischen Dantec und Houellebecq war keine Feuilleton-Phrase. Neben der Fähigkeit, »high and low culture« ständig zu mischen, zeichnen beide sich durch einen ausgeprägt apokalyptischen Blick auf die Welt aus. Dantec selbst hat sein Verhältnis zu Houellebecq wie folgt beschrieben:

Houellebecq hat in mehreren Interviews bewiesen, dass sein Denken lebendig ist, also widersprüchlich, ja paradox. Während er sich mit allen Kräften um eine ›trübere und flachere Schreibweise‹ für seine Texte bemüht – eine ›articulation plus morne et plus plate‹ –, scheint ihm die Problematik dieser Art von literarischer Produktion absolut klar zu sein. [...] Das Aufgeben jeder Art von Tragik, das Ausblenden des Todes, des Verbrechens, der Macht und folglich jeder Art von dramatischen Zusammenstößen und Ereignissen. Ganz zu schweigen von den fortlaufenden soziotechnischen Katastrophen, die den Rhythmus der Geschichte der Menschheit bilden, von Hiroshima bis Tschernobyl, von Minimata bis Y2K. In Frankreich wird die Verwendung jedes dramatischen Elements in Roman seit langem schon mit Argwohn und Verachtung bestraft. Man könnte fast meinen – jedenfalls, wenn man diese Art von Literatur liest –, dass kein Mensch mehr stirbt. Dass keiner tötet und getötet wird, dass niemand wirklich fickt oder einen Zusammenbruch produziert, gleich, ob theoretisch oder physikalisch. Man redet höchstens ein bisschen von sich selbst, von seinen Abenteuern im Supermarkt einer Kleinstadt, Meaux zum Beispiel, und noch besser natürlich: in den Kanälen von Venedig. Als ob es keine Menschen mehr gäbe. Was im übrigen nicht ganz unwahrscheinlich ist. Aber dann wäre es angemessener, über das Leben der Viren zu schreiben oder über die Tektonik der Kontinentalplatten. Oder man müsste schreiben wie Clifford Simak in *Als es noch Menschen gab* oder James Ballard in *Die Tausend Träume von Stellavista* – schreiben also in Erinnerung an eine ausgestorbene Spezies. Was mich vermutlich am meisten mit Houellebecq verbindet: dass er die Literatur als Programm zum Überleben begreift.⁵

⁵ Maurice G. Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro. Le Théâtre des opérations 1 : journal métaphysique et polémique*, Paris 1999, S. 48-49.

Die polemische Beschreibung des blasierten Pariser Literaturbetriebs, die Nennung angelsächsischer Referenzautoren, Clifford Simak und James Ballard, und nicht zuletzt die Titel der Dantecschen Romane selbst – *La Sirène Rouge*, *Villa Vortex*, *Babylon Babies*, *Cosmos Incorporated*, *Metacortex*, *Satellite Sisters* – deuten bereits das andere, populäre Genre an, das Dantec gewählt hat, um der Gegenwart literarisch auf Augenhöhe zu begegnen: das Genre des action-geladenen Science-Fiction-Romans, des sogenannten »polars« aus der »série noire« beziehungsweise des so genannten »Cyberpunk«-Romans.

In seinen »Notes toward a Post-Cyberpunk-Manifesto« definierte Lawrence Person Cyberpunk-Figuren als »marginalized, alienated loners who live on the edge of society in generally dystopic futures where daily life is impacted by rapid technological change, an ubiquitous datasphere of computerized information, and invasive modification of the human body«.⁶ Legt man Lawrence Persons ebenso einfache wie prägnante Definition zugrunde, lässt sich die Welt der Dantec'schen Romane in der Tat dem populären Genre »Cyberpunk« zuordnen: Traumatisierte Schizo-Einzelgänger streifen durch eine post-humane Chaos-Welt, in der sich neuro-biologische Waffen, gefallene Engel und mutierte DNA-Sequenzen Gute Nacht sagen, das Ganze unterfüttert mit Amphetaminen, Verszeilen aus alten und neuen Rock-Songs, Iggy Pop, Prince, Daniil Minogue, The Verve, Kraftwerk, Radiohead usw., mit Nietzsche-, Dostojewski-, Deleuze-Zitaten, Computer-Spiel-Szenarien, permanenten Bezügen zu den Terror-Kriegen der Gegenwart, vom Bosnien-Konflikt über Nine Eleven, pakistanische Trainingscamps bis nach Tschetschenien. Emblematisch für die Figuren der »marginalized, alienated loners who live on the edge of society« sind die Zeilen des alten Stooges-Songs Search & destroy: »I'm a runaway son of the nuclear A-bomb / I am a world's forgotten boy / The one who searches and destroys.«⁷

⁶ Lawrence Person: »Notes toward a Postcyberpunk-Manifesto«, in: *Slashdot* 1999.

⁷ Iggy And The Stooges: *Raw Power*, 1973.

Ähnlich wie Houellebecqs Bemühungen, die Gegenwart möglichst trübe und flach zu schildern, um die platten Clichés, aus denen unser aller Realität gemacht ist, in den ebenso trüben und flachen Lebensgeschichten seiner standardisierten Figuren zu wiederholen, ruhen auch Dantecs Cyberpunk-Szenarien einer überlegt getroffenen, poetologischen Entscheidung auf. Die poetologischen Überlegungen haben den Vorteil, den Erfolg und die Aktualität eines trivialliterarischen Genres zu erklären, das mit dem Etikett »Entertainment« völlig unzureichend beschrieben wäre. Dantec bedient sich des Unterhaltungs-Genres namens »Cyber-Polar« genau deswegen, weil er es – in bewusstem Gegensatz zur »ernsten«, narzisstisch akademischen »écriture de soi« im Stil Christine Angots oder Philippe Sollers' etwa⁸ – für die literarisch wesentlich angemessene Form der Gegenwartsdarstellung hält, nämlich für die angemessene Form eines genauen Zeugnisses der Gegenwart. Im Handbuch zum Überleben im Null-Territorium schreibt er:

Die journalistische Nivellierungs- und kommerzielle Etikettiermaschine hat sich jetzt auch für mich in Gang gesetzt: Cyber-Guru, Cyber-Thriller, Cyber-Punker, Cyber-Meier. Schwachköpfe! Jeder betet jedem nach und hält sich dabei für total genial. Cyber-Schriftsteller – die Schublade ist natürlich praktisch, wenn man nicht wahrhaben will, dass die Kybernetik Teil der Biologie selber ist, ja der Anthropologie. [...] Kein ernsthafter Roman lässt sich als das unmittelbare Abbild einer Epoche oder eines sozialen Milieus begreifen. Als ob es hier je Unmittelbarkeit gäbe. Gesetzt, man würde die Fiktion als objektiven, photographischen Zeugen der Welt auffassen (woran ich absolut nicht glaube), dann bleibt immer noch festzuhalten, dass die Literatur nicht einmal mit der Belichtungs- und Entwicklungsgeschwindigkeit einer Polaroid-Photographie konkurrieren kann. Selbst wenn man

⁸ Das Konzept der écriture verabschiedet bekanntlich die Gattungsfrage; vgl. dazu meinen Aufsatz: »Vögel mit Schlangen. Zur Problematik generischer Klassifikation in der Postmoderne.« In: Uwe Hebeker, Albrecht Koschorke, Ethel Matala de Mazza (Hg.): *Das Politische. Figurenlehren des sozialen Körpers nach der Romantik*, München 2003, 248-260.

zehn oder zwanzig Seiten pro Tag schreiben würde, getrieben von der Unmittelbarkeit der Ereignisse, wäre das Unternehmen immer noch zum Scheitern verurteilt. Die Literatur des Unmittelbaren heißt Journalismus. Der Roman hingegen entsteht in der Retorte, im Labor der nervösen Alchemie der Zeit, im Gedächtnis, im Unbewussten, dort, wo die symbolischen Kräfte sich der Ereignisse der Welt bemächtigen, um sie sowohl in Biologie als auch in Moral zu verwandeln.⁹

Das poetologische Programm, das Dantecs Schreiben zugrunde liegt, ist deutlich. Dantec bestimmt die literarische beziehungsweise romaneske Fiktion als jenes andere Gedächtnis der Gegenwart, das aktuelle, historisch (noch) unbegriffene Ereignisse und Prozesse in narrative Szenarien umzuwandeln versteht, um damit ein möglichst genaues Zeugnis abzulegen sowohl von den biologisch körperlichen als auch den moralischen Verwandlungen, die in der Gegenwart am Werk sind, und zwar auf noch unartikulierte, also auf bislang ungesehene und ungehörte Weise. Literarische Fiktion hat, anders gesagt, die Funktion, Worte, Bilder, Figuren und Geschichten für jene sozialen, politischen und technowissenschaftlichen Wandlungs- und Veränderungsprozesse zu finden beziehungsweise zu erfinden, für die es in der Gegenwart noch keine Sprache, keine Begriffe, keine Syntax, keine Figuren und keine Bilder gibt und die der Gegenwart deswegen auch permanent entgehen – nämlich als genau das, was sie sich nicht vorstellen kann und was sich vermutlich auch nicht vorstellen mag. Das unartikulierte Reale – also jene unmögliche Realität, die in der Gegenwart bereits unartikuliert präsent ist und die sichtbare Welt wie ihr eigenes unsichtbares, gespenstisches Double schon heimsucht – soll mittels der literarischen Fiktion dem Bewusstsein zugänglich gemacht, das heißt, sagbar und damit sichtbar, hörbar, spürbar werden.

Kräfte und Prozesse wahrnehmbar oder apperzipierbar zu machen, die auf unsichtbare Weise in der Gegenwart präsent sind und sie auf mehr oder weniger rätselhafte, erschreckende Art und Weise heimsuchen, ist freilich genau jenes Vorhaben, das die bei-

den modernen Genres der Science Fiction und der phantastischen Literatur in ihrem Prinzip definiert. In die Welt des Gewöhnlichen und rational Verständlichen brechen plötzlich – wie etwa in Guy de Maupassants phantastischer Erzählung *Le Horla* – ebenso unerklärliche wie beängstigende Phänomene ein und künden dort von Mächten, die jenseits der sichtbaren Physis und der gängigen wissenschaftlichen Rationalität hausen. Und Science-Fiction-Erzählungen zeichnen sich genau dadurch aus, dass sie die technologischen Möglichkeiten der Gegenwart in eine imaginäre Zukunft hinein verlängern, um deren aktuelle Tendenzen genauer zu erfassen, das heißt um den Träumen, Wünschen und Ängsten Gestalt zu geben, welche die Gegenwart mit denselben, sie schon bestimmenden Technologien verbindet. Es geht nicht um wissenschaftliche Prognosen, sondern um die Beschreibung des bereits gegenwärtigen, indes unartikulierten Zukunfts(un)bewusstseins.

Dantecs generische Entscheidung für den »Cyberpunk«-Roman – als jenem Genre, das die technologischen und damit verbundenen sozio-politischen Veränderungen visionär einzufangen versucht – ruht, wie gesagt, einer reflektierten Poetologie der Gegenwartsdarstellung auf. Die zentralen Fragen lauten: Wie sagen oder wie davon erzählen, dass die Menschen keinerlei Kontrolle über die technischen, ökonomischen, biologischen Prozesse haben, denen sie unterliegen? Wie davon erzählen, dass die Welt der Maschinen nicht vom menschlichen Bewusstsein gesteuert wird und jedes cartesianische Ego cogito übersteigt? Wie davon erzählen, dass die Spezies Mensch bewusstlos dabei ist, die Biologie der Erde selbst zu verändern?

3

Dantecs Verfahren und seine Entscheidung für das Genre des Cyberpunk-Thrillers lässt sich ausgehend von seinem ersten, vollkommen konventionell gehaltenen Roman, *La Sirène rouge* von 1993, genauer erläutern.¹⁰ Der Plot, den Dantec auf sechs-

⁹ Maurice G. Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro*, S. 92-97.

hundert Seiten entfaltet, ist schnell nacherzählt. Man kann ihn auch als ein katastrophisches Punk-Remake des vermutlich schönsten Road Movie von Wim Wenders begreifen: *Alice in den Städten* aus dem Jahr 1973. Wo Wenders allerdings die Rückkehr seines Helden, Philipp Winter, nach Deutschland noch als Ankunft in einer wie durch ein Wunder völlig nazi-freien Hippie-Welt zelebriert – Philip Winter besucht in Wuppertal ein Chuck-Berry-Konzert –, dort begegnen die Figuren des Dantecschen Romans den bösartigen Wiedergängern der alten, kriminellen Mächte, die nach wie vor ihr mörderisches Unwesen treiben.

Im Zentrum des Romans steht das Paar Alice Kristensen und Hugo Cornelius Toorop. Die zwölfjährige Alice befindet sich auf der Flucht vor der Privatarmee ihrer Mutter, Eva Kristensen, der Erbin eines internationalen Industriekonzerns mit Sitz in Amsterdam, die sich vor Jahren von Alice' Vater, Travis O'Connell, hat scheiden lassen. Im Keller der Villa entdeckt Alice zufällig einen Lagerraum voller Snuff-Movies, unter anderem auch jenen Film, der die bestialische Ermordung ihrer jungen Englischlehrerin, einer indonesischen Studentin, zeigt. Die Möderin ist niemand anderes als Alice' Mutter selbst, Eva Kristensen, die zusammen mit ihrem Lebensgefährten, einem jungen Österreicher namens Wilhelm Brunner, den Mord als sexuelle Blutorgie zelebriert und die Herrschaft einer neuen Herrenrasse mitsamt dem Recht auf unschuldige Mordlust propagiert. Eva Kristensen benutzt ihren Konzern als Fassade zum Ausbau eines internationalen neo-nazistischen Netzwerks beziehungsweise einer Privatsekte, deren Mitglieder sich aus den Reichen und Mächtigen dieser Erde rekrutieren. Die Snuff-Movies werden zugleich als Droge und Herrschaftsprogramm vertrieben. Nach dem grauenhaften Fund zeigt Alice ihre Mutter bei der niederländischen Polizei an, die allerdings nichts gegen die Anwälte des Familienimperiums unternehmen kann und gezwungen ist, Alice ihrer Mutter zurückzugeben. Daraufhin ergreift Alice ergreift die Flucht und begegnet dabei Hugo Cornelius Toorop, einem Mitglied der illegal agierenden, internationalen bosnischen Befreiungsarmee, der gerade aus Sarajevo nach Amsterdam zurückgekehrt ist, um sich dort von seinen Kriegstraumata zu erholen: von den Massenvergewaltigungen, den Lagern, den ethnischen Säuberungen, bei denen die UN-

und EU-Diplomaten – aus luxuriösem Abstand – tatenlos zuschauten. Alice bittet Toorop, sie nach Portugal zu ihrem Vater, Travis, zu bringen. Toorop willigt ein, und es beginnt eine ebenso lange wie abenteuerliche Fahrt durch Westeuropa: von Amsterdam über Düsseldorf, Frankreich und Spanien an die Algarve. Alice kann sich nicht mehr genau an die Adresse ihres Vaters erinnern, der offenbar untergetaucht ist. Auf der Suche nach Travis O'Connell werden Alice und Hugo sowohl von den skrupellosen hit squads Eva Kristensens als auch von der Polizei gejagt.¹¹

Der Plot verläuft nach dem primitiven Muster des Jagens und Gejagtwerdens beziehungsweise eines seriellen »search and destroy«; die Figuren sind eine einzige Ansammlung von Clichés: die böse Mutter und der gute Vater, der traumatisierte Soldat, die skrupellosen Söldner, das intelligente Mädchen, der feige Staatsanwalt, zynische Journalisten, machtverliebte Psychiater, blutgierige Neonazis, heroische Freiheitshelden. Den Erzählkonventionen der »série noire« entsprechend, liegt der Akzent nicht auf feinsinnigen Analysen und psychologischen Betrachtungen zur Sozialstruktur der portugiesischen Kriminalpolizei, sondern auf der Schilderung der Verfolgungsjagd. Genau damit aber – mit der durchgängigen Verwendung serieller Figurentypen, eines simplen Handlungs-Patterns, einer a-psychologischen, rapiden, actionzentrierten Narration – schließt die Literatur an das an, was industrielle Produktion und technische Reproduzierbarkeit heißt. Oder wie Dantec selbst sagt:

Es ging mir von Anfang an darum, einen Brückenkopf herzustellen zu dem, was Walter Benjamin schon in der ersten Hälfte des

¹¹ Der Klappentext des in der »série noire« bei Gallimard erschienenen Romans – der ursprünglich übrigens »Autobahn City« heißen sollte (vgl. Maurice Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro*, S. 427) – resümiert den Plot mit den Zeilen: »Sie ist zwölf, hat eine mörderische Mutter, und eine Söldnerarmee ist hinter ihr her. Er ist dreissig, ans Töten gewöhnt und hat nichts mehr zu verlieren. Gemeinsam durchqueren sie Europa, von Amsterdam nach Porto. Die Art von Reise, auf der die Kilometer in Leichen gezählt werden.«

20. Jahrhunderts entziffert hatte und was sich in ein paar Stichworten resümieren lässt: Industrialisierung (beziehungsweise Technisierung) der künstlerischen Produktionsmittel, das Auftauchen der Massenliteratur und der ›Subkultur‹ unter diesen neuen Bedingungen, das heißt angesichts jenes schwarzen Lochs in der europäischen Geschichte, in dem der Mensch und sein Ideal verschwanden und vernichtet wurden. Die ›populären Genres‹ gingen aus dieser Katastrophe merkwürdigerweise stärker und reifer hervor als die offizielle, akademische Literatur, die immer weiter die Illusion aufrechtzuerhalten versuchte, als ob die Literatur, die Sprache, der Logos die große Katastrophe unverstört überstanden hätten und als ob man keine neue Physis erfinden müsste aus dem, was von den Menschen noch übrig geblieben war, aus seinen zerstreuten Teilchen.¹²

So schematisch, industriell, primitiv und trivial *La Sirène rouge* fabriziert ist, so unübersehbar ist indes die durch und durch traumatische Grundstruktur des Romans. Er bezieht sich permanent auf die historische Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die den stets präsent gehaltenen historischen Hintergrund des Plots bildet: als die Geburtstunde jener industriellen Serialität, welche die Gegenwart ausmacht. Wenn Alice und Toorop atemlos durch Westeuropa oder »Autobahn-City« rasen, ähneln sie nicht zufällig den Überlebenden einer Katastrophe, die durch eine tödliche, böse Ruinenwelt irren. Verfolgt werden sie von den Wiedergängern der beiden totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts, nämlich des Nationalsozialismus und des Stalinismus, die sich im monströsen Imperium Eva Kristensens einträchtig zusammengefunden haben: Neonazis und Stasi-Agenten, Securitate-Killer und faschistische Psychologen, rassistische Waffenhändler und paranoide Esoteriker.

Alice und Toorop sind in der Tat zwei *sehende* Figuren, die dem schwarzen Loch der europäischen Geschichte, permanent ausgesetzt sind und pausenlos von dessen Wiedergängern gejagt und verfolgt werden. Hugo Toorop ist traumatisiert aus dem Jugoslawienkrieg der 1990er Jahre zurückgekehrt, den er als Fort-

setzung der beiden Weltkriege erfahren hat; Alice ihrerseits musste gerade die mörderisch-rassistische Kehrseite ihres scheinbar zivilen, europäischen Familienalltags entdecken. Anders gesagt, der Ausgangspunkt beziehungsweise das eigentliche Sujet des Romans ist gerade nicht das rasante Oberflächenspektakel der Vefolgungsjagd durch die europäische Autobahn-City – Spektakel, das der Film von Olivier Megaton dann als Action-Feuerwerk vorführen wird –, sondern sein Sujet ist das, was Dantec in jedem seiner Texte beschwört und was als Grundmotiv sowohl seiner apokalyptischen Cyberpunk-Szenarien als auch seiner polemisch metaphysischen Überlegungen ständig wiederkehrt, nämlich das Motiv des *Endes des Menschen*. Ohne dieses Motiv wären Dantec'sche Formeln wie die vom »Schreiben, als ob es keine Menschen mehr gäbe«, vom Schreiben als »Erinnerung an eine ausgestorbene Spezies« und vom Schreiben als dem »Versuch zu überleben« unverständlich. Dantec greift die philosophische Figur vom »Ende des Menschen« auf, er verbindet es mit der historischen Erfahrung der totalitären Katastrophen des 20. Jahrhunderts und leitet er daraus seine poetologische Entscheidung für das Genre des apokalyptischen Thrillers ab. Im Tagebuch von 1999 schreibt er:

Das Phantastische (das heißt das Wunderbare oder Grauenhafte) entsteht aus einem einfachen, luziden Blick auf die reale Welt.¹³

Die phantastische Literatur flirtet ständig mit dem Tod, also mit dem Unsagbaren; sie ist der zum Scheitern verurteilte Versuch (ontologisches Scheitern, über das sie sich vollkommen im Klaren ist) das Unsagbare für unsere menschlichen Sinnesorgane umzuschreiben. Das ist zweifellos auch der Grund dafür, weswegen die Schilderungen der Überlebenden der Todeslager stets so *irreal* gewirkt haben. Anders gesagt, die Nazis haben tatsächlich eine *industrielle Hölle* eingerichtet, ein Jenseits des Menschen, einen derart intensiven Alptraum, der die Mauer des Realen im Wortsinn durchbrochen hat, um es zu einer absolut unerzählbaren

¹² Maurice Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro*, S. 426.

¹³ Ebd., S. 136.

Erfahrung zu machen, unerzählbar selbst für die wenigen Schriftsteller, die überlebt haben oder die aus der Katastrophe geboren wurden. Dem Publikum der 1930er und 1940er Jahre wäre ein Text, der eine Erfahrung wie die von Auschwitz zu schildern versucht hätte, wie ein reiner Science-Fiction-Text erschienen.¹⁴

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird der Zusammenhang zwischen dem philosophisch-metaphysischen Gedanken vom »Ende des Menschen« und Dantecs poetologischer Entscheidung für das Genre des Cyberpunk-Thrillers einsichtig. Der apokalyptische Thriller, wie Dantec ihn in *La Sirène rouge* in Szene setzt, ist der Versuch, das Unsagbare beziehungsweise das Traumatische der europäischen Geschichts-Katastrophe literarisch sichtbar zu machen und den philosophischen Gedanken vom »Ende des Menschen« narrativ einzuholen, ihn als unmittelbare Erfahrung zu beschreiben.

4

Mit der Wendung vom »Ende des Menschen« zitiert Dantec nicht nur ein vages Schlagwort, sondern er beruft sich, wie seine umfangreichen Lektürenotizen aus den Jahren 1999 und 2000 zeigen, auf die Erläuterungen, die Gilles Deleuze zu Michel Foucaults berühmt-berüchtigtem Satz gemacht hat. Deleuze' philosophischer Kommentar zum »Tod des Menschen« bildet den konzeptuellen Hintergrund des Thrillers.

Foucault war bekanntlich nicht der erste Philosoph, der das »Ende des Menschen« zu denken suchte.¹⁵ Vor Foucault hatten Nietzsche, aber auch der nachmalige französische Kulturminister André Malraux den »Menschen« des Humanismus verabschiedet. In seinem – an Montesquieus *Lettres persanes* anschließenden – Essay von 1926, *La Tentation de l'Occident* (»Die Versuchung der westlichen Welt«), ließ Malraux die fiktive Figur eines

¹⁴ Ebd., S. 137.

¹⁵ Foucault hat die Formel vom Ende des Menschen in der Ordnung der Dinge diskursgeschichtlich entfaltet, um den Ort des Menschen in der Wissensformation der Moderne zu bestimmen.

jungen Chinesen, Ling, folgende Sätze an die Adresse seines französischen Briefpartners schreiben: »Die absolute Wirklichkeit war für euch [Europäer] zuerst Gott, dann der Mensch; aber der Mensch ist tot, so wie Gott tot ist, und jetzt sucht ihr ängstlich nach demjenigen, dem ihr sein Erbe anvertrauen könnet.«¹⁶

Malraux' Essay von 1926 gehört in den historischen Kontext des beginnenden Dekolonisierungen und des Endes der europäischen Herrschaft über den Rest der Menschheit. Aus der Perspektive des chinesischen Beobachters macht Malraux – kulturkritisch – auf den Glaubensverlust des Okzidents hinsichtlich seines eigenen, barbarischen Humanismus aufmerksam. Damit ist aber auch schon deutlich, dass die diagnostisch-kritische Formel vom »Ende des Menschen« gerade nicht als Kapitulation vor der Unmenschlichkeit oder gar als überdrehte Vernichtungsphantasie zu verstehen ist. Ganz im Gegenteil. Es handelt sich um eine metaphysische Diagnose, nämlich um die Neu-Bestimmung des Ortes, den der Mensch im Gefüge der Dinge einnimmt, als Subjekt des Wissens, des geschichtlichen Handelns, der normativen Ordnungen. Anders gesagt, mit der Formel vom »Ende des Menschen« steht die metaphysische »realitas« des Menschen zur Debatte, sein ontologischer Status.

In seinem Buch über Foucault hat Deleuze nachdrücklich auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht. Bekanntlich hatte die traditionelle Metaphysik, von Aristoteles bis Spinoza, Gott als das »ens realissimum« bestimmt, das heißt als das Seiende mit der höchsten und *realsten* Seinsfülle. Demgegenüber bestimmt das humanistische Denken seit dem 19. Jahrhundert den Menschen als das Zentrum allen Seins. Das endliche Wesen des Menschen ist es, das von nun an allem Wissen, allen Normen, allem geschichtlichen Handeln zugrunde liegt. Gott, Geschichte und Natur existieren allein noch als Objekte, Produktionen, Projekte und Projektionen in Bezug auf die Zentralfigur des »Menschen«, der alle seienden Dinge in seine eigene *Endlichkeit* zurückfaltet – anstatt dieselbe Endlichkeit, wie noch das »klassi-

¹⁶ André Malraux: *La Tentation de l'Occident*, in: ders.: *Œuvres complètes I*, Paris: Gallimard 1989, Band 1, S. 100.

sche Zeitalter«, ins Unendliche verlängern oder ausfalten zu können. Während das 17. Jahrhundert den menschlichen Verstand als *beschränkte Form* eines *prinzipiell unendlichen* Verstandesvermögens denkt, als etwas, das sich ins Unendliche, auf die Idee Gottes hin verlängern lässt, schlägt das 19. Jahrhundert alles Unendliche auf den Menschen und seine endlichen Vermögen zurück. Erst in diesem Augenblick gerät Gott mitsamt seinen Vermögen zur phantastischen Projektion des Menschen, zur tröstlichen Illusion eines Wesens, das in seiner Endlichkeit den Grund aller Dinge bildet. Marx kann deswegen Sätze schreiben, die für Descartes oder Spinoza vollkommen sinnlos gewesen wären: »Die Religion ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen [noch] keine wahre Wirklichkeit besitzt. [...] [Sie] ist der Seufzer der bedrängten Kreatur [...], wie sie der Geist geistloser Zustände ist.«¹⁷ Gott ist für Marx keine *unendliche* Realität mehr, er meint keine Wirklichkeit des Unendlichen, auf die hin alle endlichen Vermögen sich verlängern oder ausfalten ließen, sondern Gott ist gar nichts mehr. Alle über den Menschen hinausreichenden Unendlichkeiten sind prinzipiell *illusorische* Projektionen des Menschenwesens und seiner absoluten (endlichen) Realität selbst.

Diese absolute Position des Menschen stellt Malraux' Satz von 1926 radikal in Frage: »Aber der Mensch ist tot, so wie Gott tot ist.« Damit ist nicht das Verschwinden der empirischen Menschen behauptet, behauptet wird vielmehr der Zusammenbruch des Glaubens an den (endlichen) Menschen als unumstößliches Zentrum der Dinge, an den Menschen als letzte, absolute Wirklichkeit. Historisch zusammengebrochen ist dieser absolute Mensch für Malraux zum einen in den Materialschlachten des ersten Weltkriegs, zum anderen in den widerwärtigen Greuelaten, welche die zivilisierten Kolonialherren – im Namen ihrer zivilisierten Überlegenheit – an den so genannten »races inférieures« verübten, in Süd- und Nordamerika, in Afrika, in Asien.

¹⁷ Karl Marx: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: ders.: *Die Frühschriften*, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 208.

Die historisch darauf folgenden Lagersysteme des Stalinismus und des Nationalsozialismus, der Zweite Weltkrieg, die terroristische Ausradierung ganzer Städte, die industriell betriebene Vernichtung des europäischen Judentums haben den Glauben an den Menschen und seine wunderbaren Vermögen nicht weiter befestigt. Ganz im Gegenteil. Sie haben die Dringlichkeit gesteigert, das »Ende des Menschen« tatsächlich zu denken, und das heißt nicht zuletzt auch: den logischen Zusammenhang oder die Zusammengehörigkeit zu denken zwischen dem absolut gesetzten Menschen des Humanismus und dem unerträglichen Horror des industrie-technischen Krieges, dem die Bevölkerungen wehrlos ausgeliefert sind.

Wenn Dantec in seinen Cyberpunk-Romanen eine post-humane Welt entwirft, dann versucht er genau dieser kritischen Verabschiedung des Menschen – um der empirischen Menschen willen – literarisch zu entsprechen, die Deleuze und Foucault im Anschluss an Malraux und Nietzsche formuliert haben. Gilles Deleuze hat das entscheidende Motiv ebenso präzise wie deutlich formuliert:

Was will Foucault auf den schönsten Seiten des ›Willens zum Wissen‹ sagen? Wenn die Ordnung der Macht das Modell der Souveränität zugunsten des disziplinären Regimes fallen lässt, wenn die Macht zur ›Bio-Macht‹ und zur ›Bio-Politik‹ der Bevölkerungen wird [...], dann ist es in der Tat das Leben, das als neues Objekt der Macht auftaucht. Das Recht verzichtet immer mehr darauf zu töten, wie es das Privileg des Souveräns war (die Todesstrafe), aber es ermöglicht immer grössere Massaker und immer mehr Völkermorde – und zwar nicht aufgrund irgendeiner Rückkehr zum alten souveränen Recht zu töten, sondern im Namen der Rasse, des Lebensraums, der Lebens- und Überlebensbedingungen der Bevölkerung, die den anderen gegenüber für überlegen erklärt wird und die den Feind nicht mehr als juridischen Feind der Souveränität konzipiert, sondern als toxischen Agenten, als Krankheitserreger, als ›biologische Gefahr‹. Und deswegen sind es es exakt dieselben Gründen, die dafür verantwortlich sind, dass auf der einen Seite im 19. und 20. Jahrhundert das Bestreben zunimmt, die Todesstrafe abzuschaffen, während auf der anderen Seite die Völkermorde und Holocauste zu-

nehmen, um umso mehr Zeugnis abzulegen vom Tod des Menschen.¹⁸

Deleuze' Kommentar zum »Tod des Menschen« ist in der Tat erhellend. Der Tod des Menschen verdankt sich zum einen der Unerträglichkeit der Massaker, die im Namen der modernen Humanismen in den Kriegen und Lagern des 19. und 20. Jahrhunderts verübt worden sind und die Primo Levi dann – mit großer Genauigkeit – von der »Scham ein Mensch zu sein« sprechen ließen. Der »Tod des Menschen« beschreibt also jenes »schwarze Loch in der europäischen Geschichte, in dem der Mensch und sein Ideal verschwanden und vernichtet wurden«. Zum anderen bezeichnet die Formel jene philosophischen Versuche, ein Denken jenseits des Menschen zu ermöglichen, und zwar gerade weil die alten Humanismen mit den mörderischen Genoziden und Vernichtungen substantiell liiert und entsprechend korrumpt sind. Nicht nur der Sartresche Existentialismus ist ein Humanismus; auch der Stalinismus und der Nationalsozialismus sind Humanismen, sofern beide sich auf eine Idee des Menschen (wie wahnwitzig auch immer) beziehen und – im Namen derselben Menschenidee – die Welt erbarmungslos zurichten, und zwar mit allem, was Wissenschaft und Technik zu bieten haben. Zugespitzt formuliert, könnte man sagen, dass der Versuch, das »Ende des Menschen« zu denken, sich zum einen darum bemüht, die existierenden Menschen vor den genozidären Humanismen des 20. Jahrhunderts zu bewahren und sie von den vorfabrizierten Bildern des Menschen zu befreien, in denen sie gefangen gehalten werden, zum anderen Zeugnis abzulegen von den grauenhaften Realisierungsversuchen der Menschenideale – in den Kolonialkriegen, den Vernichtungslagern, den eugenischen Kampagnen, den Umerziehungsanstalten und im industriellen Krieg.

¹⁸ Gilles Deleuze: *Foucault*, S. 98.

Maurice G. Dantec hat die komplexen Zusammenhänge zum Tod des Menschen in einem kleinen Tagebucheintrag zusammengefasst. Er schreibt:

Die Idee eines persönlichen Gottes war einmal da – und ist gestorben. Die Idee der menschlichen Person war einmal da – und ist gestorben. Was bleibt, sind Gespenster aus Fleisch, verloren auf einer winzigen Welt in einem Universum aus unvorstellbaren, sich endlos neu konfigurierenden Dimensionen.¹⁹

Dantec versucht mit diesen Sätzen, einen geschichtlichen Zustand zu beschreiben, der der Traumata des 20. Jahrhunderts eingedenkt ist. Vom Menschen – als großem Subjekt der Geschichte – sind übrig geblieben: »fantômes de chair perdus sur un monde minuscule«, Gespenster aus Fleisch, verloren auf einer winzigen Welt, das heißt, Überlebende, die durch den Tod gegangen sind und die alle mit Artaud, der Mumie, sagen können: »Je suis un homme qui a perdu sa vie et qui cherche par tous les moyens à lui faire reprendre sa place.«²⁰ »Ich bin ein Mensch, der sein Leben verloren hat und der mit allen Mitteln versucht, das Leben seinen Platz wieder einnehmen zu lassen.«

Ein Gespenst aus Fleisch zu sein, heißt nicht, tot zu sein oder einfach körperlos zu existieren, es heißt vielmehr, als untotes Fleisch leben zu müssen und keine Verbindung mehr herstellen zu können zu dem, was einem widerfährt, was man sieht oder hört. Als ob die Welt, in der man sich bewegt, einen nicht mehr bestrafe. Als ob die Dinge, einschließlich des eigenen Körpers, von einem abgetrennt wären. Die Gespenster-Menschen, die aus dem Grauen der technologischen Weltkriege hervorgegangen sind, bewegen sich in einer unglaublich Kulissen- oder Attrappen-Welt, die allen nur noch wie ein schlechter Film oder ein böser Traum erscheint und die jede Verlässlichkeit eingebüßt hat. Was man sieht oder hört, ist eine suspendierte Welt – ein aberwitziger

¹⁹ Maurice Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro*, S. 164.

²⁰ Vgl. Gilles Deleuze: *Cinéma 2. L'Image-Temps*, Paris 1985, S. 225.

Horror-Film, Clichés, frei flottierende Bilder. Anders gesagt, die Wirklichkeit ist ein fortgesetztes Trauma, dessen Subjekte sich in der Welt nur noch als fremde andere wahrnehmen können. »Je est un autre.« »Das also bin ich...« »I'm a cliché. I'm a Cliché, live next door.« Das Leben erscheint den Untoten, die wir sind, als fortlaufende Retrospektive: als ob man schon lange tot wäre. Erinnerung an etwas, das schon lange verschwunden ist, das es in einer irgendeiner sagenhaften Zeit vielleicht einmal gegeben hat – irgendwann vor der großen Katastrophe, irgendwann, als die Menschen noch richtige Menschen waren. Zwischen Sehen und Gesehenem, Hören und Gehörtem, wahrnehmendem Subjekt und Wahrgenommenem vermittelt kein synthetisierendes Ich-Bewusstsein, das sich die Dinge adäquat aneignen könnte. An die Stelle einer Welt, in der man seinen Augen trauen, festen Schritten gehen und auf Situationen verändernd reagieren könnte, sind bloße Erscheinungen getreten, an die Stelle bewusst handelnder Subjekte schizoide Einzelgänger, die sich im virtualisierten Raum und in der Zeit verlieren. Wie könnte man angemessen auf eine Neutronen-Bombe reagieren?

Der Zerfall der Welt in frei flottierende, vom Subjekt abgetrennte Wahrnehmungspartikel zieht notwendig die Kontinuität von Raum und Zeit in Mitleidenschaft. Wendet man Dantecs historische Diagnose vom Ende des Menschen, das er mit Deleuze und Nietzsche immer wieder beschwört, ins Poetologische, dann lautet die Frage: Wie könnte man angesichts der post-totalitären Traumatisierungen noch Gegenwart in eine Geschichte fassen, die man unter Menschen erzählen könnte? Unter Überlebenden? Wie von einer gespenstischen Realität erzählen, in der die Menschen radikal abgeschnitten sind von Phänomenen und Ereignissen, an die sie nicht mehr glauben können?²¹ Die Antwort, die Dantec in seinen Romanen gibt, ist evident. Es wird darum gehen, immer wieder Szenarien des katastrophalen Verschwindens der gegenwärtigen Welt zu entwerfen – und zwar des Verschwin-

²¹ »Die Tatsache der Moderne besteht darin«, schreibt Gilles Deleuze, »dass wir nicht mehr an diese Welt glauben. Wir glauben nicht einmal mehr an die Ereignisse unseres Lebens: die Liebe, der Tod, als ob sie uns nicht wirklich beträfen.« Gilles Deleuze: *L'Image-Temps*, S. 223.

denseins der unglaublich gewordenen, ins Irreale gesunkenen Gegenwart in einer dystopischen Zukunft, die indes lange schon, mitten im 20. Jahrhundert begonnen hat und die unsere eigene Gegenwart ist. Genau damit, mit dieser Futurisierung, zugleich Präterisierung der Gegenwart lässt sich Zeugnis ablegen vom laufenden Ende und von der Unzulänglichkeit der humanistischen Geschichtserzählungen, die im Bombenhagel des 20. Jahrhunderts untergangen und obsolet geworden sind. Die lapidare Zeile aus *Search & Destroy* von den Stooges sagte nichts anderes: »I'm a runaway son of the nuclear A-bomb.«

La Sirène rouge beschreibt dieses ständige Verschwinden der Gegenwart auf ebenso einfache wie drastisch-plakative, um nicht zu sagen: auf primitiv mythologische Weise. Der Plot ordnet die Figuren jeweils einer der drei Zeitebenen Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft zu. Eva Kristensen und ihre Schergen gehören den dunklen Mächten der Vergangenheit an, Alice und Toorop sind die zukunftsträchtigen Figuren einer post-humanen Zukunft, während die Figuren der Polizisten, Hafenarbeiter oder Busfahrer Statisten einer Normalität sind, die für die Romanhandlung völlig bedeutungslos bleibt. Das heißt, die normal-europäische Alltagsgegenwart ist von jeder Geschichte radikal ausgeschlossen, ihr kommt lediglich noch dekorative Funktion zu; sie ist die Kulisse einer blinden Normalität, die nichts von den Prozessen, Konflikten, Dramen und Tragödien weiß (und nichts davon wissen will), die sie umgeben und die nach wie vor in ihr wirksam sind. Aufgespannt ist das epische Duell des Romans stattdessen zwischen den Mächten der totalitären Vergangenheit, die gerade dabei sind, hinter der Fassade der vergesslichen Gegenwart ihre böse Herrschaft zu erneuern, und den beiden Zukunftsfiguren Alice und Toorop. Toorop kommt dabei die Funktion einer historischen Übergangsfigur zu, nämlich des traumatisiert-schizoiden Beschützers für Alice, die sich unschwer als emblematische Figur einer erlösten, messianischen Zukunft entziffern lässt. Die Figur der Alice, des mysteriösen, jungfräulichen Mädchens, ist in der Tat als marianische Figur angelegt, als das Versprechen einer intelligenteren, unschuldigeren Welt.

Das Verschwinden der leerlaufenden Gegenwart aus der Geschichte lässt sich kaum plakativer erzählen, auch das totalitäre

Trauma nicht, das die Menschen in Gespenster aus Fleisch verwandelt hat. Und so wie Dantec dieses Verschwinden auf der Handlungs- und Figurenebene seines Romans comic-artig in Szene setzt, so setzt er es auch in den deskriptiven Passagen des Textes in Szene.

Das Verfahren wird unmittelbar deutlich in jenem Kapitel, in dem Dantec die Fahrt seiner beiden Hauptfiguren durch das Ruhrgebiet schildert. Die Landschaft am Rhein wird in Dantecs literarischem Road Movie zur technologischen Elementarlandschaft metallischer Kreaturen. Das Kapitel trägt den Titel »Autobahn-City« und beginnt nicht zufällig mit einer Hommage an »Kraftwerk«.

Düsseldorf war momentan die Heimat Vitalis [einem Freund Hugo aus dem Bosnien-Krieg]. Aber es war auch die Heimat von Kraftwerk, jener deutschen Gruppe, die in den 1970er Jahren den Techno-Pop erfunden hatte. Toorop schob *Computer World* in die Anlage. Die Musik war absolut perfekt für das Autobahn-Universum. Die Armaturentafel: reine Strahlung. Drehzahlmesser und Tacho: fluoreszierende Codices. Hinter ihnen versanken die Glastürme in orangefarbenen Natriumwolken, das Geflecht der Autobahnkreuze schoss vorbei, Köln, Bonn. Die Nacht: ein schwarzer, makelloser Dom, karbonisiert. Das Metronom der Lichtmasten. Urbane Fläche, Cyberpunk. Ende des 20. Jahrhunderts. Schon damals zu Beginn der 1980er Jahre. Metallisch leuchtende Jagd der vorbeirasenden Autos, entfesselte Kreaturen, die auf Betonpisten jagten, schwarzes Territorium, dessen Bedeutung dunkel war. Die Fernlichter schlügen mit voller Wucht auf die weißen Buchstaben. Alice, die hinten auf dem Rücksitz saß, schlief nicht.²²

Autos als Metall-Kreaturen, Betonpisten als Jagdterritorien, das Armaturenbrett ein Codex, die Nacht ein schwarzer Dom, Glastürme in Orange – die Metaphern und Vergleiche, die Dantec zu den minimalistischen Klängen von Computerwelt abrupt, sind alles andere neu. Es sind Werbe- und Science-Fiction-Clichés, wie man sie aus *Blade Runner*, *Total Recall* und unzähligen Werbe-

clips kennt. Dantec als Bewohner des Pop-Universums (und ehemaliger Werbefachmann) benutzt sie ebenso selbstverständlich wie seine Romanfiguren, die lediglich als allegorische Bilder für historisch-politische Herrschaftssysteme fungieren und entsprechend flach (oder platt) ausfallen. Es sind genretypische Kunstfiguren aus dem Arsenal der Fiktionsfabriken. Die Beschreibung der Autobahn-City gehorcht derselben seriellen Oberflächen-Ästhetik. Sie kann weder Originalität noch analytische Kraft für sich in Anspruch nehmen. Und sie will es auch nicht.

Neu an Dantecs Umgang mit den vorfabrizierten Genretypen ist zweierlei: zum einen die Einzeichnung der gängigen Clichés in eine raum-zeitlich genau definierte Gegenwart respektive jüngste Vergangenheit: Ruhrgebiet, April 1993, das heißt die forcierte futuristische Überzeichnung des Bekannten, die unmittelbare Transposition der Gegenwart in eine Zukunft, die schon begonnen hat: schon damals, 1983, Ende des 20. Jahrhunderts. Neu ist zum anderen die politik- und philosophiegeschichtliche Kontextualisierung derselben SF-Clichés aus der neuen, post-humanen Welt. Dantec benutzt sie als Bilder, um das lang schon real gewordene Mensch-Maschinen-Universum anschaulich zu machen; Bilder, die er dem Nachtwächterschlaf der gängigen Humanitätsphrasen polemisch entgegenstellt, die noch immer glauben, die technologischen Kriege und industriellen Vernichtungen hätten dem schönen, guten, alten Menschen – dem Menschen, wie er noch aus Thomas-Mann-Romanen erinnerbar ist – gar nichts anhaben können, und die sich weigern, den Zusammenhang zwischen humanistischer Weltverbesserung und Genozid zu sehen. Dantecs futuristische Fiktion antwortet damit auch den Phrasen der europäischen Politiker und Diplomaten, von denen es im Prolog von *La Sirène rouge* heißt:

Die freiwillige Untätigkeit des demokratischen Europa [im Jugoslawienkonflikt zu Beginn der 1990er Jahre] sollte den Kontinent einmal mehr ins Desaster führen. Deswegen gründeten ein paar Individuen die ersten Brigaden der internationalen bosnischen Befreiungsarmee. [...] Unter ihnen befand sich auch Hugo Cornelius Toorop. [...] Hugo Cornelius Toorop war weder Abenteurer noch Söldner, weder Aktivist noch Agent, erwar lediglich ein

²² Maurice Dantec: *La Sirène rouge*, Paris 1999, S. 173.

Typ, der dreiunddreißig war und eines Tages aufgehört hatte, wie er sagte, weiter zu ertragen, dass die Bevölkerungen ganzer Landstriche täglich von der Landkarte verschwanden, in Sarajevo, Olovo, Prijedor, Alisic, Gorazde, Srebrenica oder Bihać. Bosnien-Herzegovina, Hölle, Europa – während die Parties in London und Paris weiterliefen.²³

Die Clichés, die Dantec zur polemisch-analytischen Beschreibung der Gegenwart und ihrer Konflikte benutzt, sind aufgrund ihrer kritischen Funktion kein billiges Entertainment. Dantec setzt die trivialen SF-Bilder des post-humanen Cyberpunk den geschichtsvergessenen Belanglosigkeiten der üblichen, akademisch immer noch laufenden Humanitätsdiskurse entgegen, die sowohl in der Politik als auch in der offiziellen Hoch-Literatur im Umlauf sind und die den Schleier des Vergessens über all jene technologischen und biologischen Unerträglichkeiten, Abgründe und Massengräber werfen, aus denen die Gegenwart historisch hervorgegangen ist und die sie durch und durch bestimmen. Der Horror ist nicht deswegen schon verschwunden, weil die Parties weiter laufen und die sogenannte »ernste« Literatur dekonstruktiv dahinsäuselnde Familienprivatgeschichten bevorzugt.

Gegenüber der E-Literatur (mitsamt ihrer narzisstischen *>écriture de soi*) macht Dantec die größere historische Genauigkeit der trivialliterarischen Genres geltend. Ob Serienkiller oder paranoide Außerirdische, Cyborgs oder leuchtende Androide, zumindest sparen die populären Mass-Media-Thriller, Krimis und SF-Magazine, vor allem aber die *Rock-und-Pop-Musik* weder das Katastrophische noch das Technologische, und erst recht nicht *das Böse* aus, das zur Realität gehört und die Gegenwart unsicher macht. Zur Entstehungsgeschichte der *Sirène rouge* schreibt Dantec – und das fasst die poetologische Intention prägnant zusammen:

Vor allem wollte ich nichts *Neues an sich* machen, sondern nur eine fiebrige Synthese dessen, was die beiden Wörter *»série noire«* in mir hervorrufen konnten. [...] Damit müsste sich die

Falle der akademischen Literatur vermeiden lassen. [...] Ein großes, brachliegendes Feld tat sich damit vor mir auf – Verbrechen, Justiz, die modernen Nihilismen, die Verwandlung des menschlichen Lebens in eine Ware, das europäische Desaster, die Rückkehr ethnischer Nationalismen, die Dekadenz des Individualismus – kurzum, lauter Dinge, für die sich in der Welt der schönen Künste absolut niemand mehr zu interessieren scheint.²⁴

²³ Ebd., S. 11-12.



²⁴ Maurice Dantec: *Manuel de survie en territoire zéro*, S. 428.



Tartuffe desakralisiert

Überlegungen zur Dialektik der Entkanonisierungen

Nous avons subi la loi des visages pâles

Car mat est le métèque

Pour dix balles, accompli les tâches et les travaux

les plus sâles

Car mat est le métèque

Fascinés par le mirage des idéaux de modernité

Nos peuples se sont acculturés

C'est pourquoi la fierté

Demeure toute seule dans nos sacs

De métèques et mats

Akhenaton: Métèque et Mat (1999)

1

Was in Deutschland im Zuge der neoliberalen Bildungsreformen der späten 1990er Jahre als Frage nach dem Bildungskanon oder als Pisa-»Katastrophe« diskutiert worden ist, hat in Frankreich aufgrund der unterschiedlichen institutionellen Systeme sein Pendant in der beunruhigten Frage nach der republikanischen Integration und der »culture générale« gefunden. Die Klagen über deren Schwinden sind Legion und hätten es verdient, in Flauberts *Dictionnaire des idées reçues* aufgenommen zu werden. Der Eintrag würde vermutlich lauten: »culture générale : disparaît de plus en plus, doit être renforcée«. »Allgemeinbildung: geht immer mehr verloren, muss gestärkt werden.« Bereits seit Mitte der 1990er Jahre bieten die Pariser Schulbuchverlage offizielle Lehrbücher in Sachen Allgemeinbildung an, also leicht fassliche Einführungen in Rechtschreibung, Christentum, Geologie, Genetik, Verfassungsgeschichte, Telekommunikation usw. usf. Das Ministerium der *Education nationale* reagierte bereits 1997 und ver-

ordnete seinerzeit allen Studenten im Grundstudium eine »unité de culture générale et d'expression«. Natürlich erfolglos. Das fliehende Allgemeine lässt sich mit dem aufgestockten Besonderen *per definitionem* nicht erjagen. Der »Rapport Renaut« aus dem Jahr 2002 vermerkte deswegen lapidar: »A distance de cinq ans, il apparaît que ce dispositif a échoué.« »Mit fünfjährigem Abstand kann man sagen, dass die Maßnahme erfolglos geblieben ist.« Mara Goyet, die an einer Gesamtschule in der Pariser »banlieue« unterrichtet, hat in einem Buch mit dem ironischen Plural-Titel *Collèges de France* das Scheitern anschaulich beschrieben.

Wir klagen oft über die Ignoranz und die »inculture« unserer Schüler. Man muss ehrlicherweise zugeben, dass sie erschreckend ist. Unsere Schüler haben nicht die geringste Ahnung von Tatsachen, von denen man nie geglaubt hätte, dass man sie mit dreizehn oder vierzehn wirklich noch ignorieren kann. Madame, sind die Hebräer Juden? Kurioserweise hat die Unkultur auch wieder ihr Gutes. Sie bewahrt die Schüler vor sozialen Ticks und Vorurteilen. Wenn jemand eines Tages Proust mag, kann man absolut sicher sein, dass er Proust tatsächlich gelesen hat. Dabei sind die Schüler weder blasiert noch snobistisch. Ihr Geist hat eher etwas *tabula-rasa*-Artiges. Alles, worin man sie unterrichtet, entdecken sie zum ersten Mal. Und manchmal begeistern sie sich sogar dafür. Es gibt nicht die kleinste Schicht kulturellen Lacks abzukratzen. [...] Ihre Unbildung hat etwas durchaus Motivierendes: Alles bleibt zu tun, alles scheint möglich.¹

Das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten wirft natürlich nervöse Fragen auf, und zwar Fragen nach der Zukunft des laizistischen Bildungssystems beziehungsweise der laizistischen Republik und ihrer tragenden Werte, nach der möglichen Transmission der republikanischen Ideale und nach der Zukunft der Institutionen. Mit der Ignoranz national-kulturellen Elementarwissens – unter anderem der Orthographie und der »expression«, das heißt des sprachlichen Kommunikationsvermögens – und mit der zunehmenden sozialen Abschottung der Eliten steht auch die gene-

rationelle Übertragung des egalitären, politischen Systems auf dem Spiel, als dessen zentrale Vermittlungsinstanz die republikanische Schule sich versteht. Und damit hat man es dann unverstehens auch wieder mit der Frage nach dem tot geglaubten »Heiligen« zu tun, nämlich mit den Fragen nach den sozialen Verbindlichkeiten und den großen dogmatischen Prinzipien des Gemeinwesens.

Aus den Sozialisations-Instituten namens Schule oder Universität waren sie nie verschwunden. Die gesamte interne Systematik der verstaatlichten Sozialisations- und Bildungsinstitutionen, von der »crèche« [der KITA] bis zu den »Grandes écoles« [den französischen Elitehochschulen], lässt sich historisch als ein fortgesetzter Bewältigungsversuch des *Dogmatischen* beschreiben. In sämtlichen Schuldebatten oder -kämpfen seit Ende des 19. Jahrhunderts war es virulent – und ist es noch immer. Nicht zufällig handelt es sich um Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat, um den Kampf für die »laïcité«, und jedes Mal geht es um Fragen nach dem normativ Verbindlichen und um die alte Frage nach der Seelensteuerung: Sollen Subjekte zu frommen Christen oder tugendhaften »citoyens« erzogen werden? Sollen sie zu aufgeklärten Rationalisten oder wundergläubigen Betern herangebildet werden? Wer hat das letzte Wort in Sachen Weltdeutung? Theologie oder Wissenschaft?

Die Frage des Dogmatischen kann schon deswegen nicht verschwinden, weil jede Gesellschaft – ob säkularisiert oder nicht, ausdifferenziert oder nicht, kultur-revolutioniert oder nicht – einen Corpus »kanonischer« Referenz-Texte ausbildet, der ihre normative Ordnung kausal absichert und sie zugleich »mythisch« in Szene setzt, nämlich als ein der profanen Alltagswelt entzogenes »Schauspiel« jener symbolischen Ordnung, die sie selbst definiert, als »mise en scène« ihrer Regeln, Grenzen, Konventionen, Bedeutungsmuster. Zu solchen kontingenten Ordnungen zählt auch diejenige, die kategorial zwischen diesseitiger und jenseitiger Vernunft unterscheidet und aus den Begriffen des Rationalen oder der »laïcité« ihre Ehrentitel macht. Mit den Worten Pierre Legendres: »Die Säkularisierung ist nichts anderes als eines der Gesichter der okzidental Version der Referenz, eine Version unter vielen, welche die Menschheit erfunden hat. Das sollte uns

¹ Mara Goyet: *Collèges de France*, Paris 2003, S. 127.



hinlänglich davon überzeugen, dass diese Version, die so eng an eine bestimmte Vorstellung des Gesetzes der Macht gekoppelt ist, für Millionen von Menschen, die andere Versionen der Referenz sprechen, unverständlich bleibt.«²

Die erste Funktion des Kanons – die kausale Sicherung der Normativität – erfüllen in den säkularisierten Industriegesellschaften bekanntlich die juridisch-administrativen Corpora; die zweite Funktion – die anschauliche Inszenierung der sozialen Semantik – fällt den sogenannten Künsten beziehungsweise dem Bereich der *öffentlichen Ästhetik* und ihren Fiktionen zu, in denen die jeweiligen normativen Klassifikationen thematisch werden. Das gilt von der hohen Staats-Tragödie und vom TV-Krimi, von der Liebeslyrik und von der Waschmittelwerbung gleichermaßen. Der Laizismus, wie die »République française« ihn pflegt, ist aus diesem Grund nicht weniger auf ›Dogmen‹ und ›canones‹ bezogen – und zwar in Form verbindlicher »programmes« und säkularer Tempel –, wie der deutsche ›Bildungskanon‹, der sich gar nicht erst bemüht, seine theologische Herkunft zu verheimlichen. Gerufen wird hier wie da nach verbindlichen Werten, das heißt nach Dingen, bei denen das Argumentieren am Ende aufhört: nach den so genannten ›repères‹, also nach ›Orientierungen‹ oder ›verbindlichen Werten‹. Der Appell läuft dann, selbst bei trotzkistischen 68er-Soziologen, auf die Beschwörung einer »révalorisation des traditions républicaines« hinaus, also auf die neuerliche Wertschätzung, wenn nicht: Wiederbelebung der republikanischen Traditionen. Und konkret gehen die Vorschläge dahin, den Begriff des »bien commun«, des Gemeinwohls, und die »règles de réciprocité«, also der wechselseitigen Wertschätzung im Sinne des ›was Du nicht willst, was man dir tu‹«, wieder ins Zentrum der Schulerziehung und der »instruction civique« zu rücken.³

Der Appell hat gute Gründe. Mit der revalorisierten Tradition will man dem offenkundigen Debakel a-sozialer ›Respektlosigkeit‹, dem wachsenden Zynismus und Nihilismus gegensteu-

ern, der sich in den letzten Jahren vor allem in der rapiden Zunahme der so genannten ›incivilités‹ bemerkbar gemacht hat, also in jenen kleinen Handgreiflichkeiten, die auf der Schwelle zwischen Unhöflichkeit und Delikt angesiedelt sind, ohne strafrechtlich bereits relevant zu sein: Spucken, Schreien, Lärmen, Beleidigen, Rempeln, Drohen, Einschüchtern, mit dem Auto durch Fußgängerzonen rasen, Abfalltonnen anzünden, Fahrstühle blockieren usw. In den sogenannten ZEP, den »zones d'éducation prioritaires«, wie die Armenviertel im Jargon der Ministerien heißen, gehören die genannten Verhaltensweisen zur Tagesordnung, und sie ersticken dort zielstrebig jedes öffentliche Leben. Der sub-urbane Raum hat sich in eine ausgeweitete Kampfzone verwandelt, deren Gesetze meist von jugendlichen Drogen- und Räuberbanden gemacht werden oder von selbst ernannten geistlichen Führern, aber nicht von feierlich gewählten nationalen Parlamenten.

In seiner Studie über die neue ›Unsicherheit‹ in Frankreich hat der Jurist und Rechtssoziologe Didier Peyrat die einigermaßen desaströse Situation in den Banlieue-Ghettos des sozialen Wohnungsbaus, den ›quartiers HLM‹, treffend beschrieben. Die Welt des großen Panoptikums beziehungsweise der staatlichen Disziplinar- und Einschlusstechniken, wie die Dritte Republik sie in jesuitischer Tradition praktiziert und wie Foucault sie dann in *Überwachen und Strafen* analysiert hat, ist Vergangenheit. Peyrat schreibt:

[In den modernen Gesellschaften] hat nicht die Überwachung den Sieg davon getragen, sondern die Anonymität, die Unsichtbarkeit, das große Inkognito. Und was in dieser labyrinthischen Welt vorherrscht, ist keineswegs die abzählende Kontrolle, sondern die schiere Maßlosigkeit.⁴

In einem Universum, in dem jedes Individuum, sobald es die Wohnung verlässt, sich permanent mit Feindschaftssignalen konfrontiert sieht, wird Kommunikation unmöglich. Das Betreten des öffentlichen Raumes, jeder soziale Kontakt rufen in einer der-

² Pierre Legendre: *Le Désir politique de Dieu*, Paris 1988, S. 19-20.

³ Vgl. Didier Peyrat: *Eloge de la sécurité*, Paris 2003, S. 77.

⁴ Didier Peyrat: *Eloge de la sécurité*, S. 39.

art ›in-zivilen‹ Welt prinzipiell Argwohn und Misstrauen auf den Plan. Alle Akteure beziehen von vornherein ›Kampfposition‹ und befinden sich permanent im Alarmzustand. Vor allem die Schwächsten verlieren in einer derartigen Welt jede Sicherheit und Bewegungsfreiheit. Sie verzichten schließlich darauf, [...] überhaupt noch am sozialen Leben teilzunehmen.⁵

Dass in diesem sozial-kriegerischen Kontext der Ruf nach ›repères‹, nach Anerkennung des ›bien commun‹ und nach der Revalorisierung republikanischer Tugenden laut wird, ist nicht verwunderlich. Gleichzeitig stellt sich nach Jahrzehnten angestrengter Desakralisierung der Heiligtümer der ›République‹ – einer Desakralisierung, die im kulturrevolutionären Kampf der 68er gegen den autoritär-paternalistischen Gaullismus erfolgreich betrieben worden ist – allerdings auch heraus, dass das Phänomen heiliger oder pseudo-heiliger Botschaften gerade nicht zugunsten definitiv ent-mythologisierter, emanzipiert-autonomer Subjekte verschwunden ist – so wenig wie der so genannte Staat und seine heilige Administration verschwunden sind, und zwar entgegen allen frommen Erwartungen. Die infamen Heiligtümer haben lediglich die ›cella‹ gewechselt. Peyrat benennt die neue ›cella‹, wenn er – mit Blick auf die monotonen Gerichtsprotokolle jugendlicher Straftäter – von einer »extremen Abhängigkeit« der Jugendlichen »von den Ikonen der Werbung«, von »Markenkleidung, vom Kult des Automobils und einem habgierigen Individualismus der Bereicherung« spricht. Peyrat konstatiert bei ihnen eine »Idolatrie der Ware«.⁶

Was gut, schön und wahr ist, das heißtt, was die Subjekte mitsamt ihrem Begehr identifikatorisch ›fängt‹, wird nicht mehr von den staatlichen Institutionen, weder von der *Académie française* noch von den Schulen administriert, sondern von den Kanzeln und Kathedern des Marketings herab verkündet und propagierte. Mit aller Medienmacht der öffentlichen *Monstration* geben sie zu sehen, was begehrenswert ist und was genießen macht, wie richtige Menschen aussehen und wie nicht. Sichtbar

für alle setzen sie normative Ideale und die entsprechenden Mythen in Szene. Anders gesagt, sie haben sich den Platz des Kanonischen angeeignet, den Platz der *sozialen Monstration*, der in der Kommunikation genau jenes schweigsame Objekt bildet, das von seinem Platz bedeutsamer Stille aus die Blicke aller dazu einlädt, eins zu werden. Eine kleine Szene aus dem Schulalltag, die Mara Goyet schildert, bestätigt Peyrats Beobachtung.

Ich versuche mit den Schülern [über den Markenzwang] zu reden. Daraufhin belehren sie mich, dass sie ihre Kleidung völlig frei wählten und dass niemand ihnen irgendetwas diktieren. Warum fällt ihre Wahl dann aber regelmäßig auf ein T-Shirt mit und nie auf eines ohne Markenzeichen? Was bedeutet eigentlich ein Logo, ein Zeichen, ein Emblem für sie? Warum ›Lacoste‹ und nicht [die Nudelmarke] ›Panzani‹? Die Antworten bleiben vage, denn sie sprechen als Gläubige zu mir. Am Ende dreht sich die Diskussion um Polytheismus und Idolatrie. Sie verehren Adidas, Nike und Reebok in einem. Ich versuche, sie dahin zu bringen, sich den Chef von Nike in seinem Büro vorzustellen, im Alltag, sozusagen als Menschen wie du und ich. Im Gegenzug mache ich ihnen die abgöttische Verehrung bewusst, die sie seinen Schuhen und Socken entgegenbringen. Mir ist klar, dass ich nichts ändern werde. Ich wünsche mir nur, dass sie nicht ganz naiv sind.⁷

Die Frage ist, wer hier naiv ist und wer von Emblemen und ihrer Logik mehr versteht. Auch die beste ideologiekritische Aufklärung vermag der quasi-religiösen Macht der industriellen Embleme und ihrer mythischen Werbe-Welten offenbar nichts anzuhaben. Eines ist es, Embleme mit Alltagsbildern wie Du und Ich zu verwechseln, etwas anderes, sie als mythische Spiegel zu betrachten, die das Subjekt »seine Zugehörigkeit zum symbolischen Universum« begreifen lassen, das »aus der Transformation des Unsinnigen hervorgeht«.⁸ Dem Großteil der Schüler erscheint die Macht der industriellen Marken jedenfalls größer und zwingender als die der laufenden Lehr- und Wissens-Programme, die ein-

⁵ Ebd., S. 76.

⁶ Didier Peyrat: *Eloge de la sécurité*, S. 45.

⁷ Mara Goyet: *Collèges de France*, S. 32.

⁸ Pierre Legendre: *Le Désir politique de Dieu*, S. 51.

fach nur nützlich und prosaisch sind: ohne jedes Geheimnis, ohne poetische Botschaft und ohne Heilsversprechen, abgesehen davon, dass sie für die meisten sowieso direkt zur A.N.P.E., also zum Arbeitsamt führen. Der werbe-industrielle Götterhimmel hat die alten, republikanischen Identifikationsideale, von Molière bis zu den Helden der Résistance, entmachtet und an ihrer Stelle die Bilder glücklicher Konsumenten inthronisiert. In seiner Arbeit über die »industrielle Kommunikation« von 1982 hat Pierre Legendre das Projekt der Industrie wie folgt charakterisiert.

Die Marketing-Spezialisten gieren danach, dieselben Effekte zu erzeugen, wie jeder patriotische Diskurs sie hervorbringt. Aus jedem Unternehmen soll ein Staat werden. Man muss bloß die Texte lesen, die von dem neuen Staat und dem neuen Miniaturparadies erzählen. Das Spiel der Marken und der Logos, die Werbegesänge, die emblematischen Fähnchen, sie bestätigen nur die Sogkraft dieser Tendenz.⁹

Die Sogkraft, von der Legendre spricht, ist seit 1982 mit Sicherheit nicht schwächer geworden, und die erneute Frage nach dem Verbindlichen, wie sie im lauten Ruf des republikanischen Klerus nach der Werte-Restauration laut wird, gibt darauf heraus. Damit steht dann aber auch die Idee der Säkularisierung und der voranzutreibenden Desakralisierung in Frage, die sich offenbar nicht mehr einfach als Prozess der Ent-Götterung und der fortschreitenden Welt-Entzauberung begreifen lässt. Das Religiöse ist listiger, als man gedacht hatte. Angemessener erscheint das Konzept der Verschiebung und der strukturellen Übertragung des Heiligen, dessen Frage genau deswegen immer wiederkehrt, weil es, wie gesagt, noch nie verschwunden war und weil die Säkularisierung selbst nur als eine bestimmte kulturelle Variante des Umgangs mit dem Heiligen zu begreifen ist. Die angebliche Rationalität der Moderne kommt damit an ein Ende. Mit der neuen »Werte-Debatte« hat das geschichtsphilosophische Konzept vom Verschwinden des Religiösen oder Transzendenten in der Mo-

derne jedenfalls an Evidenz verloren. Die Vorstellung vom rein säkularen Staat und von einer Gesellschaft, die sich das große Theater der Dogmatik, das heißt ihrer nicht weiter begründbaren Grundsätze ersparen könnte, erweist sich als illusorisch.

2

Fragwürdig geworden sind deswegen aber auch all jene Konzepte und Theorien, die - in verblüffender Parallelität zum Aufstieg dessen, was Luc Boltanski den *nouvel esprit du capitalisme* genannt hat,¹⁰ also zum Neoliberalismus -, unentwegt vom »Desakralisieren«, »Dekanonisieren«, »Decodieren«, »Dekonstruieren« und von der so genannten »Subversion« gesprochen haben. Im Kontext der Frage nach der Zukunft des Laizismus beziehungsweise der Reproduktion der republikanischen Institutionen wird in Frankreich deswegen vor allem auch über die Tragfähigkeit all jener literarisch-philosophischen Konzepte gestritten, die für die Klage über den »manque de repères« beziehungsweise über deren Transgression bislang nur Spott beziehungsweise die Invektive »reaktionär« übrig hatten. Spätestens seit Michel Houellebecqs Attacken auf die bourgeoisen Karrieristen der 68er-Generation, denen er bekanntlich die Durchsetzung einer sexuell-rassistischen Konkurrenz- und Kampfzonen-Gesellschaft vorgeworfen hat, und seit seiner sarkastischen Kritik an der Beliebigkeit der Kunst-Szene wird in Frankreich einmal mehr die Frage nach der politischen Verantwortung der Intellektuellen und der Künstler diskutiert und stehen erneut die Mechanismen der Konsekration von Kunstwerken zur Debatte, also dessen, was man *unbedingt* gesehen, gehört oder gesehen haben *muss*, um mitreden zu können.

Zwei Diskussionsbeiträgen kommt in diesem Kontext exemplarische Bedeutung zu: zum einen Paul Virilius – unter dem Titel *Un art impitoyable*, Erbarmungslose Kunst vorgetragene – Kritik an den medialen Performance-Avantgarden, die auf jede symboli-

⁹ Pierre Legendre: *Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris 1982, S. 211.

¹⁰ Vgl. Luc Boltanski, Eve Chiapello: *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris 1999.

sche Repräsentation zugunsten einer virtuellen Unmittelbarkeit verzichten, um ihr Publikum lieber mit gequälten Körpern zu faszinieren, zu stimulieren und zu terrorisieren. Exemplarisch ist zum anderen die von Pierre Jourde vorgetragene Kritik am mafösen Konformismus der von der Pariser Literaturkritik konsekrierten französischen Gegenwartsliteratur, also der Christine Angot, Frédéric Beigbeder, Marie Darrieussecq und – nicht zuletzt – Philippe Sollers.¹¹

Eine Passage, in der Pierre Jourde gegen die literaturkritische »idée reçue« der weiblichen *écriture physique* polemisiert, mag die Intensität und beißende Ironie verdeutlichen, mit der in Paris über die etablierten Maßstäbe des literarischen Urteils gestritten wird. An die Adresse der medial majoritären Literaturkritik, wie sie sich aus der Tel-Quel-Ästhetik der 60er Jahre entwickelt hat, schreibt Jourde:

Während man den neuesten Roman von Marie Darrieussecq nicht kritisieren darf, weil man selbst noch nie Windeln gewechselt hat, darf man Christine Angot nicht kritisieren, weil sie mit dem Körper schreibt. Diese grandiose Idee wird jedenfalls von Josyane Savigneau [der Chefredakteurin von *Le Monde des Livres*] in einem Artikel mit dem Titel: *Angot amoureuse* vertreten, der natürlich sofort das Interesse aller französischen Intellektuellen geweckt hat, von Jean-Luc Nancy bis Jacques Derrida. Savigneau schreibt: »Um derart bis zum intimsten Grund der eigenen Ängste vorzudringen, muss man, wie Christine Angot, mit dem

Körper schreiben. Der ganze Körper muss bei diesem gefährlichen Unternehmen ins Spiel gebracht werden. Und wenn man dies begriffen hat, dann hat man auch begriffen, dass es völlig unsinnig ist, Angot stilistisch zu kritisieren, wie es so häufig geschehen ist.« Christine Angot also – schreibt mit ihrem Körper. Das ist selbstverständlich kein pompöses, seit dreißig Jahren regelmäßig wieder aufgewärmtes Cliché. Nein, in *Le Monde* ist das ein unheimlich origineller Gedanke. Zwar gibt es Leute, die nicht mit ihrem Körper schreiben, sondern nur mit Laptops, Stiften und dergleichen. Aber Angot, Christine Angot, schreibt mit ihrem ganzen Körper. Und deswegen ist alles gut und jede Kritik von vornherein unsinnig. Umgekehrt ist es natürlich sehr sinnvoll, Leute vernichtend zu kritisieren, die nicht mit ihrem Körper schreiben. Bei denen hat man das Recht dazu.¹²

Was Jourde dem literaturkritischen Kartell vorwirft, ist – kurz gesagt – die Verabschiedung jedes poetologischen und ästhetischen Arguments zugunsten der stummen Botschaft eines ebenso stummen »Körpers«, und letztlich heißt das: die Reduktion des literarischen Textes auf den Zivilstand oder das platte, Konfitüre oder Entenleber, Muesli oder Haferschleim verschlingende Leben des jeweiligen Verfassers. Das »Wie« und »Was« literarischer Texte weicht text-externen Kategorien, die sich zuletzt als Kategorien der Herkunft und des Geschlechts entpuppen. Was avantgardistisch wiederkehrt, ist eine Art Literaturkritik nach Stämmen, Geschlechtern und Rassen. Angot schreibt gut, das heißt ihre Bücher empfangen alle Weihen der Literaturkritik, weil sie eine schreibende Frau ist, die mit ihrem ganzen Körper vom Frausein und vom Schreiben des weiblichen Körpers schreibt. Im Reich der nicht weiter artikulierbaren *écriture physique* sind Debatten natürlich sinnlos. Und wer die Kritikerin für die Unsäglichkeit ihrer Kritik und Angot für die Plättitüden ihrer *écriture* kritisiert – etwa für die ungeheuer tiefssinnige Formel: »l'amour, c'est

¹¹ Sollers hat sich in den letzten drei Jahrzehnten ein einzigartiges literarisch-publizistisches Netzwerk geschaffen. In Personalunion ist er: akkreditierter Avantgarde-Autor, assoziiertes Redaktionsmitglied von *Le Monde des Livres*, Chefredakteur des Gallimard-Verlages, Leiter der Literaturzeitschrift *l'Infini*, ständiger Gast aller einschlägigen Rundfunk- und Fernsehsendungen auf *France Culture*, *Paris Première* und *France 2*. Und nicht zuletzt ist der ehemalige Vorsitzende der (maoistischen) Texttheorie-Zeitschrift *Tel Quel* und Ehemann von Julia Kristeva auch renommierter Kunsthistoriker, unermüdlicher »Freigeist« der poetischen Revolution. Vgl. Pierre Jourde: *La littérature sans estomac*, Paris 2002, passim.

¹² Pierre Jourde: »Le crétinisme alpin.« In: Eric Naulleau: *Petit déjeuner chez Tyrannie*, Lyon 2003, S. 130.

important¹³ -, wird in die Ecke politischer Inkorrektheit gestellt und vom laufenden Mediennetzwerkzensiert.¹⁴

Jourdes Kritik an der Un-Kritik der offiziellen Literaturkritik und ihren Zensurmechanismen – die selbstverständlich geleugnet werden - enthält ein Argument, das auch für Paul Virilios Absage an die *erbarmungslose Kunst* der performativen Körperzerstückler und medialen Publikumsstimulierer zentral ist: nämlich das Argument von der Preisgabe sowohl ästhetischer *Repräsentation* als auch der Diskussion ihrer Modalitäten oder ihrer ästhetischen Modelle zugunsten einer Unmittelbarkeit und performativen Korporalität, die jede Abstandnahme vom faktisch Gegebenen unmöglich macht und jede Debatte verhindert. Wirklichkeit wird nicht mehr vorstellbar und *symbolisch* zugänglich gemacht, sie wird dem Publikum vielmehr – in einer Art von permanentem Duell zwischen Zuschauer und Werk – stumm aufgezwungen. Virilio schreibt:

Die Kunst des 20. Jahrhunderts ist nicht mehr *demonstrativ*, sie ist *monstrativ*, und zwar in genau dem Sinn, wie auch die Produktion von Faszination in den propagandistisch und massenmedial konditionierten Massengesellschaften rein *monstrativ* ist. Dabei geht sie mit demselben *Extremismus* vor, wie ihn der Terror und der totale Krieg hervorruft. Unter unseren Augen vollzieht sich [...] das Ende der *repräsentativen* Kunst zugunsten der *präsentativen* Kunst einer Gegen-Kultur. Der Niedergang der *präsentativen* Demokratie führt in die unmittelbare Meinungsdemokratie, und demnächst werden wir vermutlich in einer *virtuellen Demokratie* mit massenmedial automatisierten Meinungen leben. Die moderne Kunst hat auf gewisse Weise vorweggenommen, was die Massen- und Telekommunikation mittlerweile tagtäglich betreibt: die Auflösung des Körpers und jeder Gestalt, das Ganze mit einer kaum erträglichen Überdosis an Gewalt und Pornographie. [...] Die Kunst ist heute nicht mehr schamlos. Sie ist *erbarmungslos*. Sie geht mit derselben Unverschämtheit zu

¹³ Vgl. Pierre Jourde: *La littérature sans estomac*, Paris 2002, S. 94.

¹⁴ Die Zensurmechanismen sind bekannt: Ausladungen aus Radiosendungen, aus Zeitschriften, Druck auf Journalisten, Denunziationen, Prozessandrohungen, Unterlassungsklagen.

Werk wie Grabschänder und Folterer, und sie legt dieselbe Arroganz wie die Henker an den Tag. Die Intelligenz der *REPRÄSENTATION* weicht der Verblüffung und der spektakulären Präsenz. Im Gegensatz zum Surrealismus ist sie nicht mehr bloß frech, sondern verletzt tatsächlich.¹⁵

Paul Virilios Kritik an der performativ-monstrativen Moderne ist deutlich. Er wirft den Verächtern der Repräsentation und des Figuren-*erbarmungslose* Identifikation mit dem massen-medialen Aggressor und mit dem totalitären Extremismus vor. Er zeichnet sich durch das Fehlen jeder normativen Grenze, das heißt: durch seine Maßlosigkeit aus. Was zählt, ist die effiziente Faszination, die unmittelbare körperliche Effizienz, die kein Mittel scheut, um das Subjekt zu kidnappen und ihm das Spektakel als unmittelbare sensuelle Wirklichkeit aufzudrängen.

Ähnlich wie Jourde, der Literatur- und Kunstkritiker beobachtet, die sich jede Kritik im Namen *unmittelbarer Unsagbarkeiten* oder korporaler *Unsäglichkeiten* verbieten, um ihre Urteile *performativ* zu dekretieren, und denen es darum geht, Bücher mit werbe-technischen Konditionierungen durchzusetzen, so beobachtet auch Virilio eine gewaltsam *monstrative* Kunst, die keinerlei symbolische Intelligenz gegenüber der Realität entwickelt, um sie stattdessen unmittelbar zu *setzen* und als einfaches *Datum* aufzuzwingen. Es geht darum eine Welt kraft virtueller Allmacht zu erzeugen, die die Grenzen von Leben und Tod, Innen und Außen, Ekel und Vergnügen kassiert.

3

Nun hat man es im einen wie im anderen Fall letztlich nicht mit der Produktion von Wirklichkeit zu tun, die über den Raum der Kunst je hinausginge, sondern vor allem mit der Hypokrisie *kanonischer Dekanonisierungen*, das heißt mit der *Leugnung* aller verbindlichen *Regeln der Repräsentation*, und zwar einer Leugnung, die vom sozialen Platz genau derjenigen aus ergeht, die im

¹⁵ Paul Virilio: »Un art impitoyable.« In: Paul Virilio: *La Procédure silence*, Paris 2000, S. 20-21.

sozialen und medialen Raum *die Macht und das Recht haben zu sagen, was bedeutende Kunstwerke sind, und zu dekretieren, was und wie gelesen, gesehen und gehört werden muss*, wenn man Teil der Kultur beziehungsweise der Gesellschaft sein will. Nicht jedermann ist zum öffentlichen Urteil berufen, und nicht jeder kann auf das Glücken seiner kunstkritischen Sprechakte hoffen. Anders gesagt, man hat es mit Figuren eines Tartuffe zu tun, der das Heilige vom Platz des Heiligen aus liquidiert, den er selbst verwaltet, der das Kanonische mit der ganzen Macht des Kanonischen für tot erklärt und dem Publikum in einem fort die Ankunft endloser Freiheiten verkündet. Das heißt, man hat es mit Zensoren zu tun, die der Welt unablässig verkünden, dass eine Zensur gar nicht stattfindet, wenn sie stattfindet. Das Leugnen der Zensur hört selbstverständlich immer dann auf, wenn jemand den Platz der Macht als solchen benennt, von dem aus solche Verkündigungen ergehen: wenn jemand zum Beispiel das kleine oder große werbetechnische Mediennetzwerk benennt, mit dem Bücher, Kunstwerke und Autoren durchgesetzt werden. Kritische Artikel zur korporalen *«écriture»* werden dann ganz schnell nicht mehr gedruckt, und falls doch, werden umgehend Rechtsanwälte und Richter mobilisiert.

Der Spieleinsatz der Debatte zeichnet sich damit ab. Es geht weniger um die Inhalte offizieller Lektürelisten oder museumswürdiger Werke, die als institutionelle Tradition nach wie vor gegeben sind. Vielmehr geht es um die Tartufferie eines ästhetischen und politischen Diskurses, der seine eigene Dogmatizität, das heißt seine Funktion als sozialer Spiegel, als Ort der Repräsentation von Welt an die Adresse aller fortlaufend verleugnet, der damit aber auch die soziale Verbindlichkeit ästhetischer Repräsentation beschädigt.

Wieso sollten sich Schüler aus dem Ghetto-Département *«Neuf-trois»* (93) um Proust kümmern, wenn Proust sowieso nichts bedeutet, wenn die Literatur - wie Professoren, Feuilletonchefs und Verlagsleiter vom öffentlichen Ort der Wahrheit aus ohne Ende verkünden - partout nichts Verbindliches und nichts Repräsentatives ist, jedenfalls nichts, das Achtung gebietet? Wenn sich hinter dem ästhetischen Spiel der Worte, Töne und

Bilder sowieso nichts anderes verbirgt als der große soziale Krieg, die Schlacht um Verkaufszahlen, Distinktionsgewinne, Domination? Wenn in Worten und Bildern nichts anderes steckt als die soziale und mediale Gewalt, mit der sie aufgezwungen werden? Wenn sie nicht bedeuten, sondern immer nur unmittelbar tun, was sie sagen? Mara Goyet hat das Problem, das sich in der Debatte um die zu revalorisierenden republikanischen *«Werte»* verbirgt, ebenso einfach wie klar zum Ausdruck gebracht. Was *«oben»* als Subversion gefeiert wird, grölt *«unten»* als billige Invektive.

Lehrer stellen heute nichts mehr dar, höchstens den sozialen *«loser»*, der jahrelang studiert hat, um am Ende doch bloß wieder in der Schule zu landen. Sie verfügen über keinerlei symbolisches Arsenal, das den Schaden begrenzen könnte. Wer nicht gnadenlos autoritär ist und permanent den Stärkeren markiert, bekommt zu hören: *«Halt die Klappe, Arschloch»* oder wird mit Gegenständen beworfen. Alles hängt nur noch vom persönlichen Charisma ab. [...] Wie soll man Symbolisches wiederherstellen? [...] Wie Autorität? [...] Und wie könnte man etwas anderes zeigen als nur sich selbst und das, was unmittelbar da ist, wenn alles immer nur entlarvt und bloßgestellt und wird?¹⁶

Mit dem letzten Satz ist auch die Diskussion um die soziale Funktion und die hermeneutische Aufgabe der Sozial- und Humanwissenschaften *«nach 68»* neu eröffnet. Mit einem nur beobachtend neutralen oder *«entlarvenden»* Blick auf Kanon-, Werte- und Traditionsdebatten ist es schon deswegen nicht getan, weil die *opinio communis doctorum* als solche normative Effekte hat – und zwar auch dann, wenn die Doktoren lieber nichts davon wissen wollen. Das heißt nur, dass die bestehende Macht die Zumutung hypokritisch ablehnt, sich als Macht einzubekennen und als sie selbst aufzutreten.¹⁷ Der Effekt, den diese Leugnung auf Seiten

¹⁶ Mara Goyet: *Collèges de France*, S. 102-103.

¹⁷ Vgl. Anton Schütz: *«Wiedergeburt der Psychoanalyse aus dem Geist des Gesetzes? Zum Werk Slavoj Zizeks.»* In: *Rechtshistorisches Journal*, hrsg. von Dieter Simon, Nr. 13, 1994, 35-70.

ihrer Subjekte hat, lässt sich im Alltag beobachten. Es ist, mit Lacan gesprochen, der »symbolische Tod«, das Schwinden des »Begehrungsvermögens« oder, wie Slavoj Zizek formulierte, das »unerträgliche Patt des inneren Gesetzes, das Amok läuft«. Die brennenden Autos in den Départements und Quartieren, von denen Mara Goyet berichtet, sind genauso wenig Zufall wie das penetrante Schweigen derer dazu, denen die polemischen Sätze Paul Virilius und Pierre Jourdes gelten.

»Les princes sont des dieux«¹

Zum Religionsbegriff des französischen Staates

In December 2012, French President Hollande announced the establishment of a new government agency, the National Observatory of Secularism, about which a number of religious groups have expressed concerns. The observatory's mandate is to observe and promote secularism in the country, including by recommending how to promote secular values in French schools. According to press reports, the Minister of Education described the effort as seeking to counter religious extremism. When asked to provide examples of religious extremist groups, he cited creationists, radical Islamists, traditionalist Catholics, and ultra-Orthodox Jews, without making any reference to the use or advocacy of violence.

Annual Report of the U.S. Commission on International Religious Freedom (April 2013)

1

Es wäre vermessen, den Religionsbegriff des französischen Staates in einem historischen Gesamtüberblick in Kürze darstellen und dabei die gesamte Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat – ausgehend von Philipp dem Schönen, die Pragmatische Sanktion von Bourges, die Regentschaften Heinrichs des Vierten und Ludwigs des Vierzehnten, die verschiedenen Revolutionsverfassungen, das Napoleonische Empire, die Restauration

¹ »Die Fürsten [als Inhaber irdischer Souveränität] sind Götter.« Jacques-Bénigne Bossuet: *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève 1967, S. 93. – Die Übersetzungen aus dem Französischen im vorliegenden Text stammen v. Verf. In den Fußnoten werden die historischen Texte im Original zitiert, so dass die Übertragungen überprüfbar sind.

bis hin in die V. Republik – exakt nachzeichnen zu wollen.² Im Folgenden soll es lediglich um eine *historische Problematisierung* des republikanischen Religionsverständnisses gehen, wie es der gegenwärtigen, juristisch auf das Trennungsgesetz von 1905 zurückgehenden Gesetzgebungspraxis der laizistischen, französischen Republik *implizit* zugrunde liegt; etwa dem bekannten, dennoch nicht einfach verständlichen Schulgesetz aus dem Jahr 2004, das in allen öffentlichen französischen Schulen das Tragen beziehungsweise Zur-Schau-Stellen religiöser Symbole strikt verbietet. Im Unterschied zur laizistischen Gesetzgebung vom Ende des 19. beziehungsweise Anfang des 20. Jahrhunderts, als es in erster Linie darum ging, Schulen und Universitäten zu verstaatlichen und zu »republikanisieren«, ist das Gesetz von 2004 politisch selbstverständlich nicht mehr an den katholischen Klerikalismus beziehungsweise den römischen Ultramontanismus adressiert, sondern an *den Islam*, der die Republik aufgrund seiner spezifischen, a-repräsentativen Institutionalität und nicht auf das *Ius commune* zurückgreifenden Legalität vor eine neue Situation stellt.

Um den Religionsbegriff der französischen Republik verständlich zu machen, der dem Verbot von 2004 zugrunde liegt, bietet sich ein institutionengeschichtlicher Rückblick an, der auf den ersten Blick vielleicht überraschend erscheinen mag, der sich analytisch aber als überaus fruchtbar erweist, nämlich der Rückblick auf die Institution der *absolutistischen Staatskirche* im »Royaume de France«, also auf den »Gallikanismus« unter Ludwig XIV., wie er in der »Declaration des Quatre articles gallicans« von 1682 und noch mehr dann in der Aufhebung des Edikts von Nantes 1685 seinen Ausdruck gefunden hat. Die »laïcité« der französischen Republik und ihrer Institutionen wird in ihrem die Religion ausschließenden Charakter in der Tat nur

² Für einen historischen Überblick vgl. Aimé-Georges Martimort: *Le gallicanisme*, Paris 1973; René Rémond: *Religion et société en Europe*, Paris 1998; Henri Morel: *L'idée gallicane au temps des guerres de religion*, Presses universitaires d'Aix-Marseille (PUAM) 2003. Die Zeit nach 1789 ist dargestellt bei: Jean-Louis Ormières: *Politique et religion en France*, Paris 2002.

dann verständlich, wenn man sie auf das Religionsverständnis des absolutistischen französischen Zentral-Staates rückbezieht, wie es sich bereits vor der revolutionären Zäsur von 1789 ausgebildet hat.

Die Frage bezüglich des Religionsverständnisses des französischen Staates lautet zunächst: Welches sind die stillschweigenden Annahmen beziehungsweise die historischen Semantiken, die in Verfassungsgrundsätzen des modernen Frankreich abgelegt und dort nach wie vor wirksam sind? Etwa im Verfassungsentwurf von 1946: »Niemand darf aufgrund seiner Herkunft, seiner Meinung, seiner religiösen, philosophischen oder politischen Überzeugungen Nachstellungen ausgesetzt werden. Die Gewissensfreiheit und die Freiheit der Kulte wird durch die Neutralität des Staates hinsichtlich aller Überzeugungen und Kulte gewährleistet. Sie wird insbesondere gewährleistet durch die Laizität der öffentlichen Gewalt und des staatlichen Unterrichtswesens.«³ Was heißt hier: »gewährleistet durch die Laizität der öffentlichen Gewalt und des staatlichen Unterrichtswesens«? Und weswegen der Zusatz, dass die staatliche Neutralität »insbesondere« durch die Laizität garantiert wird? Die Verfassung von 1958 konstatiert übrigens in Artikel 2, und zwar unter dem prominenten Titel »*De la souveraineté*«: »Frankreich ist eine unteilbare, laizistische, demokratische und soziale Republik. Sie garantiert die Gleichheit aller Staatsbürger, ungeachtet ihrer Herkunft, Rasse oder Religion, vor dem Gesetz. Sie achtet alle Überzeugungen.«⁴

³ *Projet de Constitution du 19 avril 1946*, Art. 13. In: Jacques Godechot (Hg.): *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Flammarion 1979, S. 373: »Nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyances en matière religieuse, philosophique ou politique. La liberté de conscience et des cultes est garantie par la neutralité de l'Etat à l'égard de toutes les croyances et de tous les cultes. Elle est garantie notamment par la laïcité des pouvoirs et de l'enseignement public.« (Herv. v. Verf.)

⁴ Artikel 2: »La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances.«

Dass es in der Tat so etwas wie einen spezifischen »Religionsbegriff des französischen Staates« gibt - und zwar auch dann, wenn jener seit Ende des 19. Jahrhunderts vorgibt, Religion ginge ihn gar nichts mehr an, jedenfalls solange die öffentliche Ordnung nicht gestört wird - wird bereits deutlich, wenn man die französische Laizität mit anderen Staat-Kirche-Gesetzgebungen summarisch vergleicht. Auch wenn die Republik sich gegenüber der Religion indifferent und neutral gibt, denkt sie sich bei dem Wort und bei den religiösen Praktiken etwas. Auf jeden Fall denkt sich so viel, dass sie zu dem grundsätzlichen Schluss kommt, dass im öffentlichen Raum keinerlei Platz dafür sei, seit 2004 nicht einmal mehr in Form eines Halskettchens, von Kruzifixen in Schulen, Kindergärten oder Krankenhäusern ganz zu schweigen.

Der Umgang des französischen Gesetzgebers mit Religionen unterscheidet sich in der Tat signifikant von dem des deutschen, schwedischen, britischen oder us-amerikanischen Gesetzgebers, also grob gesagt: von den Gesetzgebern protestantischer, ob kirchlicher oder nationalkirchlicher, Provenienz. Von großzügiger öffentlicher Toleranz und sichtbarer Pluralität in religiösen Dingen kann in der »république indivisible« nicht die Rede sein. Religion ist aus sämtlichen Bereichen des öffentlichen Lebens ausgeschlossen, insbesondere aus Schulen und Universitäten. Sämtliche Institutionen der französischen Republik verstehen sich durchweg als agnostische Institutionen, die allein der Verzunft und dem souveränen Volk verpflichtet sind. Im Unterschied zu den Präambeln der meisten anderen europäischen Verfassungen – der irischen, griechischen, deutschen, dänischen, polnischen oder maltesischen etwa – enthält die »Constitution« der »Vème République« selbstverständlich keinerlei »invocatio Dei«.⁵ Jeder Bezug auf Gott oder auf religiöse Instanzen ist aus dem öffentlichen Raum grundsätzlich verbannt. Religion taucht vorzugsweise im Rahmen der individuellen Freiheitsrechte auf und

⁵ Zur »invocatio Dei« in den europäischen Verfassungen vgl. Joseph H.H. Weiler: *Ein christliches Europa*, Salzburg, München 2004, S. 44 ff.

wird politisch als Privatangelegenheit der Einzelnen veranschlagt. Für sämtliche weltlich-politischen Dinge oder die Temporalia ist Religion, idealerweise jedenfalls, ohne Belang. Die Republik bleibt von religiösen Fragen unberührt.

Das ist einfacher verordnet als getan. In der Praxis sieht die Situation verwirrender aus. Eine absolute Trennung der diesseitigen von den jenseitigen Angelegenheiten, der politischen Dinge von den religiösen lässt sich nicht ohne weiteres durchhalten. Aus Anlass eines medienwirksamen Papst-Todes kann es durchaus vorkommen, dass der französische Präsident seine Präfekten in die Messe abkommandiert und seine Entscheidung sozio-historisch damit begründet, dass Frankreich traditionell erstens ein katholisches Land sei, nämlich die »fille aînée de l'Eglise« »die älteste Tochter der Kirche«, und dass der Papst zweitens das Oberhaupt eines befreundeten Staates sei. Sowohl nach dem ersten als auch nach dem zweiten Weltkrieg wurden die militärischen Siege mit liturgischen Feierlichkeiten in Notre-Dame gefeiert, mit einem großen »Te Deum« 1918, mit einem »Magnificat« 1944.⁶ General de Gaulle löste den Zwiespalt zwischen seinem Präsidentenamt und seinem privaten Katholizismus, indem er als Präsident zwar an Messfeiern teilnahm, allerdings darauf verzichtete zu kommunizieren. Präsident Poincaré umging die politischen Untiefen, die mit der Teilnahme an Gottesdiensten verbunden gewesen wären, indem er seine Gattin schickte. Kurz, der republikanische Laizismus kann die massive gesellschaftliche Präsenz von Religion, und zwar der wahren, nicht leugnen, also weder die Tatsache, dass Frankreich historisch ein römisch-katholisches Land ist, noch dass er selbst zuallererst eine anti-klerikale, katholische Angelegenheit war. In protestantischen Ländern ist wild entschlossener Antiklerikalismus bekanntlich sinnlos.

⁶ Jean-Noël Jeanneney: »Les présidents peuvent-ils aller à la messe?« In: *L'Histoire*, № 289, juillet-août 2004, S. 72-73.

Die Frage, die sich mit der republikanisch laizistischen Verdrängungspraxis bezüglich der Religion beziehungsweise der religiösen Praxis stellt, ist mithin eine doppelte. Erstens: Welcher Religionsbegriff liegt dem rigiden, polemischen Ausschluss letztlich zugrunde? Warum diese rabiate Verdrängung des Religiösen aus dem Bereich des Politischen und Öffentlichen? Wie oder als was wird Religion begriffen, damit sie derart rigoros aus dem Politischen verschwinden und als soziale Realität politisch negiert werden muss? Und umgekehrt stellt sich die Frage nach dem Politik- und Staatsbegriff, der dieser polemischen Tilgung letztlich zugrunde liegt. Welcher Politikbegriff führt dazu, dass Religion nicht den geringsten Platz im Bereich des Öffentlichen finden darf? Wieso kann das politische System der Religion keinen öffentlichen Platz einräumen? Aus einer us-amerikanischen Perspektive wirkt der Ausschluss des Religiösen wie die Unfreiheit selber, als Verrat an den fundamentalen Freiheiten.

Im laizistischen Regime Frankreichs hat man es offenbar mit einer sich wechselseitig ausschließenden Implikation der Begriffe »Politik« und »Religion« zu tun. Eine durch und durch säkulare Konzeption des Politischen drängt einerseits auf den Ausschluss des Religiösen und definiert die Religionsfreiheit *in politicis* grundsätzlich negativ. Umgekehrt impliziert ein bestimmter Religionsbegriff des Staates – im subjektiven Genitiv – allerdings auch eine bestimmte Auffassung des Politischen, in das die Religion sich partout nicht integrieren lässt und das permanent vor ihr in Schutz genommen werden muss. Religion erscheint als Gefahr für das politisch säkulare Gemeinwesen, für seine Einheit und Unteilbarkeit, als Phänomen, das unbedingt auf Distanz gehalten werden muss. Anders gesagt, Religion erscheint als *Rivalanzen* und ihrer Souveränität in Frage stellt und sich als eine Art Gegenmacht in Potenz präsentiert.

François Mitterand beschrieb 1985 in seiner großen Ansprache anlässlich der 300-Jahr-Feier der »Révocation de l'Édit de Nantes« die Leistung des Edikts von Nantes wie folgt: »Die Protestanten hatten sich eine militärische, politische und religiöse

Macht aufgebaut, um auf ihre eigene Weise glauben und beten zu können. Aber der Staat, während er ihnen Garantien gab, erlegte ihnen gleichzeitig bestimmte Zwänge auf. Um die politische Einheit zu bewahren, darf es keinen Staat im Staate geben. Das Edikt von Nantes erinnert alle, nach all den blutigen Konflikten, daran, dass sie zuerst und zunächst Franzosen sind.«⁷ Und das Wirken des »tiers parti« in den Religionskämpfen der frühen Neuzeit, also der sogenannten »politiques«, würdigte Mitterand mit den Sätzen: »Die kämpfenden Parteien mussten dazu gezwungen werden, eine andere, höhere Logik zu akzeptieren, nämlich die Staatsraison als Garant und Instanz des nationalen Interesses, also dessen, was man in Frankreich seit dem Hochmittelalter das ›Gemeinwohl‹ [le bien commun] nennt.«⁸

Mitterands Sätze verdeutlichen zwei für das republikanisch-nationale Religionsverständnis wesentliche Zusammenhänge: erstens, dass die Religion in ihrem Bezug zur Nation vornehmlich als *politisches Machtgebilde* gedacht wird, als bedrohlicher Staat-im-Staate, und dass zweitens – in dialektischer Umkehrung – das Politische selbst als Religion, als soteriologische Praxis des gemeinschaftlichen, nationalen Heils konzipiert wird, nämlich als Garant des ›bien commun‹, das noch über den Religionen steht. Damit befindet sich das Politische in Konkurrenz oder besser gesagt: in mimetischer Rivalität zum Religiösen, das die Einheit

⁷ François Mitterand: »Allocution prononcée par M. François Mitterrand, Président de la République, aux cérémonies du tricentenaire de la révocation de l'Edit de Nantes, Palais de l'UNESCO, vendredi 11 octobre 1985.« In: Pierre Joxe: *L'édit de Nantes. Réflexions pour un pluralisme religieux*, Paris 1998, S. 366. Französischer Text: »Les protestants avaient constitué une force militaire, politique et religieuse pour croire, prier à leur façon. Mais l'Etat, tout en leur donnant des garanties, leur imposait certaines contraintes. Pour préserver l'unité politique de la Nation, il n'y aura pas d'Etat dans l'Etat. Bref, l'Edit de Nantes, après tous ces déchirements, rappelle que tous sont d'abord des français.« (Herv. v. Verf.)

⁸ Ebd. S. 365. Französischer Text: »Il fallait contraindre les factions en lutte [also Katholiken und Protestanten] à accepter une autre logique qui leur était supérieure. La raison de l'Etat, dépositaire et garant de l'intérêt national, de ce qu'en France, depuis le haut Moyen Age on appelle : le bien commun.«

und den Frieden des Gemeinwesens nur gefährdet. Anders gesagt, gerade in der Verdrängungspraxis der Politik gegenüber der Religion macht sich ein religiöses Moment und ein religiöser Anspruch der Politik geltend, sofern der Staat deren Bereich für sich reklamiert. Die Verdrängung der Religion aus dem Bereich des Politischen fällt also genau deswegen so rabiat aus, weil die Politik den Platz beziehungsweise die Rolle der Religion beansprucht, während gleichzeitig die Nation selbst wesentlich religiös gedacht wird. In der Tat, spätestens seit Beginn des 14. Jahrhunderts betrachtet sich das französische Königreich mitsamt seinem Volk als auserwählt, nämlich als das christlichste aller christlichen Königreiche, gemäß den Versen: »Le premier roi de France fit Dieu par son commandement / Couronner par ses anges directement en chantant / Pour être en terre son sergent, tenir droite justice.«⁹ »Gott ließ den ersten französischen König durch sein Gebot unmittelbar krönen von seinen Engeln, die dabei sangen, auf dass der König auf Erden sein streitbarer Diener und der Hüter der rechten Gerechtigkeit sei.«

Manche Sätze französischer Politiker aus der jüngeren Gegenwart legen die Präsenz einer religiösen Dimension des Nationalen nach wie vor nahe. Der ehemalige Präsident des Rechnungshofes, Philippe Séguin, definierte das Wesen der Nation 1992 wie folgt: »Die Nation ist etwas, das eine affektive und spirituelle Dimension besitzt. Sie ist das Ergebnis einer Vollendung, das Resultat einer geheimnisvollen Verwandlung, durch die ein Volk mehr wird als eine Solidargemeinschaft, fast ein Körper und eine Seele.«¹⁰ Das Referendum zum souveränitätsbeschneidenden Vertrag von Maastricht begründete er mit den Sätzen: »Der par-

⁹ Anonymus; zit. nach Colette Beaune: *Naissance de la nation France*, Paris 1985, S. 208; zu Frankreich als auserwählter Nation vgl. ebd., S. 214 ff.

¹⁰ Philippe Séguin: *Discours pour la France*, Paris 1992, S. 35: »La nation c'est quelque chose qui possède une dimension *affective* et une dimension *spirituelle*, c'est le résultat d'un *accomplissement*, le produit d'une mystérieuse métamorphose par laquelle un peuple devient davantage qu'une communauté solidaire, presque un *corps et une âme*.« (Herv. v. Verf.)

lamentarische Weg widerspricht dem Geist unseres Gesellschaftsvertrags [pacte social], denn was das Volk gebunden hat, kann nur vom Volk wieder gelöst werden. Der parlamentarische Weg verweigert einer so weit reichenden Verpflichtung ihre notwendige Sakralisierung.«¹¹ Die religiöse Semantik ist in der Tat schwer überhörbar: Die Nation entsteht durch eine geheimnisvolle Verwandlung – um nicht zu sagen: Transsubstantiation – als mystische Einheit von »corps et âme«, und diese Einheit ist wie die souveräne kirchliche Macht mit der Kompetenz ausgestattet, absolut binden und lösen zu können. Von der Souveränität gilt dabei: »Die Souveränität ist von ihrem Wesen her ein Absolutes. Sie kann nicht geteilt werden und selbstverständlich auch nicht beschränkt werden.«¹²

Zumindest wird damit deutlich, dass das Verhältnis, das die französische Republik und Nation zum Phänomen »Religion« unterhält, alles andere als einfach und keineswegs von selbst verständlich ist und auch nicht universal. Aus der Perspektive eines – im weitesten Sinne – liberalen Staats- und Kirchenverständnisses nimmt sich der französische Ausschluss der Religion aus dem öffentlichen Bereich in der Tat als »exception« aus. Allein die Schwierigkeiten, die weiten Begriffe »laïcité« oder »laïque« angemessen zu übersetzen, legen Zeugnis davon ab.

Wie spezifisch der Begriff ist, mag ein kleines linguistisches Beispiel verdeutlichen. In einem Intellektuellenmanifest vom 26. Mai 2005 für das »Non« zum europäischen Verfassungsvertrag hieß es:

Beunruhigt als Staatsbürger, dass sich der Graben zwischen den Besitzenden und Besitzlosen immer weiter öffnet; als »laïques« [Laien], dass die öffentlichen Medien einseitig in Anspruch ge-

¹¹ Ebd. S. 14: »La voie parlementaire est contraire à l'esprit de notre pacte social, car ce que le peuple a fait, seul le peuple peut le défaire. [...] C'est refuser de donner à un engagement aussi grave la *sacralisation* dont il a besoin.« (Herv. v. Verf.)

¹² Ebd. S. 20: »La souveraineté est par essence un absolu. [...] Cela ne se divise pas, cela ne se partage pas non plus et, bien sûr, cela ne se limite pas.«

nommen werden [nämlich von den Vertretern des ›Ja‹], die indes von der Gesamtheit der Bürger finanziert werden, erlauben die Unterzeichner sich öffentlich zu machen, was sie unter anderen Umständen für sich behalten hätten: dass sie es sich nicht untersagen werden, am 29. Mai [2005] mit ›Nein‹ zu stimmen.¹³

Unterzeichnet haben die Philosophen und Publizisten François Dagognet, Régis Debray, Jean-Claude Guillebaud, Dominique Noguez, Bernard Noël und Michel Onfray. Als ›laïques‹ verletzt fühlten sie sich durch die Parteilichkeit und Einseitigkeit der Medien, die nicht nur von einigen wenigen, sondern von der Gesamtheit der steuerpflichtigen Bürgern finanziert werden, also nicht nur von den Europa-Jasagern. ›Laïque‹ heißt mithin: das Recht der öffentlichen Rede hat in der Republik allen offen zu stehen. Nur hat die Metapher eben auch eine Kehrseite, mit der sie an ihrem Ursprung hängen und von ihm abhängig bleibt. Denn wenn man die öffentliche Rede dezidiert als ›laizistisch‹ definiert, dann wird sie nach wie vor gedacht: als Kanzelrede. ›Laïque‹ heißt implizit also auch: die Kanzel gehört allen; die öffentliche, politische Rede ist eine Rede von der Kanzel, die man gestürmt, demokratisiert und für die Laien oder das Volk geöffnet hat; die politische Rede ist eine ent-klerikalierte, indes am Ort der Religion gehaltene Rede.

Anders gesagt, der Bereich des Politischen ist nach wie vor auf den kirchlich-klerikalen Bereich bezogen. Er versteht sich selbst als Eroberung des klerikalen Raums, den er negativ-verdrängend konserviert und der seine dialektische Kehrseite bildet. Dass Kanzelrede und öffentliche politische Rede zwei kategorial grundsätzlich unterschiedene oder zu unterscheidende Bereiche sein könnten, kommt in der laizistischen Denkstruktur offenbar nicht in Betracht.

¹³ *Libération*, 26. Mai 2005: »Inquiets, en tant que citoyens, de voir le fossé se creuser entre les nantis et les démunis ; heurtés, en tant que laïcs, par l'enrôlement unilatéral des médias publics d'information, pourtant financés par l'ensemble des contribuables..., les soussignés croient devoir manifester ce qu'en d'autres circonstances ils auraient gardé pour eux : on ne s'interdira pas, le 29 mai, de voter non.«

Wie lassen sich die Besonderheiten der französischen Laizität erklären? Mit einem konfessionell pluralistischen Kirchen- und Staatsregime hat man es ersichtlich nicht zu tun, noch nicht einmal mit der kategorialen Unterscheidung zweier unterschiedlicher Bereiche. Die ›laïcité‹ begreift sich vielmehr als demokratisierende Eroberung des theologisch-politischen Raums, und zwar genau so, wie er vom ›ancien régime‹ mit seiner kompakten Staatsideologie und administrativen Staatspraxis geformt worden ist. Ein kurzer historischer Rückblick ist in diesem Zusammenhang erhellend.

Historisch liegen die Wurzeln des Nicht-Pluralismus und der republikanischen Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Raum im französischen Königstum, das den unteilbaren, unitären, homogenen französischen Nationalstaat – allen revolutionären Ammenmärchen zum Trotz – territorial, administrativ, linguistisch, militärisch und wirtschaftlich geschaffen und dabei jede Art von Häresie – in erster Linie: den Protestantismus, also die so genannte ›RPR‹, die ›Religion prétendue réformée‹ (›Angeblich reformierte Religion‹) – ebenso grausam wie flächendeckend unterdrückt hat. Die ›RPR‹ wurde untersagt, weil die religiös-nationale Einheit der gallikanischen Kirchengemeinschaft, deren Oberhaupt der König war, und zwar kraft seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott,¹⁴ als Grundbedingung der politischen Einheit und Stabilität des ›royaume‹ angesehen wurde.

In Thesenform könnte man der Zusammenhang zwischen rigidem Laizismus und Staatskirchentum des ›ancien régime‹ wie folgt beschreiben. *Erstens*: Der offizielle republikanische Laizismus steht in der Tradition des gallikanischen, jede Häresie bekämpfenden Staatskirchentums, das er mit anderen Mitteln fortsetzt, nämlich mit den Mitteln der politisch-polizeilichen Verdrängung der Religion zugunsten eines aufklärerischen Nationalismus und Politik- beziehungsweise Republikglaubens,

¹⁴ Einer Vermittlung durch die Kirche bedurfte sie nicht. Genau das ist der politisch-polemische Sinn Verses: »Le premier roi de France fit Dieu par son commandement couronner par ses anges directement.«

der die Theologumena der absoluten Souveränität auf die Nation beziehungsweise das Volk übertragen hat. Das Volk als der neue Souverän hat die alten königlichen Attribute nicht zerstört, sondern er hat sie sich angeeignet. In Frage gestellt wurde die (quasi-göttliche) Souveränität zu keiner Sekunde. Man könnte deswegen auch von einer negativen Abhängigkeitsbeziehung der Laien-Republik zum ›ancien régime‹ sprechen. Anstelle wie das ›ancien régime‹ allen Untertanen einen traditionellen Staatskatholizismus als wahre Religion aufzuzwingen und alle Häresien zu eliminieren, wird mit der ›laïcité‹ – auf dem Weg der Exklusion von Religion – ein einheitsstiftender Vernunft- und Republikglaube der ›citoyens‹ instituiert, der, nicht anders als die alte Staatsreligion, mehr oder weniger tolerant, also duldsam, beziehungsweise mehr oder weniger terroristisch sein kann. *Zweitens:* Der Religionsbegriff, wie er von der Republik implizit gedacht wird, ist grundsätzlich *nicht* individuell-konfessioneller Natur. Er stellt nicht auf das je individuelle Bekenntnis, die religiöse Gewissens- und Glaubensentscheidung ab, sondern es handelt sich – nicht anders als der Religionsbegriff des ehemaligen Staatskirchentums – wesentlich um einen sozialen und politischen Begriff. Religion (und Laizität als die politische Inanspruchnahme ihrer alten Funktion) wird genuin politisch verstanden, nämlich als Herrschaftslegitimation und Herrschaftstechnik, als ›lien social‹, das ›soziale Band‹ gemeinsamer Überzeugungen und gemeinsamer sozialer Praktiken.¹⁵

¹⁵ Daraus lässt sich vielleicht auch eine kulturelle Eigentümlichkeit der französischen Sozialwissenschaften erklären, was das Denken des Phänomens Religion angeht. Im Unterschied zu den deutschen Sozialwissenschaften, in der Entmythologisierung und wissenschaftliche Entzauberung das aufgeklärte Denken des Religiösen bestimmen, haben in Frankreich sozialfunktionale Religionskonzepte eine große Tradition, von Auguste Comte über Emile Durkheim, Marcel Mauss, Georges Dumézil bis hin zu Jacques Lacan und Pierre Legendre. Religion wird als ›lien social‹ (mitsamt den entsprechenden Mythen) begriffen, während Politik stets mit einer quasi-religiösen, mythischen Dimension ausgestattet bleibt. Es scheint, als ob die soziologischen Konzepte des quasi-religiösen ›lien social‹ von der Tradition des sozio-politischen Religionsbegriffs des

Die herrschaftslegitimatorische Funktion der ›Religion‹ wird unmittelbar sichtbar an der Devise des ›ancien régime‹: »Une foi, une loi, un roi.« (»Ein Glaube, ein Gesetz, ein König.«)¹⁶ Der Glaube im gesamten ›royaume‹ ist der des politischen Souveräns, der sein Bekenntnis, und zwar als Oberhaupt der französischen Kirche, den Untertanen vorschreibt und aufzwingt. Auch im ›Royaume de France‹ gilt also die Formel: ›Cujus regio, ejus religio.‹ Der Glaube der Untertanen hat mit dem des Souveräns identisch zu sein, alles andere erscheint als Angriff auf die Autorität des Monarchen, als illoyale Nichtanerkennung seiner absoluten, religiös und staatstheologisch begründeten, göttlichen Macht. Der französische König hat deswegen – nicht anders übrigens als die spanische Krone – zunächst die Juden, dann die Protestanten blutig verfolgt und ausgewiesen. Begründet wurde die territoriale Ein-Konfessionalität durch die unabdingbare, absolute Loyalitätspflicht der Untertanen gegenüber dem König, die durch die Angehörigkeit zu ein und demselben Glauben gewährleistet werden sollte. Individuell unterschiedliche Konfessionen kommen nicht in Betracht. Die Untertanen des ›Roi Très-chrétien‹ können und dürfen nur katholischer Konfession sein. Kurz, man hat es im frühneuzeitlichen Frankreich mit der Ausbildung einer absolutistischen Staatskirche zu tun, in dem König und Untertanen auf ein und dasselbe staats-dogmatische System verpflichtet sind. Es garantiert die Anerkennung der königlichen Autorität und ihrer gottgegebenen Legitimität. Die Gesetze des Souveräns sind das irdische Abbild der göttlichen, die Sonne des Sonnenkönigs ist das Abbild der göttlichen Sonne.

Herbert Lüthy hat die Besonderheiten dieser gallikanisch-katholischen Staatskirche, wie sie sich historisch im Anschluss an die Religionskriege ausgebildet hat, also im 17. Jahrhundert, wie folgt charakterisiert.

Ancien Regime her konstruiert würden. Zur französischen Religionssoziologie vgl. Walter Seitter: »Illusion der Religionslosigkeit«. In: *Tumult*, Bd. 26: Pierre Legendre, Wien 2001, S. 70-74.

¹⁶ Vgl. René Rémond: *Religion et société en Europe*, Paris 1998, S. 51 ff.

Der Sieg des *«tiers parti»*, der *«politiques»*, konnte den Religionsfrieden nicht dauerhaft herstellen. Denn eine klare und deutliche Trennung des Geistlichen und des Weltlichen kam für die Menschen des 17. Jahrhunderts nicht in Betracht. Wenn die Religion sich nicht den Staat unterwerfen konnte, dann musste umgekehrt der Staat sich die Religion unterwerfen, und zwar indem er sich selbst zum Absoluten erhob. Der Staat aber, das war der König. Aus dem Kampf zwischen den Hugenotten und der ultramontanen Liga ging weder die eine noch die andere Partei als Sieger hervor. Der Sieger war vielmehr das Königtum. [...] Weniger als hundert Jahre nach dem Edikt von Nantes kommt es also auch in Frankreich zu einer Lösung der religiösen Konflikte, wie sie sich auch anderswo durchgesetzt hatte (und dort bereits veraltet schien): *ein König, ein Glaube*. Der Weg zu dieser Lösung mag zwar anders verlaufen sein als in den anderen Ländern der Genreformation, vom Ergebnis her scheint die Lösung identisch. Die Identität ist indes trügerisch. Sie täuscht nämlich über einen entscheidenden Sachverhalt hinweg. Weder die römisch-katholische Kirche noch die Reformation haben in Frankreich gesiegt, sondern gesiegt hat die *Religion des Königs*. Die Konsequenzen waren für den Protestantismus, der unterdrückt und verboten wurde, zunächst sichtbarer als für den Katholizismus. Der Katholizismus, *der sich dadurch in einen Königskult verwandelt hatte*, aber auch die Nation, das Königtum und der Staat selbst trugen historisch kaum weniger schwer an dieser Hypothek.¹⁷

5

Ihren exemplarischen Ausdruck hat die *«religion du roi»* beziehungsweise der *«culte du roi»* in den Schriften von Jacques Bénigne Bossuet gefunden, dem großen Theologen des französischen Staatskirchentums unter Ludwig XIV.¹⁸ Bossuet lebte von 1627

¹⁷ Herbert Lüthy: *Le passé présent*, Paris 1965, S. 105-106. (Herv. v. Verf.).

¹⁸ Die Zitate aus den Werken Bossuets sind im laufenden Text mit Sigle und einfacher Seitenzahlangabe nachgewiesen. P = *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève 1967; OF = *Oraisons funèbres*, Edition de Jacques Truchet, Paris 1998; S = *Sermons*, Paris 1975.

bis 1704, er war Bischof von Condom und Meaux, seit 1670 Erzieher des Dauphin, dann Prediger des Königs. Darüber bekleidete Bossuet die Ämter des *«directeur»* und *«chancelier»* der *«Académie française»*, eines *«inspecteur»* der königlichen Lotterie zu Marly, eines *«conservateur des priviléges de l'Université»*, eines *«conseiller d'Etat»*, und nicht zuletzt war Bossuet auch der Verfasser der *«Déclaration du clergé gallican sur le Pouvoir dans l'Eglise»* von 1682, die in vier Artikeln feststellte: erstens, dass der Papst keinerlei Macht in zeitlichen und zivilen Angelegenheiten hat, der König ihm darin folglich nie unterworfen ist; zweitens, dass der Papst stets den Konzilsentscheidungen unterworfen ist; drittens, dass die Gepflogenheiten und traditionellen Regelungen der Kirche im französischen Königreich nicht durch päpstliche Anordnungen verändert werden können; viertens, dass päpstliche Entscheidungen in Glaubensangelegenheiten der Zustimmung durch die gesamte Kirche bedürfen.¹⁹ In seinen zahlreichen Schriften hat Bossuet immer wieder zwei wesentliche Attribute des Königums herausgestellt: erstens, der König ist ein Abbild Gottes, die königliche Macht ist prinzipiell göttlich; zweitens, der König ist der erste Verteidiger der wahren Religion, der erste Hüter des Glaubens.

Das Argument von der Gottesbildlichkeit des Königs durchzieht Bossuets gesamtes Werk. Bossuet insistiert dabei vor allem – ausgehend von Psalm 82: »Ego dixi dii estis et filii Excelsi«, »Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten« – auf dem göttlichen Glanz der Majestät. Bescheidenheit ist für den absoluten König keine Zier, sie wäre der herrschaftlichen Aufgabe des Königs, der für die gute Regierung und die Justiz zu sorgen hat, unangemessen, eine schändliche Verfehlung. Die glanzvolle königliche Repräsentation ist göttlichen Ursprungs und steht im Dienst der göttlichen Wahrheit, die sie gerade in ihrer erdrückenden Überfülle und Übermacht zum Ausdruck zu bringen und aller Welt vor Augen zu stellen hat: als

¹⁹ Vgl. Michel Nassiet: *La France du second XVIIe siècle. 1661-1715*, Paris 1997, S. 171.

Repräsentation des Glanzes Gottes, den der König als König als sterblicher Gott von Gott selbst empfangen hat.

In der *Oraison funèbre de Marie-Thérèse d'Autriche* von 1683 schreibt Bossuet:

Die Könige haben, so wenig wie die Sonne, nicht umsonst ihren Glanz empfangen. Er ist der Menschengattung unentbehrlich. Sowohl für den Bestand wie für den Schmuck des Universums müssen die Könige eine Majestät unterhalten, die nichts als ein Abglanz der Majestät Gottes ist. (OF, 223-224)²⁰

Und im *Sermon sur les devoirs des Rois* von 1662 heißt es:

O ihr Monarchen, achtet euren Purpur; ehrt eure eigene Autorität, die ein Abglanz der Autorität Gottes ist; erkennt das große Mysterium Gottes in euren Personen; die himmlischen Dinge gehören Ihm allein; mit euch teilt er die unteren; seid also Untertanen Gottes, da ihr seine Abbilder seid. (S, 57)²¹

Um die Gewalt einzurichten, die die seine [auf Erden] repräsentiert, setzt Gott ein Zeichen der Göttlichkeit auf die Stirn und in das Gesicht der Souveräne. Deswegen zögert Joseph nicht auf den Kopf und das Heil Pharaos wie auf eine heilige Sache zu schwören. Er glaubt damit nicht, Ihn zu beleidigen, der gesagt hat: »Ihr schwört allein im Namen des Herrn, weil Er im souveränen Fürsten ein sterbliches Bild seiner unsterblichen Autorität gebildet hat. Ihr seid Götter, sagt David, ihr seid alle Kinder des Höchsten. Freilich, ihr Götter aus Fleisch und Blut, ihr Götter aus Erde und Staub, auch ihr müsst sterben wie die Menschen. Dennoch seid ihr Götter, auch wenn ihr sterblich seid, und eure

²⁰ Französischer Text: »Les rois, non plus que le soleil, n'ont pas reçu en vain l'éclat qui les environne; il est nécessaire au genre humain, et ils doivent, pour le repos autant que pour la décoration de l'univers, soutenir une majesté qui n'est qu'un rayon de celle de Dieu.«

²¹ Französischer Text: »Ô monarques, respectez votre pourpre; révérez votre propre autorité, qui est un rayon de celle de Dieu; connaissez le grand mystère de Dieu en vos personnes; les choses célestes sont à lui seul; il partage avec vous les inférieures; soyez donc les sujets de Dieu, comme vous en êtes les images.«



Autorität stirbt nicht: der Geist des Königtums geht zur Gänze auf eure Nachfolger über und prägt [allen Dingen] dieselbe Furcht, dieselbe Achtung, dieselbe Ehrfurcht ein. Es ist wahr: der Mensch stirbt, aber der König, sagen wir, stirbt niemals: das Bild Gottes ist unsterblich. (S 59)²²

In der *Politique tirée de la Sainte Ecriture* formuliert Bossuet:

So wie in Gott alle Perfektion und Tugend versammelt sind, so ist die ganze Gewalt der einzelnen in der Person des souveränen Fürsten versammelt. (P 84)²³

Diese zweite [abgeleitete] Majestät der Könige ist nur ein Ausfluss der ersten, das heißt der göttlichen, die um des Wohls aller menschlichen Dinge willen einen Teil seines Glanzes in den Königen hat wieder glänzen lassen. (P 89)²⁴

²² Französischer Text: »Pour établir cette puissance qui représente la sienne, Dieu met sur le front des souverains et sur leur visage une marque de divinité. C'est pourquoi le patriarche Joseph ne craint point de jurer par la tête et par le salut de Pharaon, comme par une chose sacrée ; il ne croit pas outrager celui qui a dit : *Vous jurerez seulement au nom du Seigneur*, parce qu'il a fait dans le Prince une image mortelle de son immortelle autorité. *Vous êtes des Dieux*, dit David, et *vous êtes tous enfants du Très-Haut*. Mais, ô dieux de chair et de sang, ô dieux de terre et de poussière, *vous mourrez comme des hommes*. N'importe, vous êtes des dieux, encore que vous mouriez, et votre autorité ne meurt pas : cet esprit de royauté passe tout entier à vos successeurs, et imprime partout la même crainte, le même respect et la même vénération. L'homme meurt, il est vrai; mais le Roi, disons-nous, ne meurt jamais : l'image de Dieu est immortelle.«

²³ Französischer Text: »Comme en Dieu est réunie toute perfection et vertu, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince.«

²⁴ Französischer Text: »Cette seconde majesté [des rois] n'est qu'un écoulement de la première; c'est-à-dire de la divine, qui pour les bien des choses humaines, a voulu faire rejaillir quelque part son éclat sur les rois.«



Die Majestät ist das Bild der Größe Gottes im souveränen Fürsten. Gott ist unendlich, ist alles. Der Fürst als Fürst wird nicht angesehen als ein einzelner, besonderer Mensch, er wird als öffentliche Person betrachtet. Der ganze Staat ist in ihm. Der Wille des ganzen Volkes ist eingeschlossen in dem seinen. So wie in Gott alle Perfektion und Tugend versammelt sind, so ist die ganze Gewalt der einzelnen in der Person des souveränen Fürsten versammelt. Welche Größe, dass ein einziger Mensch so viel davon in sich einbegreifen kann! Die Macht Gottes macht sich unmittelbar und gleichzeitig spürbar von einem Ende der Welt zum anderen: so die königliche Macht. Sie ist überall und immer wirksam im ganzen Königreich. Sie lässt das ganze Königreich [als Stehendes, als Staat] bestehen [tenir en état], so wie Gott die ganze Welt bestehen lässt. Wenn Gott seine Hand zurückzieht, fällt die Welt ins Nichts. Wenn die Autorität im Königreich aufhört, fällt alles in Verwirrung. Betrachtet den Fürsten in seinem Kabinett. Von dort gehen alle Befehle aus, die Magistrate und Hauptleute in harmonischer Verbundenheit im ganzen Königreich handeln lassen, die Bürger und die Soldaten, die Provinzen und die Armeen zu Lande und zu Wasser. Dies ist das Bild Gottes, der, oben im Himmel auf seinem Throne sitzend, die ganze Natur wirken lässt. (P 102)²⁵

²⁵ Französischer Text: »La majesté est l'image de la grandeur de Dieu dans le prince. Dieu est infini, est tout. Le prince, en tant que prince, n'est pas regardé comme un homme particulier, c'est un personnage public; tout l'État est en lui ; la volonté de tout le peuple est renfermée dans la sienne. Comme en Dieu est réunie toute perfection et toute vertu, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince. Quelle grandeur qu'un seul homme en contienne tant ! La puissance de Dieu se fait sentir en un instant de l'extrémité du monde à l'autre : la puissance royale agit en même temps dans tout le royaume. Elle tient tout le royaume en état, comme Dieu y tient tout le monde. Que Dieu retire sa main, le monde retombera dans le néant ; que l'autorité cesse dans le royaume, tout sera en confusion. Considérez le prince dans son cabinet. De là, partent les ordres qui font aller de concert les magistrats et les capitaines, les citoyens et les soldats, les provinces et les armées par mer et par terre. C'est l'image de Dieu, qui, assis dans son trône au plus haut des cieux, fait aller toute la nature.«

Irgendetwas Göttliches haftet am Fürsten und lässt die Völker ihn fürchten. Der König vergesse deswegen seinen Status nicht. Ich habe es gesagt, und Gott selbst spricht so: ihr seid Götter, ihr seid Kinder des Höchsten, aber ihr werdet sterben wie die Menschen und ihr werdet fallen wie die Großen. Ich habe es gesagt: Ihr seid Götter, das heißt, ihr habt in eurer Autorität göttlichen Charakter, auf eurer Stirn steht ein göttliches Zeichen. Ihr seid Kinder des Höchsten. Er ist es, der eure Macht eingerichtet hat zum Wohle des Menschengeschlechts. Aber, ihr Götter aus Fleisch und Blut, ihr Götter aus Schlamm und Staub, ihr müsst sterben wie die Menschen. Die Größe trennt die Menschen nur für kurze Zeit; der gemeinsame Sturz am Ende macht sie alle gleich. (P 107)²⁶

O ihr Könige, übt eure Macht auf kühne und entschlossene Weise aus. Denn sie ist göttlich, eingerichtet zum Heil des Menschengeschlechtes. Sie kommt euch von außen. Im Grunde lässt sie euch schwach, sie lässt euch sterblich, sie lässt euch im Stande des Sünders und beschwert euch vor Gott mit einer großen Rechenschaft. (P 110)²⁷

²⁶ Französischer Text: »Je ne sais quoi de divin s'attache au prince et inspire la crainte aux peuples. Que le roi ne s'oublie pas pour cela même. Je l'ai dit, c'est Dieu qui parle; je l'ai dit: vous êtes des dieux, et vous êtes tous les enfants du Très-Haut, mais vous mourrez comme les hommes, et vous tomberez comme les grands. Je l'ai dit: vous êtes des dieux, c'est-à-dire vous avez dans votre autorité, vous portez sur votre front un caractère divin. Vous les enfants du Très-Haut: c'est lui qui a établi votre puissance pour le bien du genre humain. Mais, ô dieux de chair et de sang, ô dieux de boue et de poussière, vous mourrez comme les hommes, vous tomberez comme les grands! La grandeur sépare les hommes pour un peu de temps; une chute commune à la fin les égale tous.«

²⁷ Französischer Text: Ô rois ! exercez donc hardiment votre puissance ; car elle est divine, et salutaire au genre humain ; mais exercez-la avec humilité. Elle vous est appliquée par le dehors. Au fond, elle vous laisse faibles ; elle vous laisse mortels ; elle vous laisse pécheurs, et vous charge devant Dieu d'un grand compte. (Politique, livre V, article IV : Ce que c'est la majesté)

Die Passagen vermitteln ein eindringliches Bild der Theologie des Souveräns, wie Bossuet es für den französischen König und dessen Absolutismus entwickelt. Der König fungiert als lebendiges Bild Gottes, der seine Autorität, seinen Glanz und seine Größe unmittelbar von Gott bezieht, an dessen Wesen er partizipiert. Die Analogie, die Bossuet zwischen Fürst und Gott zeichnet, ist eindeutig. Der Könige sind sterbliche Götter, berufen mit ihrem unsterblichen Amt die Macht Gottes auf Erden abzuspiegeln, Abglanz und Repräsentation der himmlischen Verhältnisse zu sein, eine *Imago Dei*.

Die thetischen Propositionen, die Bossuet in seiner letzten, zwischen 1670 und 1701 verfassten großen Schrift *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte* zum Wesen und zu den Eigenschaften der königlichen Autorität formuliert, sind nicht minder explizit. Um einen prägnanten Eindruck von der Bossuetischen Königstheologie zu gewinnen, genügt es, die einzelnen Propositionen, die Bossuet jeweils mit Schriftzitaten, und zwar vornehmlich aus dem Alten Testament und seiner Königstheologie, dann argumentativ erläutert, kurz vorzustellen. Mit wissenschaftlicher Bibelhermeneutik hat Bossuets Traktat nicht das Geringste zu tun. Es handelt sich um eine theologisch reflektierte politische Denkschrift, die in unmittelbarem Zusammenhang mit Bossuets politischer und administrativer Praxis steht.²⁸

²⁸ Bei den im folgenden wiedergegebenen Textstellen handelt es sich um die Kapitelüberschriften der *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture sainte*; vgl. Bossuet: *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève 1967, passim. – Französischer Text: »Livre Troisième (où l'on commence à expliquer la nature et les propriétés de l'autorité à l'autorité royale). Unique proposition. *Il y quatre caractères ou qualités essentielles* à l'autorité royale. Premièrement l'autorité royale est sacrée. Secondelement elle est paternelle. Troisièmement elle est absolue. Quatrièmement Proposition: Dieu établit les rois comme ses ministres et règne par eux sur les peuples; 2e Proposition: La personne des rois est sacrée; 3e Proposition: On doit obéir au prince par principe de religion et de conscience; 4e Proposition: Les rois doivent respecter leur propre puissance, et ne l'employer qu'au bien public. - Livre Quatrième. Article I: *L'autorité royale est abso-*

Drittes Buch (in dem wir anfangen, die Natur und die Eigenschaften der königlichen Autorität zu erkären)

Einzige Proposition

Es gibt vier wesentliche Eigenschaften der königlichen Autorität.

Erstens, die königliche Autorität ist geheiligt.

Zweitens, sie ist väterlich.

Drittens, sie ist absolut.

Viertens, sie ist der Vernunft unterworfen.

Artikel 2: Die königliche Autorität ist geheiligt.

1. Proposition: Gott bestimmt die Könige zu seinen Ministern und regiert durch sie über die Völker.
2. Proposition: Die Person der Könige ist geheiligt.
3. Proposition: Dem König muß man prinzipiell gehorchen aufgrund der Religion und des Gewissens.
4. Proposition: Die Könige müssen ihre eigene Macht achten und dürfen sie nur ausüben zum Wohl aller [des Gemeinwohls]

Viertes Buch.

Artikel I : Die königliche Autorität ist absolut.

1. Proposition: Der Fürst hat niemandem Rechenschaft abzulegen über das, was er befiehlt.
2. Proposition: Wenn der Fürst geurteilt hat, gibt es kein weiteres Urteil mehr.

lue. 1re Proposition: Le Prince ne doit rendre compte à personne de ce qu'il ordonne; 2e Proposition: Quand le prince a jugé, il n'y a point d'autre jugement; 3e Proposition: Il n'y a point de force coercitive contre le prince; 4e Proposition: Les rois ne sont pas pour cela affranchis des lois. Les rois sont soumis comme les autres à l'équité des lois, et parce qu'ils doivent être justes; mais ils ne sont pas soumis aux peines des lois : ou comme parle la théologie, ils sont soumis aux lois non quant à la puissance coercitive [qui contraint à exécuter ce qui est ordonné légitimement], mais quant à la puissance directive. 5e Proposition: Le peuple doit se tenir en repos sous l'autorité du prince; 6e Proposition: Le peuple doit craindre le prince ; mais le prince ne doit craindre que de faire mal; 7e Proposition: Le prince doit se faire craindre des grands et des petits; 8e Proposition: L'autorité royale doit être invincible.«

3. Proposition: Es gibt keinerlei ko-aktive Kraft gegen den Fürsten.²⁹
4. Proposition: Die Könige sind dennoch nicht von den Gesetzen entbunden.
5. Proposition: Das Volk muss sich ruhig verhalten unter der Autorität des Fürsten.
6. Proposition: Das Volk muß den Fürsten fürchten; der Fürst hat nur zu fürchten, Böses zu tun.
7. Proposition: Der Fürst muss sich fürchten lassen von den Großen wie von den Geringen.
8. Proposition: Die königliche Autorität ist unbesiegbar.

Stil und Duktus der Bossuetschen Apologie sind rein dogmatisch. Es geht hier, wie gesagt, nicht um eine systematische und gar textkritische Exegese der Heiligen Schrift, vielmehr um Rechtfertigung und Begründung des absolutistischen Regimes anhand passender Bibelstellen. Die aus der Bibel gezogene, offenbarte ›Politik‹ ist weniger eine politische Theologie, als vielmehr eine theologisch-dogmatische Reflexion und Begründung der konkreten Regierungspraxis. Nicht die Schrift steht im Zentrum, sondern der König und dessen Regierung, die theologisch legitimiert werden, und zwar indem Bossuet sie unmittelbar in die Gottesnachfolge stellt und ihnen regierungs-praktische Ratschläge erteilt. Religion ist in diesem Kontext kein politisch indifferentes, den Dingen der Machtausübung distanziert begegnendes, individuell zu bekennendes Glaubens- und Kultsystem, sie ist vielmehr ein soziales und politisches System: Herrschaftslegitimation und Herrschaftsideologie, zugleich sozial-zeremonielle Praxis der Untertanenführung und Administration. Politologie ist wesentlich Theologie, so wie Theologie wesentlich Politologie ist, und zwar

²⁹ Die ›ko-aktive Kraft‹ ist wie folgt definiert: »Die Könige sind wie alle anderen der Gleichheit der Gesetze unterworfen, denn sie müssen gerecht sein. Sie sind freilich nicht den Strafen der Gesetze unterworfen, oder, wie der Theologe sagt: sie sind den Gesetzen nicht im Hinblick auf ihre ko-aktive Kraft unterworfen [die dazu zwingt das zu befolgen, was legitimerweise befohlen worden ist], sondern allein im Hinblick auf ihre direktive Gewalt.«



im Sinne konkreter Anleitungen zum guten, nämlich staatserhaltenden Regieren.

Eine Passage aus der *Politique*, und zwar aus dem siebten Buch, das von »devoirs particuliers de la royauté« handelt, verdeutlicht diese Auffassung des Begriffs ›Religion‹.

Fragt man, was man von einem Staat sagen sollte, wo die öffentliche Autorität ohne Religion errichtet wäre, so sieht man zulernerst, dass man auf chimärische Fragen nicht antworten muss: Solche Staaten hat es nie gegeben. Die Völker ohne Religion sind auch Völker ohne Polizei, ohne Unterordnung und gänzlich wild. Da die Menschen durch kein Gewissen gehalten werden, können sie einander nicht trauen. In den Reichen, von denen die alten Geschichten sagen, dass die Gelehrten und Magistrate die Religion verachten und ohne Gott in ihrem Herzen sind, werden die Völker durch andere Prinzipien regiert, und sie haben öffentliche Kulte. (P 156)³⁰

Mit der Gottesbildlichkeit des Königs, wie Bossuet sie theologisch entfaltet, ist zugleich schon die andere große Aufgabe des Königs mit gedacht, nämlich die Aufgabe, als ›protector‹ und ›defensor fidei‹ zu wirken. Der König steht im Dienst der »vraie religion«, also der gallikanisch-katholischen, die katholisch vor allem deswegen bleibt, damit neuerliche Glaubenskämpfe innerhalb des ›royaume‹ unterbleiben. Die drei Aufgaben, die Bossuet

³⁰ Bossuet: *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, édition critique avec introduction et notes par Jacques Le Brun, Genève 1967, livre VII, art. II: »Si l'on demande ce qu'il faudrait dire d'un Etat où l'autorité publique se trouverait établie sans aucune religion, on voit d'abord qu'on n'a pas besoin de répondre à des questions chimériques : de tels Etats ne furent jamais. Les peuples où il n'y a point de religion sont en même temps sans police, sans véritable subordination et entièrement sauvages ; les hommes, n'étant point tenus pas la conscience, ne peuvent s'assurer les uns les autres. Dans les empires où les histoires rapportent que les savants et les magistrats méprisent la religion, et sont sans dieu dans leur cœur, les peuples sont conduits par d'autres principes, et ils ont un culte public.«



dem König in diesem Kontext anweist, sind:³¹ Erstens, die Verteidigung des wahren Glaubens gegen die Häretiker, also Jansenisten, Protestanten, Juden; zweitens, der Schutz der Kirche, das heißt Zusicherung der Immunität und der politisch-finanziellen Privilegien für die Kirche; drittens, die Aufrechterhaltung der Glaubensdisziplin, also Kampf gegen Blasphemien, Skandale und laue Kirchenpraxis.

Der Religionsbegriff, wie Bossuet ihn als Theologie des absolutistischen Staates entwickelt hat, ließe sich von hier aus wie folgt definieren: Religion ist wesentlich eine sozio-politische Praxis des staatlichen Regierens und Regiert-Werdens. Theologie dient dazu, die konkrete monarchische Regierungspraxis mit-samt ihrer Gesetzgebung dogmatisch zu legitimieren und zugleich beratend zu korrigieren, wobei der Begriff der Religion sich auf die Gesamtheit der staatlichen Regierungspraktiken bezieht, die im und vom Staat entwickelt werden: also auf die Praktiken der Administration und der königlichen Institutionen, vom Geburten- und Sterberegister bis hin zu den öffentlichen Festen. Religion ist damit definiert als ein kollektives Glaubenssystem, eine dogmatische Begründung des absolutistisch-souveränen Staates und seiner Zentralverwaltung. Mit individueller Konfession und Spiritualität hat sie, wie gesagt, nichts zu tun, alles hingegen mit politischer und sozialer Praxis.

6

Bossuets Staatstheologie erhellt noch einmal die These zum laizistischen Religionsverständnis der laizistischen Republik, die das Erbe des *ancien régime* angetreten hat: dass nämlich der Laizismus sich als Fortsetzung des gallikanischen, jede Häresie bekämpfenden Staatskirchentums begreifen lässt, und zwar als Fortsetzung mit den Mitteln der verschärften politischen Verdrängung der Religion zugunsten eines rationalistisch fundierten Nationalismus und unitären Politikglaubens. Die Theologumena

der absoluten Souveränität werden auf die Nation beziehungsweise das Volk übertragen, das nach 1789 die königlichen Privilegien und Attribute beerbt. Beerben und fortsetzen kann der Laizismus die Religion des Königs vor allem deswegen, und zwar einschließlich der Bekämpfung jeder Häresie, die den Glauben an den absoluten Souverän untergraben und die *Einheit* und *Unteilbarkeit* der Republik gefährden könnte, weil bereits die alte Religion als Doktrin des *>culte du roi<* selbst nichts anderes war als eine nationale Staatsreligion, das heißt als politische Religion.

Dass der laizistische Republikanismus die Bossuetsche Staatsreligion tatsächlich fortsetzt, wobei die Instanz des Souveräns durch das Volk und die Vernunft ersetzt wird,³² wird nicht nur an den pompösen Staatszeremonien deutlich, für welche die französische Republik, völlig zu Recht, berühmt ist. Es wird auch daran deutlich, dass der herausragende Kulturminister der Fünften Republik, André Malraux, eine große Tradition Bossuets sehr bewusst und sehr explizit fortgesetzt hat, nämlich die unter den Augen des Souveräns beziehungsweise des Präsidenten gehaltenen *>Oraisons funèbres<*, also die Totenreden ad maiorem gloriam patriae, etwa bei der Überführung des Leichnams von Jean Moulin in das Pantheon am 19. Dezember 1964.³³ Und nicht zuletzt wird der Sachverhalt auch daran deutlich, dass die gro-

³¹ Vgl. zum folgenden Jacques Truchet: *Politique de Bossuet. Textes choisis et présentés par Jacques Truchet*, Paris 1966, S. 157 ff.

³² Pierre Legendre hat den mystischen Status des Volkes prägnant beschrieben: »In der legalistischen Mystik ist das französische Volk ist bereits da, bevor man es mittels des verfassungsrechtlichen und politischen Spiels zum Sprechen bringt. Es ist nicht einfach die Wählerschaft. Vielmehr ist das *>Volk<* ein reiner Begriff, ein Ideal, das ideal definiert und in seinem Sein garantiert wird durch einen Souverän-Garanten. Für das dogmatische Funktionieren der Institutionen ist nicht die liturgische Variation entscheidend, monarchisch oder republikanisch, die sich gegenseitig nachahmen können, entscheidend ist vielmehr das Überdauern eines derartigen Signifikanten, der die souveräne Garantie anruft. [...] Die Institutionen funktionieren zunächst mit Hilfe des Rechts, eines monumentalen Schriftwerks, das den Heiligen Namen seines unsichtbaren und unberührbaren Autors buchstäblich nennt.« Pierre Legendre: *Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Paris 1976, S. 64.

³³ Vgl. André Malraux: *Oraisons funèbres*, Paris 1971.

ßen, staatstragenden Predigten Bossuets nach wie vor zum Lektüreprogramm – also zum elitären Kanon – der französischen Lettres modernes beziehungsweise der zentralen Staatsprüfung der ›Agrégation‹ zählen. Die Schriften des großen, absolutistischen Staatstheologen gehören, aller Religionsferne der Republik zum Trotz, zum ›patrimoine national‹ der laizistischen Republik und ihres ungebrochenen Glaubens an den göttlichen Souverän.

Die Demokratie gegen ihre Nachtwächter verteidigt

Zum politischen Denken Claude Leforts

Exit: Light
Enter: Night
Take my hand
We're off to Never Never Land
Metallica

Liberté, ce petit mot.
Claude Lefort

Das Schauspiel der Eitelkeiten und Gemeinheiten, das die modernen Demokratien bieten, ist schwer zu ertragen. Man könnte melancholisch werden. Oder wütend. Wer Unglück in Ressentiment umzumünzen und geschickt zu instrumentalisieren versteht, gewinnt. Wer Sündenböcke vor die Menge zerrt, gilt als Strategie. Wer von Moral spricht, lügt. In den eiskalt kalkulierten PR-Kampagnen, termingerecht lancierten Affären, interessiert gefälschten Umfragewerten ein faires Ringen um die besseren Projekte, um Gerechtigkeit, gar um freiere Existenzweisen zu sehen, fällt selbst den Frömmsten nicht mehr ein. Die demokratischen Subjekte werden pausenlos zurückgeworfen auf ihre kleinen partikularen Interessen, die sie nach Kräften gegeneinander durchzuboxen haben. Dass die Massendemokratien Unbehagen in Permanenz erzeugen, muss niemanden wundern. Es hat leicht einsehbare Gründe. Sie sind relativistisch, reduzieren Wahrheiten auf ein Karusell manipulierter Meinungen, lösen moralische Verbindlichkeiten in juristisch administrativen Verfahrensfragen auf; die Suche nach letzten Gewissheiten verendet im eifersüchtigen Streit um Steuersätze und günstigere Subventionen. Und dabei redet man den Beherrschten auch noch pausenlos ein, sie hätten die politischen Entscheidungsprozesse selbst in der Hand.

Je aufmerksamer man das Tableau der demokratischen Mittelwässigkeiten und Vulgaritäten ins Auge faßt, desto deutlicher wird die Stärke und Aktualität des politischen Denkens Claude Leforts. Lernen kann man dort nämlich Folgendes: dass Vulgarität, Trivialität, Mittelmaß und Gemeinheit keine Betriebsunfälle der modernen Demokratien sind, sondern strukturell zu ihr gehören. Die Demokratie denken, heißt deswegen vor allem, ihre Kleinheit und Häßlichkeit, ihre Schwächen und gefährlichen Ambivalenzen denken. Alles andere ist heilloser, wenn nicht: heuchlerischer Idealismus. Er wird nicht dadurch besser, dass man ihn als große Redemoral und kleine Moralrede tarnt. Wenn es sich lohnt, die Schriften Claude Leforts zu lesen, dann vor allem deswegen, weil der Ausgangspunkt seiner Analysen – zur Demokratie, zu den Menschenrechten, zum Totalitarismus – die ungeheure Prekarität und Konfliktualität, die Vulgarität und Mittelwässigkeit der modernen, sozio-politischen Ordnungen ist, wie sie aus den Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts hervorgegangen sind.

Leforts realistisches, die tagespolitischen Ereignisse nie aus den Augen verlierendes Denken ist genau dort zuhause, wo der kritische Blick auf den Zustand der Demokratie wütend, ratlos und melancholisch macht. Eine Bemerkung zu den Schattenseiten der Demokratie verdeutlicht Leforts skeptischen, an Machiavelli und Tocqueville geschulten Blick.

Ein zentrales [politisches] Problem ist der immense Vorbehalt und der Widerstand gegenüber der Demokratie in der Moderne. Er artikuliert sich zwar vornehmlich auf Seiten der extremen Rechten, lässt sich aber nicht auf sie beschränken. Es geht hier um den Hass auf ein politisches Regime, dem man unterstellt, dass in ihm die Trivialität zur Herrschaft kommt, und dem jeder Sinn für jede Art von Adel verloren gegangen sei, für den Adel der Seele, für die Größe selbstlosen Handelns. Die demokratische Gesellschaft erscheint als vollständig plattes, eingeebnetes Universum. Und diese Kritik ist keinesfalls abwegig. Sie ist durchaus nachvollziehbar. Man muss natürlich hinzufügen, dass das anti-demokratische Gefühl sich hier mit einem anti-kapitalistischen vermischt. Denn der Demokratie werden genau jene Übel zugeschrieben – an erster Stelle die Heraufkunft eines Individualisierungs-

mus, der jeden Einzelnen an sein Privatinteresse kettet –, die sich der Entwicklung des Kapitalismus verdanken. Aber ich würde dieses Argument aus zwei Gründen dennoch nicht als Argument gegen die Demokratie gebrauchen. Erstens muss man zugeben, dass Demokratie und Kapitalismus, jedenfalls in der Form der Ökonomie des freien Marktes, eine derart enge Beziehung zueinander unterhalten, dass man sich nur schwer vorstellen kann, dass die Demokratie die Abschaffung des freien Marktes überleben würde. Der zweite, m.E. wichtigere Grund ist der, dass der Demokratisierungsprozess [...] in der Tat auch ein Nivellierungsprozess ist, dass er tatsächlich den Egalitarismus befördert, der sich ausgehend von der formalen Gleichheit aller entwickelt. Dieses Phänomen geht einher mit der Ausbildung des Relativismus, das heißt einer Art Einebnung aller Gesichtspunkte, was schließlich dazu führen kann, dass alle Individuen sich wie Privateigentümer ihrer Meinung benehmen.¹

Der Widerstand gegen die Demokratie ist keineswegs verschwunden. Die Genauigkeit und Aktualität der Beobachtungen Leforts lässt sich anhand einer kleinen Szene aus Michel Houellebecqs Erfolgsroman *Plattform* belegen. Houellebecqs kühle, real-satirische Darstellung des sozialen, ja anthropologischen Desasters mag exemplarisch einstehen für den großen Vorbehalt gegen die Demokratie, den Lefort als deren innere, aus ihr selbst hervorgehende Gefährdung namhaft macht.

Das romantisch-melancholische Liebespaar des Romans, Valérie und Michel, befindet sich in einem SM-Club der Pariser Kunstszenen – der Club trägt den sprechenden Namen Bar-bar – und ist dort einem Spektakel wüster Grausamkeiten ausgesetzt. Was die ausschließlich auf ihren Marktwert schiegenden Künstler lustlos als transgressive Performance beklatschen, findet Valérie, die Freundin Michels, einfach nur widerlich. Kaum hat sie ihrem Ekel Luft gemacht, da setzt Géraldine, eine spießige Sekretärin aus der »Abteilung für bildende Kunst« des Kulturministeriums, auch schon zum Plädoyer für Freiheit und Demokratie an. Das

¹ Claude Lefort: »Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent«, in: ders., *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris 2007, S. 859 f.

heißt, sie wiederholt das laufende Gerede, die Wendungen und Parolen, mit denen man die Zukurzgekommenen füttert.

»Warum *widerlich*? Solange die Leute freiwillig daran teilnehmen, sehe ich nicht, was daran schockierend sein soll. Das ist ein Vertrag, das ist alles. Wenn ich volljährig und damit einverstanden bin und mein Phantasma darin besteht, die masochistische Dimension meiner Sexualität auszuleben, dann sehe ich nicht, mit welchem Recht man mich daran hindern könnte. Wir leben schließlich in einer Demokratie.« Géraldine war aufgebracht, ich spürte, daß es nicht mehr lange dauern würde, bis sie sich auf die *Menschenrechte* berief.²

Houellebecqs Beschreibung ist ebenso bosaft wie genau. Im kleinen Demokratie-Katechismus für Durchschnittskonsumenten geraten individuelle Freiheitsrechte zum Recht auf die Verwirklichung privater Phantasmen, und dieses Recht scheint absolut grenzenlos. Es ist so eintönig wie das Warenangebot im Supermarkt. Die einzige Schranke, die ihm gesetzt ist, ist die der Vertragsförmigkeit. Nicht mehr geht es – das wäre vormodern, nicht-emancipiert, einfach nur reaktionär – um die normativ verbindliche Klassifikation der fraglichen Akte. Was allein zählt, ist der zweiseitige Vertrags(kuh)handel, mag das Einverständnis auch noch so erheuchelt und erpresst sein. »Meines Wissens konnte man sich für tausend bis zweitausend Franc am Abend als Sklave oder Sklavin verdingen«, merkt der Ich-Erzähler sarkatisch an.³ Die Anmerkung ist kein Zufall. Houellebecqs Darstellung demokratischer Wunscherfüllung wiederholt ganz einfach die Marxsche Kritik an der bürgerlichen Demokratie. Zum einen weist Houellebecq (wie Marx) auf die ungleichen ökonomischen Bedingungen der angeblich gleichen Vertragspartner hin, zum anderen setzt er (wie Marx) die Brutalität und radikale Verdinglichung aller menschlichen Beziehungen in Szene. Sado-Masochismus und Prostitution, so Houellebecqs allegorisch ins Bild

² Michel Houellebecq: *Plattform*, aus dem Französischen von Uli Wittmann, Köln 2002, S. 179.

³ Ebd., S. 178.

gesetzte These, sind in den Markt-Demokratien die Regel, Liebe und Menschlichkeit die phantastisch utopische Ausnahme.

Marx' alte Kritik an den Menschenrechten besagt nichts anderes. Sie denunziert zum einen die Abstraktion der demokratischen Gleichheit von den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen – Abstraktion, die es Armen und Reichen bekanntlich gleichermaßen verbietet, unter Brücken zu schlafen. Zum anderen weist Marx eine Konzeption des Menschen zurück, die jenen nur als vereinzelte, egoistische Menschen-Monade kennt, als borniertes Wesen, das seine private Freiheit prinzipiell gegen den Rest der Welt genießt, kurz, die Konzeption des Menschen als geizig-gierigen Bourgeois. Die Freiheit, um die es den bürgerlichen Demokraten geht, ist in Marx' Augen keine positive Freiheit zur Verwirklichung einer Welt, die über die gegenwärtig gegebene mitsamt ihrer Misere hinausreichen würde, sondern es ist eine Freiheit, die der Einzelne exklusiv für sich selbst beansprucht und eifersüchtig hütet. Marx schreibt in diesem Sinn: »Das Menschenrecht der Freiheit basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums. Die praktische Nutzanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums.«⁴

Lefort teilt die Diagnose der Vereinzelung und Verdinglichung menschlicher Beziehungen unter den ökonomischen Bedingungen des Kapitalismus. Allerdings begreift er die bürgerlichen Demokratie, anders als Marx, nicht nur als bloßes Epiphänomen der Ökonomie. Es wäre zu kurz gegriffen, würde man sie ausschließlich als miserables Verlustgeschäft denunzieren. Über dem »style canaille« egoistischer Konsumdemokraten, die sich im Namen der Menschenrechte auf ihre schmutzigen, kleinen Phantasmen zurückziehen, vergisst Lefort die politische Möglichkeit nicht, die mit der Formulierung derselben Menschenrechte einhergeht, und zwar irreversibel. Restorative Träume von wieder-

⁴ Karl Marx: *Die Frühschriften*, hrsg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971, S. 193.

kehrenden vorbürgerlichen Zeiten scheiden für Lefort ebenso aus wie vage Visionen vom besseren kommunistischen Kollektiv, das individuelle Privateigentümer liquidierte. Leforts skeptischer Blick auf die Demokratie umgeht die Falle sentimental utopischer Weltfluchten vor allem deswegen, weil er das Politische von der prinzipiellen Konfliktualität menschlicher Gesellschaften konzipiert und an paradiesische Aufhebungen – die immer auch das Ende des Politischen wären – nicht glaubt. Die Teilungen und Spaltungen, Prekaritäten und Vereinzelungen der Moderne begreift er deswegen nicht nur wie Marx oder Houellebecq als Heraufkunft sozialer Kälte und böser Verdinglichungen, sondern zugleich auch als tatsächliche Chance einer demokratischen Gesellschaft. Deren Helden sind das genaue Gegenteil neidischer Kleinbürger wie Géraldine oder Jean-Claude, sie heißen Solschenizyn und Solidarnosc, Jean Cavaillès und Marc Bloch. »Citoyen« und »Bourgeois« sind nicht identisch; sie schließen einander nicht aus, aber auch nicht ein.

Was Marx' Kritik an den Menschenrechten in Leforts Augen unterschlägt, ist die Tatsache, dass das Recht auf freie Meinungsäußerung zunächst kein individuell borniertes Recht auf private, vom Gemeinwesen vollständig abgelöste Selbstverwirklichung meint, sondern dass mit dem revolutionären Recht auf die »expression libre« auch etwas Neues entsteht: nämlich der öffentliche, zivilgesellschaftliche Raum, der Raum demokratischer Debatten, der eine neue Form gesellschaftlichen Mit-Seins zu begründen vermag.

Was ich zu zeigen versucht habe, ist folgendes: dass Marx sich in genau diesem Punkt seiner Kritik der Menschenrechte getäuscht hat. Er stellt die Tatsache heraus, dass mit den Menschenrechten die Unterschiedlichkeit der Meinungen und Überzeugungen akzeptiert wird und dass zugleich jede Meinung auf ihren Urheber wie auf einen Privateigentümer zurückfällt. Dabei übersah er aber, dass das Recht auf freie Meinungsäußerung, das Recht auf unterschiedliche Glaubensüberzeugungen, das Recht sich frei äußern, frei schreiben und drucken zu können, auch einen neuen Modus der Beziehung der einen zu den anderen stiftet, also eine

neue Art der Vergesellschaftung, die es im Ancien Régime nicht gegeben hatte. Anders als Marx denke ich, dass die Menschenrechte, gerade wenn sie dem Individuum erlauben, sich selbst in seiner Individualität zu behaupten – Selbstbehauptung, die auch den Rückzug ins Private ermöglicht –, eine Freiheit im Verhältnis des einen zu den anderen begründet. Das Recht auf freie Meinungsäußerung ist unauflöslich verbunden mit dem Recht, die Meinung der anderen auch zu hören; das Recht, frei zu schreiben und zu drucken, impliziert zugleich auch das Recht auf freie Lektüre. Reden und Zuhören, Sehen und Gesehenwerden, Lesen und Schreiben, das sind keine Akte, die isoliert nebeneinander her existieren; die Rechte instituieren also auch eine Reziprozität und Zirkularität zwischen den Individuen. Anders gesagt, die Menschenrechte öffnen den Zugang zu einem *öffentlichen Raum*. Und dieser Raum ist prinzipiell unabschließbar, und zwar deswegen, weil die Idee eines letzten Garanten aller Meinungen und aller Glaubensüberzeugungen [in der modernen Demokratie] verschwunden ist. Dadurch werden die einzelnen Meinungen aber nicht willkürlich, sondern sie treten jetzt in Beziehung zueinander.⁵

Über die Zurückweisung der Marxschen Kritik hinaus greift Lefort mit diesen kurzen Sätzen zwei weitere gewichtige Einwände gegen die Demokratie und die *Droits de l'homme* auf, um aus ihnen Argumente eines radikal anti-substanzialistischen Demokratieverständnisses zu gewinnen. Zum einen nimmt er Bezug auf den Vorwurf des Transzendenz- und Garantieverlustes der demokratischen Normativität, die sich auf keine ein für allemal gegebene oder geoffenbarte Wahrheit berufen kann. Zum anderen weist er den Einwand zurück, die Menschenrechtserklärung selbst impliziere ein statisches Menschenbild und errichte ein bestimmtes Menschenideal, das alle diejenigen aus der Menschheit ausschließe oder zu Unmenschen verdamme, die sich ihm nicht beugten. Lefort antwortet damit auch auf die Diagnose, die Nietzsche der nihilistischen Moderne gestellt hatte, als er sie das

⁵ Claude Lefort: »Pensée politique et histoire«, in: ders., *Le temps présent*, S. 860.

Zeitalter des »verächtlichsten Menschen«⁶ nannte: Dem Tod Gottes, das heißt dem Schwund aller verbindlichen Werte und Normen, entspringt das träge, relativistische Blinzeln der »letzten Menschen«, deren Leben nur mehr ein ziellos gelangweiltes Vegetieren-zum-Tod auf bedürfnisbefriedigter Sparflamme ist. Ein bisschen angenehm soll es sein, ein bisschen warm, ein bisschen selbstverwirklichend. Für wen und wozu fragen sie lieber nicht. Man wüsste sowieso keine Antwort.

In der Tat, der Himmel der modernen Demokratien ist leer. Kein Gott und kein König von Gottes Gnaden, kein Gottesvolk und keine heilige Tafel verbürgt in ihnen ein für allemal das, was als soziale Norm gilt oder nicht gilt. Der Ort der Macht ist leer, und daraus folgt auch schon »die radikale Unbestimmtheit der Legitimationsbasis«⁷ für die Gesellschaft, die sich von nun an – das ist die Pointe des Lefortschen Arguments – im fortwährenden, öffentlich ausgetragenen Streit um ihr eigene (nie endgültig fixierbare) Verfasstheit immer wieder neu konstituieren muss. Leforts Lektüre der Menschenrechte zielt auf genau diesen eminent politischen Sinn der *Droits de l'homme*. Gerade weil die Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung seit 1792 kopflos ist und weil man sie nicht mehr mit gegebenen dogmatischen Inhalten dekretieren kann, müssen sämtliche Entscheidungen, Normen, Machtverhältnisse immer wieder neu ausgehandelt und neu begründet werden, einschließlich der Regeln und Prozeduren dieser Aushandlungen und Begründungen. Und genau deswegen ist der öffentliche Raum prinzipiell unabschließbar. Vorausgesetzt ist freilich die Anerkennung dieser Leere, sofern sie den öffentlichen Raum überhaupt erst begründet.

⁶ Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*; in: ders., *Sämtliche Werke. Kritisches Studienausgabe*, Band 4, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1980, S. 19 f.

⁷ Oliver Marchart: »Die politische Theorie des zivilgesellschaftlichen Republikanismus: Claude Lefort und Marcel Gauchet«, in: André Brodocz/ Gary S. Schaal (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart II. Einführung*, 2. Erweiterte und aktualisierte Auflage, Opladen & Farmington Hills 2006, S. 229.



Im Recht auf freie Meinungsäußerung ist [...] eine Einladung zur Herstellung eines sozialen und politischen Verhältnisses enthalten, ein Anreiz zur Kommunikation, die ein grundlegendes Phänomen demokratischer Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftsbildung ist. [...] Das Recht auf freie Meinungsäußerung wie das Recht auf Sicherheit sind die Bedingung für eine laterale Öffnung auf die anderen hin, für die Beteiligung eines jeden an einem gemeinsamen Raum. Und gerade aufgrund der eminent politischen Bedeutung der Menschenrechte konnten sich auch neue Forderungen auf sie stützen, die stets, ob es sich um soziale, ökonomische oder kulturelle Forderungen handelt, den Sinn haben, neuen Gruppen die Zugangsberechtigung zu einem vorher [...] beschränkten Raum zu verschaffen und ihnen die Macht dazu zu geben. Wenn es eine Eigenbewegung der Rechte gibt, dergestalt dass man nicht unterscheiden kann zwischen Grundrechten und sich daraus ableitenden Rechten (auch wenn man beide unterscheiden muss), dann weil sich in diesen Forderungen [...] das Verlangen nach *öffentlicher Anerkennung* derjenigen ausdrückt, die sie vorbringen. Das heißt, es geht dabei um wesentlich mehr als nur um den Wunsch, Interessen zu befriedigen. Dieses Verlangen nach öffentlicher Anerkennung wird in den Bewegungen der Minderheiten manifest.⁸

Der Fehl an Transzendenz oder der leere Ort der Macht ist mit hin kein Mangel, sondern er ist die Voraussetzung der Demokratie als einer neuen Form des politischen Mit-Seins. Leere meint keine wüste, nihilistische Welt. Sie meint zuallerst Öffnung für die Pluralität unterschiedlicher Überzeugungen, Meinungen und Einschätzungen, die konfliktuell einander begegnen. Als Öffnung der einen zu den anderen ermöglicht sie Generierung von Sinn, und zwar in genau dem Maße, in dem die Öffnung hin zu den anderen kommunikativ vollzogen wird. Nihilistisch wird der Fehl nur dann, wenn er nicht als Möglichkeit neuer Sinnsschöpfung, sondern ausschließlich als Verlust, Destruktion oder Dekadenz wahrgenommen wird, das heißt, wenn man sentimental am entthronnten Bild der göttlich-königlichen Macht und ihrer Ein-

⁸ Claude Lefort: »La pensée du politique«, in: ders., *Le temps présent*, S. 608-609.



heit kleben bleibt. Demokratie aber ist kein trauriges Starren auf den entschwundenen Gott-Monarchen, sondern sie ist die gemeinsame politische Praxis unterschiedlicher, streitender und pala-verner Vieler. Damit sie als in sich unterschiedene Vielheit auftauchen können, bedarf es der Beseitigung des alles beherrschenden Einen. Eine Demokratie, deren Normen je schon fest stünden, in der Konflikte je schon beseitigt wären, in der es keine bösen Kämpfe um die Macht gäbe, wäre keine.

Der leere Ort der Macht betrifft freilich nicht nur das Verschwinden transzendornter Macht- und Normenbegründung. Es betrifft zugleich auch deren ›humanistische‹ Begründung. Wenn man die Ausführungen Leforts zur Unabgeschlossenheit des öffentlichen Raums und der immer wieder neu zu leistenden Öffnung des Mit-Seins auf andere Meinungen und Überzeugungen hin ernst nimmt, dann leuchtet unmittelbar ein, dass dieselbe Unabgeschlossenheit selbstverständlich auch für das Bild oder die Konzeption »des Menschen« in der Demokratie gilt. Der Mensch der Menschenrechte impliziert, anders als Marx glaubte, gerade kein bestimmtes, kein im vorhinein definiertes Menschenbild. Noch nicht einmal die konkreten Rechte, die aus den Grundrechten immer wieder abgeleitet werden können, lassen sich eindeutig fixieren. Was den Beitrag der Menschenrechte zur Demokratie ausmacht, ist die Tatsache, dass sich die einzelnen, konkreten Rechte der Menschen nie vollständig und nie ein für allemal fixieren und auflisten lassen. Die demokratische Gesellschaft bleibt fortwährend darauf verpflichtet, stets neue Rechte zu kreieren. Lefort sagt deswegen auch: »Die Menschenrechte stellen das Recht auf eine Grundlage, die ihrem Namen zum Trotz keinen definitiv gefüllt werden muss und deswegen auch jede Macht unterläuft, die vorgibt, über sie verfügen zu können und ihr Statthalter zu sein – ganz gleich, ob es sich dabei um eine religiöse oder mythische, um eine monarchische oder eine vom Volk ausgehende Macht handelt.« Der entscheidende Punkt der Lefortschen Argumentation liegt mithin in der Behauptung, dass mit den Menschenrechten ein politischer Raum hergestellt wird, an dem – historisch zum ersten Mal – eine radikale Spaltung zwischen politi-



scher Macht und Gesetz auftaucht, eine Öffnung, die es keiner etablierten oder instituierten Macht je erlaubt, auch der Jurisdiktion nicht, sich als definitive, wahre, ein für allemal gegebene Macht zu präsentieren. Was Recht und Unrecht ist, was Menschlichkeit und was Unmenschlichkeit, vor allem aber was legitim und illegitim ist: genau diese Fragen sind es, die in der demokratischen Ordnung – im Unterschied zu vor-modernen Herrschaftsformen – legitim sind und deren öffentliche, strittige Aushandlung die demokratische Praxis selbst ausmacht. Und diese prinzipielle Unabgeschlossenheit betrifft auch die Idee des Menschen.

Es ist deswegen vollkommen kurzsichtig zu behaupten, die *Droits de l'homme* hingen einer sozial, kulturell oder ökonomisch bestimmten, immer schon vorfabrizierten (humanistischen, christlichen, abendländischen usw.) Idee des Menschen an, sie seien – so bekanntlich die kulturalistische Variante des Arguments – eine genuin europäische Angelegenheit, ihr (angeblicher) Universalismus sei nichts als eine andere, neue Spielart des Imperialismus, mit dem die einen den anderen ihre – womöglich ›nihilistischen‹ – Ansichten aufzwingen wollten. Der Einwand verwechselt die öffnende Leere, die Unabgeschlossenheit und Pluralität demokratischer Praxis, die konfliktuelle Konfrontation unterschiedlicher Überzeugungen, mit einer bestimmten, partikularen Meinung. Das heißt, die kulturalistische Zurückweisung der Menschenrechte substantialisiert, ›fundamentalisiert‹ und vereinheitlicht genau dort, wo die Menschenrechte kommunikative Prozesse und politische Debatten zwischen den Vielen veranschlagen, das heißt die Vielheit eines inter-esse, und wo die demokratische Gesellschaft Pluralität und Dissens an die Stelle einer sozialen und kulturellen Uni-Form setzt. Die Akzeptanz unterschiedlicher Meinungen impliziert nicht Negation, Zerstörung und Relativismus, sondern sie meint zuallererst Konfrontation und mögliche Veränderung. Negiert wird lediglich der maßlose Anspruch einer Überzeugung, sich allen als die einzige wahre und göttliche aufzwingen zu können.

Leforts Konzeption der Demokratie als jener politischen Ordnung, in der der Ort der Macht leer ist und deren Praxis sich aufgrund dieser Leere etablieren kann, ruht einem nicht-substan-



tialistischen Verständnis der Moderne auf. Sie lässt zugleich auch schon die Prekarität und Gefährdung der Demokratien hervortreten. Prekär sind demokratische Ordnungen deswegen, weil sie auf Kommunikation, Konfrontation und Debatte, das heißt auf die couragierte Partizipation der Einzelnen angewiesen sind. Sie müssen also zivilgesellschaftliches Engagement und Interesse, die kommunikative Öffnung der einen gegenüber den anderen voraussetzen. Gerade dieses notwendige Engagement und diesen Mut der Einzelnen können Demokratien aber gerade nicht erzwingen, weil die Freiheit, die sie gewährleisten, stets auch die Freiheit des Rückzugs ins Private mit einschließt. Die Bedrohung, die der Demokratie daraus erwächst, liegt auf der Hand: das Verschwinden ihrer selbst als einer gemeinsamen politischen Praxis, ihre Entpolitisierung und Verwandlung in ein parzelliertes, isoliertes Nebeneinander kleiner und großer Privatbesitzer, von denen ein jeder sich zum deliranten Souverän in den eigenen vier Wänden ausruft: »Meine Ansichten gehören mir! Wenn es mir gefällt...!« Das Politische schrumpft dann umgehend auf polizeiliche Nachtwächteraufgaben, und die öffentliche, politische Freiheit verschwindet im Dschungel aus lauter Privat-Abmachungen. An die Stelle des öffentlichen Raums, der die Einzelinteressen miteinander vermittelt und füreinander öffnet, tritt die schamlose Konkurrenz sich gegenseitig ausbootender Individuen. Lefort nimmt – unter Berufung auf Tocqueville – diese konstitutiven Ambivalenzen und Schwächen der modernen Demokratie sehr genau wahr:

Tocqueville hatte ein seltenes Gespür für die Ambivalenzen des demokratischen Abenteuers. Er sieht stets beides: sowohl den egoistischen Individualismus als auch die Ausbildung eines selbständigen Urteilsvermögens, sowohl die Nivellierung als auch die Pluralisierung der Gesellschaft, sowohl die zunehmende staatliche Reglementierung als auch die Heraufkunft einer lebendigen, erfinderischen Zivilgesellschaft.⁹

⁹ Claude Lefort: »Le relativisme déchaîne l'imbécillité«, in: ders., *Le temps présent*, S. 685.

Die Demokratie als politisches Regime, in dem der Ort der Macht leer ist (und leer bleiben muss), ist alles andere als stabil. Sie ist durchzogen von Ambivalenzen und interessierten Konflikten, die sie den aus traditionalen Bindungen freigesetzten Individuen zumutet. Was auf der einen Seite als Freiheit zur gemeinsamen Praxis erscheint, wird auf der anderen Seite als radikaler Orientierungsverlust erfahren, als Heraufkunft eines blasierten, selbstverliebten Relativismus, dem alles gleichgültig wird, zuletzt auch noch die Freiheit, die ihn selbst ermöglicht. Was damit aber auf den Plan gerufen wird, ist das allzu menschliche Verlangen nach der Beseitigung aller Konfrontationen, Spaltungen und Konflikte, wie sie die modernen Gesellschaften durchqueren. Lefort beschreibt dieses Verlangen, das dem demokratischen Abenteuer auch innewohnt, wie folgt:

Ich für meinen Teil sehe folgendes: dass die traditionellen Wertmaßstäbe und normativen Bezugspunkte der sozialen Ordnung mit der Heraufkunft der demokratischen Gesellschaft verschwinden. [...] Die Demokratie vollzieht einen radikalen Bruch gegenüber sämtlichen früheren, aristokratischen und feudalen Gesellschaftsordnungen, in denen die Menschen nach Ständen eingeteilt wurden, in denen sie in engen Abhängigkeitsbeziehungen zueinander standen, die zugleich aber auch Beziehungen persönlicher Nähe waren. Die Tragweite dieses Bruchs ist umso größer, als die neue Ordnung der Demokratie alle vorangegangenen Gesellschaftsformen hinter sich lässt. [...] Das Verschwinden der normativen Bezugspunkte der sozialen Ordnung geht einher mit dem, was ich die Auflösung der Gewissheit genannt habe. Diese Auflösung wird in den Demokratien stillschweigend hingenommen, sie ruft jedoch eine permanente Unruhe und ein Unbehagen hervor. Dieses Unbehagen kann sich unter bestimmten Umständen derart intensivieren, dass nach einer unfehlbaren Autorität gerufen wird und dass die Menschen sich nichts sehnlicher wünschen, als sich einem Herrn und Meister zu unterwerfen. Ich glaube, dass das Bedürfnis nach Gewissheit – von dem niemand frei ist – in der faschistischen und kommunistischen Bewegung,

auch wenn deren Ziele völlig unterschiedlich waren, ein phantastisches Ausmaß angenommen hat.¹⁰

Es wäre vermessen zu glauben, dass das Unbehagen an der Leere und das Verlangen nach letzten Gewissheiten in der Gegenwart verschwunden wären. Im Gegenteil. Alles deutet darauf hin, dass sie sich intensivieren. Man wird ihnen nicht bekommen mit pathetischen Sonntagsbeschwörungen der Freiheit, und schon gar nicht mit transzental tiefer gelegter Diskursethik und -polizei, die das exakte Gegenteil jenes permanenten Risikos sind, das die Demokratie, um tatsächlich eine zu sein, voraussetzt. Was zählt, sind nicht die Verfahren und Regeln, ob regulativ oder nicht; was zählt, ist die radikale Offenheit und Konfliktbereitschaft. Wie wenig selbstverständlich und problematisch, wie ambivalent und gefährlich der demokratische Gebrauch der Freiheit ist, wie gefährdet sie gerade auch in den etablierten parlamentarischen Demokratien ist, lässt sich bei Claude Lefort lernen.

¹⁰ Claude Lefort: »Pensée politique et histoire«, in: ders., *Le temps présent*, S. 845 f.

Totale Marktwirtschaft

Zu Alain Supiots Kritik am Ultraliberalismus

Mürbe war das Holz von Stichen
Und die Inschrift sehr verblichen
Und es war so etwas wie
FREIHEIT und DEMOCRACY.

Bertolt Brecht

1

Der französische Arbeitsrechtler und Rechtstheoretiker Alain Supiot kommentierte 2008 in der sozialwissenschaftlichen Zeitschrift *La Revue du M.A.U.S.S.* zwei Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofs zum Streikrecht.¹ Wie immer, wenn es um trockene Juristenkost geht, sind die arbeitsrechtlich relevanten Entscheidungen in der Medienöffentlichkeit nur sehr beiläufig zur Kenntnis genommen und auch nicht weiter diskutiert worden. Zu Unrecht. Alain Supiot sah in den beiden Entscheidungen des EuGH in Sachen »Viking Line« und »La-

¹ Alain Supiot: »L'Europe gagnée par l'économie communiste de marché«, in: *Revue du M.A.U.S.S. permanente*; www.journaldumauss.net; 30. Januar 2008. Der Artikel war die Keimzelle für Supiots zwei Jahre später erschienenes Buch: *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total* (Paris 2010); dessen deutsche Übersetzung erschien 2011: *Der Geist von Philadelphia. Soziale Gerechtigkeit in Zeiten entgrenzter Märkte*, aus dem Französischen von Ilse Utz, Hamburg 2011. – Für die genaue juristische Beschreibung der beiden Entscheidungen vgl. auch: Thomas Blanke: *Die Entscheidungen des EuGH in den Fällen Viking, Laval und Rueffert – Domestizierung des Streikrechts und europaweite Nivellierung der industriellen Beziehungen*, Oldenburger Studien zur Europäisierung und zur transnationalen Regulierung Nr. 18/2008, Oldenburg 2008 (abrufbar im Internet unter: http://www.cetro.uni-oldenburg.de/de/download/Nr._18_jm.pdf).

val«, die das jeweilige nationale Streikrecht der EU-Mitgliedsstaaten gegen unternehmerische Grundfreiheiten supra-nationalen Zuschnitts abzuwägen zwingen, ein alarmierendes Indiz für die auf europäischer Ebene hartnäckig vorangetriebene Unterordnung der nationalen Rechtsordnungen unter den Europäischen Gerichtshof beziehungsweise – und genau das machte die Entscheidungen so brisant – unter Regelungen, die primär, um nicht zu sagen: ausschließlich (privat-)wirtschaftlichen Zielen dienen.² Politisch legitimiertes, nationales Arbeitsrecht, so Supiots unzweideutige Lektüre der beiden Entscheidungen, werde diskussionslos kassiert und auf Kosten der Arbeitnehmer ›nach unten‹ nivelliert.

Die ›Leistung‹ der beiden EuGH-Entscheidungen in Sachen Laval und Viking besteht genau darin, das Gemeinschaftsrecht vor Streiks und anderen gewerkschaftlichen Aktionsformen abzuschirmen, die es eventuell beeinträchtigen könnten. Zu diesem Zweck werden die Handelsregeln auch auf die gewerkschaftlichen Organisationen angewandt, und zwar unter Mißachtung des Prinzips der ›freien Ausübung gewerkschaftlicher Rechte‹, wie sie durch die Konvention 87 der *Internationalen Arbeitsorganisation* garantiert sind. Die Achtung dieser Freiheit ist indes ein wesentliches Element der Demokratie. Die Sozialpolitik der untergangenen ständischen und kommunistischen Regime war vergleichsweise freizügiger und ehrgeiziger als die der westlichen

² »Beide Fälle betreffen Gewerkschaften, die Maßnahmen gegen ›Sozialdumping‹ angedroht (Viking) bzw. ergriffen (Laval) hatten. In beiden Entscheidungen ging es um die Frage, ob gewerkschaftliche Aktionen (Streikdrohung, Boykott) mit dem Ziel zulässig sind, das nationale Lohn-Nutzung des durch die Ost-Süderweiterung der EU vom Frühjahr 2004 eingetretenen Lohngefälles zwischen den alten und den neuen Mitgliedsstaaten ausgingen. Im Viking-Fall stand das Ausflaggen eines an finnische Tarifverträge gebundenen Schiffes nach Estland zur Debatte. Dies sollte erfolgen, um die Besatzung zu den niedrigeren estischen Löhnen zu beschäftigen. Im Laval-Fall ging es um die Beschäftigung von lettischen Bauarbeitnehmern durch ein lettisches Unternehmen zu lettischen Arbeitsbedingungen auf einer Baustelle in Schweden.« Thomas Blanke, ebd., S. 4.

Demokratien. Freilich zeichneten sich diese despotischen Regime dadurch aus, dass sie von oben eine bestimmte Auffassung des Gemeinwohls aufzwangen, die keinerlei Widerspruch duldet, und dass sie die Gewerkschaften einer ökonomischen Dogmatik unterwarfen, die die Gerechtigkeit der herrschenden Ordnung als je schon erreicht behauptete. Das Besondere der Demokratie bestand im Gegensatz dazu in der Einsicht, dass die soziale Gerechtigkeit nicht *von oben* diktiert werden kann, sondern nur *von unten* her zu erreichen ist, und zwar durch die Konfrontation der unterschiedlichen Interessen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern beziehungsweise Lohnempfängern. Genau aus diesem Grunde akzeptierte und schützte man auch – und zwar nicht nur formal, sondern auch real – die gewerkschaftliche Freiheit und das Streikrecht, die es den Schwachen erlaubten, den Starken ihre eigene Vorstellung von Gerechtigkeit entgegenzusetzen. Zu dieser juristischen Konsekration des Streikrechts kam es in den westlichen Demokratien erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie ist, anders gesagt, auch in den westlichen Demokratien sehr fragil, während sie im Osten gar keine Tradition besitzt. Im Kontext der erweiterten Europäischen Union ist es deswegen alles andere als überraschend, dass der Richter des EuGH entschied – im Gegensatz zu den Beschlüssen, die man noch vor einiger Zeit in Sachen Kollektivmaßnahmen gefasst hatte –, die kollektiven Freiheiten der Lohnabhängigen den wirtschaftlichen Freiheiten der Unternehmen unterzuordnen. Es steht zu befürchten, dass die Entscheidungen [Viking und Laval] Europa noch weiter auf die abschüssige Bahn bringen. Die juridischen Mechanismen, wie sie den westlichen Demokratien eigen sind – ob es sich nun um das freie Wahlrecht oder Gewerkschaftsfreiheit handelt –, erlauben es, die Energiequellen politischer und sozialer Gewalt umzuformen und reine Kraftverhältnisse in Rechtsverhältnisse zu konvertieren. Die fortschreitende Blockade all dieser Mechanismen auf europäischer Ebene können auf Dauer nichts anderes erzeugen als nationalistische und korporatistische Abschottungsreflexe und Gewalt.³

³ Supiot: »L'Europe gagnée par l'économie communiste de marché«, S. 2.

In der Tat unterwirft der EuGH kollektive Maßnahmen einer – im Rahmen der europäischen Jurisprudenz, das heißt in letzter Instanz wieder vom EuGH selbst festzustellenden – Verhältnismäßigkeitskontrolle und mischt sich damit in Bereiche ein, für die er politisch nicht die geringste Zuständigkeit besitzt. Das Streikrecht ist aus dem Kompetenzbereich der Gemeinschaft explizit ausgeklammert worden. Der Vertrag von Lissabon hält klipp und klar fest: »Dieser Artikel [Art. 154 (Art. 138)] gilt nicht für das Arbeitsentgelt, das Koalitionsrecht, das Streikrecht sowie das Aussperrungsrecht.«

Ironisch kommentierte Supiot: »Der EuGH ist schon lange der Auffassung, dass keine nationale Rechtsprechung dem Imperium der wirtschaftlichen Freiheiten, die der EU-Vertrag garantiert, entkommen darf. Keinerlei nationale Kompetenz soll seine Macht in den Mitgliedsstaaten einschränken dürfen.«⁴ Die Jurisdiktion des EuGH erinnere in seiner Praxis auf fatale Weise an die souveränen »Höfe«, die »cours souveraines«,⁵ des Ancien Régime, auf deren arbiträre Entscheidungen einmal das alte französische Sprichwort herausgab: »Dieu nous protège de l'équité des parlements.« »Gott schütze uns vor dem Rechtsempfinden der Parlamente.« Ganz wie seine feudalen Ahnen treffe auch der EuGH, ohne selbst als Gesetzgeber je in Erscheinung zu treten und sich politisch entsprechend verantworten zu müssen, gesetzesähnliche Entscheidungen, und zwar mittels allgemein gehaltener Rahmenvorgaben, die von demokratischen Meinungsbildungs- und Kontrollprozessen so weit wie nur irgend möglich abgekoppelt sind. Supiot spricht in diesem Zusammenhang deswegen von einer Refeudalisierung der Verhältnisse:

Auf nationalstaatlicher Ebene zeigt sich die Rückkehr von quasi feudalen Lehnsherrschaften darin, dass staatliches Handeln zunehmend auf Vertragsbasis stattfindet. Unter der Last unzähliger Aufgaben neigt der Sozialstaat heute dazu, die Zahl der Aufgaben, die er direkt wahrnimmt, zu reduzieren und sie privaten

⁴ Supiot, ebd., S. 1.

⁵ Ebd.

Agenturen zu übertragen, über die von ihm bestellte Organe die Kontrolle haben. Diese sogenannten »Regulierungs-Techniken« führen dazu, dass es erneut eine Form lehnsherrschaftlicher Gewalt gibt, die über ihre Untertanen lediglich eine indirekte Kontrolle ausübt. Zugleich erwecken sie die alte Unterscheidung zwischen Macht und Autorität wieder zum Leben, die für das Feudalsystem typisch ist und die alle Mächte derart intrikat aneinander bindet, dass das Auftauchen einer absoluten, souveränen Macht unmöglich gemacht wird. Im EU-Recht ist die Rückkehr lehnsherrschaftlich feudaler Verhältnisse am offenkundigsten. Die staatliche Macht, die in den europäischen Institutionen zur Geltung kommt, ist natürlich keine souveräne Macht. Die den Mitgliedsstaaten vorgegebenen Richtlinien sind keine Gesetze [...]. Das Hauptmerkmal dieser Rechtsordnung ist die Eingliederung der Mitgliedsstaaten in eine Union, die selbst jeder Attribute der Souveränität gegenüber ihren Bürgern beraubt ist. Anders gesagt, die öffentliche Gewalt wird von der Europäischen Union nur indirekt auf die Völker ausgeübt, die ihrerseits dazu der Vermittlung der Staaten bedarf, die wiederum zu »Gliedern« (im anatomischen Sinn) der Union geworden sind. Dasselbe gilt auch für bestimmte internationale Wirtschaftsorganisationen wie etwa den Weltwährungsfonds, der seine (meist destruktive) Macht über das konkrete Leben der Völker nur durch die Bindung der Staaten an ihn ausüben kann. Letztere unterwerfen sich seinen Strukturangepassungsprogrammen und verzichten freiwillig auf einen Teil ihrer Souveränität. Die Programme beruhen dabei nicht auf echten Verträgen, sondern lediglich auf einer Beitritts- und Absichtserklärung des jeweiligen Staates an die Adresse des IWF.⁶

Adieu 1789! Recht und Gesetz kommen in post-demokratischen, genauer gesagt: in neo-feudalen Zeiten auf verschlungenen We-

⁶ Alain Supiot: *Der Geist von Philadelphia. Soziale Gerechtigkeit in Zeiten entgrenzter Märkte* [frz. Originaltitel: *L'esprit de Philadelphie. La justice sociale face au marché total*, Paris 2010], aus dem Französischen von Ilse Utz, Hamburg 2011, S. 83-84. [frz. Original: S. 105-107].

gen und dunklen Seitenpfaden wieder von ganz weit oben her und sind mangels europäischer politischer Öffentlichkeit jeder Debatte entzogen – damit aber auch jeder Partizipation der Staatsbürger, die stillschweigend in schweigende Untertanen zurückverwandelt werden. Von europäischer »*citoyenneté*« kann keine Rede sein, und an der extrem schwachen politischen Legitimation der europäischen Instanzen ändern auch die Sonntagsreden glühender Europafreunde nichts.

In Deutschland haben Dieter Grimm und Jürgen Habermas immer wieder und mit großem Nachdruck darauf hingewiesen. »Da politische Öffentlichkeiten nur innerhalb der nationalen Gesellschaften bestehen und europäische Themen nur unzureichend einbeziehen, ist eine rechtzeitige Teilnahme der Bürger an europäischen Entscheidungsprozessen nicht möglich. Wenn diese schließlich die nationale Ebene erreichen, ist die politische Meinungs- und Willensbildung der Bürger nicht mehr gefragt.«⁷ Dieter Grimm stellte lakonischer fest: »Der europäischen Politikebene fehlt die Öffentlichkeitsentsprechung.«⁸

An diesem Legitimations- und Öffentlichkeitsdefizit – man könnte auch sagen: an diesem Demokratiedefizit – ändern insbesondere jene inter-gouvernementalen Praktiken nichts, die bislang noch jeden schief gegangenen europa-politischen Volksentscheid in büro- und technokratischen Parallelaktionen ausgesessen haben. Dann wird, wie die Erfahrung zeigt, die Prozedur so lange wiederholt, geknetet und gewendet, bis das im Vorhinein schon feststehende Resultat auch formal wieder stimmt. Immerhin ist es der ebenso zähen wie wendigen EU-Diplomatie und –Bürokratie gelungen, nacheinander die dänische Ablehnung des Vertrags von Maastricht, die irische des Vertrags von Nizza, schließlich das französische und niederländische »Nein« zum Verfassungsvertrag vollkommen zu neutralisieren respektive absolut ungeschehen zu machen.

⁷ Jürgen Habermas: *Ach, Europa*, Frankfurt a.M. 2008, S. 190.

⁸ Dieter Grimm: *Braucht Europa eine Verfassung?*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung Themen Band 60, München 1994, S. 44.

Als ob die Stimme des Volkes ein absurder, überflüssiger *flatus vocis* wäre, nichts als Papier und Tinte für den Recycling-Hof. Jürgen Habermas hatte deswegen – zumindest im mahnenden Teil seiner Äußerung – Recht, als er in seinem Referat vom November 2007 vor dem Kulturforum der SPD anmerkte, dass es zwar »unbestreitbar ein diplomatischer Erfolg sei, den Reformvertrag [von Lissabon] auf den Weg zur Ratifizierung gebracht zu haben«, gleichwohl sei »Selbstzufriedenheit völlig unangebracht«⁹. Denn »was der Vertrag unberührt lässt, sind Mentalität und Beteiligung der Bevölkerungen. [...] Die Politische Union ist über die Köpfe der Bevölkerungen hinweg als ein Eliteprojekt zustande gekommen und funktioniert bis heute mit jenen demokratischen Defiziten, die sich aus dem wesentlich intergouvernementalen und bürokratischen Charakter der Gesetzgebung erklären.«¹⁰

Eingedenk dieser offenkundigen, selbst in der eher europa-verliebten deutschen Diskussion monierten Defizite wäre es mehr als kurzsichtig, würde man Alain Supiots in der Tat polemische, in der Sache indes sehr stichhaltige, nämlich auf den unerhörten Neo-Feudalismus der Europäischen Rechtsprechung abstellende Analyse der weitreichenden EuGH-Entscheidungen einfach mit dem Hinweis auf tief sitzende französische Europa-Phobien abtun, um sie dann womöglich noch in den Dunstkreis eines angeblich unverbesserlichen Pariser Nationalismus zu rücken. Supiots Kritik hat mit überkommenen Frankreich-Clichés beziehungsweise mit deren Ignoranz, was den politischen, nämlich an den Begriff des »*citoyen*« geknüpften Sinn des Begriffs der Nation angeht, nichts zu tun. Sie verweist vielmehr auf den rationalen, verfassungs- und sozialpolitischen Kern der französischen EU-Skepsis, die in den meisten Fällen (von den diversen rechts- und links-extremen Europagegnern einmal abgesehen) nicht das Geringste mit Europa- beziehungsweise EU-Feindschaft zu tun hat, sondern die von einer eminenten politischen Sorge um Europa, das heißt von einem reellen »europäischen« Interesse getragen wird. Man

⁹ Habermas: *Ach, Europa*, S. 97.

¹⁰ Ebd., S. 98.

würde dem Großteil der französischen Wähler, die den Verfassungsvertrag am 29. Mai 2005 mit 54,68% der Stimmen abgelehnt haben, Unrecht tun, wenn man ihnen ausschließlich innenpolitische (nämlich: anti-präsidentiale) und national-chauvinistische Motive, wenn nicht pure Ignoranz oder Dummheit unterstellt.

3

Supiots Kritik an den Entscheidungen des EuGH macht auf einen Prozess aufmerksam, der sich seit Jahren unter unser aller Augen vollzieht und der auch die französischen »Neinsager« entscheidend motiviert hat: nämlich auf den Prozess eines ebenso lautlosen wie massiven politischen *Systemwandels*, dem die bislang noch nationalstaatlich konstituierten Demokratien, ihre Institutionen und legitimatorischen Verfahren ausgesetzt sind. Deren politische Substanz namens »Staat« (mitsamt seinen Gesetzgebungs-, Entscheidungs- und Handlungsspielräumen) schwindet zusehends unter dem Druck weltweit agierender ökonomischer »Player« und der entsprechenden (das heißt, den »Playern« zuspielenden) Managementdoktrinen, die über supranationale Verordnungen oder Richtlinien in die Nationalstaaten, in deren Rechtssysteme und Administrationen machtvoll eingeschleust werden, um dabei das politische Erbe der politischen Aufklärung Europas stillschweigend zu entkernen, an erster Stelle den Begriff des Volkes in seiner Funktion als Souverän und »pouvoir constituant«.

Angesichts der großen revolutionären, republikanischen und legitistischen Tradition Frankreichs kann es nicht verwundern, dass man dort auf den Druck von außen, das heißt auf den Druck neuer, *feudal* agierender Mächte wesentlich empfindlicher reagiert als in der föderalen Bundesrepublik – wo konservative Historiker das alte Heilige Römische Reich deutscher Nation der EU als nachahmenswertes Modell anempfohlen haben.¹¹ Mit der

¹¹ Vgl. Michael Stürmer: »Kunst der Selbstbeschränkung. Das Heilige Römische Reich deutscher Nation, untergegangen vor 200 Jahren, ist ein Modell für Europa«. In: *Die Welt*, 25. März 2006. – Stürmer beschloss sein Reichsplädyer (oder die forcierte Rückkehr in die Zeit vor 1789)

Gewalt von Dampfwalzen bemächtigen die managerialen Praktiken des Controlling, Accounting, Benchmarking usw. sich sämtlicher öffentlicher Räume und drängen – im Zuge der neoliberalen Revolution seit Beginn der 1980er Jahre – auf deren nachhaltige »Privatisierung« beziehungsweise »Liberalisierung«. Bildung, Medien, Energie, Gesundheit: Was vor drei Jahrzehnten noch Sache der staatlichen Gemeinwesen war, ist mittlerweile zur Domäne so genannter privater Anbieter geworden.

Nun ist die Rechtfertigung, die der umfassend betriebenen Privatisierung und den »managerialen« EU-Direktiven zugrunde liegt, bekanntlich die, dass wirtschaftliche Liberalisierung zu Effizienzsteigerung und Effizienzsteigerung zur Verbesserung der Dienstleistungen führe. Allerdings geht die neoliberalen Rechnung nicht auf. Wie auch? Effizienzsteigerung heißt privatwirtschaftlich zuallererst Gewinnoptimierung und in den meisten Fällen deswegen ganz einfach: Kosteneinsparung. Nur sparen Unternehmen ihre Kosten weder im Dienst der Belegschaften noch der Kunden ein, sondern sie haben – das liegt in der Natur der unternehmerischen, privat-wirtschaftlichen Sache – ihre eigene Gewinnstruktur beziehungsweise die Kapitalanleger im Blick. Entsprechend bringt die eisern vorangetriebene Privatisierung der ehemals »öffentlichen Dienste« nicht von selbst deren sachliche Verbesserung; und sie bringt sie *per definitionem* nicht im Sinn eines umfassend und universal garantierten Angebotes. Stattdessen führt sie ganz einfach zur Umstrukturierung der Dienste nach exklusiv ökonomischen Gesichtspunkten. Das gilt von der Post über die Bahn bis hin zu den aktuell laufenden – im Namen der »europäischen« Bologna-Vereinbarungen vorangetriebenen Hochschulstrukturreformen, in denen sich altehrwürdige Institute für Assyriologie und Hethitologie plötzlich »neu aufstellen« müssen, um »konkurrenzfähig«, »attraktiv«, ja »sexy« zu werden. Dann wird verschlankt und synergetisch gebündelt, bis plötzlich die Institutsbibliothek weg oder ausgelagert und manch-

mit den Sätzen: »Aus der Weisheit des Alten Reiches könnte das heutige Europa vieles lernen, unter anderem Respekt vor Kleinheit, Liebe zur Verschiedenheit, Selbstbeschränkung im Regieren und ein fein ausbalanciertes Gleichgewicht zwischen den Teilen und dem Ganzen.«

mal sogar das Institut (wahlweise auch: die Bahnverbindung oder der Postzustelldienst) selbst verschwunden ist. Was mit der ökonomischen Liberalisierung auf der ganzen Linie ausfällt, ist die – vom Meisterdenker des Neoliberalismus, Friedrich Hayek, hartnäckig bekämpfte – Idee *distributiver Gerechtigkeit*, die sowohl im 19. und 20. Jahrhundert hart erkämpften Arbeitsrechtsregelungen als auch der Idee des ‚öffentlichen Dienstes‘ zugrunde liegt. Beide gelten bei den neuen neoliberalen Eliten, die, nebenbei bemerkt, sowieso nicht darauf angewiesen sind, als »unrentabel« und »ineffizient«. Mehr noch: Distributive Gerechtigkeit unglaublich ihnen als vorsintflutlicher »Atavismus«. Hayek sagte es völlig unmissverständlich: »[Die] Forderung nach einer gerechten Verteilung, bei der durch die organisierte Macht jedem das zugeteilt werden soll, was er verdient, ist somit streng genommen ein Atavismus, der in Ur-Instinkten mündet.«¹² Den steinzeitlichen Gerechtigkeitsinstinkten stehen, auch wenn der primitiv-soziale Hordenmensch es in seinem Zivilisationsmangel nicht recht begreifen mag, echte, abstrakte Preisbildung und ein nicht ganz so primitives, weil wirtschaftlich komplexes und superrationales Gewinnstreben des Einzelnen gegenüber.

¹² Friedrich Hayek: *Recht, Gesetz und Freiheit, Teil 3: Die politische Ordnung eines freien Volkes*, Tübingen 2003, S. 472. – Was Hayeks liberal-rationale Verbannung distributiver Gerechtigkeit in die Gefilde des anthropologisch Primitiven bedeutet, hat Ernest Gellner deutlich gemacht: »Zivilisation ist demnach daran gebunden, daß wir nicht so sehr unsere niederen Instinkte, sondern vielmehr all das überwinden, was herkömmlicherweise als moralisch galt: die Sozialtriebe der Menschen, ihre Tendenz, sich mit anderen zwecks Verfolgung gemeinsamer Ziele zusammenzutun. Wenn Zivilisation entstehen und Bestand haben soll, müssen Ziele der Achtung vor abstrakten und unverständlichen Regeln weichen.« Ernest Gellner: *Pflug, Schwert und Buch. Grundlinien der Menschheitsgeschichte*, aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, München 1993, S. 29.

Der Gewinn distributiver Gerechtigkeit findet sich in der Tat nicht auf einer privaten, ökonomischen Ebene. Er liegt stattdessen in der sozialen Kohäsion, die durch die entsprechenden Solidarleistungen für alle hergestellt wird; Kohäsion, die unter anderem auch dafür sorgt, dass die Menschen die Spielregeln des Großen Markts akzeptieren. Wer glaubt, auf distributive Solidarleistungen verzichten zu können, der darf sich über die Ausbildung von un-zivilen Parallelgesellschaften, sozialen Randzonen, Gewaltpotenzialen und Prekariaten – also den kollateral entstehenden Dschungel auf Seiten der Armen – nicht wundern. Und er sollte sich auch nicht wundern über den unerhörten, neuen Autoritarismus, der mit der durchgreifenden Ökonomisierung einhergeht. Die unverblümt militärische Metaphorik, die den Management-Jargon durchzieht, um Verwaltungen mit lauter »Stabsstellen« und »Strategieplanern« auszustatten, ist kein Zufall. Im »Oikos« oder im Privathaushalt herrschen erstens nämlich – Hannah Arendt hat bereits in ihrem Buch »Vita activa« aus dem Jahr 1958 darauf hingewiesen – traditionell keine politischen Gleichheits- und Freiheitsgrundsätze, sondern dort sind die ungeschriebenen Prozeduren des Hausrechts, des tyrannischen sozialen Konformismus und der ungleichen Verträge am Werk. Und zweitens – darauf weist Alain Supiot hin – ist das Management selbst historisch aus den logistischen Materialschlachten des Ersten und Zweiten Weltkriegs hervorgegangen.

Der Erste Weltkrieg gab den Anstoß zur Transformation der Menschen in einen Treibstoff für das Funktionieren einer Kriegsmaschine, die einer »mit Blut gespeisten Turbine« (Ernst Jünger) ähnelte. Die nach dem Krieg eingeführten Organisationsmethoden waren an diesem Modell ausgerichtet und zielten darauf ab, jedes Lebewesen und jedes Ding in verfügbare Energie zu verwandeln, woraus ein Management-Universum entstand, das wir noch heute haben.¹³

¹³ Supiot: *Der Geist von Philadelphia*, S. 49.

Anders gesagt, je privater und managerialer die ehemals öffentlichen Räume werden, desto unfreier, ungleicher und un-ziviler werden sie auch. An die Stelle öffentlich verantworteten Handelns tritt das konforme »Sich-Verhalten« und Gehorchen, und zwar gemäß den Regeln des »Hauses« beziehungsweise des »Betriebs«. Dementsprechend ersetzen so genannte »Corporate Governance Practices« auch immer mehr die altmodischen, politisch verantworteten »Gesetze« und demokratische Gesetzgebungsprozesse. Die Privat-Codices bilden mittlerweile eine Art normatives Paralleluniversum der multi- und supranational agierenden Unternehmen jenseits der ›klassischen‹, staatlichen Rechtssysteme. Der Rechtshistoriker Pierre Legendre spricht in diesem Zusammenhang von einer regelrechten ›Entstaatlichung des internationalen Rechts‹.

Eine unsichtbare Aufteilung der Welt hat sich vollzogen, nicht mehr zwischen Nationalstaaten, sondern zwischen ökonomischen Akteuren. Eine Vielzahl transkontinental operierender Finanz- und Wirtschaftsgruppen bildet das neue Welttheater des Wettbewerbs. [...] Auf sämtlichen Ebenen dieser gigantischen Konstruktion herrschen die Techniken des wissenschaftlichen Managements und ihren Hintergrund bildet die Herrschaft einer weltumspannenden Spielbank, der Börse. [...] Wie in den Zeiten der europäischen Feudalherrschaft wendet sich die neue Justiz vom Staat ab und stützt sich im Bereich des internationalen Handels zunehmend auf die ›Alternative Dispute Resolution‹. Die Experten des neuen Feudalismus kombinieren die alten Techniken des ›Plans‹, die Prozeduren tyrannischer Propaganda und die ›angesagten‹ Ideen des libertären Individualismus miteinander.¹⁴

Mit »Liberalismus« im alten politischen Sinn, das heißt mit der Garantie der größtmöglichen Freiheit für die Individuen hat der smarte, post-demokratische Neo-Feudalismus nichts mehr zu tun. Im Gegenteil. Er bedeutet die schleichende, politisch nirgendwo legitimierte Preisgabe politisch garantierter Freiheiten

¹⁴ Pierre Legendre: »Dominium Mundi. Das Imperium des Managements«, in: ders.: *Schriften I. Vom Imperativ der Interpretation*, aus dem Französischen von Sabine Hackbarth, Wien/Berlin 2010, S. 128.

für alle, aber auch der entsprechenden Pflichten, zugunsten exklusiv ökonomischer Interessen und Zielsetzungen.

Und demnächst wird man sich im Namen derselben Interessen vielleicht auch keine Menschenwürde mehr leisten können. Im Art. 46 der von Supiot kritisierten Entscheidung des EuGH heißt es: »Allerdings hat der Gerichtshof [...] entschieden, dass die Ausübung der [...] Grundrechte, nämlich der Meinungs- und Versammlungsfreiheit sowie der Menschenwürde, nicht außerhalb des Anwendungsbereichs der Bestimmungen des [EU-]Vertrags liegt und dass sie mit den Erfordernissen hinsichtlich der durch den Vertrag geschützten Rechte [insbesondere der Niederlassungsfreiheit von Unternehmen] in Einklang gebracht werden und dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz entsprechen muss.«

Der Satz ist in der Tat denkwürdig. Er lässt nämlich vollkommen offen, bis wohin genau sich die Menschenwürde »in Einklang« mit den unternehmerischen Rechten relativieren lassen wird beziehungsweise, um dem Verhältnismäßigkeitsgrundsatz Genüge zu tun, relativieren lassen muss. Er macht die Menschenwürde zu einem flexiblen, dehn- und beugbaren Grundrecht *unter und neben anderen*, anstelle sie als das zu begreifen, was sie in der dogmatischen Architektur des Grundgesetzes, aber auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* tatsächlich ist: jenes erste, *meta-juridische* Prinzip, das die Grundlage der Rechtssysteme selbst bildet und auf dessen Garantie die gesamte politische Ordnung verpflichtet ist.¹⁵ Im Hinblick auf den außerordentlichen Status, den das Grundgesetz der Menschenwürde bislang eingeräumt hat, stellt Art. 46 der EuGH-Entscheidung in der Tat eine Neuerung dar. Vermutlich ist sie Teil desselben epochalen »Traditionsbruchs«, den Ernst-Wolfgang Böckenförde in der Neukommentierung des Art. 1 GG durch Matthias Herdegen am Werk sah. »Die Menschenwürdegarantie wird beweglich und anpassungsfähig. [...] [Sie] wird abgelöst (und abgeschnitten) von der Verknüpfung mit dem vorgelagerten geistig-

¹⁵ Vgl. dazu: Supiot: *Der Geist von Philadelphia*, S. 19-20.

ethischen Inhalt. [...] Die fundamentale Norm des Grundgesetzes geht der tragenden Achse verlustig.¹⁶

Das Modell der neuen politischen und ökonomischen, nämlich: post-kommunistischen *und* post-sozial-marktwirtschaftlichen Ordnung, die mit den laufenden »Liberalisierungen« des Arbeitsrechts und der öffentlichen Dienste konstruiert wird, findet sich jedenfalls weder in der amerikanischen noch in der französischen Revolution, und es findet sich auch nicht in den demokratischen Ordnungen, die nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges im Geist von Philadelphia eingerichtet worden sind. Sie alle wissen nichts – und zwar politisch ganz bewusst nichts – vom schlanken Unternehmen namens Staat, das Solidarleistungen und Grundrechte dem freien, ungebundenen Spiel der »unsichtbaren Hand« überlässt. Das Modell findet sich eher schon – Alain Supiot weist völlig zu Recht darauf hin – in der sogenannten »kommunistischen Marktwirtschaft« Chinas. Bislang ist sie, jedenfalls aus einer alteuropäischen Perspektive, ein autoritärer Alptraum von Wachstum, Effizienz und flexibilisierter Menschenwürde.

Die zur Marktwirtschaft konvertierten Kommunisten haben sich nicht nur der ultraliberalen Revolution verschrieben, sondern ihr auch ihren eigenen Stempel aufgedrückt. Die liberale Tradition hatte nie die Notwendigkeit von Rechtsstaatlichkeit im Sinn der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 in Frage gestellt, das heißt, die Notwendigkeit einer dritten Instanz, die in der Moderne durch den Staat verkörpert wird, welcher die Partikularinteressen transzendent und die Rechte des Einzelnen garantiert. Dieses metaphysische Wesen wurde von der marxistischen Doktrin stets kritisiert, der zufolge der Staat nichts anderes ist als ein Instrument in den Händen der herrschenden Klasse. Dieses Instrument war im Kapitalismus zu bekämpfen und hatte im Kommunismus der Diktatur des Proletariats zu dienen. Da ein solches Konzept wesentlich besser als das der Rechtsstaatlichkeit zur Diktatur der Märkte passt, dominiert es den historischen

¹⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Bleibt die Menschenwürde unantastbar?« In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 10/2004, S. 1218.

Prozess der Verschmelzung der beiden Systeme, die zur Verwestlichung der Welt beigetragen haben: Kapitalismus und Kommunismus. Dieser Prozess beinhaltet keineswegs das Verschwinden des Staates, sondern vielmehr seine Privatisierung, seine Umwandlung in das, was James Galbraith die *Corporate Republic* nennt und was man mit dem Begriff »Wirtschaftsrepublik« übersetzen könnte.¹⁷

Die historischen Einsichten, die Alain Supiots Sätze vermitteln, sind ebenso einfach wie unbequem und weitreichend. Das weltgeschichtliche Ereignis, das 1990 stattfand, ist kein Sieg des freien Westens gewesen; der freie Westen, dessen Freiheit an die Existenz seines realsozialistischen Antagonisten agonal gebunden war, ist damals ebenso untergegangen wie sein östlicher Gegenspieler. *The End of History* war nur ein dreistes Gerücht im National Interest. Die Geschichte verfuhr ironischer, als ihre Macher glaubten, und wesentlich dialektischer, als ihre zu spät gekommenen hegelianischen Deuter verkündeten.

¹⁷ Supiot: *Der Geist von Philadelphia*, S. 33-34.

Warum Gesetze?

Zu Pierre Legendres »Abhandlung über den Vater«

La vie est belle, le destin s'en écarte
Personne ne joue avec les mêmes cartes
Le berceau lève le voile, multiples sont les routes
qu'il dévoile
Tant pis, on n'est pas né sous la même étoile.
Pourquoi fortune et infortune, pourquoi suis-je né
Les poches vides, pourquoi les siennes sont-elles
pleines de thunes
Pourquoi j'ai vu mon père en cyclo partir travailler
Juste avant le sien en trois pièces gris et BMW?
IAM: Né sous la même étoile

1

Pierre Legendre hat zwischen 1983 und 2009 im Rahmen seiner rechtshistorischen Lehr- und Forschungstätigkeit an der Pariser *Ecole pratique des hautes études* die zehnbändige Reihe seiner *Leçons* publiziert, darunter auch die 1989 erschienene *Leçon VIII: »Le Crime du caporal Lortie. Traité sur le Père«*.¹ Mit sei-

¹ Die deutsche Erstausgabe, »Das Verbrechen des Gefreiten Lortie«, erschien 1998 im Verlag Rombach (Freiburg) mit einem ins Werk Legendres einführenden Nachwort. Die Auflage war lange Zeit vergriffen, bevor 2011 die Übersetzung als Band 3 der »Schriften« Legendres in der von Georg Mein und mir herausgegebenen Werkausgabe im Verlag Turia + Kant erneut publiziert worden ist. Da die Werkausgabe der »Schriften« prinzipiell auf Kommentarteile verzichtet, erschien das Nachwort der Erstausgabe von 1998 als Einzelaufsatz in dem von Georg Mein herausgegebenen Legendre-Sammelband »Die Zivilisation des Interpreten« (Wien 2012). Ich erlaube mir, den Text im vorliegenden Band zu publizieren, nicht zuletzt weil dadurch auch die ›französischen‹ Frage-Kontexte deutlicher werden, in denen sowohl Legendres Werk als auch seine Rezeption stehen. Legendres Werk lässt sich nicht, so wenig wie das Werk

nen *Leçons* hat Legendre das ebenso innovative wie monumentale Arbeitsfeld einer »anthropologie dogmatique« geöffnet, der beziehungsweise um die notwendigen institutionellen Bedingungen der Reproduktion der *sprechenden*, das heißt an die Mechanismen des *Symbols* gebundenen *Gattung* geht. Ihre Kernthese lässt sich wie folgt formulieren: Jede menschliche Kultur muss, um die Weitergabe des (sexuierten) Lebens zu gewährleisten, eine subjektiv wirksame Vorstellungsinstantz herstellen, die der Macht ihrer Subjekte entzogen, gleichwohl für alle differenzierend wirksam ist: ein monumentales Subjekt der Fiktion, die Figur des sozialen Dritten, die Referenz. In ihrem Namen wird gesprochen, wenn normativ gesprochen wird, ob im Namen der Wissenschaft, des Volkes, des Menschen, der Vernunft, der Nation, des Sozialismus, der Effizienz, der Geschichte. Keine menschliche Kommunikation, wo und wann auch immer, kann den legitimatorischen Bezug auf eine ihrerseits (dunkel) sprechende, ebenso mythische wie nicht-mitmenschliche Instanz eines *Im-Namen-von* umgehen. Und überall geht es zugleich auch darum, der Maßlosigkeit der Inkarnation dieses Dritten Riegel vorzuschieben, das heißt Distanzen zum phantasmatischen Raum der Allmacht aufrechtzuerhalten, delirante Fusionen zu vermeiden und auf der Unverfügbarkeit der Referenz zu bestehen, anders gesagt: auf dem *Gesetz*.

Und sei sie noch so demokratisch, die Macht ist stets maßlos. Auch im Bündnis mit der Wissenschaft und dem Versprechen des Glücks gibt die Macht dem Menschen zu verstehen, daß die Gesellschaft etwas Größeres ist als er selbst, genauso wie die Sprache etwas Größeres ist als das Individuum, das sie spricht. Die Macht stirbt nicht. [...] Wenn sie nicht im Zaum gehalten wird, wird sie zum Terror, unter dem die Regierten verbluten.²

Lacans, unter der Rubrik »konservativer Kulturpessimismus« verbuchen. Sie wird dem kritischen Witz, aber auch der politischen Hellsicht des Werkes nicht gerecht.

² Pierre Legendre: *La Fabrique de l'Homme occidental*, Paris 1996, S. 17.

Legendres Anthropologie des Dogmatischen nimmt die Feststellung des Biologen Jacques Ruffié ernst, die den politischen, religiösen und institutionellen Erfindungen der Spezies »Mensch« ihr ganzes Gewicht gibt. »Eine menschliche Gesellschaft ohne Gesetze wäre nicht lebensfähig und zum Verschwinden verurteilt. Denn das im Erbgut des Menschen abgelegte Verhaltensrepertoire reicht nicht aus, sein Überleben zu garantieren.«³ Der Satz legt Widerspruch ein gegen die gängige Vorstellung, dass normative Einrichtungen mitsamt ihren Fiktionen (des »Staats« oder »des Gesetzgebers« zum Beispiel) für das »natürliche« menschliche Subjekt rein arbiträre, ihm gleichsam von außen zustoßende »Entscheidungen« darstellen und nicht das Geringste mit seiner Gattungsbedingung (die ihn zugleich zum *zoon logon echon* und – deswegen – zum *zoon politikon* macht)⁴ zu tun hätten. Und damit widerspricht er auch der Idee, dass die der Sprache korrelierte Institution des Verbots oder der Untersagung (das an die Stelle des »Dings« das Wort setzt)⁵ sich auf eine Summe historisch

³ Jacques Ruffié: *Annuaire du Collège de France. Résumé des cours et travaux*. 1988-89, Paris 1989, S. 405.

⁴ Zum konzeptuellen Zusammenhang der beiden aristotelischen Definitionen vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, S. 23-38.

⁵ Vgl. auch *Les Enfants du Texte Etude sur la fonction parentale des Etats*, Paris 1992, 26-27: »Das Gesetz des Sprachtieres besteht in der Notwendigkeit, alles auf Worte bringen zu müssen) damit es Dinge gibt. Die Verkennung dieses Gesetzes [...] führt zum Unverständnis dessen, worum es mit dem Verbot und dem Untersagten geht. Warum? Ganz einfach, weil die Konstruktionen des Verbots die Grundlage der menschlichen Kommunikation bilden und weil diese nichts anderes ist als ein großes System des symbolischen Tauschs. Man muß also den Begriff des »Symbolischen« näher erläutern. Alle sozialen Einrichtungen der Kommunikation hängen von ihm ab. Das menschliche Wesen symbolisiert, wie es atmet. Es findet Eingang in die Symbolisierung nur durch die Institution der Sprache. Das Verbot aber ist deren notwendiges Korrelat, ihr Schatten. Worum geht es? Symbolisieren heißt, eine abwesende Sache präsent zu machen, sie *vorzustellen*. Wenn die Logik des Verbots mit dem Phänomen der Sprache verknüpft ist, mit der sprachlichen Vorstellung eines Abwesenden, dann liegt es in der Natur der Sprache zu instituieren. Die

und geographisch kontingenter Normen reduzieren ließe, die dem Subjekt äußerlich wären, oder auch: dass es je Subjekte gäbe, die nicht (mehr) an kulturelle Verbote gebunden wären. Die Sphäre des Normativen und der sie begleitenden mythischen und institutionellen Artefakte muss vielmehr als etwas begriffen werden, das notwendig zum Reproduktionsmechanismus der sprechenden Gattung und ihrer Subjekte gehört. Ihnen eignet, anders gesagt, eine ‚Natur‘, die wesentlich darin besteht, fremd in der Welt zu sein, also das genaue Gegenteil jener ‚Mutter Natur‘, von der vor allem auch die deutsche Klassik-Romantik und ihre Erben träumten.⁶

Wir sind nicht direkt an die Dinge angeschlossen, zwischen die Wahrnehmung der Dinge und das Subjekt schiebt sich die Vorstellung, eine psychische Instanz mit all ihren unbewussten Implikationen. Vorstellungen gibt es nur, weil es die Sprache gibt, den Schleier der Worte, der uns von den Dingen trennt. Der Schleier fällt nie, und wenn er fällt, dann befinden wir uns im Diesseits von Vernunft und Sprache, gleich jenem autistischen Kind, das sich in den Spiegel stürzt, um ‚das da‘ zu fassen – ‚das da‘, das keinen Namen hat.⁷

Sprache trennt uns von den Dingen, indem sie jene benennt. Umgekehrt instituiert unsere Trennung von den unmittelbar präsenten Dingen aber auch die Dinge unter einem Namen für das sprechende Subjekt. Sie instituiert damit das Subjekt selbst – als Subjekt der sozialen Rede der Kategorien, von welcher der Name der Dinge und der Grund dessen, was sie voneinander trennt, sich ableiten. Mit Hilfe der Sprache aus der ursprünglichen Opazität finden, den Schrecken der Anfänge überwinden, in den symbolischen Tausch eintreten: Jede menschliche Unternehmung in jeder Gesellschaft spielt das institutionelle Prinzip als Gründungsprinzip der Rede und des Sprechens aus.⁸

⁶ Vgl. Silvio Vietta: *Die vollendete Speculation führt zur Natur zurück. Natur und Ästhetik*, Leipzig 1995, S. 132-140.

⁷ Pierre Legendre: »L'image ou la division sacré/profane.« In: *Qantara. Magazine des cultures arabe et méditerranéenne*, hrsg. v. Institut du Monde arabe, Paris, № 15, avril 1995, S. 23.

Die Menschen leben und reproduzieren sich mit dem oder besser: im Wort, das, um Wort sein zu können (und nicht einfach Signal),⁸ den Verlust einer ebenso unmittelbaren wie opaken und undifferenzierten Allverwobenheit mit der Welt voraussetzt, kurz, die Trennung von Worten und Dingen. Die Menschenart ist keine glückliche Gen-Menge, die einfach dahinlebte und sich von selbst ausdifferenzierte, auch wenn alle Spielarten des Biologismus und erst recht des Rassismus genau das zu behaupten nicht aufhören, um die Sprache unmittelbar im Körper zu fundieren.⁹

Gegen jeden drohenden szientistischen Handstreich gilt es immer wieder festzuhalten: Der Zugang zum Wort ist nicht den Genen eingeschrieben, sondern setzt die Domestizierung des Biologischen mit den großen Mitteln der symbolischen Ordnung voraus, die für den Menschen aus seinem Körper eine Vorstellung seines Wesens machen. Die Reproduktion des Lebens hängt in unserer Spezies von der symbolischen Ordnung ab. Und deswegen sind die sozialen Konstruktionen der Referenz, unbeschadet des Biologischen, Teil der Ordnung des Lebendigen. In der sprechenden Gattung muß das Leben, um leben zu können, beglaubigt sein. Jedes Band setzt den Dritten voraus, der den Tausch gründet. Das Wort ist für das Subjekt Gesetz. Die psycho-somatische Konzeption des Menschen, auf die sich die Entwicklung der Experimentalwissenschaften stützt, ändert nichts an diesem grundlegenden Sachverhalt, der gefährlich in Vergessenheit geraten ist: *Der Mensch spricht im Namen eines Wortes, das ihn unter den Lebenden instituiert*. Das Verbot ist jene diskursive Ordnung oder Organisation, die [für die einzelnen] die Gesellschaft als Fi-

⁸ Zum Unterschied zwischen Sprache beziehungsweise »menschlichem Symbolismus« und einem »Kode aus Signalen« vgl. Emile Benveniste: »Die Kommunikation bei den Tieren und die menschliche Sprache.« In: ders.: *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, München 1974, S. 69-77.

⁹ Wohin man mit solchen Fundierungen kommt, zeigt die auf »rassische Objektivität« gebaute Sprach-, Rechts- und Erkenntnistheorie, die Carl Schmitt 1933 vorgelegt hat. Die »eigene Art« ist dann »eine Bindung, die zuverlässiger, lebendiger und tiefer« ist als »verdrehbare Buchstaben«. Vgl. Carl Schmitt: *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*, Hamburg 1933, S. 44 ff.

gur der Gattung in Szene setzt und die Verkettung der normativen Effekte produziert.¹⁰

2

Pierre Legendres Sätze, die an Freuds anthropologische Überlegungen anschließen, klingen befremdlich, zumal in Ohren, die fortgesetzt von der Befreiung vom Joch der Gesetze und von der Divinisierung des Menschen hören wollen, von der Überwindung barbarischer Satzungen, von der Aufhebung aller Spaltungen, Fremdheiten und Zerrissenheiten. Entsprechend befremdet auch *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie*. Durch den ungewöhnlichen Untertitel, *Abhandlung über den Vater*, durch seine Terminologie, »symbolischer Platztausch«, »absolute Referenz«, »Gründungsrede«, »Fata«, durch die nachdrückliche Affirmation von Begriffen wie »Gesetz«, »Schuld«, »Verbot«, durch die strukturlogische Koppelung von Institutionalität und Subjektivität, schließlich durch die historisch-anthropologische Perspektivierung der industriellen Moderne. Legendre liest sie mit den Augen des Rechtshistorikers und Spezialisten des *Ius commune* auf die scholastische Rezeption des römischen Rechts zurück und macht jene als den fortlaufend verdrängten, als *Säkularisierung* anwesenden Sockel der industriellen Modeme namhaft. In seinen *Lektionen über die industrielle Kommunikation* hat Legendre diesen vergessenen Sockel beschrieben.

Die scholastischen Glossatoren des römisch-kanonischen Rechts haben Institutionen und ein Rationalitätsideal ins Werk gesetzt, von dem ausgehend ein besonderer Typ juridischer Schrift fabriziert wurde. Ich will einige Besonderheiten dieses Typs skizzieren. Zunächst hat man sich zu vergegenwärtigen, dass das römische Recht als ein Reich der Wahrheit funktioniert hat, und dass der römische Pontifex, der Papst, als der legitime Nachfolger dieser Konstruktion die Inkarnation des lebendigen Gesetzes geworden ist. Daraus ergibt sich die Definition eines spezifischen Spielraumes und eine grundlegende Definition für die legalen Techniken,

¹⁰ Pierre Legendre: *Les enfants du Texte*, S. 351-352.
162

Texte zu handhaben. Die Macht als höchster Ort der imaginären Garantie, die alles Wissen authentifiziert, ist zum *Raum eines menschlichen Körpers* geworden. Dieser magische Körper enthält alles, das heißt alle Schriften, die nicht zum Buch der Offenbarung gehören. Er normalisiert alle Exegesen als Doktor aller Doktoren. Er selbst gründet die Vernunft. Diese Institution eines *zeremoniellen Körpers* hat das gesamte juridische System des römischen Reichs, wie es durch das Papsttum und die Universität wiederbelebt worden ist -Universität, die ihrerseits durch ihren pontifikalen Ursprung geprägt ist, als Instrument der Macht, das Wissen *legal* zu übermitteln -, auf die gesamte industrielle Organisation übertragen. Die protokollarischen Techniken mit ihren diversen Texthierarchien in der Verwaltung, die verschiedenen Arten von Verträgen, die Definition der elementaren Prinzipien der rationalen Exegese, dieses ganze Ensemble, von dem die Industrie lebt und das sie weiter ausbaut, hat nicht nur die jüdische Umgangsweise mit dem Text zurückgedrängt, sondern auch die zahllosen anderen Modelle und Arten von Exegese, mit denen uns die Anthropologie bekannt gemacht hat. Auch Japan, sonst so fruchtbar in Anverwandlungen, fand seinen Zugang zur Modeme mit Hilfe des deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches. Die ganze Welt, wenn sie sich industrialisiert, wird auf die Prinzipien und die juridische Technologie zurückgreifen, wie sie über die Große Glosse und die verschiedenen Typen der Gewöhnlichen Glosse (Glossa Ordinaria), das heißt durch die Kommentatoren des pontifikalen Rechts auf uns gekommen sind. Die Industrie verbreitet nicht nur Produktionstechniken, sondern auch, und vielleicht in erster Linie, ein gebrauchsfertiges Denken: das juridisch christliche Denken. Von den Ahnen auf uns gekommen -das ist wahrlich das angemessene Wort. Die Frage der Schriften kommt mythologisch von der Frage der Macht auf uns, sie stammt von dort ab. Anders formuliert, indem das lateinische Christentum die Idee des Staats erfand und die Exegese ausgehend vom Delirium des lebendigen Gesetzes rationalisierte, schlug es die Frage der Genealogie der Schriften auf den universalen Ort der Macht zurück, auf diesen Ort eines großen Anderen, diesen mythischen Raum, der das Wuchern der Orakel oder der nicht-hierarchisierten Interpretationen ausschließt. Wir halten hier einen Schlüssel für das Verständnis des Sachverhalts in der Hand, inwiefern das industrielle System auf einer unberühr-

baren religiösen Basis funktioniert, nämlich der römisch-christlichen.¹¹

Um die Befremdlichkeit oder das Unbehagen einzudämmen, die von Legendres Überlegungen ausgehen, bietet sich der schützende Rückgriff auf ein Interpretament an, das die Konjunktion von Psychoanalyse und Recht (und Theologie) schon seit langem verstanden – und auch gleich wieder verworfen hat. Es besagt, dass die drei Disziplinen, die wesentlich von der ›Schuld‹ leben, sich immer dann gegenseitig zu Hilfe eilen, wenn es darum geht, sozialen Utopien, politischen Befreiungsprojekten und Emanzipationsbestrebungen Fesseln anzulegen. Am prägnantesten hat Jacob Taubes, in einem Aufsatz aus dem Jahr 1957, diesen Einspruch referiert. Es genügt, in Taubes Wendung »Theologen und Kleriker« auch das Wort »Juristen« mitzuhören, um das Argument im genannten Sinn handhaben zu können.

Mit der Herausforderung eines säkularen Chiliasmus konfrontiert, entdeckten Theologen und Kleriker in der Psychoanalyse eine säkulare Version der Lehre von der Erbsünde, mit deren Hilfe sie die Ansprüche des marxistischen Chiliasmus für sinnlos erklären konnten. Als die Hoffnungen, die die westliche Intelligenz in die Umwandlung der Sozialstruktur investiert hatte, schwer enttäuscht worden waren, konnte Freuds anti-eschatologische Sicht des Menschen und der Geschichte als Argument gegen die ›Illusionen‹ aller chiliastischen Hoffnungen benutzt werden, die die Umwandlung der Sozialstruktur erwarteten. Selbst in der neuen Gesellschaft bliebe der Mensch der alte Adam, beherrscht von seinen Trieben und Instinkten, unerlöst von seinen Begierden und daher noch immer gefährdet, in Barbarismus hineinzuschlittern, wenn die konservativen Sicherungen der politischen Ordnung entfernt wären.¹²

¹¹ Pierre Legendre: *Paroles poétiques échappées du texte. Leçons sur la communication industrielle*, Paris 1982, S. 43-44.

¹² Jacob Taubes: »Religion und die Zukunft der Psychoanalyse.« In: ders.: *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*,

Anstatt die Menschen also endlich aus den dunklen Höhlen des Gesetzes, der heterosexuellen Geschlechtlichkeit oder ganz einfach von ihrer alten Menschlichkeit zu befreien, fänden Theologie, Recht und Psychoanalyse sich einträchtig zusammen, um ihr Mythenwerk vom ›alten Adam‹ fortzusetzen.

Mehr oder weniger offen durchzieht dieser Vorwurf des Konservatismus und anti-eschatologischen Anthropologismus (der seit Jahr und Tag den Desillusionierungen der Psychoanalyse antwortet)¹³ auch noch die Theorien der Kultur-, Sozial- und Medienwissenschaften, ob Gender Studies, Postcolonial Studies, Diskursanalyse, Dekonstruktivismus, Konstruktivismus oder New historicism. Theologumena, Rechtsdogmatiken und ödipale Strukturen zählen in ihnen zu den düsteren Atavismen, keinesfalls zu den tragenden Momenten der fortschreitenden Moderne oder gar des sinnbefreiten ›Posthistoire‹.¹⁴ Es geht ihnen nicht um das Weitererzählen ›anthropologischer Märchen‹, sondern um fortschreitende Entmythologisierung, Transparentmachen des Rechts auf die ihm zugrundeliegenden techno- und sozio-politischen Kämpfe und Energien hin, um die Dechiffrierung von Macht- und Unterwerfungsstrategien, Einsicht in die berechenbare Materialität von Medien und Signifikanten, kurz: um die Befreiung von – wenn nicht mehr ›repressiven‹, dann doch lächerlichen – Fiktionen beziehungsweise Illusionen, die allesamt von vorgestern sind, ganz besonders diejenigen des Gottes, des Staates und des Vaters. Wissen wir es seit dem göttlichen Marquis, seit Marx und Nietzsche nicht grundsätzlich besser? Legendres Sätze können, aus dieser Perspektive gelesen, zunächst nur

hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich, Winfried Menninghaus, München 1996, S. 372.

¹³ Freud hat für ihn schon den ironischen Satz gefunden: »Die Kindlein, sie hören es nicht gerne, wenn die angeborene Neigung des Menschen zum ›Bösen‹, zur Aggression, Destruktion und damit auch zur Grausamkeit erwähnt wird.« Sigmund Freud: »Das Unbehagen in der Kultur.« In: ders.: *Studienausgabe*, X, S. 248; zur psychologischen Illusion des Kommunismus vgl. ebd., S. 242.

¹⁴ Vgl. Norbert Bolz: *Stop making sense!*, Würzburg 1989, S. 7.

befremdlich, unbehaglich und enttäuschend wirken.¹⁵ Begriffe wie ›Schuld‹, ›Gesetz‹, ›Dogma‹, ›Vater‹, ›Filiation‹, ›Genealogie‹, mit denen sie permanent Umgang pflegen, gehören für die (Post-)Moderne zum Vokabular des abzuwehrenden Schreckens. Genauer: Sie gehören zu ihren hartnäckigen Undenkbarekeiten und erscheinen deswegen nur mehr als die obskuren Überreste einer Vergangenheit, als die letzten Hindernisse auf dem Weg zum definitiv befreiten Menschen, garantiert ohne Herrschaft, Tabu und Tragödie. Dennoch machen Schuld, Gesetz, Filiation und Genealogie weiter. Und in den sozial-utopischen Bewegungen, die »das Menschengeschlecht« aus dem Gefängnis »Gottes«, des »Kapitals« oder der »blinden sexuellen Zuchtwahl« zu befreien versprechen,¹⁶ kehren unaufhörlich Dogmatiker, Zensoren, Kommissare und Inquisitoren wieder, und man fragt sich konsterniert: warum eigentlich? Genau deswegen lohnt es sich, Pierre Legendres Fragestellungen – dem anti-legalistischen und anti-institutionellen Ressentiment entgegen, das dem europäischen Juridismus (und seiner anti-jüdischen Buchstabenfeindschaft) innewohnt¹⁷ – nachzugehen. Erstens weil dann Phänomene wahr-

nehmbar und denkbar werden, die überall präsent sind, indes nur im Modus des Verleugneten und Peinlichen, Phänomene der schamlosen Macht und der blinden Unterwerfung, die offenbar auch dort nicht verschwinden, wo nur noch Doktrinen der Freiheit am Werk sind. Zweitens erlauben sie, die Differenz zwischen den technowissenschaftlichen Gesellschaften des Abendlands und den ›anderen‹ (den nicht-säkularisierten oder den nicht-diskursiven-Rationalitätsstandards-genügenden) zu relativieren. Weil sie den Okzident – pardon: die westliche Welt – als historisch-anthropologische Figur betrachten und den (dogmatischen) Bedingungen der sprechenden Gattung einschreiben, machen sie auch die westliche Moderne als *Kultur unter Kulturen* denkbar – und eben nicht als alles verstehende Über-Kultur, die unablässig zwischen imperialer Arroganz und sentimentalchem Bewusstsein oszillieren muss.¹⁸ Die Fragen, die Legendre nicht zuletzt auch aufgrund seiner juristischen Praxis in Ländern der (ehemals so genannten) ›Dritten Welt‹ stellt,¹⁹ lenken den Blick auf seltsame Vergessenheiten des Eigenen.

¹⁵ Vgl. Bianca Lanz: »Das Recht unter dem Recht« (Rezension zu: Peter Goodrich, *Oedipus Lex. Psychoanalysis, History, Law*, Berkeley/Los Angeles/London 1995). In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Donnerstag 7. März 1996, Nr. 57, S. 41. - Lanz liest das, was Goodrich mit Legendre als das Unbewußte des Rechts herausarbeitet, als »rhetorische Strategie« von »Mächten«, die damit die Subjekte an ihre Legitimität glauben machen wollen.

¹⁶ Vgl. Léon Trotsky: *Littérature et révolution* (1924), Paris 1964, S. 290-291.

¹⁷ »So paradox es erscheinen mag, die wissenschaftliche Betrachtung des Rechts dispensiert uns weitgehend davon, die juridische Interpretation als Modus des Sprechens zu begreifen und das Recht in die sozialen Prozeduren der Verteilung der Rede einzuschreiben. [...] Die ungeheuer effiziente Textualität unseres Rechts [...] ist weit weniger geschmeidig als der Talmud oder bestimmte alteuropäische Praktiken wie etwa die der Patristik. [...] Es ist nicht sicher, ob die Juristen, die heute von den wissenschaftlichen Idealen fasziniert sind und befangen in den von den modernen Staaten bezüglich der juristischen Fragestellung ausgeübten Zensuren – Fragestellung, die durch eine Art von *legislativem Automatismus*

erdrückt wird – dazu bereit sind, den Anti-Juridismus als eine fundamentale historische Gegebenheit der abendländischen Normativität zu akzeptieren. Ich bitte, diesen Satz wörtlich zu nehmen: Der Anti-Juridismus steht im Zentrum des abendländischen juristischen Systems, weil er die im Abendland erfundene Art und Weise ist, die Normativität als soziale Prozedur der Rede gesellschaftlich zu integrieren.« Pierre Legendre: *Leçons IV. L'objet inestimable de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Paris 1985, S. 365.

¹⁸ »Auch das Abendland bewohnt seine Traditionen des Todes und des Wiederbeginns, ohne je darauf verzichten zu können. Es ist lediglich eine besondere Version, ein historisch-anthropologischer Fall unter anderen des universalen Phänomens der Einrichtungen der Identität, die für die Reproduktion des Menschen notwendig sind, für die *Reproduktion des Menschen als Bild des Menschen*. Kurz: Auch das Abendland definiert sich als Reproduktion eines Systems von Bildern, eines Systems unter all den anderen Systemen, die von der Menschheit erfunden worden sind, um zu überleben und sich auszubreiten.« Pierre Legendre: *Leçons III. Dieu au miroir. Etude sur l'institution des images*, Paris 1994, S. 38.

¹⁹ Vgl. Pierre Legendre: »Politique et pédagogie. Texte d'une enquête sur l'enseignement traditionnel en Afrique Occidentale française (1907).« In:

In unseren Gesellschaften, wie ent-mythifiziert auch immer, ob nun zum Schein oder tatsächlich, ist die Genealogie weiterhin aktuell und wird uns in vielfältigen Formen eingeschrieben. Wir weigern uns, diesen Sachverhalt epistemologisch wirklich zur Kenntnis zu nehmen und messen den offenkundigsten Erscheinungen der Einschreibung gemäß einem Prinzip der Linie wenig Bedeutung bei, sobald die genealogische Problematik verdrängt ist an jenen sozialen Rand, den ich die Rede der sozialen Liebe nennen würde. Ich will das mit einigen Beispielen verdeutlichen. Warum war die Feier Stalins als des *Vaters der Völker* trotz der späteren *damnatio memoriae* trotz des öffentlich verkündeten Verbots des Gedenkens seines Leichnams und seiner Taten, seinerzeit so erfolgreich? Warum verschweigt und vergisst die avantgardistischste Soziologie, offenbar verwirrt durch die Präsenz eines derart unvordenklichen *Déjà-Vu*, den Personenkult des römischen Papstes, dieses ultramodernen Stars in der zeitlosen Rede vom absoluten Vater? Warum verschweigt sie diese Rede, die einzige und allein dazu da ist, die Menschen auf den Weg zum inkarnierten Phantasma zu schicken, das sie sehen und berühren wollen? Warum macht der amerikanische Präsident, dieses wahrlich herausragende Produkt der Marketingtechniken und ihrer Artefakte, beim Ordal des Schwurs mit, ohne zu lachen und mit feierlich erhobener rechter Hand? Warum unterhalten die militärtanten Revolutionäre einen mystischen Verkehr mit dem Heiligen Bild der Gründerväter? Offenbar ist hier ein Mechanismus am Werk, den man als einen an die Strukturen der dogmatischen Produktionen gebundenen Sachverhalt aufzufassen hat, in allen Gesellschaften. Die Legitimität für sich haben, bedeutet, die Rede der sozialen Liebe zu handhaben, es heißt, die juridischen Artefakte der Titel und Zeremonien in der Hand zu haben, die Hebel der mythologischen Referenz, die ohne eine *ars poetica* nicht funktioniert. [...] *Nichil pulchrius ordine, nichts ist schöner als die Ordnung*. Damit hat der europäische Juridismus lang und ausgiebig gearbeitet. Und worauf verweist diese Schönheit der Ordnung? Auf die soziale Liebe! Die dogmatische Tradition sagte es auf ihre naive Weise, als sie den Fürsten oder den Papst als den Vater oder Gatten des politischen Gemeinwesens oder der Kirche

ders.: *Trésor historique de l'Etat en France. L'Administration classique*, Paris 1992, S. 610-618.

bezeichnete. Weil sie in der Liebe baden, befinden sich die Gesellschaften im Bad des Inzests.²⁰

Klammert man das gängige Dogma des Anti-Dogmatismus (oder die Hypokrisie der Macht, die sich verleugnet und ihre Subjekte einem panischen double-bind aussetzt)²¹ einen Augenblick lang ein, dann enthüllen sich auch in den technisch rationalisierten Organisationsformen die Phantasmen der Ursprünge und der Herkunft, der identitätsstiftenden Linie (oder der Marke). Auch in ihnen ist die Dimension der Herkunfts- und Identitätsphantasien am Werk, wie der psychoanalytische Prozess sie auf der Ebene der konkreten Subjekte mit ihren ‚Familienromanen‘ freizulegen vermag. Dann wird auch für die Moderne und ihre Weisheiten, Subjekte herzustellen, das Phänomen der ‚doppelten Artikulation‘ oder des imaginären Erotismus, sichtbar, jene genealogisch strukturierte, alte Menschlichkeit, die für sie, nicht anders als für die anderen, gilt. Als Menschheit, die an die Tatsache des Symbolischen gebunden ist, kann sie nicht anders. Genealogische Phänomene sichtbar zu machen, heißt nicht – und hier setzt Legendres Arbeit nach (und mit) Freuds Bemerkungen zum Totemismus und zur Kultur ein –, Institutionen und politische Ordnungen einfach einer ‚privaten‘ Psychoanalyse zu unterziehen. »Diese Betrachtungsweise führt im Extrem dazu«, wie Reimut Reiche zu Recht moniert hat, »den Gang der Weltgeschichte in Begriffen der psychosexuellen Entwicklung des Individuums erklären zu wollen und ‚Soziales‘ überhaupt als Projektion oder Externalisierung von Psychischem abzuhandeln.«²² Darum geht

²⁰ Pierre Legendre: *L'inestimable objet de la transmission*, S. 255-256.

²¹ Anton Schütz hat dafür präzise Wendungen gefunden: »An die Stelle des offen sein Vereiteln genießenden Vereitlers ist die liberale Weigerung *selbst des Vereitelns* getreten; bestehende Macht, die dennoch die Zumutung ablehnt, sich als Macht einzubekennen und als sie selbst aufzutreten.« Anton Schütz: Wiedergeburt der Psychoanalyse aus dem Geist des Gesetzes? Zum Werk Slavoj Žižeks. In: *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994), S. 52.

²² Reimut Reiche: »Einleitung.« In: Sigmund Freud: *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*, Frankfurt a.M. 1993, S. 21.

es auch bei Pierre Legendre nicht (so wenig wie um die anti-psychiatrische Umkehrung dieses Extrems²³) Es geht vielmehr darum, das wechselseitige, für das Auftauchen eines menschlichen Subjekts notwendige Ineinandergreifen institutioneller und subjektiver Strukturen zu begreifen, jene Subjektivierungsmechanismen und -techniken, mit denen jede politische Organisation – und das Politische oder die Institution von Macht²⁴ ist für das Warum?-fragende Sprachwesen »Mensch« unumgänglich²⁵ – an das unbewusste Begehrn der Subjekte führt, sie glauben, jauchzen, jubeln, hassen, verzweifeln und sterben macht, jene Mechanismen und Techniken, ohne die umgekehrt die Macht nicht sein könnte, was sie ist, nämlich Macht von Menschen über andere Menschen. Mit den Worten von Roger Waters: »Make them laugh, make them cry / Make them lay down and die.« All diese geliebten Führer und Abteilungsleiter, Präsidenten und Mode-Ikonen, all diese heilig entfremdeten Körper, Bilder und Fahnen, Gesänge und Tänze, Liturgien und Zeremonien. Auch in der verkabelten Marketingwelt der Industriegesellschaften lassen sie die Leute atemlos um ihr Heil und ihre freiwillige Unterwerfung rennen.²⁶

²³ Zu den »Eseleien« der Antipsychiatrie vgl. Jean Oury: *L'aliénation. Séminaire de Sainte-Anne 10e année*. Paris 1992, S. 21, 36, 60, 150, 155.

²⁴ Macht bedarf, um Macht und nicht einfach nackte Gewalt zu sein, der Anerkennung. Das heißt, daß sie gebunden ist an das Phänomen der Sprache und nur in der Dimension des Worts entsteht. Vgl. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München 1994, S. 44-58.

²⁵ »Tod, Macht und Sprache verschwinden nicht. [...] Die Institutionen sind genau das: Tod, Macht und Sprache, zusammengehalten durch die Techniken des Rechts oder besser: dessen, was wir Abendländer »das Recht« nennen. Hier hilft keine Wissenschaft mehr, das Politische betritt die Bühne, und die Menschheit ist mit der Qual des Lebens konfrontiert. Sie bastelt sich eine Regierung für das Heil.« Pierre Legendre: Présentation. In: Ernst H. Kantorowicz: *Mourir pour la patrie et autres textes*, hrsg. von Pierre Legendre, Paris 1984, S. 9.

²⁶ Vgl. den Film von Gérald Caillat: *La Fabrique de l'Homme occidental*. ARTE 1996. Auf dieses Wettrennen um das Heil hat Ingeborg Bachmanns Gedicht »Reklame« schon nachdrücklich aufmerksam gemacht.

Weil jedes System die Einsätze der Reproduktion zu spielen hat, um sowohl das politische Sein einer Gesellschaft dauerhaft zu gewährleisten als auch um die Ordnung der Filiationen zu ermöglichen – und zwar indem es die Subjektivität der Individuen infiltriert –, muß es sprechen. Damit es spricht, ist eine Einrichtung oder Montage notwendig, die plausibel, das heißt menschlich vorstellbar macht, daß es sprechen und daß es de jure sprechen kann. Das heißt: Die Konstruktion einer solchen Rede erfordert die Setzung einer Fiktion, nämlich die Fiktion eines Subjekts. [...] Als Angehörige der auf okzidentale Weise instituierten Vernunft schrecken wir vor dieser anfänglichen Setzung zurück, die notwendig theatralisch ist: Ein Wunder, im Sinn des lateinischen Monstrums, irgendein monumentales Subjekt ist Teil jenes Gepäcks, das wir, ohne an eine derartige Unvernunft auch nur im entferntesten zu denken, die Rede-des-Rechts nennen. Statt dessen ziehen wir dem Wunder lieber eine List vor, welche die uns angenehmere Vorstellung stärkt, daß wir Schluß gemacht hätten mit den Mythen, um sie nur noch bei den anderen zu studieren, zumindest in irgendeiner vor-industriellen Vergangenheit. Das, worum es hier geht, könnte man mit der Antike formulieren, und auf die Frage: Wer ist denn dieses monumentale Subjekt des institutionellen Systems? ließe sich mit Odysseus antworten: Niemand ist mein Name. [...] Der Satz sagt die einfache Wahrheit. Was wir so gelehrt die Grundlagen des Rechts nennen, stellt sich zunächst als die notwendige Füllung einer Leere dar, als Rede, die einen leeren Platz authentifizieren soll. Keine menschliche, mit der Sprache konfrontierte Gesellschaft entgeht dieser Arbeit an der Repräsentation. Sie zu verstehen heißt nicht zu entdecken, daß hinter dem institutionellen System niemand steht, daß kein menschliches Subjekt aus Fleisch und Blut dahintersteckt. Es heißt vielmehr anzuerkennen, daß Niemand ein Name ist. Mit anderen Worten: Es kann kein institutionelles System geben, das nicht Im-Namen-von funktioniert. Um dieses Im-Namen-von zu erhalten, stellen komplexe Einrichtungen mit, ich wage fast zu sagen, primitiven mythologischen Mitteln diese Vorstellung oder Repräsentation her. Sie setzen sie in Szene und erlauben ihr dadurch, ihre subjektiven und sozialen Wirkungen zu zeitigen.²⁷

²⁷ Pierre Legendre: *Leçon VII. Le désir politique de Dieu. Etude sur les*

Was auf den ersten Blick unbehaglich irrational aussieht, als würde Pierre Legendre Autoritäts- und Gesetzesgläubigkeiten restaurativ beschwören, erweist sich auf den zweiten Blick als der aufklärerische Versuch, etwas denk- und sichtbar zu machen, was innerhalb der industriellen Moderne in einem fort verdrängt wird und was genau deswegen auch als Unbehagen in ihr rumort, nämlich Fragen des Verbots und der Beschränkung, des genealogischen (Identifikations-)Zwangs, der Schuld und der Strafe, aporetische Fragen des Typs: Kann man sein Geschlecht wechseln? Kann ein Toter Kinder zeugen? Welchen Status soll man dem Uterus einer ›Leihmutter‹ geben? Miete oder Leihe? Oder sind derart verzwickte Fragen und die *dogmatischen* Antworten, die auf sie gegeben werden, überflüssig? Haben wir sie dem ›freien Willen‹ der einzelnen zu überlassen? Sind wir von jeder Frage danach befreit? Und was folgt – für die Nachkommen – aus unserer *normativen Selbstbedienung*? Welchen normativen Status hat der ›freie Wille‹? Warum Gesetze? Und warum der Vater? Warum nicht die Mutter? Ist das, was Pierre Legendre als genealogische ›Struktur‹ und ›symbolischen Determinismus‹ zu beschreiben sucht, nicht einfach reaktionäres Patriarchatsdenken, nach Freud und Lacan, Misogynie eingeschlossen?²⁸ Soll es im ›Unbewussten‹ einmal mehr um die monotonen Papa-Mama-Märchen der ›bürgerlichen Kleinfamilie‹ gehen, wie sie historisch um 1800 entsteht und im 20. Jahrhundert wieder zerfällt? Ist die ›symbolische Ordnung‹ – so Judith Butlers Kritik²⁹ – nicht einfach ein ziemlich durchsichtiger Trick, sozio-politische Strategien der Disziplinierung und Normalisierung, die man historisch da-

montages de l'Etat et du Droit, Paris 1988, S. 19-20.

²⁸ Zu den Lacanschen Voraussetzungen seiner Arbeit vgl. Pierre Legendre: *L'objet inestimable de la transmission*, S. 372-373; zur angeblichen Misogynie Freuds vgl. Klaus Theweleit: *Objektwahl (All you need is love...)*. *Über Paarbildungsstrategien & Bruchstück einer Freudbiographie*, Frankfurt a.M. 1990, S. 57-127.

²⁹ Vgl. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991, S. 75-104.

tieren kann, als anthropologische Konstanten und Universalien auszugeben?

Zunächst: Es geht bei Pierre Legendres nicht, auch nicht im *Verbrechen des Gefreiten Lortie*, um irgendeine Form von ›Familialismus‹ oder gar ›Kleinfamilialismus‹. Er wäre in der Tat nur eine Verwechslung von freischwebend ›natürlicher‹ Individualpsychologie mit ebenso freischwebender ›Weltgeschichte‹. Statt dessen geht es um die spezifischen politischen und institutionellen, das heißt *symbolischen* Mechanismen menschlicher *Differenzierung* und *Subjektivierung* die in *sämtlichen* Gesellschaften, einschließlich der okzidental, über (kulturell variabel strukturierte) genealogische, das heißt an die Sprache gebundene Strukturen bewerkstelligt werden. Der jeweils *konkreten* Familie kommt für den Subjektivierungsprozess – allen ebenso märchenhaften wie, genau genommen, inzestuösen Vorstellungen von der Familie als der ›Keimzelle des Sozialen‹ zum Trotz – die Funktion eines *Relais* zu, nicht die des ›Ursprungs‹.³⁰

Ausgehend vom *Primat des kulturellen Systems*, das eine notwendige *Funktion* für das ›Auftauchen‹ von menschlichen Subjekten ist, lässt sich umgekehrt der moderne, sich als ›natürlich‹ ausgebende, inzestuöse (Klein-)Familialismus (und seine politischen Kosten) analysieren, und zwar mitsamt seinen nachmaligen Verneinungen, die, wie ahnungslos auch immer, ihn fortgeschreiben. Er lässt sich nämlich analysieren als ein System, das Machtstrukturen aus *symbolischen* Zusammenhängen herausnimmt, um sie zu *naturalisieren*, das heißt in eine gesetz- und fraglose und damit *okkulte Normativität* zu verwandeln. An die Stelle *dogmatisch inszenierter* Berufungen auf mythische Fiktionen der Referenz (etwa des göttlichen Willens) treten plötzlich lauter wissenschaftlich (medizinisch-physiologisch, psychologisch, pädagogisch, biologisch, ökonomisch) administrierte *Naturnotwendigkeiten*: stumme Naturnormen.³¹ Im Unterschied zur Gesetzlichkeit politischer und institutioneller Ordnungen, die

³⁰ Vgl. Jacques Lacan: »Die Familie.« In: ders.: *Schriften III*, Olten 1980, S. 41-44.

³¹ Zu diesem Begriff vgl. Friedrich A. Kittler: »Über die Sozialisation Wilhelm Meisters.« In: Friedrich A. Kittler, Gerhard Kaiser: *Dichtung als*

wesentlich *Grenzen* setzen, geben sie sich als indiskutabile, objektive, den Körpern je schon eingeschriebene (Natur-)Gesetze. Sie können deswegen auch nicht mehr von Subjekten rebellisch übertragen werden, eben weil sie – angeblich – objektive Natur sind und sonst nichts. Sie beschränken die Freiheit von Menschen erst gar nicht mehr. Vielmehr *exekutieren* sie indiskutabile, von jeder Interpretationsbedürftigkeit erlöste Naturwahrheiten.

Das Subjekt und seine Freiheit, die Möglichkeit zur Übertretung und die Fähigkeit zur Schuld sind damit liquidiert. Der moderne bürgerliche Familialismus, der auf das wissenschaftlich-biologische ‚Naturrecht‘ baut, setzt in genau diesem Sinne die Illusion in die Welt, genealogische Kategorien wie Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Cousin und Cousine, Nichte und Neffe seien – wie in jedem anderen Viehstall auch – natürliche, also vor-rechtliche, vor-institutionelle und vor-politische Kategorien. Er setzt damit aber auch schon die ‚materialistische‘ – nämlich dialektisch verkehrte – Folge- oder Umkehrillusion in die Welt, dass Verwandschafts- und Familienstrukturen sich aus nicht minder vorrechtlichen und vorpolitisch konzipierten objektiven *sozio-ökonomischen* Entwicklungen erklären oder ableiten ließen: von urzeitlichen Jägern, Sammlern und Hirten bis zu den modernen Industriegesellschaften.³² Die Familie wäre demnach eine abhängige Variable der (am Leitfaden einer naturgesetzlich operierenden Naturgeschichte gedachten) *Evolution von Sozialsystemen*. Deren Konstitution wird deswegen gerade *nicht* über die politische Arbeit an der Repräsentation ihrer Referenz und die ihr korrelierte Hermeneutik der *symbolischen* Ordnung definiert, sondern über historisch jeweils gegebene (und sehr stumme) Produktionsbedingungen, Technologien und Herstellbarkeiten. Und daraus schließt man, dass Verwandschaftssysteme – entsprechend diesen vorsprachlichen, am »Modus des Herstellens« ori-

Sozialisationsspiel. Studien zu Goethe und Gottfried Keller, Göttingen 1978, S. 80.

³² Für den Zusammenhang von naturrechtlichem Familialismus und sozialutopischem Materialismus, der das Christentum beerbt, vgl. Ernst Bloch: *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt a.M. 1991, S. 115-139.

entierten Bedingungen – technisch administrierbar wären.³³ Das heißt, man projiziert den natürlichen bürgerlichen Familialismus mit-samt seinen a-politischen Naturalisierungen umstandslos in die Weltgeschichte zurück, schreibt dieselben *Naturen* historisierend zu sozio-ökonomischen, biologischen oder technologischen Variablen um und reduziert alle genealogischen Ordnungen dieser Erde³⁴ auf eine universale Evolutionsgeschichte der Gattung, der Arbeitsteilung und des Eigentums (der Mentalitäten, der Diskurse, der Technologien). Eigentums- und Erbverhältnisse – das-selbe gilt *mutatis mutandis* auch für die Evolution, für Mentalitäten, Diskurse und Technologien – geraten damit zur (politisch manipulierbaren) *causa prima* genealogischer Ordnungen, die mit deren fortschreitender Veränderung entsprechend verschwinden und irrelevant werden müssten.³⁵ Dass umgekehrt genau

³³ Vgl. dazu Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 214-225.

³⁴ Allein für die indoeuropäischen Verwandschaftsterminologie vgl. Emile Benveniste: *Indoeuropäische Institutionen. Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt a.M./ New York/ Paris 1993, S. 160-217.

³⁵ Auch gewisse technizistische Spielarten des Lacanianismus pflegen diese Illusion, unter Ausblendung der juridischen Dimension des Symbolischen. Vgl. dazu die Bemerkungen von Alexandra Papageorgiou-Legendre: »Der Akzent, den Lacan auf das Symbolische gesetzt hat, stellt die sprachliche Natur des Menschen in den Vordergrund. Wichtig jedoch ist, sich eine klare Vorstellung von der Zusammengehörigkeit der drei Register [des Symbolischen, Realen und Imaginären] zu machen. Das Imaginäre zielt wesentlich auf die Konstitution des Selbstbildes und vor allem auf den Zugang zu diesem Bild ab. Das Reale lässt sich ebenso schematisch definieren als das, was außerhalb der Vorstellung und des Feldes des Sprechens bleibt. Zum Realen gehört also das, was zum Register des Körpers gehört, das, was von der Vorstellung abgetrennt bleibt, und das, was in der Rede *verschwiegen* oder *nicht gesagt* ist. Man muß freilich darauf hinweisen, daß die Instanz der Vorstellung – die auf der Grundlage des Identifikationsmechanismus die Bildung des Ich ermöglicht – bei weitem über die bloß subjektive Seite der Alienation hinausgeht, also über die strukturelle Unmöglichkeit, an seinem eigenen Bild zu kleben und eins damit zu sein. Diese Instanz [der Vorstellung] ermöglicht zugleich, und zwar aufgrund des intrinsischen Abstands, den sie impliziert, den subjektiven Zugang zur symbolischen Funktion, und sie ist der Sockel jedes symbolischen Systems auf der Ebene der Kultur. Die Dimension des Symbolischen

diese rechtlichen Verhältnisse und ihre juridischen Kodifizierungen jeweils *Mittel* sind, genealogische Ordnungen *in Szene zu setzen* und den Subjekten einzuschreiben, bleibt vergessen. Und genauso vergessen bleibt, dass alle Manifeste für Cyborgs (oder den Neuen Menschen) immer wieder die Revolte von Narziss und Echo, Pygmalion und Galatea, Paphos und Cinyras wiederholen – indes als Mythologisierung der Wissenschaft.

Wenn die Institutionen eine entscheidende Funktion bei der Markierung jedes Subjekts als vernünftiges und nicht-wahnsinniges haben, dann geschieht dies durch die sukzessive Anerkennung der Plätze, die jede Konfusion ausschließen. Der Lebenszyklus lässt das menschliche Wesen vom einen zum anderen genealogischen Platz gelangen, vom Platz des Sohnes an den des Vaters, vom Platz der Tochter an den der Mutter, sukzessive also und ohne dass diese Plätze sich ineinander schoben, ohne zu delirieren also. Das Erbfolgerecht war eines der Mittel, das erfunden worden ist, um die Differenzierung zu notifizieren und das Gesetz der Reproduktion *in Szene zu setzen*. Die Seite der politischen Machtverhältnisse innerhalb der Industriegesellschaften ist für diesen Bereich Rechtsgeschichte eine andere Frage. Sie lässt in jedem Fall das Problem der institutionellen Mittel intakt, die dazu bestimmt sind, die Ordnung der Generationen zu symbolisieren. Die Aufhebung des Eigentums ist denkbar, die der symbolischen Ordnung nicht.³⁶

Kurioserweise »vergibt« der gängige Anti-Familialismus, der sich so energisch um den Nachweis der Haltlosigkeit natürlicher Rol-

bolischen lässt sich also nicht ausschließlich auf einen Formalismus linguistischer oder logisch-mathematischer Natur reduzieren. Wenn, wie Freud gezeigt hat, die Produktionen des Unbewussten – Lapsus, Traum, Witz – einen Sinn für das Subjekt haben, dann ist der symbolische Determinismus auch mit allen symbolischen Produktionen verbunden, die in einer Kultur das Subjekt *im voraus* sprechen. Zu ihnen gehört an hervorragender Stelle auch das Monument der juridischen Konstruktionen.« Alexandra Papageorgiou-Legendre, Pierre Legendre: *Lecons IV, suite 2. Filiation Fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris 1990, S. 51.

³⁶ Pierre Legendre: *L'objet inestimable de la transmission*, S. 39.

lenzuschreibungen bemüht, nicht nur – und nicht anders als das, wogegen er sich zur Wehr setzt – die historisch langfristig verankerten juridisch-institutionellen Voraussetzungen der ›natürlichen Familie‹ selbst, nämlich deren scholastische Definition mit Hilfe der *consanguitas*, wie der Text des kanonischen Rechts sie programmiert.³⁷ Er vergisst vor allem auch, dass er gerade in seinem innigsten Befreiungspathos auf den Wunsch der ›natürlichen Familie‹ selbst horcht, nämlich auf den von der Auflösung des Genealogischen und des Gesetzes zugunsten der Beförderung einer ubiquitären natürlichen und zugleich inzestuösen Liebe.³⁸

Es ist mithin das genaue Gegenteil von Familialismus, wenn Pierre Legendre das *officium patris* – als *strukturelle* Gegebenheit – im Hinblick auf die gesetzlichen und politischen Fundamente des Genealogischen gegen alle kultur- und textvergessenen Naturalisierungen mitsamt ihrem okkulten Normativismus (um nicht zu sagen: Terrorismus) erneut freizulegen und in Erinnerung zu rufen sucht. Die Vater-Funktion als Funktion der Untersagung, als die Repräsentation des sozialen Dritten ist gerade nicht zu verwechseln mit historisch variablen Vater-Rollen, die sich auf allerlei ›Natürlichkeiten‹ berufen, ob auf Erzeuger-, Erzieher- oder Ernährerschaften. Am Horizont solcher Natürlichkeitkeiten tauchen lediglich – und alles andere als zufällig – jene beiden Komplementärfiguren auf, die Freud gezeichnet hat: die des Hordevaters und die der rivalisierenden Bruderbande. Sie sind die Kehrseite des Traums von der natürlichen ›fraternité‹, jener Kehrseite, auf der dann jener *monströse*, weil referenzlose Vater er-

³⁷ Vgl. Anton Schütz: »Les données immédiates de la parenté. L'Eglise, la filiation, le mariage, le droit canonique.« In: Pierre Legendre: *Lecons IV, suite. Le dossier occidental de la parenté. Textes juridiques indésirables sur la généalogie*, Paris 1988, S. 191-220.

³⁸ So schreibt Judith Butler: »Das Tabu gegen den Inzest und – implizit – gegen die Homosexualität ist also eine repressive juridische Anordnung. [...] Das repressive Gesetz bringt [...] in Wirklichkeit die Heterosexualität hervor.« Judith Buder: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 104. Zum Inzesttraum der bürgerlichen Familie vgl. Friedrich Kittler: »Archäologie der Psychologie des Dramas.« In: ders.: *Dichter. Mutter. Kind*, München 1991, S. 47-98.

scheint, der alle Söhne frisst.³⁹ Er erhebt Anspruch auf alles und kennt – Nature oblige! – weder Mord- noch Inzestverbot. Denn weder das eine noch das andere, wie die *Philosophie im Boudoir*, aber auch Ovids *Metamorphosen* beweisen, findet sich in der Natur. Beides entspringt »missgünstigen Normen« und »neidischen Satzungen«⁴⁰, und beides ist naturwidriger »Irrsinn«.⁴¹ Allerdings: Weder natürliche Hordenväter noch Bruderbanden haben etwas mit dem *officium patris* zu tun.

Im Mechanismus der Filiation steht nicht bloß der Familienverkehr zur Debatte, noch ist jener – in unserer Kultur muß man das mit Nachdruck betonen – dessen tragendes Prinzip. Bevor wir Kinder unserer leiblichen Eltern oder unserer Adoptiveltern sind, sind wir Kinder des Textes. [...] Keine Familie macht das Gesetz. Ein Jenseits der Familie macht das Gesetz. Die Genealogie als Legalitätsprinzip bildet den vorfabrizierten Rahmen der juridischen Kategorien der Reproduktion und versperrt damit die Wege zur mehr oder weniger verrückten Selbst-Gründung [des Subjekts].⁴²

Anders gesagt, das *officium patris* ist dazu da, die kleinen Familienvaterdespoten und Brudertyrannen, wie der Familialismus sie permanent auf den Plan ruft – Plan, den niemand genauer und luzider beschrieben hat als Kafka⁴³ –, zu verhindern. Was der (Anti-)Familialismus permanent vergisst, ist dreierlei: erstens die fiktive, allein aufgrund und in der Sprache existente Dimension

³⁹ Vgl. Gilles Deleuze: »Bartleby, ou la formule.« In: ders.: *Critique et clinique*. Paris 1993, S. 113 ff.

⁴⁰ Ovid: *Metamorphosen*, übersetzt und hg. von Hermann Breitenbach, Stuttgart 1980, S. 328 [10. Buch, V. S. 330-331].

⁴¹ Vgl. Marquis de Sade: *Philosophie im Boudoir*, hrsg. von Peter Schalk, München 1977, S. 179; zum »unnatürlichen« Tötungsverbot vgl. ebd., S. 184 ff.

⁴² Pierre Legendre: *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, S. 187-189.

⁴³ Zur Analyse des tyrannischen »Familientiers« oder »Familienorganismus« vgl. Franz Kafka: *Briefe 1902-1924*, hrsg. von Max Brod, Frankfurt a.M. 1975, S. 343-347 [Herbst 1921].

der Begründung genealogischer Ordnungen, der Instanz des Warum?, zweitens die vitale Notwendigkeit dieser Fiktion, das heißt die Notwendigkeit der Repräsentation der Referenz, und drittens die Fundierung der Legalität und ihrer Zwänge in dieser »unnatürlichen«, gleichwohl lebensnotwendigen genealogischen Struktur. Andernfalls hat man es nicht mit auf ein »Im-Namen-von« bezogenen Legalitäten zu tun, sondern mit fortlaufenden Duellen, mit dem Recht des Stärkeren und mit Terror.⁴⁴ Mit dem »Vater« hat das lediglich insofern zu tun, als dessen Platz in der institutionellen und subjektiven Ökonomie ausgenutzt, inkariert und subvertiert wird. Ohne diesen Platz – es ist der Platz des supponierten Dritten – wäre der ungeheure Machteffekt dieser Subversion unverständlich. Die Familie ist unter Menschen keine biologische, sondern eine sprachliche, das heißt eine genuin institutionelle Angelegenheit. Mutter, Vater, Sohn, Tochter usw. sind keine Sachverhalte des »Fleisches«, der Zellen und der Gene, sondern es sind Bezeichnungen und Namen von Positionen innerhalb einer aus Worten gebildeten (in ihrer Komplexität variablen) Ordnung. Sie bezeichnen den Subjekten vorgängige »Plätze«, die von sprechenden und im Voraus gesprochenen Wesen besetzt werden.⁴⁵ Sie werden damit für sich und die anderen als diese oder jene erkennbar. Damit die fraglichen Plätze identifizierbar

⁴⁴ Zur Logik des Terrors als der Subversion von Legalität vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 706 ff.; vgl. dazu die Notizen von Catherine Millot: »Das totalitäre Phänomen.« In: Jutta Prasse, Claus-Dieter Rath (Hg.): *Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein. Lacan und das Deutsche*, Freiburg 1994, S. 160-166.

⁴⁵ Gisela Pankow hat diese Tatsache in die Formel gefaßt: »Ein Kind ist im Wort der Eltern geschaffen, lange bevor der Leib bei der eigentlichen Geburt in Erscheinung tritt.« Gisela Pankow: *Familienstruktur und Psychose*, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1984, S. 72. – Man muß hinzufügen: Sobald das »Wort der Eltern« die genealogische Ordnung subvertiert, gerät das Kind an einen unhaltbaren Platz und zahlt – bis hin zu Autismus und Schizophrenie – anstelle der Eltern für deren Uneingestandenes. Vgl. dazu die klinische Fallstudie von Alexandra Papageorgiou-Legendre, in: dies., Pierre Legendre: *Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, S. 71-142.

sind für das Subjekt bedarf es seiner (die konkrete Familie je schon transzendernden) ›Markierung‹ der Taufe, der Testamente, der Sukzessions- der Adoptionsregeln, kurz: all jener Zeremonien und Riten, die den Platz des Subjekts zuweisen und garantieren, um es gerade nicht – um es mit Kafka zu sagen – der ›tierischen, sinnlosen, sich mit dem Kinde immerfort verwechselnden Liebe [der Eltern]‹⁴⁶ zu überlassen. Als sozial zwingende Riten – niemand bleibt ohne Status – verweisen sie darauf, dass jede konkrete Familie je schon innerhalb einer ›Kultur‹ mit-amt ihren legalen Regeln existiert, innerhalb eines Bedeutungsglechts, dem sie den Sinn ihrer Wörter verdankt. Die Filiation ist keine familiale Geschichte, sie unterstellt umgekehrt die Familie einem Gesetz, das über sie hinausgeht. Ein weiterer Sachverhalt ist damit schon deutlich: das nämlich das physische Geborenwerden aus einem menschlichen Wesen, eben weil es als dieses oder jenes in eine ihm vorausgehende symbolische Ordnung hineingeboren wird, per se noch keinen als Menschen anerkannten Menschen macht. Die natürliche Geburt wird stets verdoppelt durch eine zweite, soziale Geburt, die den neu ankommenden Körper als Menschenkörper beglaubigt: als Kind dieser Mutter oder dieses Paars, als männliches, weibliches oder hermaphroditisches Wesen, geboren an diesem Tag, an diesem Ort usw.⁴⁷ Mit Hilfe der zweiten Geburt – und nur mit ihr – wird menschliche Identität, die intersubjektive Identität ist, hergestellt als für alle glaubhafte und von allen (einschließlich des Subjekts selbst) zu glaubende Antwort auf die Frage, wer jemand ist. Sie ist dazu da, die andauernden (tyrannischen) Verwechslungen der Eltern mit ihren Kindern einzudämmen, jene unbewusste Identifikation und Konfusion zwischen sich und dem anderen, die zum Duell drängt und den anderen blindwütig (und voller Liebe) annulliert.⁴⁸ Identität wird folglich, um dem »Zurückstampfen des Kindes in den

⁴⁶ Franz Kafka: *Briefe 1902-1924*, S. 346.

⁴⁷ Deutlich wird, daß hier das gesamte symbolische Gefüge der Gesellschaft mobilisiert wird: Kalender, Geographie, Erbschaftsregelungen, Authentifikationsverfahren.

⁴⁸ Vgl. Franz Kafka: *Briefe 1902-1924*, S. 345.

Boden, aus dem es kam«,⁴⁹ Einhalt zu gebieten und dadurch Filiation zu ermöglichen, fabriziert als institutionell markierte Trennung des neugeborenen Körpers von einem anderen Körper, aus dem er selbst geboren wurde, als Trennung aus der Symbiose oder ›Zweieinheit‹ mit der ›Mutter‹, und zwar nicht mit der Mutter als einer genealogisch markierten Funktion, die schon Distanzen eingeführt hätte, sondern mit einem ersten Ding-Objekt. Denn »die Vorstellung der Mutter muss hergestellt, als symbolisches Bild konstruiert werden. Dabei geht es darum, sich zu ent-identifizieren, sich aus einem System zu lösen, wo es, weil das narzisstische Bild die schiere Fusion ist, weder ein Subjekt noch andere gibt.«⁵⁰ Mit der Ablösung aus dieser unsagbaren Fusion aber tritt die (stets artifizielle und institutionelle) Funktion des Vaters auf den Plan.

Die Genealogie umfasst für jede Generation zugewiesene und untersagte Plätze. Man ist nicht zugleich Sohn und Vater, Tochter und Mutter. Das heißt: man ist nicht gleichzeitig Sohn und Vater, Tochter und Mutter für *dieselbe Person*. [...] Das Gleiten auf der genealogischen Achse, der Übergang vom Kind- zum Elternsein, ist [...] das heikle Manöver des *symbolischen Platztauschs*. Es ist nicht selbst-verständlich, sondern kostet etwas. Nicht nur kommt der Platztausch um den Preis dessen zustande, was man den *symbolischen Mord des Vaters durch den Sohn* nennt, er verlangt auch vom Sohn den Preis seines eigenen, *ebenfalls symbolischen Todes als Sohn* zugunsten des Neugeborenen. Die genealogische Sukzession findet nur um den Preis eines Verzichts statt, eines Verlusts für alle und jeden. Verlust und Verzicht verweisen präzise auf die erste Trennung, die unablässig wiederholt wird: die Trennung von der Zweieinheit mit der Mutter. [...] Trennung von der Mutter heißt Präsenz des Vaters. [...] Wenn die Anerkennung des Vaters als Garant des Gesetzes einen Sinn hat, dann nur weil seine Funktion des Dritten, ungeachtet des konkreten Inhalts seiner Rolle, die Möglichkeit zu sagen, wer wer ist, zugleich öffnet und garantiert. Auf dieser Ebene sind genealogisches Ge-öffnet und Macht der Namensgebung, das heißt: die Öffnung eines

⁴⁹ Franz Kafka: *Briefe 1902-1924*, S. 346.

⁵⁰ Pierre Legendre: *L'inestimable objet de la transmission*, S. 83.

Zugangs zur Identität, synonym. [...] Wie stellt sich unter diesen Voraussetzungen die Frage des Dritten? Die vorgängige Entität Mutter-Kind wird gewissermaßen aus zwei Hälften gebildet, die sich gegenseitig zu einem Ganzen komplementieren. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint die Zweier- und Duell-Beziehung gleichsam als die natürliche Neigung des menschlichen Wesens. Der Einbezug des Dritten, das Auftauchen des Paares Vater-Mutter in der Vorstellung des Kindes trennt letzteres von *seiner imaginären Hälfte*, der Mutter, und schafft das Kind als unbegrenzt lassen, heißt, eine Leere zu durchqueren, einen Tod, der zum Leben führt – eine Begrenzung, die das Kind als ein Ganzes abschafft, damit es sich als selbständiges Subjekt konstruieren kann. Man kann diese symbolische Leere als logische Funktion Auftauchen des Subjekts betrachten, vergleichbar der Leermenge, die den Übergang von der Null zur Eins ermöglicht.⁵¹

Der ‚Vater‘ fungiert in diesem Prozess der Trennung als die Figur des Dritten, als Repräsentant des Gesetzes, der die Negativität der Trennung oder die notwendige ‚Leere‘ in die entdifferenziende, mit der Konstruktion des Inzests – denn der Inzest ist keine biogenetische Angelegenheit – abgewehrte Fülle der Beziehungen einführt und sie damit verbindlich unterscheidbar und benennbar macht.

Die Frage der [genealogischen] Linie hat nur dann Sinn, wenn man sich den durchgängig fiktiven Charakter des Inzestverbots vor Augen führt. Worauf die naive Frage ‚Warum das Inzestverbot?‘ abzielt, ob sie nun in mittelalterlicher oder moderner Form gestellt wird, ist dies: Die Grundlage des Verbots ist nicht biologischer Natur. [...] So simpel, nett und aufmüpfig die aktuelle Propaganda für inzestuöse Lieben auch sein mag, sie stellt sich zuletzt doch nur dummkopfig, weil sie nämlich nur das wiederholt, was die Menschheit vom Verbot sowieso immer schon wusste. Traditionell wurde das Verbot als ein Arrangement mit dem ratselhaften Willen der Götter betrachtet oder, wenn man will, mit

⁵¹ Pierre Legendre: *Leçons IV; suite 2. Filiation. Fondement généalogique de la psychanalyse*, S. 74-75.

der Mythologie einer absoluten Referenz. Anders gesagt: Den Inzest in einer Gesellschaft zu sagen, wiederholt nur immer wieder die sackgassenartige Frage: Warum gibt es Gesetze? Und auf der ersten Ebene gibt man ökonomische, historische usw. Antworten, die freilich an kein Ende kommen. Unaufhörlich kommt man auf ein und dasselbe zurück: Warum gibt es keine Gesellschaft ohne eine Form von Legalität? Die Genealogie ist die Inszenierung – in der Tat: die Inszenierung! – der tautologischen Antwort, mit der ein wesentlich politischer und immer durch juridische Sätze gerechtfertigter Grundsatz seine Rechtswirkungen zeitigt: Die Gesetze kommen von dort, wo sie herkommen, sie stammen ab von der Macht, die sie gründet. [...] Die Frage und ihre tautologische Antwort wird also mit einer Rede über die Rede selbst gelöst. Das Argument der Referenz auf die Götter und alle möglichen Letztbegründungen der Wahrheit der Gesetze hat selbstredend noch nie etwas bewiesen. Es *bezieht*, und ist auch ausschließlich dazu da: *zu beziehen*.⁵²

Der Vater repräsentiert als ‚Funktion‘ den Imperativ der Trennung. Und re-präsentieren heißt hier vor allem: Er ist nie dieser Imperativ, er inkarniert ihn nicht. Er handelt nicht aus tyrannischer Willkür, sondern bezieht. Der Vater ist also nicht, wie manche familialistisch-naturalistischen Karikaturen der Lacanschen Theorie verkünden, eine Art von Macht, die sich mehr oder weniger gewaltsam zwischen Mutter und Kind schiebt. Er befindet sich nicht, in Koalition mit dem Kind, im Zweikampf gegen die böse Mutter, eine Frau, die plötzlich übermächtig wäre. Die Referenz auf die Vater-Funktion ist vielmehr eine Referenz über Kreuz, das heißt, sie gilt für beide Elternteile. Denn nur dann, wenn beide Elternteile aus ihrer narzisstischen Verstrickung gelöst sind, das heißt getrennt sind vom anderen, den sie permanent mit sich selbst zu verwechseln tendieren, kann die Trennung weitergegeben werden, eben jenes ‚negative Objekt‘ des ersten Verlustes.

Was der Mensch verlangt, was er nur verlangen kann, ist, dass ihm etwas Reales entzogen sei. Anders gesagt leidet er nicht am

⁵² Pierre Legendre: *L'inestimable objet de la transmission*, S. 250-251.

Mangel, sondern er verlangt nach einer Leere: nach der Leere, die in jeder Form der Sublimierung, aber auch in jedem Begehrn bestimmt ist. Sie ist determinierend, weil sie konstitutiv ist. Sie nimmt den leeren Platz des ›paradoxen Elements‹, des ›virtuellen Objekts‹ ein, das die Dynamik des Begehrns in Gang setzt, da wie im Spiel das leere Feld mit der fortwährenden Verschiebung eines Steins kombiniert ist.⁵³

Ein anderer Name dieser lebensnotwendigen Negativität, dieser Trennung und ›Leere‹ ist aber das Verbot, das dem Subjekt auferlegt, sich zu trennen und seinen Platz einzunehmen: als Mann oder Frau, als Elternteil oder als Kind. Es untersagt dem Subjekt, alle Plätze einnehmen zu können und schafft damit die Illusion des Alles-Sein-Könnens ab. Das Subjekt wird vielmehr instituiert als unterschiedenes, von seinem Spiegelbild getrenntes Subjekt. Zugleich wird damit die Illusion jener – ängstigenden – Allmacht eingedämmt, der das Subjekt genau dann unterliegt, wenn sein Bezug zu den anderen nicht relativiert wird, das heißt, wenn es weder sich noch den anderen eine Grenze oder deren Markierung durch das Gesetz unterstellen kann. »Den Anderen für zu allem fähig halten, bedeutet in der Tat von vornherein bereit sein, alles zu akzeptieren. Ihm eine grenzenlose Macht zu unterstellen, heißt bereits, ihm diese zu übertragen.«⁵⁴ Die trennende, das Begehrn allererst freisetzende Negativität des Verbots ist, wie gesagt, kein Willkürakt eines ›Gleichen‹ oder ›Nächsten‹, sondern es ist eine (sakrifielle) Negativität, die dem Subjekt im Namen der Referenz aufgezwungen wird. Der Zwang findet nicht statt als familienspezifische Privatveranstaltung durch lauter liebe Mitmenschen. Er bezieht sich auf eine Instanz, in deren Namen das Verbot ergeht, auf die alle bezogen und vor der sie anerkannt sind. Das heißt: Wenn der ›Vater‹ innerhalb der Familie die Instanz des Verbots oder des (trennenden) Dritten repräsentiert – der Vater ist »zweimal mythisch«, wie Legendre sagt –, dann unter der Be-

⁵³ Elisabeth Weber: »Fragment über die Wissenschaft reiner Ereignisse.« In: Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.): *Gilles Deleuze – Fluchtrouten der Philosophie*, München 1996, S. 203.

⁵⁴ Catherine Millot: »Das totalitäre Phänomenen«, S. 165.

dingung, dass er lediglich re-präsentiert und folglich nicht im eigenen Namen handelt und spricht oder – was den Bezug auf die Referenz ebenfalls ausschalten würde – auf einer kontraktualisierenden Ebene von ›gleich zu gleich‹.

Den Menschen herzustellen heißt, ihm die Grenze zu sagen. Die Grenze herzustellen heißt, die Idee des Vaters in Szene zu setzen. Es heißt, den Söhnen des einen und des anderen Geschlechts das Verbot weiterzugeben. Der Vater ist zuallererst eine Angelegenheit des Symbols, etwas Theatralisches, ein lebendiges Artefakt.⁵⁵

Die Frage des Vaters, wie der (anthropologisch lesbare) Text der westlichen Kultur sie statuiert, ist mithin nicht zu reduzieren auf eine kleine, schmutzige Familiengeschichte (»Jede Familie ist ein inzestuöses Knäuel«). Und die Frage der genealogischen Struktur, die den Rahmen der Filiation bildet, ist nicht zu reduzieren auf eine Geschichte sozio-politischer Scharmützel. Genauso wenig lässt sich die Frage nach der Legitimität von Normen beantworten mit dem neunmalklugen Hinweis darauf, dass jeder Name eines ›Im-Namen-von‹ realiter ›leer‹ ist, dass ›nichts dahinter‹ steckt. Man braucht nur die *Metamorphosen* Ovids oder das *Dritte Buch Moses* aufzuschlagen, um zu begreifen, dass die Entdeckung der ›Leere‹ des Namens nicht neu ist. »Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedit ut revelet turpitudinem eius ego dominus.«⁵⁶ Die Schandtat ist eine Schandtat ist eine Schandtat... Und jenseits der leeren Tautologie des begründenden Prinzips: »ego dominus«, gibt es nichts zu sehen, buchstäblich: das Nichts. Daraus zu schließen, es sei nichts damit, weder mit der Schande noch mit dem Gott, würde am Witz und am Ernst der Sache, um die es geht, nämlich die Garantie von Identität, vorbeigehen. Das Nichts hat noch niemanden daran gehindert, leben zu

⁵⁵ Pierre Legendre: *La Fabrique de l'Homme occidental*, S. 22.

⁵⁶ Biblia sacra: Liber Levitici 18, 6. [›Kein Mensch darf einem Blutsverwandten sich nähern (um Verkehr zu pflegen), er würde seine Schandtat aufdecken. Ich bin der Herr.‹]

müssen, und es hat auch noch niemanden davon befreit. Es beantwortet nicht die Frage nach dem ‚Warum?‘ (der Untersagung, der Dinge, des Wunschs), es schafft die inzestuöse Problematik nicht ab, nicht die Geschlechtlichkeit und nicht die Sterblichkeit der Menschen. Und es gibt vor allem keine Antwort auf die explosive Frage nach dem ‚Wer-ist-wer?‘. Pierre Legendres Sätze teilen keine utopischen Glücksversprechen aus. Sie versprechen weder das Ende der Macht noch das der sexuellen Reproduktion, weder das Ende der Geschichte noch das der Gesetze, weder das Ende der Familie noch das des Geschlechterkampfs. Sie versprechen nicht den Untergang des Abendlands und keine Neue Menschheit. Sie erinnern nur an die unvordenklich alte: an den Hass und die Wünsche, den Mord und die Liebe, an Eltern und Kinder, Götter und Mythen und daran, dass es noch keiner Gesellschaft an Mörfern gemangelt hat, schon gar nicht an solchen, die sich als die Helfer ihres Nächsten ausgeben. Vor allem aber rufen sie damit ins Gedächtnis, dass die Frage der Gesetze nicht obsolet ist, auch dann nicht, wenn das Problem der Legitimität verschoben wird in die Etagen rationaler Effizienz und Performance. Weder Effizienz noch Performance werden die Frage nach der Gerechtigkeit der *Opfer* abschaffen, die sie verlangen. »Pourquoi fortune et infortune, pourquoi suis-je né?«⁵⁷ fragen Marseiller Rap-Artisten unter dem fordernden Namen IAM.

Man glaubt, alles gesagt zu haben, bloß weil man ‚soziales Problem‘ sagt. Die buchhalterische und betriebswirtschaftliche Attitüde besteht darin, alles unter dem Blickwinkel der Regulierbarkeit zu betrachten. Sie tendiert dazu, das Juridische in Fragen der Effizienz zu verwandeln und damit zu ersticken. Kann man dem Nationalsozialismus auf dieser Ebene beikommen, auf der Ebene der Regulierung? Die Hitleristen wollten nichts anderes sein als perfekte Techniker der Effizienz. Genau deswegen ist es mehr als problematisch, Justiz und Recht lediglich oberflächlich zu betrachten. Wenn man die Geschichte des Rechts, diesen Kern der Kultur, nicht ernst nimmt, dann wird niemals verständlich, wie

⁵⁷ IAM: *Nés sous la même étoile*. In: IAM: *L'école du micro d'argent*. CD, Delabel 1997.

eine bürokratische Kriminalität zustande kommt. Gibt es eine Staatskriminalität? Am Anfang dieser Art von Kriminalität, steht die Katastrophe des juridischen Denkens. Wie ist so etwas möglich? Man muss sich hier vor Vereinfachungen hüten und die Frage des Hitlerismus von der Wurzel her erneut stellen. [...] Ich glaube nicht an die Lehren der Geschichte. Das ist ein Trugschluss. Die Menschheit beginnt mit jedem Individuum neu. Aber ich glaube an die politische Wachsamkeit, die den instituierten Mächten verbietet, mit dem Feuer zu spielen. Und vor allem glaube ich an die Verpflichtung des Denkens. Das Wesentliche liegt für mich hier: Solange wir die grundsätzlichen Fragen nach dem, was die nationalsozialistische Verdummung und Vertierung möglich gemacht hat, noch nicht geklärt haben, ist auch die nach-hitlerische Epoche noch nicht zu Ende. Wir sind die Nachkommen dieser offengebliebenen Fragen, die alle das Thema der ‚Fleischerkonzeption der Filiation‘ – so habe ich das genannt – umkreisen. [...] Wir müssen die Grundprinzipien des Nazismus verstehen, und vor allem müssen wir die Tatsache begreifen, dass er das Prinzip der Filiation attackiert hat, und zwar durch einen juristisch vorangetriebenen Rassismus, genauer: durch einen legalen anti-jüdischen Rassismus. Die Folgen des Nationalsozialismus sind noch nicht ausgestanden, weil mit ihm das Filiationsprinzip zerstört worden ist. Wir glauben nur noch ans Fleisch, an den Biologismus. Genau an diesem Punkt ist die Wunde noch immer offen. Wir leiden an einem unbewussten Nazismus. Auf dieser profunden juristischen Ebene, auf der Ebene der Fundamente der europäischen Kultur hat die Nazi-Apokalypse stattgefunden, und auf ihr geht es auch um unsere politische Glaubwürdigkeit.⁵⁸

Nach Zeugnissen für diesen unbewussten Nazismus muss man nicht lange suchen. Reimut Reiche hat ihn in seinem Aufsatz zur sogenannten ‚sexuellen Revolution‘ eindringlich dargestellt.⁵⁹

⁵⁸ Pierre Legendre: »Justice, théâtre, liberté. Réflexions sur l'affaire Touvier.« In: *L'Autre Journal*, N° 25, juin 1992, S. 18.

⁵⁹ Vgl. Reimut Reiche: »Sexuelle Revolution – Erinnerung an einen Mythos.« In: Lothar Baier, Wilfried Gottschalch, Reimut Reiche et al.: *Die Früchte der Revolte. Über die Veränderung der politischen Kultur durch die Studentenbewegung*, Berlin 1988, S. 45-71.

Agnes Heller und Ferenc Féher haben auf seine Präsenz in den ›bio-politischen‹ Rasse- und Geschlechterdiskursen der post-68er ›Theorieentwürfe‹ aufmerksam gemacht.⁶⁰ Und wie der Terror des restlos liquidierten officium patris aussieht, lässt sich unter anderem auch Bernward Vespers Roman-Essay *Die Reise* entnehmen. »Wissen, dass man [...] [als] Produkt dieses Landes, dieses Systems nichts Menschliches an sich hat, ebenso wenig die Darstellung und die Angst davor. Alles ist verzerrt.«⁶¹ Die Problematik der ›casse du sujet‹, der Zerstörung des Subjekts, die Pierre Legendre den Industriegesellschaften zu denken gibt, ist alles andere als antiquiert. Sie ist ein Prüfstein für jene Reden, die ex officio die Normativität konstruieren.

Wem gehören die Töchter?

Zum sexuellen Machtanspruch der Konsumgesellschaften

Daß Sex an jeder Straßenecke ausgestellt und wie ein x-beliebiges Waschmittel behandelt wird, davon braucht man sich nichts zu erhoffen. Ich sage nicht, daß es schlecht wäre. Aber es trägt nicht das Geringste zur Behandlung der Ängste und der Probleme bei. Es ist eine Modeerscheinung, Teil der angeblichen Liberalisierung, die uns von oben gewährt wird und mit der uns die sogenannte permissive Gesellschaft beglückt.

Jacques Lacan

1

Emmanuelle Béart war für zwei Euro fünfzig zu haben. Im Mai 2003 auf dem Cover der Frauenzeitschrift *Elle*. Die Werbeleute hatten erstklassigen Stoff und machten die üblichen Sprüche. Auf der Microsoft.net-Homepage zum Beispiel:

Emmanuelle Béart macht Frankreichs Männer wild! [...] Das Schönheits-Spezial-Heft war nach wenigen Tagen vergriffen. Edition Nr. 2992 ist an keinem Kiosk mehr erhältlich. [...] Achtung, nicht verpassen: Bald erscheinen die Bilder auch in Deutschland, in der August-Ausgabe der deutschen ›Elle‹. Kaufen kann man das Magazin ab dem 16. Juli.

Neu an den Bildern war natürlich gar nichts. Ob Autoreifen, Raserwasser, Rasenmäher, Lebensversicherung, Gartengrill: der Genießbefehl an den Triebtrottel ist von idiotischer Monotonie. Kauf's dir! Genieß es! Und es funktioniert. Der Trottel gehorcht. Allein in Frankreich trieb *Elle*, Edition Nummer 2992, den Absatz im offenen Verkauf um 40.000 Exemplare nach oben. Macht ein Umsatzplus von 100.000 Euro. Gleichzeitig konnte die Num-

⁶⁰ Vgl. Agnes Heller, Ferenc Fehér: *Biopolitik*. Frankfurt a.M./New York 1995, passim, insbesondere S. 81-110.

⁶¹ Bernward Vesper: *Die Reise. Romanessay. Ausgabe letzter Hand*, hrsg. von Jürgen Schröder, Klaus Behnken, Reinbek 1983, S. 55. Hervorhebungen v. Verf.





Abb. 1: Emmanuelle Béart auf dem Cover der *Elle*, Nr. 2992, 5.5.2003

mer das Verhältnis zwischen Auflage und Verkauf um 17% steigern. Das Verführungsmäoer mit dem »einfachen, femininen Frauenbild«, das Béart laut Elle-Redaktion der Leserschaft vermitteln sollte, rechnete sich. Die Bilanzen gingen steil nach oben. Mit dem Cover kam der Typ reife Weiblichkeit zum Zug: die unabhängige, erwachsene Frau, die verführerische Mutter. Zu sehen gab es ein ruhiges, sozusagen häusliches Meer, warme Farben, ausladende Hüften, volle Brüste, schweifender Blick. Ganz im Sinn der Benn-Verse: »Du Vollweib! / Deine Maße sind normal, / Jedes Kind kann durch dein Becken.«¹ Kein Covergirl. Die Frau hatte es nicht nötig, irgendjemanden mit Lolly zwischen den Lippen anzugrinsen. Bei soviel industriell modellierter Vollweiblichkeit hielt es auch den Qualitätsjournalisten nicht mehr. Die Tageszeitung *Le Monde* versank in klassisch-griechischem Mythenraum. Schaumgeboren, meerentstiegen sei die Béart, nackt wie am ersten Schöpfungstag. Aphrodite Kallipygos! Archetypisch! Wunderbar!

Nun wollte es der Zufall, dass Aphrodite Kallipygos alias Emmanuelle Béart sich exakt sieben Monate später, im Dezember 2003, erneut in der Frauenzeitschrift *Elle* betätigte. Diesmal nicht als spitzenverdienendes Starmodel, sondern als engagierte Staatsbürgerin und engagierte Feministin. Béart hatte eine Petition un-



Abb. 2: Lynndie England



Abb. 3: Lynndie England und Charles Graner

terschrieben, in der sie zusammen mit anderen Berühmtheiten aus Film, Literatur und Politik an den französischen Präsidenten appellierte, alle unterdrückten Muslim-Mädchen endlich zu befreien. Er solle ihnen per Gesetz endlich das Tragen des Kopftuchs in den Schulen verbieten. Schluß mit der unerträglichen Verhüllung! Schon auf Béarts Nackt-Cover vom Frühjahr 2003 hatte die Barbarei bedrohlich aus der rechten oberen Ecke geinst. Dort stand zu lesen: »Exclusif : une espionne chez les islamistes«. »Exklusivbericht: als Spionin bei den Islamisten!« *Elle* bediente ihre LeserInnen nicht nur mit antik-vollendetem Silikon-Weiblichkeit, sondern lieferte ihnen auch gleich noch einen heißen Schlüssellochblick in misogyne, islamische Folterkammern. Aus reiner Informationspflicht, versteht sich. Selbstverständlich sollte sich niemand daran ergötzen, womöglich Lustgewinn aus dem Islamisten-Grusel ziehen. Die Redaktion dementierte vorauseilend jede Art von Voyeurismus. Man wolle nur ein wenig über die Perversion der anderen aufklären. Die Unschuld war gerettet, und die sado-masochistische Lust konnte sich, wie üblich, im routinierten Modus moralisch-politischer Entrüstung austoben. Daß der islamistische Terror kräftig zittern und schaudern macht, wurde vom Deckmantel der Aufklärung gnädig verdeckt. Genauso wenig brauchte man sich einzustehen, daß die schmutzige, sexuelle Barbarei der anderen – vulgo: der Araber – eine Projektionsfläche der verdrängten eigenen Phantasien ist. Die Perversen sind immer die anderen, und zwar genau so, wie wir sie uns am liebsten vorstellen. Lynndie England hat es (dummerweise) ausprobiert.

¹ Gottfried Benn, Marie. In: Gottfried Benn: *Gedichte. In der Fassung der Erstdrucke*. Frankfurt a. M. 1982, S. 78.

Der Doppelauftritt Emanuelle Béarts in der französischen *Elle* – als hüllenloses Supermodel und anti-islamistische Petitionszeichnerin – ist symptomatisch für den ›Kampf der Kulturen‹, wie er seit Mitte der 1990er Jahre in allen westlichen Öffentlichkeiten mit mehr oder weniger großem Eifer ausgefochten wird. Im Zentrum steht der weibliche Körper, genauer: der Körper und die Sexualität junger Frauen. Im Zusammenhang der politisch-religiösen Kultur-Debatten um Kopftuch, Burqa oder Niqab wird nicht über Männer, islamische Theologie, Koran-Exegese und noch weniger über geostrategische Interessen geredet. Die öffentliche Erregung gilt ausnahmslos den Mädchen. Und das heißt: Es geht um die sexuellen Grundlagen der politischen Ordnung. Skandalös an den adoleszenten Kopftuchträgerinnen erscheint ihre mysteriöse, ebenso unglaubliche wie monströse Weigerung, auf ein sexuelles Verbot zu verzichten. Wie kann jemand *nicht* frei, aufgeklärt, cool und sexy sein wollen? Wie kann ein Mädel, das einigermaßen bei Verstand ist, für die ›Keuschheit‹ optieren? Das kann nicht sein. Unmöglich! Die Verweigerung der Freiheit – genauer: der sexuellen Freiheit – stellt in den liberalen Gesellschaften, sofern sie von der permanenten Kreation von Bedürfnissen und der entsprechenden Nachfrage leben, ein penetrantes Ärgernis dar. Jean-Claude Milner hat den Grund dafür beschrieben:

Die moderne Gesellschaft präsentiert sich als Raum, in dem sich auf Dauer jede Nachfrage und jedes Bedürfnis befriedigen lässt. Genau das heißt ›Fortschritt‹. Die moderne Gesellschaft würde sich selbst verleugnen, würde sie sich nicht an allererster Stelle um die Befriedigung des Bedürfnisses aller Bedürfnisse kümmern, um die Mutter aller Nachfragen, nämlich die Nachfrage nach dem sexuellen Verhältnis.²

² Jean-Claude Milner: *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Paris 2003, S. 104.

Das Bündnis zwischen arrivierten Feministinnen, die gegen ein infames sexuelles Verbot ins Feld ziehen, und flinken Produktmanagern, denen an der kauffreudigen Entfesselung der Triebe liegt, ist damit schon etwas erklärlicher. Der Philosoph Alain Badiou war boshhaft genug, die Komplizenschaft suspekt zu finden. Mit Blick auf die *Elle*-Petition schrieb er:

Sie ist sonderbar, die große Wut unserer feministischen Damen auf ein paar Mädchen mit Kopftuch, während der weibliche Körper ohne Ende prostituiert wird, die pornographische Erniedrigung von Frauen die Regel ist und alle Mädchenmagazine in einem fort Ratschläge austeilen, wie eine junge Frau sich am besten sexuell feilbietet. Es gibt dafür nur eine Erklärung: Ein Mädchen hat gefälligst herzuzeigen, was es zu verkaufen hat. Die Frau hat ihre Ware auszustellen. Sie muß deutlich zu verstehen geben, daß die Zirkulation der Frauen keinerlei Beschränkungen unterliegt. [...] Der Ruf nach dem Kopftuchverbot besagt, daß die Weiblichkeit rückhalts auszustellen sei. Ein Recht auf ›Reserve‹ in diesem Bereich gibt es nicht mehr, schon gar nicht für heiratsfähige Mädchen.³

Die Kehrseite dessen, was in einem fort als sexuelle Befreiung und Fortschritt gefeiert wird, ist die Freisetzung des weiblichen Körpers für den universalen Markt und die entsprechende Zirkulation. Das Mädchen, das sein Verführungspotential nicht herzeigt, mit String, Push-Up und Top, verkauft sich bekanntlich unter Wert. Es verstößt gegen die Regeln des offenen Marktes und der Konsumideale, wie sie im letzten Jahrhundert von der Industrie in ungezählten Werbekampagnen durchgesetzt worden sind.

Die Warengesellschaft setzt seit den 1920er Jahren Jugendlichkeit und Feminität als industrielle Ideale durch. Beide stehen im Dienst des forcierten Konsums und des damit verbundenen permanenten Wandels der Lebensweisen. Die Jugendlichen geben das Modell für den Spaß an der unaufhörlichen Veränderung ab,

³ Alain Badiou: »Derrière la loi foulardière : la peur.« In: *Le Monde*, 22.02.2004.

für die Neugier auf alles Neue; den Frauen obliegt das esoterische Wissen um zwei elementare Mechanismen der Warengesellschaft: Konsum und Verführung.⁴

Dass Shoppen und Verführen die Basiskompetenzen der modernen Frau sind, lässt sich schwerlich bestreiten. Ganze Industriezweige leben davon.

Badious Analyse des Kopftuch-Streits war offenkundig marxistisch inspiriert. Sie hatte die Verwandlung des weiblichen Körpers in eine Ware und die daraus folgende Pornographisierung der Konsumgesellschaft im Blick. Letztere muss permanent neue Anreize schaffen, um Nachfrage, Wachstum und Profit am Laufen zu halten. Badious Lesart der Auseinandersetzung um das kleine islamische Kopftuch rückte deswegen auch die feministischen Autonomie- und Freiheitsparolen sarkastisch zurecht, mit denen die Forderung nach dem Verbot für gewöhnlich begründet wird: Autonomie, Recht auf sexuelle Selbstbestimmung, Würde der Frau, Gleichheit der Geschlechter. Die militanten Begriffe kaschieren nur sehr dürtig die massive Zurichtung für den Markt, auf dem die Mädchen ihre industriell gepflegte Haut anzubieten haben, gleich ob Heirats-, Wohn- oder Arbeitsmarkt.

Was Badiou aus kapitalismuskritischer Perspektive als Prostitution des weiblichen Körpers anprangerte, sah bei Francis Fukuyama, dem Vordenker des Liberalismus, wesentlich wünschenswerter aus. Fukuyama sprach nicht von Erniedrigung, Exklusion oder gar Prostitution, sondern von individueller Freiheit, zugleich aber auch von dem, was sie voraussetzt, nämlich die progressive Überwindung, das heißt, die Beseitigung jeder besonderen kulturellen Überlieferung, sofern sie sich der unbegrenzten Warenzirkulation in den Weg stellt. Dass es im Streit um die Verhüllung und Enthüllung von Mädchenköpfen vor allem um deren globale Markt- und Zirkulationsfähigkeit geht, bestreitet Fukuyama nicht. Im Gegenteil. Marktkompatibilität und Freihandel stehen

sogar im Zentrum der Sache. Fukuyama erklärte im *Wall Street Journal*:

Der Erfolg der Integration von Ausländern hängt nicht allein von der Politik ab, sondern auch von den kulturellen Eigenschaften der jeweiligen Immigrantengruppe, die man integrieren will. [...] Die Geschwindigkeit, mit der sich eine Gruppe in der zweiten oder dritten Generation assimiliert, hängt entscheidend von ihrer Heiratsquote mit Nichtmitgliedern der eigenen Gruppe ab [the group's rate of out-marriage], wobei diese Quote wiederum ein Effekt des Grades an Kontrolle ist, welche die Immigrantenfamilien über die Sexualität ihrer Töchter ausüben. In den USA finden wir in der Tat eine signifikante Korrelation zwischen Integration einerseits und der sozio-ökonomischen Mobilität der verschiedenen rassischen und ethnischen Gruppen andererseits. In vielen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens beharrt man indes auf der Heirat zwischen Cousins und Cousins. Man drängt die Töchter, nicht nur innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe, sondern sogar innerhalb der eigenen Verwandtschaft zu heiraten. Der Individualismus in der Familie – das heißt, das Recht, die Person zu heiraten, die man möchte, ganz gleich, aus welcher Gruppe sie stammt – ist die Grundlage für den Individualismus überhaupt [the mother of all individualisms]. Und es ist Verweigerung dieses Rechts, die es der traditionellen Sozial- und Familiensstruktur erlaubt, sich von Generation zu Generation weiter zu vererben. Traditionalistische Muslime sind klüger, als man glaubt, wenn sie darauf bestehen, ihre Töchter mit einem Kopftuch zu markieren [marking their daughters with headscarves]. Sie signalisieren damit jedem Nicht-Muslim, daß ihm die Tochter sexuell nicht zur Verfügung steht [the sexual unavailability]. Die jungen Mädchen, die das Kopftuch als Symbol ihrer Identität tragen wollen, begreifen nicht, daß sie damit langfristig ihre eigene individuelle Freiheit untergraben. [...] Unter den gegebenen Bedingungen einer nicht-ausreichenden Fruchtbarkeitsrate der einheimischen Bevölkerung sind hohe Einwandererquoten nicht nur zur Sicherung des augenblicklichen Lebensstandards, sondern

⁴ Tiqqun: »Théorie de la jeune fille.« In: Tiqqun: *Exercices de métaphysique critique*, Paris 1999, S. 96.

auch zur Sicherung der zukünftigen Sozialversicherungssysteme notwendig.⁵

Fukuyamas Sätze haben den Vorzug der Eindeutigkeit. Sie formulieren das Integrationsproblem von Migrantenpopulationen als Problem der biopolitischen Steuerung von Bevölkerungen beziehungsweise unterschiedlicher »racial« und »ethnic groups«. Der Streit um das islamische Kopftuch ist, laut Fukuyama, ein Kampf um die Kontrolle der Töchtersexualität.

Die ziemlich endogam – um nicht zu sagen: inzestuös – verfahrenden islamischen Traditionalisten markieren ihre Töchter schlauerweise mit einem Herkunftszeichen, um die Zirkulation im bornierten Raum der eigenen Kultur sicherzustellen. Die kul-

⁵ Francis Fukuyama: »Our Foreign Legions. Lessons and Cautions from Europe on assimilating immigrants.« In: *Wall Street Journal, Europe*, 31.01.2004: »The ultimate success of assimilation depends not just on policy, but on the cultural characteristics of the immigrant group being assimilated as well. [...] The speed with which an immigrant group assimilates in the second and third generations after arrival has very much to do with that group's rate of out-marriage, which in turn is a byproduct of the degree to which immigrant families can control their daughters' sexuality. In the U.S., rates of out-marriage correlate strongly with both assimilation and upward socioeconomic mobility on the part of different racial and ethnic groups. In many Middle Eastern countries, there is a strong emphasis on cousin marriage, in which daughters are urged to marry not just within their ethnic group, but within their own extended family. Individualism within the family – i.e., the right to marry whomever you want – is the mother of all individualisms, and it is the denial of this right that allows traditional social structure and culture to be transmitted across the generations. Traditionalist Muslims are thus more astute than they are given credit for when they insist on marking their daughters with headscarves that signal their sexual unavailability to outsiders. The girls themselves who want to wear the headscarf as a symbol of their identity do not understand the long-term threat to their individual freedom it represents. [...] Given the subreplacement fertility rates of native-born populations, high levels of immigration have become necessary to fund not just current standards of living but future social security benefits.«

turelle Tradition soll damit gewahrt und der Heiratsmarkt protektionistisch abgeschottet werden.



Abb. 4: Dunja A. klagt vor dem Amtsgericht Dortmund
(unter: <http://www.bild.de> [15.12.2009])

Das ist natürlich gegen das universale Freihandelsgebot und widerspricht allen Prinzipien individueller Freiheit, die der Islam in seiner orientalischen Zurückgebliebenheit – wie schon Hegel wusste – grundsätzlich ignoriert.⁶ Demgegenüber haben die Modernen, das heißt die Bewohner der aufgeklärten, zivilisierten Welt jede kulturelle Besonderheit längst schon hinter sich gelassen. Sie wohnen im Universal-Raum unbeschränkter Hybridität und tummeln sich im global-sexuellen »melting pot« der Metropolen, die jede Art von kultureller Besonderheit auflösen, um sie in folkloristische Zitate oder modische Accessoires zu verwandeln. Moderne Individualität ist von jeder partikularen Kultur und von jeder verbindlichen »community« mitsamt ihren obskur-

⁶ Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Werke 15. Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt a.M. 1986, S. 534-535: »[D]ie ganze morgenländische Weltanschauung [verbietet] von Hause aus eine gemäße Ausbildung der *dramatischen* Kunst. Denn zum wahrhaft *tragischen* Handeln ist es notwendig, dass bereits das Prinzip der *individuellen* Freiheit und Selbständigkeit oder wenigstens die Selbstbestimmung [...] erwacht sei; und in noch höherem Grade muss für das Hervortreten der *Komödie* das freie Recht der *Subjektivität* und deren selbstgewisser Herrschaft sich hervergetan haben. Beides ist im Orient nicht der Fall, und besonders steht die großartige Erhabenheit der mohammedanischen Poesie [...] jedem Versuche, sich dramatisch auszusprechen, fern, da [...] die *eine* substantielle Macht sich jede erschaffene Kreatur nur umso konsequenter unterwirft und ihr Los in rücksichtslosem Wechsel entscheidet.« (Hervorhebungen im Original.)

religiösen Regeln und Normen erlöst. Alle sind so frei, sofern sie es sich finanziell leisten können, nach eigenem Gusto zu leben, mit wem und wie auch immer. Kein Clan und keine bornierte Herkunftskultur haben in das individuelle Leben einzugreifen. Das autonome Individuum kann sich selbst die ihm jeweils passende (Sub-)Kultur aussuchen und seine kleine Patchworkidentität kunterbunt gestalten.



Abb. 5: Lil' Kim, Fotoserie im *One World Magazine*, Dezember/Januar 2002/3: What Is Urban?

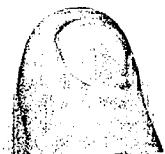
Voraussetzung eines derartigen Individualismus ist lediglich die Auflösung der sozialen und familialen Strukturen nichtwestlicher Kulturen sowie die Ersetzung unsinniger, kultureller Dogmen durch aufgeklärtes, rationales Wissen. Die generationelle Transmission jeder beschränkten Kultur muss zugunsten der universalen, individuellen Freiheit unterbunden werden. Und das geschieht ganz elementar durch den politischen Zugriff auf den Sexualverkehr der Töchter, deren Gebärmutter prinzipiell allen offenzustehen haben. Die Schlüsselfragen sind also sehr einfach: Wer kontrolliert die sexuellen Begegnungen? Wer diktiert die Heiratsregeln? Sie oder wir? Die endogam bornierten Barbaren oder der universale, freie Markt?

Immerhin machen die Fragen klar, was mit dem kleinen Ding namens ‚Kopftuch‘ politisch auf dem Spiel steht. Die Verhüllung bedeutet eine absurde sexuelle Nichtzugänglichkeit oder, um Fukuyamas schlagende Managementformel zu benutzen: sexual unavailability. Das heißt, man kann die Frau nicht einfach haben,

sie steht nicht zur Disposition. Das Kopftuch bezeichnet ein verbotenes Objekt, es schränkt den Wunsch und die Lustmöglichkeiten ein und steht damit natürlich auch dem Prinzip der grenzenlosen Nachfrage im Weg. Die Schleiermädchen gehören einem Anderen, der sie wie ein Viehhirte markiert und seinem archaischen Wüstengesetz unterwirft. Er sieht dabei ganz so aus wie eine Witzfigur aus dem verflossenen Patriarchat.

Fukuyama, der französische Präsident und die Feministinnen sind sich jedenfalls wunderbar einig: Hinter dem Kopftuch steht ein zurückgebliebener, anti-demokratischer Hausdespot, der seine Frauenherde grausam unterdrückt, eifersüchtig überwacht und keine einzige seiner Töchter herausrücken will. Die Aggressivität und die Erregung, die der Stoff auslöst, werden damit verständlicher. Unter dem Schleier träumen nicht nur traurig unschuldige Jungfrauen, die sehnlich auf den D-Day ihrer großen sexuellen Befreiung warten. Unter dem Schleier lauert vor allem auch ein großes, hässliches Vatertgespenst. Man kämpft für die Mädchen, für Demokratie, Freiheit und Individualismus, in allerster Linie aber gegen den mythischen Alten aus der Wüste, der seine Frauen einer vorsintflutlichen Geschlechterordnung einzeichnet und sie barbarisch beherrscht. Anders gesagt, im islamischen Anderen kehrt Skandal für Skandal das Phantasma des inzestuösen Hordenvaters wieder. Der Schleier ist für alle Welt ein sexistisches, assymmetrisches und willkürliches Zeichen, das die Geschlechterungleichheit markiert und zugleich sexuelle Verbote bezeichnet. Eine andere Funktion hat die ominöse Sache nicht. Das heißt aber, streng nach Freud: Das Kopftuch funktioniert als Phallus, als genau jenes bezeichnende Zeichen, das den Zugang zur Lust öffnet und versperrt. Die öffentliche Erregung, die das Kopftuch auslöst, die Aggressivität und die Rivalität, die es so intensiv auf den Plan ruft, sind alles andere als grundlos. Auch wenn sie infantil sind und das mythische Ding grandios über-schätzen.⁷

7 Um Freuds Konzeption kurz in Erinnerung zu rufen: »Freud hat festgestellt, daß es im (kindlichen) Unbewußten nur einen einzigen Repräsentanten für die Sexualität gibt: den Penis, eine ‚unbewußte Vorstellung‘, ein kleines Objekt, das vom Körper abgetrennt werden kann. [...] Die Men-



Man musste nicht erst Francis Fukuyamas sexualpolitische Überlegungen, die Kopftuchdebatten, die *Elle*-Petition oder die heuchlerische Hetzkampagne gegen Sibel Kekilli abwarten, um den strukturellen Zusammenhang zwischen anti-islamistischer Frauenbefreiung, gängiger Medien-Pornographie und globaler Markt-Kompatibilität der Töchter begreifen zu können. Anschluß an die Moderne, Fit machen für den Markt! Kekilli schaffte den Sprung aus ihrer Familie in die ultra-industrielle Metropolen-Moderne bekanntlich auf provozierend geradlinige Weise, nämlich mit Pornofilmen, in denen sie die *sexual unavailability* ein für allemal verabschiedete. In Michel Houellebecqs Roman *Plateforme* aus dem Jahr 2001 war das Thema des globalen Sex-Markts, der gegen die Islamisten durchgesetzt werden muß, bereits ausgiebig verhandelt worden.

schen spalten sich also in zwei Gattungen: diejenigen, die den Penis haben und fürchten, ihn zu verlieren; diejenigen, die keinen haben und ihn um jeden Preis haben wollen. Und zwar deswegen, weil er das *angеномme* Organ des Genießens ist. [...] Lacan restituiert dieses Organ, wie alle anderen Freudschen Annahmen auch, auf der Ebene des Symbolischen, im Reich der Zeichen also. Männer und Frauen sind sprechende Wesen. Von Freud übernimmt Lacan den Begriff des ‚Phallischen‘, der eine infantile Sexualposition bezeichnet, und zwar in der Phase, in der es darum geht, die Geschlechterdifferenz zu bestimmen. Man kann also einen Penis haben und trotzdem keinen Phallus (als Symbol des Genießens); man kann keinen Penis haben und trotzdem eine phallische Position einnehmen, das heißt, mächtig und begehrenswert sein. Der Phallus gehört niemandem, einzig der Idealvater besaß ihn in jener Phase, als er noch ideal war. Der Phallus ist deswegen kein Objekt, er ist eine Funktion: Jede/r spricht mit Blick auf diesen unerreichbaren Gipfel. Die Kastration ist deswegen weder eine Bedrohung noch eine Strafe. Sie hat immer schon stattgefunden, und wäre es nur aufgrund der Tatsache der Sprache, die uns das Reale entzieht. Indem das sprechende Individuum auf das mythische Genießen und die mythische Allmacht verzichtet, erlangt es Zugang zum eigenen Wunsch. Nur im Verzicht auf den Phallus kann es tatsächlich begehren.« Danièle Lévy: »Lacan, le féminisme et la différence des sexes.« In: *Cités* 16/2003, S. 82.

Houellebecqs Plot ist in der Tat platt. Michel, der Held des Romans, beschließt nach der bestialischen Ermordung seines Vaters durch den Bruder einer jungen, islamischen Frau, Aïcha, die zugleich Putzhilfe und Mätresse seines Vaters war, sich erst einmal zu erholen. Er bucht eine günstige Gruppenreise nach Thailand. Dort lernt er nicht nur versierte thailändische Prostituierte, sondern auch die hübsche, noch etwas schüchterne Valérie kennen, die als Jungmanagerin in der Tourismusbranche arbeitet. Zurück in Paris, beginnt für Michel und Valérie eine wunderbare Romanze. Die beiden schweben von Orgasmus zu Orgasmus, in einem permanenten pornographischen Idyll. Valérie macht Karriere mit der Geschäftsidee eines weltweiten Urlaubssex-Netzes, auf die Michel sie gebracht hat, fällt zuletzt aber einem islamistischen Attentat zum Opfer. Die Utopie des Romans – eine Welt, in der das konfliktfreie sexuelle Vergnügen nie aufhörte – geht zuletzt in den Maschinengewehrsalven stumpfsinniger, islamistischer Terroristen unter. Traum und Alpträum des Westens lassen sich kaum besser beschreiben. Es ist wie auf dem *Elle*-Cover mit Emmanuelle Béart: Es gibt die schönen, reichen Körper auf der einen und die fanatisch-idiotischen Islamisten auf der anderen Seite. Der Rest sind bornierte Angestellte in der sexuellen Dauer-Nachfrageschleife und gesichtslose (Sex-)Arbeiter.

Der Roman nennt freilich nicht nur die Fortschrittsutopie der modernen Industriegesellschaften beim Namen, in denen idealerweise jede Nachfrage und jedes Bedürfnis instantan befriedigt würden. Er zeigt auch die dunkle Kehrseite des Traums. In Houellebecqs Text taucht eine Figur namens Robert auf, die Fukuyamas liberale Thesen zur transkulturellen Offenheit der Töchter zum einen vorwegnimmt, ihnen gleichzeitig aber auch eine vulgäre, brutale Note verleiht, nämlich eine offen rassistische. Zwar spricht auch Fukuyama in seinen biopolitischen Überlegungen explizit von »racial groups« und von der anstehenden Abschaffung nichtwestlicher Kulturen durch Assimilation. Auf die genauere Beschreibung der »out-marriages« zwischen den diversen »racial groups« verzichtet er allerdings. Houellebecqs Figur tut das umso mehr und umso kruder. In einem thailändischen Bordell erklärt Robert:

Mit fünfzig, als ich des Lehrerdaseins, der Mathematik und überhaupt der Welt überdrüssig war, beschloß ich, die Welt kennenzulernen. Ich hatte gerade meine dritte Scheidung hinter mir, in punkto Sex keine besonderen Erwartungen. Zuerst fuhr ich nach Thailand, anschließend nach Madagaskar. Seither habe ich nie wieder mit einer Weißen gevögelt, ich hatte auch kein Verlangen mehr danach. Glauben Sie mir, setzte er hinzu [...], eine gute, sensible, geschmeidige, kräftige Möse, das finden Sie bei einer Weißen einfach nicht mehr. [...] Der Rassismus, fuhr Robert fort, scheint zunächst bloß eine gesteigerte Antipathie zwischen den Männchen der verschiedenen Rassen zu sein, ein verschärfter Wettbewerb. Umgekehrt wird aber auch das Verlangen nach den Weibchen der anderen Rasse größer. Im Rassenkampf geht es weder um wirtschaftliche noch um kulturelle Dinge. Die Sache ist biologisch und brutal. Es ist ein Wettbewerb um die Mösen der jungen Frauen.⁸

Das ist Fukuyamas Plädoyer für die »out-marriages« der »racial groups« noch einmal, allerdings aus der Perspektive eines bierbüchigen Sextouristen, dem es nicht um Integration, Demographie und Rentenkassen geht, sondern um seine individuelle Happiness. Um letztere ist es im Westen offenbar nicht allzu gut bestellt. Robert vergißt weder das von Fukuyama dezent verschwiegene Wettbewerbsmoment auf dem globalen Töchter-Markt noch den Krieg um die Markthegemonie. Was in Polit-

⁸ Michel Houellebecq: *Plateforme. Roman*, Paris 2001, S. 112-114: »À l'âge de cinquante ans, las de l'enseignement, des mathématiques et de toutes choses, je décidai de découvrir le monde. Je venais de divorcer pour la troisième fois; sur le plan sexuel, je n'avais pas d'attente particulière. Mon premier voyage fut pour la Thaïlande; tout de suite après, je suis parti à Madagascar. Depuis je n'ai plus jamais bâisé avec une Blanche; je n'en ai plus jamais éprouvé le désir. Croyez-moi, ajouta-t-il [...] la bonne chatte douce, docile, souple et musclée, vous ne la trouverez plus chez une Blanche. [...] Le racisme, continua Robert [...], semble d'abord se caractériser par une antipathie accrue, une sensation de compétition plus violente entre mâles de race différente; mais il a pour corollaire une augmentation du désir sexuel pour les femelles de l'autre race. Le véritable enjeu de la lutte raciale [...] n'est ni économique ni culturel, il est biologique et brutal : c'est la compétition pour le vagin des jeunes femmes.«

Kreisen »sozio-ökonomische Mobilität« heißt, übersetzt Robert ins Pornographische: »Zugang zu den Mösen der anderen«. Die »marriages« werden ebenfalls prosaischer gefaßt. Es handelt sich, ganz wie im *Kommunistischen Manifest*, um (ungleiche) Kaufverträge über Sex, den man sich leisten oder eben nicht leisten kann.

Es ist die irritierende Stärke des Houellebecqschen Romans, die gesamte liberale Ökonomie auf diesen einen, schamlosen Punkt hin zuzuspitzen: die Welt als Bordell, der globale Markt als globale Prostitution. So kommt Michel, der Held des Romans, nach monatelanger empirischer Beobachtung des durchschnittlichen Konsumverhaltens national unterschiedlicher Urlaubergruppen und nach ausgiebigem Studium von Marketinghandbüchern aus der Tourismusbranche – die übrigens durchweg nicht fiktiv sind –, auf eine geniale Geschäftsidee.

Auf der einen Seite hast du ein paar hundert Millionen Europäer und Amerikaner, die alles haben, was sie wollen, außer daß sie keine sexuelle Befriedigung mehr finden. Sie suchen und suchen und finden nichts und sind dabei unglücklich bis auf die Knochen. Auf der anderen Seite hast du mehrere Milliarden, die nichts haben, vor Hunger krepieren, jung sterben, in ungesunden Verhältnissen leben und nichts anderes zu verkaufen haben als ihren Körper und ihre intakte Sexualität. Eine bessere Tauschsituation gibt es nicht! Etwas Besseres kann man sich nicht vorstellen. Stell' dir die Kohle vor, die man hier machen kann! Der reine Wahnsinn! Mehr als in der Informatik und in der Biotechnologie, mehr als in den Medien. Kein Wirtschaftsbereich kommt da mit.⁹

⁹ Houellebecq, a.a.O., S. 234: »D'un côté tu as plusieurs centaines de millions d'Occidentaux qui ont tout ce qu'ils veulent, sauf qu'ils n'arrivent plus à trouver de satisfaction sexuelle : ils cherchent, ils cherchent sans arrêt, mais ils ne trouvent rien, et ils en sont malheureux jusqu'à l'os. De l'autre côté tu as plusieurs milliards d'individus qui n'ont rien, qui crèvent de faim, qui meurent jeunes, qui vivent dans des conditions insalubres, et qui n'ont rien à vendre que leur corps, et leur sexualité intacte. C'est simple, vraiment simple à comprendre : c'est une situation d'échange idéale. Le fric qu'on peut ramasser là-dedans est presque inimaginable : c'est plus

Das Projekt leuchtet unmittelbar ein. Es stellt die laufende Konsumökonomie auf ihre sexuelle Basis zurück, auf die Nachfrage aller Nachfragen, nämlich die nach der sexuellen Beziehung, die in der Tat unerschöpflich ist. Und zwar aus einem anthropologischen Grund, auf den Jacques Lacan hingewiesen hat. Zwischen Männern und Frauen, soweit sie als sexuelle Wesen miteinander zu kommunizieren suchen, gibt es kein Verhältnis. »Il n'y a pas de rapport sexuel.«¹⁰ Keine Natur und kein Instinkt helfen ihnen zu- und miteinander. Mann- und Frausein sind in der Menschen-gattung prinzipiell über Sprache, Zeichen, Rituale und Gesten geregelt und bestehen folglich aus großem, kulturellem Theater. Deswegen hören unter Menschen erstens die Probleme und Miss-verständnisse zwischen den Geschlechtern nie auf, von der Impotenz bis zur Migräne, vom Donjuanismus bis zum Fetischismus, die ganze Palette der comédie humaine. Deswegen hört zweitens aber auch die Nachfrage nach der unmöglichen Beziehung nicht auf. Psychoanalytisch gesagt:

Männer und Frauen kommunizieren nicht. Der Mann versteht die Frau nicht, er ist unfähig sich »an ihre Stelle« zu setzen, ohne dabei seine Männlichkeit zu verlieren. Sie muß anders sein. Die Frau ihrerseits kann nicht verstehen, daß der Träger des Phallus, der sie mit seinem Wunsch honoriert, das Gefühl haben kann, den Phallus zu verlieren. [...] »Es gibt keine sexuelle Beziehung« heißt, daß die Sexualität keine Entsprechung zwischen den Geschlechtern kennt. Männer und Frauen ergänzen sich nicht, es gibt kein harmonisches Verhältnis zwischen ihnen, das Verhältnis geht nicht auf, es ist nie problemlos.¹¹

Oder wie Houellebecq etwas lapidarer sagt: »Sie suchen und suchen und finden nichts.« Der Umstand mag mutlos stimmen, man kann ihn allerdings auch pfiffig verwerten. Die Endlos-

que l'informatique, plus que les bio-technologies, plus que les industries des médias; il n'y a aucun secteur économique qui puisse y être comparé.«

¹⁰ Vgl. Jacques Lacan: *Télévision*, Paris 1974, S. 18.

¹¹ Lévy, a.a.O., S. 83-84.



Abb. 6: Emmanuelle Béart, Fotoserie in *Elle*, Nr. 2992, 5.5.2003

Nachfrage läßt sich nämlich ausbeuten. Man muß nur mit dem passenden Werbebudget und den entsprechenden Bildchen ohne Ende versprechen, das sexuelle Unverhältnis beheben zu können. Genieß' es! Du darfst! Für die Befriedigung steht die Reservearmee all derer zur Verfügung, die nichts anderes zu verkaufen haben als ihre Körper, »Proleten« im Wortsinn. Fleischmassen, Mäsen, Schwänze, Zungen, Lippen. Man muß die Sache nur geschickt genug organisieren und ihr permanentes Scheitern sauber entsorgen.

Der Zynismus, die Tristesse, die Sinnlosigkeit und die Kälte der Konsumentenwelt, die Houellebecq ausgehend von den realen, überall wiedererkennbaren Diskursen und Praktiken der Ökonomie, des Mangements, der Medien, der Politik, der Pornographie rekonstruiert, kommen nicht von ungefähr. Sie röhren daher, daß in der Objektwelt des Konsums nirgendwo mehr Platz ist für das, was man Wünsche und Begehrten nennt. Nicht anders als im wirklichen Konsumenten-Leben sind auch in Houellebecqs Roman Wünsche und Begehrten durchgängig ersetzt von der furcht-erregenden Dreifaltigkeit namens »Bedürfnis – Konsum – Befriedigung«. Als ob dem Wünschen mit Konsum je geholfen wäre. Als ob das menschliche Begehrten sich auf Bedürfnisse und deren Befriedigung reduzieren ließe. Auch das literarische Dauersex-Idyll, mit dem Houellebecq sein Liebespaar aus dem Verlorensein in Pariser Supermärkten zu erlösen sucht, endet am Ende in manischer Depression und Selbstverachtung: »Wir stinken nach Egoismus, Masochismus und Tod. Wir haben ein System geschaf-

fen, in dem es unmöglich geworden ist zu leben, und dieses System exportieren wir auch noch.«¹²

Die psychoanalytische Klinik hätte die Vergeblichkeit der großen Befriedigungsorgie leicht vorhersagen können. Wunsch und Bedürfnis sind nämlich nicht dasselbe, auch ihre »Objekte« sind nicht dieselben. Zwar sind beide, Bedürfnis und Wunsch, an die Erfahrung des Mangels gebunden. Während Bedürfnisse sich aber durch Aneignung und Konsum befriedigen lassen, existieren Wünsche prinzipiell erst jenseits des Konsums. Die Welt des Wunschs beginnt genau und erst dort, wo das begehrte Objekt dem vernichtenden Verzehr entzogen ist und wo die Frustrationen über das Ausbleiben sofortiger Befriedigung in Handlungen, symbolische Gesten, Pläne und Projekte an die Adresse des begehrten Anderen verwandelt werden. Der Wunsch beginnt also genau dort, wo das Subjekt einem von ihm unterschiedenen Realen begegnet, das heißt, einer Welt, die es weder als Verlängerung seiner selbst je handhaben noch je sich einverleiben kann. Michela Marzano hat den Unterschied wie folgt erläutert.

Das Bedürfnis verlangt notwendig danach, befriedigt zu werden, und die Befriedigung stellt sich mit dem Konsum des jeweiligen Objekts ein. Der Wunsch hingegen existiert genau dann, wenn man darauf verzichtet, aus einem Objekt ein konsumierbares Ding zu machen. Das Objekt des *Wunsches* ist nicht konsumierbar. Der Wunsch taucht in genau jenem Augenblick auf, in dem man sich bewußt wird, daß der oder die andere etwas besitzt, was man selbst *nicht* hat und daß er oder sie folglich *anders* ist als man selbst. Der oder die andere ist das, was ich nicht bin und auch nie »haben« kann, ohne daß ich ihn oder sie *als andere/n* beseitigen würde. Der Andere verweist uns auf unseren eigenen Mangel. Gleichzeitig speist sich der Wunsch aus der Tatsache, daß er uns nie ganz gehören kann, daß man ihn oder sie nie vollständig besitzen kann. Der andere ist das Objekt unseres Wunsches, aber er ist nicht unser Konsum-Objekt. Daß man wünscht, erkennt man in jenem Moment, in dem man den Mangel anerkennt, den man in sich trägt. Man ist nicht alles für den

anderen. Und umgekehrt kann man den anderen nie ganz besitzen oder »haben«.¹³

Daß die liberale Bedürfnis- und Konsumökonomie mitsamt ihrer frenetischen Anhäufung von Objekten beserkerhaft daran arbeitet, das Wünschen und dessen subjektive Konstruktion – als Anerkennung des eigenen Mangels – zu beseitigen, leuchtet von hier aus ein. Das zynische Versprechen totaler Bedürfnisbefriedigung – alles für alle zu jeder Zeit und an jedem Ort – befördert die Zerstörung der Wünsche und die Beseitigung jeder Andersheit. Jedes andere Subjekt gerät zum Objekt möglichst instantaner Bedürfnisbefriedigung: geschmeidige Möse, guter Schwanz, geile Nummer. Das Reale, die Differenz und die Alterität sind damit natürlich nicht beseitigt. Die Dimension des Mangels verschwindet nicht. Auch wenn sie verleugnet und ständig das Gegenteil verkündet wird: »Nichts ist unmöglich!« Dennoch hilft kein noch so angestrengetes Drehen, Wenden, Lutschen, Vögeln, Kauen, Haben, Rennen und Besitzen. Man kann nicht oben und unten, rechts und links, Mann und Frau zugleich sein.

Allerdings führt die phantastische Bilderwelt der ubiquitären Konsumversprechen und ihr monetärer »visible god« dazu, dass der Mangel immer weniger verwandelbar, dass er immer frustrierender wird. Er führt in die Dauerfrustration eines leeren, zu Tode gelangweilten Subjekts, das mit sich und seinen düsteren Beschränktheiten nichts mehr anzufangen weiß. Es verendet deswegen genau dort, wo auch die Houellebecqschen Helden verenden: in der depressiven Erschöpfung, mit einem Stück Tiefkühlpizza vor dem rauschenden Fernseher, dem Tod ins verwesende Auge glotzend.

Aus Houellebecqs ungeheuer genau gearbeitetem Roman lässt sich mindestens dreierlei lernen. Erstens enthüllt der Roman völlig schamlos – was ihm zornige Kritik eingetragen hat – den Zusammenhang zwischen Konsumökonomie und universaler Prostitution. Der Roman präsentiert Prostitution, Verdingli-

¹² Houellebecq, a.a.O., S. 349.

¹³ Michela Marzano: »La nouvelle pornographie et l'escalade des pratiques: corps, violences et réalité.« In: *Cités* 15/2003, S. 26-27.

chung und biologistischen Rassismus als die drei Grundpfeiler des gängigen okzidentalnen Konsumismus. Menschen sind süchtige Kunden, anonyme Befriedigungsdienstleister, genussgebeutelte Triebtrottel. Das planetarisch betriebene Bordell fungiert in der Warenwelt als letzte, konkrete Utopie. Versprochen wird, wie immer, die definitive Beseitigung des Mangels, diesmal im Kaufrausch. Zweitens stellt der Roman die pathologische Verödung aus, die sich aus der sexuellen Dauerstimulation im planetarischen Supermarkt ergibt. Frustrationen und manische Depressionen in Hülle und Fülle! Drittens beschreibt Houellebecq den gnadenlosen ökonomischen Krieg, den die Industriegesellschaften gegen jene Kulturen und »racial groups« führen, die sich ihrer pan-sexualisierten Vedinglichung der Welt widersetzen und sich weigern, das Projekt »totale Bedürfnisbefriedigung« mitzumachen.

Wenn sich die Frage des Islamismus und des islamischen Kopftuchs stellen, dann auch in diesem Zusammenhang, das heißt im Kontext der universalen Prostitution, der schamlosen Ausbeutung des Geschlechterverhältnisses und der projektierten Auslöschung kultureller Differenzen. Im Streit um die Töchter stehen nicht einfach nur Misogynie und Frauenbefreiung, Körperfieindlichkeit und Körperbejahung, Zivilisation und Barbarei, Dummheit und Wissen zur Debatte. Vielmehr geht es um die expliziven Fragen nach der Wahrheit des Körpers, nach den kulturellen Verboten und nach der Legitimität der Rede, die sagt, wer wer ist. Die Antwort darauf gibt weder der stumme Körper noch das Individuum. Nirgendwo. Sie wird von den großen *dogmatischen* Systemen gegeben, von den Religionen, dem Recht, den Künsten – und *nicht* von den a-normativ verfahrenden Wissenschaften.



Abb. 7: James L. Stanfield, Omani Burqa, Yaloon, Oman, 1995
(= National Geographic, Photo of the Day, 29.07.2001)

Zu glauben, der Rest der Welt würde die (Nicht-)Antwort der westlichen Konsumgesellschaften mitsamt ihren leerlaufenden Konsumorgien widerstandslos übernehmen und alle Sehnsüchte der Welt ließen sich umstandslos »bedienen«, ist illusorisch. Die kriegerische Konfrontation der Kulturen lässt sich vermutlich nur dann vermeiden, wenn man auf den militanten Fundamentalismus der arroganten Aufklärungs-Kampagnen gegenüber den angeblich zurückgebliebenen Anderen verzichtet und die permanenten sexuellen Befreiungskampagnen als das wahrnimmt, was sie sind: Machtstrategien, mit denen Subjekte infiltriert, unterworfen und regiert werden, »Teil der angeblichen Liberalisierung, die uns von oben gewährt wird und mit der uns die sogenannte permissive Gesellschaft beglückt.« Pierre Legendre hat dazu angemerkt:

Der Westen versucht im Namen der Freiheit, der Demokratie, des wirtschaftlichen Fortschritts seine eigene Unvernunft [dass jeder Mangel prinzipiell beseitigt werden könnte] dem Rest der Welt als Standard aufzuzwingen. Genau das funktioniert aber nicht. Für den Rest der Welt ist dieses Ansinnen völlig obskur und unverständlich. Wir beobachten stattdessen eine weltweite Eskalation der Unvernunft, der Irrationalismen und Obskuratorismen. Ich denke, dass die derzeitige wissenschaftliche und medizinische Kultur des Westens – ungeachtet ihrer Leistungen und Erfolge, darum geht es hier nicht –, uns in einen Abgrund der Unvernunft



und des Wahns zieht. Die nicht-westliche Welt reagiert auf diese Unvernunft, und zwar indem sie ihr auf Augenhöhe antwortet: mit genauso unvernünftigen Phantasmen. Das meine ich mit Eskalation. Unsere Praktiken und unser Nichtdenken produzieren Gewalt, überall auf der Welt.¹⁴

Kleine Illusionen

Anmerkungen zu den
deutsch-französischen Kulturbeziehungen

Tout est en train de diverger entre la France et l'Allemagne.

François Fillon, April 2013

1

Alles in allem: Die pädagogischen Bemühungen haben nicht viel genutzt. Das deutsch-französische Verhältnis ist durchweg von Clichés geprägt, hier und da, von vorgestern bis heute.¹ Die fixen Ideen, mit denen man die Nachbarnation betrachtet, sind in Passewalk und Brive-la-Gaillarde gleichermaßen am Werk: Die einen können kochen und verführen, die anderen nicht; die einen sind faul, die anderen nicht; die einen leben, um zu arbeiten, bei den anderen ist es umgekehrt. Und so weiter. Was »Spiegel«, »FAZ« und »Zeit« an Spott über »Grande Nation« oder Pariser Intellektuellengesänk reicht, ist »Le Monde«, »Libération« und »Marianne« mit Warnungen vor »Machtstaat«, »Realpolitik« und »eisernem Kanzler« billig. Nach wie vor. »Machtstaat«, »Realpolitik«, »Grande Nation« stehen selbstverständlich jedes Mal im sprachlichen Original. Und spielen die Bayern gegen PSG, vergibt kein französischer Kommentator, ganz gleich, wie das Spiel ausgeht, ganz gleich, wann es stattfindet, auf die »aggressivité«, »efficacité« und »organisation« der Deutschen hinzuweisen. Produkte von Miele oder Bosch werden in Frankreich als Emanationen des Soliden, Praktischen, Präzisen, also des Deutschen vermarktet, während umgekehrt französische Produkte auf Luxus, Komfort,

¹⁴ Pierre Legendre: »Gespräch mit Ania Mauruschat«, Bayerischer Rundfunk, Nachtstudio Kleinformat, 24.11.2009.



¹ Für die historischen Clichés vgl. Wolfgang Leiner: *Das Deutschlandbild in der französischen Literatur*, Darmstadt 1989; für die deutschen Franzosen clichés vgl. (nach wie vor) Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M. 1993.



savoir-vivre und Design setzen: L'Oréal, Louis Vuitton, La Roche Bobois, Ruinart.

Man muss nicht suchen. Beispiele für die ungebrochene Präsenz einschlägiger Nationalstereotypen finden sich überall. Generell bleibt festzuhalten, daß Deutschland in Frankreich das Land der Hitler-Dämonen, des preußischen Militarismus, der Disziplin und der Wertarbeit geblieben ist, ungeachtet aller seit 1945 unternommenen Korrekturversuche.² Und umgekehrt gilt, daß Frankreich in Deutschland das Land der leichten, korrupten Sitten, der universalen Arroganz, des »Oh-là-là« und eines unverständlichen höfischen Zentralismus ist, allen sozialen Probleme, Minderwertigkeitskomplexen und Banlieue-Tristessen zum Trotz.

Die nationalen Selbst- und Fremdbilder, die unterschiedlichen Auffassungen der Geschichte, der politischen Institutionen und ihrer Begriffe haben die deutsch-französische Freundschaftskampagnen und Revisionsversuche problemlos überstanden.³ Wenn man sich angesichts dieser Lage die Anstrengungen der »jumelages«, des deutsch-französischen Jugendwerks, der Studienaus tauschprogramme, des DAAD, der Institut français und der Goethe-Institute vergegenwärtigt, nimmt sich das Resultat vergleichsweise mager aus. Von einer gemeinsamen politischen Öffentlichkeit ist nichts und von einer nicht-national geprägten Kooperation der beiden Gesellschaften ist auch nichts zu spüren. Das Wissen, das dazu nötig wäre, fehlt auf der ganzen Linie. Wer weiß in Deutschland zwischen den Gewerkschaften CFDT, CFDC, CGT und FO zu unterscheiden, wer in Frankreich, was ein »Manteltarifvertrag« oder »Kultushoheit« ist? Wer kennt in Deutschland die C.R.S., wer in Frankreich den »Länderfinanzaus-

² Vgl. dazu – exemplarisch – den Artikel: »Die Fremden. Wie Franzosen die Deutschen sehen« von Olivier Guez, in: FAZ vom 31. Januar 2012.

³ Vgl. Jean-Noel Jeanneney (Hg.): *Une idée fausse est un fait vrai. Les stéréotypes nationaux en Europe*, Paris 2001; Deutsch-französisches Institut (Hg.): *Die deutsch-französischen Kulturbeziehungen seit 1945 / Les relations culturelles franco-allemandes depuis 1945*, Ludwigsburg, März 2001.



gleich«? Wer weiß hier, was ein »hussard noir de la république«, wer dort, was ein »Wendehals« ist? Wer ist in Deutschland über die französische Kolonialpolitik, ihre Geographie und ihre Folgen informiert, über »Françafrique« und die »Kanaken«; wer in Frankreich über die »Bodenreform«? Wer weiß, was es mit Drancy und Maurice Papon auf sich hat? Die Nationalkulturen sind erstaunlich dicht.

Dieter Grimm hatte Recht, als er konstatierte, »dass es auf längere Sicht weder eine europäische Öffentlichkeit noch einen europäischen politischen Diskurs geben wird. Der öffentliche Diskurs bleibt vielmehr vorerst an die nationalen Grenzen gebunden, während im europäischen Rahmen abseits der Öffentlichkeit geführte Fach- und Interessentendiskurse dominieren.«⁴ Grimms Prognose aus dem Jahr 1994 hat sich als rundum zukunftstauglich erwiesen. Nichts deutet darauf hin, dass die kommunikativen Grenzen demnächst durchlässiger würden oder dass die »Fach- und Interessentendiskurse« ihre dominierende Stellung in den europäischen Institutionen verlören. Die Gesellschaften, »die ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ausgebildet haben, welches Mehrheitsentscheidungen und Solidarleistungen zu tragen vermag«, die »sich über ihre Ziele und Probleme diskursiv verständigen können«⁵, sind bis auf weiteres ausschließlich im nationalstaatlichen Rahmen vorhanden. Weder im deutsch-französischen noch im europäischen, und erst recht nicht im »globalen«.

Der Befund mag ernüchternd sein. Er ist auch mit Eurokrisen- und Globalisierungsoptimismus nicht schön- und nicht wegzureden. Statt dessen legt er die andere Frage nahe: Was ist eigentlich passiert, damit auch nach sechs Jahrzehnten der »Aussöhnung«, der Institutionalisierung der »amitié franco-allemande«, nach den Jahren der modischen Begeisterung für den Pariser Existentialismus, für »Mai 68«, dann für die sogenannte »Französische Theorie« sich so wenig verändert hat? Im Gegenteil. Seit

⁴ Dieter Grimm: *Braucht Europa eine Verfassung?*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung Themen Band 60, München 1994, S. 44.

⁵ Dieter Grimm, ebd., S. 46-47.



den 1990er Jahren hat sich die Situation des Kultauraustauschs zunehmend verschlechtert; die Nachbargesellschaften sind einander merklich gleichgültiger geworden. Das deutsche Interesse an Pariser Theorien ist im Verlauf der 1990er Jahre diskussionslos durch eine große Amerika-Liebe ersetzt worden – new historicism, media theory, gender studies, cultural studies, postcolonial studies –, während das französische Interesse an deutschem Denken sich auf historische Figuren – Kant, Hegel, Marx, Weber, Heidegger – beschränkt. Marieluise Christadler sprach 2001 von einer »intellektuell emotionalen Flaute«⁶. Und was die *conditio sine qua non* für jeden Kultauraustausch angeht, so hielt sie fest: »Die offiziellen Bemühungen, die in Frankreich und Deutschland mit dem Elysée-Vertrag 1963 in Gang gesetzt wurden, um die reziproken Sprachkenntnisse zu verbessern, waren wenig erfolgreich. Nicht nur, daß die Zahl der Französisch bzw. Deutsch lernenden Schüler immer gering blieb und die Sprachleistungen zu wünschen übrig ließen, sie sank in den letzten Jahren auf dramatische Weise.«⁷ Die Erfolglosigkeit der Bemühungen schlägt sich in Zahlen nieder. In Frankreich ist die Quote der Deutschlerner eines Schuljahrgangs inzwischen bei unter 15% angekommen, während die Quote der Französischlerner in Deutschland bei 14% liegt. Damit unter solchen Umständen, das heißt bei einer durchschnittlichen linguistischen Totalignoranz von fast 90% der Bevölkerungen – von der Qualität der Kenntnisse ganz abgesehen – ein zivilgesellschaftlicher Dialog zwischen Deutschen und Franzosen zustande kommen könnte, wäre ein Pfingstwunder nötig. Auf säkularem Weg scheint das Problem nicht zu lösen.

In der Tat: Was ist eigentlich passiert seit den Zeiten, als die bordeauxroten Sartre- und Camusbände auf jedem deutschen Gymnasiastenschreibtisch lagen und zum Französischlernen einluden, während umgekehrt französischen Studenten sich durch die Sätze Kants, Marx' und Hegels wühlten? Warum steht am Ende der erfolgreichen politischen Aussöhnung und der dauer-

⁶ Marieluise Christadler: »Einleitung«, In: Deutsch-französisches Institut (Hg.): *Die deutsch-französischen Kulturbeziehungen seit 1945*, Stuttgart 2001, S. 3.

⁷ Marieluise Christadler, ebd.

haft institutionalisierten »coopération franco-allemande« auch der ernüchternde Befund, dass beide Gesellschaften sich nach wie vor in kultureller Blindheit einander gegenüberstehen?

2

Die Antwort ist nicht allzu schwer. Man muss sich lediglich zwei grundlegende Sachverhalte ins Gedächtnis rufen. Erstens, daß die politische »Aussöhnung« der 1960er Jahre kein post- oder supranational angelegtes Unternehmen war, in dem Deutsche und Franzosen ihre irgendwie immer schon schlummernde Liebe plötzlich füreinander entdeckt hätten. Der politische Aussöhnungsprozeß, wie er vom deutsch-französischen Vertrag von 1963 auf Dauer gestellt wurde, stand von Anfang an, *und zwar auf beiden Seiten*, im Zeichen massiver nationaler Vorbehalte.⁸ Er balancierte unterschiedliche, außenpolitisch nur schwer miteinander vereinbare Interessen und ungleiche Machtverhältnisse aus, zwischen einer fragilen Sieger- und Besatzungsmacht und einem teilsouveränen Staat, der sich selbst als nationales Provisorium verstand. Es handelte sich also nicht um eine Liebeserklärung oder gar um den Beginn einer demnächst anstehenden Fusion, vielmehr um einen weitsichtigen politischen Kompromiß *im Rahmen von Nationalstaatlichkeit*, die zu keiner Sekunde zur Disposition stand. Weder in Paris noch in Bonn. Die sogenannte »amitié franco-allemande« verdankte sich darüber hinaus auch nicht spontanen Affinitäten und Sympathien der beiden Gesellschaften füreinander. Sie war auf die politisch vernünftige Einsicht gebaut, daß die »incertitudes allemandes« – die der Mauerbau keineswegs beseitigt, sondern fürs Erste lediglich zementiert hatte – mittels einer (west-)deutsch-französischen Kooperation dauerhaft gebändigt werden müssten.

Wie wenig selbstverständlich es in Frankreich war, die vom politischen, aber auch vom ökonomischen Kalkül diktierte »ami-

⁸ Bekanntlich stellte der Deutsche Bundestag dem Vertrag eine Präambel voran, welche die Beziehungen zu Frankreich dem atlantischen Bündnis unterordneten und die von der französischen Seite *nicht* unterzeichnet wurde.

tié zu akzeptieren, machen die Sätze deutlich, die der Moralphilosoph Vladimir Jankélévitch im Jahr 1965 publizierte, und zwar anlässlich der Debatte um die Verlängerung der Verjährungsfrist für NS-Verbrechen. Jankélévitch schrieb damals:

Was bleibt uns [den Juden und Deportierten, die überlebt haben] zu tun übrig angesichts dessen, was unwiderruflich geschehen ist? ›Tun‹ im eigentlichen Sinn des Wortes können wir gar nichts. Uns bleiben ohnmächtige, symbolische Gesten, auch wenn sie unvernünftig erscheinen, wie beispielsweise nie mehr nach Deutschland zu fahren... und noch weniger nach Österreich! Oder die deutschen ›Entschädigungen‹ und ›Wiedergutmachungen‹ nicht anzunehmen... Wie könnte es ›Wiedergutmachungen‹ geben für die jüdischen Kinder, die von deutschen Offizieren als lebende Zielscheiben benutzt worden sind? Die Folterknechte von gestern finden heute, wo die neue Zusammenarbeit es angeblich erfordert, Gesprächspartner, die unverfroren genug sind, damit jene leichten Herzens über Geld und Zinsen verhandeln können; sie finden Gesprächspartner, die genau das tun, was wir zu tun uns weigern und was wir verabscheuen. André Neher hat mit Würde und mit Mut die moralische Bedeutung dieser Weigerung hervorgehoben. Es war an der Zeit, daß André Neher uns noch einmal daran erinnert hat: Das Leben ohne Grund und Sinn ist es nicht wert, gelebt zu werden; ein Leben ohne Gründe für das Leben ist das Leben einer Ameise oder eines Wiederkäuers. Und deswegen antworten wir den Deutschen: Behaltet eure Entschädigungen, die Verbrechen lassen sich nicht mit Geld wergrechnen; es gibt keine Entschädigungen, die uns sechs Millionen Ermordeter wiedergutmachen könnten. [...] Wir wollen euer Geld nicht, uns graut vor euren D-Mark. Und noch mehr graut uns vor eurer typisch deutschen Absicht, sie uns im Tausch anzubieten. Nein, Geschäfte sind nicht alles, Urlaub ist nicht alles, nicht einmal Musikfestspiele, selbst österreichische nicht. Aber genau das begreift ihr nicht. Wir verzichten auf die Annehmlichkeiten. Und weil man nicht jedermann's Freund sein kann, fallen wir lieber den Liebhabern der deutsch-französischen ›jumelages‹ auf die Nerven – anstatt die Überlebenden der Hölle zu beleidigen.⁹

⁹ Vladimir Jankélévitch: *L'impréscritable*, Paris 1986 [1971], S. 58-59.

Die Sätze Jankélévitchs verdeutlichen etwas, was in Deutschland immer gern vergessen worden ist: nämlich die große Nicht-Selbstverständlichkeit der ›amitié franco-allemande‹ auf französischer Seite. Sie machen auf die immensen innenpolitischen Spannungen aufmerksam, denen die französische Gesellschaft mit der politischen Annäherung an Deutschland ausgesetzt war: zwischen Angehörigen der Résistance und Kollaborateuren, Deportierten und Kriegsgewinnlern, Linken und Rechten, Pétainisten und Stalinisten, Nachzüglern der katholisch-faschistischen ›Action française‹ und Ultra-Gauchisten, Kolonialisten und Anti-Kolonialisten, Juden und Vichy-Antisemiten. Jean Dutour hat in seinem Roman ›Au bon beurre‹ [dt.: ›Fett schwimmt oben‹] von 1952 die inner-französischen, sozio-politischen Konflikte anhand der Geschichte einer grauenhaft konformistischen, das politische Fähnchen skrupellos wechselnden Bäckerfamilie anschaulich dargestellt.

Während in Frankreich die neueste Vernunft-Freundschaft mit Deutschland immer auch tiefe innenpolitische Wunden aufriß und die Gesellschaft spaltete, ging es in Deutschland um etwas anderes, und zwar um etwas wesentlich Konsensuelleres. Martin Walser hat es in fünf ironischen Sätzen zusammengefaßt. Er schrieb 1980 für das *Le Monde-Dossier* »Les français vus d'Allemagne«: »Am liebsten ließe sich heute jeder Deutsche andauernd von Frankreich bestätigen, daß wir nicht mehr schrecklich sind. Wir warten andauernd darauf, daß uns Frankreich etwas Freundliches sagt. Unser Selbstbewußtsein ist durch den Nationalsozialismus [...] ziemlich geschwunden. Wir helfen uns durch Sozialprodukt, Arbeitsdisziplin, Wohlstand. Wir bitten, das zu verstehen.«¹⁰ Bündiger läßt sich das rechtsrheinische emotionale Interesse an der ›amitié franco-allemande‹ nicht formulieren. Es zielte gar nicht auf Frankreich in seiner anderen historisch-politischen und sozialen Realität; es ging nicht um Entschuldigungen für Gestapo- und Waffen-SS-Terror, für die

¹⁰ Martin Walser: »Deutsche Gedanken über französisches Glück« [1980], in: Martin Walser: *Deutsche Sorgen*, Frankfurt a.M. 1997, S. 237.

Greuelaten von Oradour und Châteaubriant; es ging auch nicht um die Beseitigung historisch-kultureller Wissenslücken, sondern es ging zuerst und zuletzt um die Heilung eines arg ramponierten, *nationalen* Narzißmus' mittels eleganter französischer Worte. Charles de Gaulle hat in seinen Ansprachen an die Deutschen bekanntlich nie damit gespart, etwa als er 1962 die deutsche Jugend als ›Kinder eines großen Volkes, jawohl, eines großen Volkes!‹ apostrophierte oder die Offiziere der Bundeswehr mit einem herzlich-professionellen ›entre soldats que nous sommes‹ begrüßte. Das hört man auch heute noch gern.

Liegt der erste Grund für die wechselseitig anhaltende deutsch-französische Impermeabilität in der Tatsache, daß die ›amitié franco-allemande‹ und ihre Institutionen von strikt *nationalen* Interessen gerahmt und diktiert waren, daß sie also dezidiert kein supra- und post-nationales Projekt im Auge hatten, auf *beiden* Seiten nicht, so liegt der zweite Grund darin, daß auch die beiden Zivilgesellschaften in ihrem angestrengten Kulturaustausch nie über ein narzißtisches Bild vom anderen hinausgekommen sind. Auf französischer Seite war die national geprägte und national interessierte Sicht auf Deutschland, das heißt, das eigene Deutschlandphantasma beziehungsweise -trauma nie ein großes Geheimnis. Es verstand sich von selbst, daß die ›amitié‹ im nationalen Interesse der »République une et indivisible« stand und daß es um die dauerhafte Bändigung des barbarischen germanischen Nachbarn ging – und nicht um Offenheit und Neugier auf die anderen Enkel Karls des Großen als solche. Die deutsche Alltagskultur war uninteressant. Lieber beschäftigte man sich mit faszinierend brutalen Deutschland-Mythen von früher, am besten von sehr viel früher: Erlkönig, Wotaneichen, Nibelungen, Lorelei.

Auf deutscher Seite lagen die eigenen Nationalismen – verständlicherweise – etwas weniger klar zutage. Sie versteckten sich meist im Gewand eines national interessierten Post-Nationalismus, der sich und die Welt davon zu überzeugen suchte, daß die Nation in Anführungszeichen zu setzen und etwas historisch ziemlich Obsoletes sei. Die Ahnung, daß man es über die Jahre hinweg mit einer interessierten Auto-Illusion zu tun gehabt haben könnte, formulierte der Soziologe Bernhard Giesen im Jahr

1991, und zwar im Modus eines ebenso überraschten wie hypokritischen Staunens. »Das nationale Thema« – so rechtfertigte Giesen einen Sammelband über »Nationale und kulturelle Identität« – »war gerade in Mitteleuropa seit langem schon aus der anspruchsvollen Theoriediskussion ausgewandert und konnte sich auch in den Debatten der politischen Öffentlichkeit nur mehr mühsam behaupten. Neue Formen kollektiver Identifikation – Gesellschaft und soziale Bewegung – hatten seine Stelle eingenommen und die Reflexion der Intellektuellen angeregt. Inzwischen bemühen wir uns wieder ein wenig atemlos um ein Thema, [...] das sich keineswegs mehr an den Rand der modernen Welt schieben läßt.«¹¹

Im historischen Rückblick lassen sich Giesens etwas allgemein und diffus gehaltene Angaben zur Geographie (»Mitteleuropa«, »moderne Welt«), zum Zeitraum (»seit langem schon«) und zu den Akteuren (»anspruchsvolle Theoriediskussion«) des bis 1990 angeblich »ausgewanderten« Themas problemlos präzisieren. »Mitteleuropa«, damit war die alte Bundesrepublik gemeint; die »Intellektuellen«, die sich um »neue Formen kollektiver Identität« bemühten – und zwar exakt an der Systemstelle der vergessenen, nicht mehr so modernen Nation –, waren bundesdeutsche Sozial- und Geisteswissenschaftler; und den Zeitrahmen des Verschwindens bildete die Geschichte der Bundesrepublik seit Ende der 1950er Jahre. Auf diese Größen treffen die Sätze Giesens voll und ganz zu – und nur und ausschließlich auf sie. Ein kurzer Blick auf die kontinuierlich anspruchsvolle Forschung zur Nation in der amerikanischen, britischen und französischen Soziologie oder Geschichtswissenschaft der 1960er, 1970er und 1980er Jahre, in der das Thema nie verschwunden war – auf die Arbeiten Ernest Gellners, Benedict Andersons, Ferdinand Braudels, Pierre Noras oder Reinhard Bendix¹² – hätte genügt, um zu

¹¹ Bernhard Giesen: »Einleitung«. In: Bernhard Giesen (Hg.): *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1991, S. 9.

¹² Vgl. dazu die Bibliographie bei Guy Lemarchand: »Structures et conjonctures historiques dans la constitution des nations et des Etats-nations en Europe du XVe au XIXe siècle: problématiques et nouvelles approches«.

dieser Einsicht zu kommen. Wenn sie noch 1991 verwehrt blieb, dann weil das Thema ›Nation‹ in der Bundesrepublik ebenso intensiv wie erfolgreich censiert worden war. Mit den allerbesten Absichten, versteht sich.

In den Nationalphilologien zum Beispiel war das Thema censiert worden von einem ehemaligen Waffen-SS-Offizier, der seine Nazi-Jugendsünde zutiefst bereut und der deswegen sein gesamtes literaturwissenschaftliches Werk unter die Maxime gestellt hatte: »contrecarrer toute velléité de retour à l'idée de nationalité ou de race comme vecteurs signifiants dans les sciences humaines«¹³, zu deutsch: jede Möglichkeit einer Rückkehr der Begriffe Nationalität oder Rasse als Argumentationsmuster in den Geisteswissenschaften unmöglich machen. Die Maxime stammt von Hans-Robert Jauß, der sie in dieser expliziten Form 1996 in einem Gespräch mit ›Le Monde‹ formulierte, und zwar im Kontext der späten Entdeckung seiner freiwilligen Waffen-SS-Zugehörigkeit. Die Tageszeitung ›Le Monde‹ hatte die Entdeckung auf der Titelseite süffisant publik gemacht und ihr umgehend eine Reihe von Artikeln gewidmet.

Die Jauß'sche Maxime versuchte, den von ›Le Monde‹ wie üblich ventilierten Unverbesserlichkeits- und Nationalismus-Verdächtigungen gegen ›deutsche Theorie‹ entschieden entgegenzutreten. Zugleich machte sie aber auch einen bundesrepublikanischen Verdrängungsmechanismus sichtbar, der wie ein Wurm im schönen, anti-national polierten Apfel saß. Denn dadurch, daß der Begriff des Nationalen aus der deutschen Diskussion radikal *ausgeschlossen* worden war und das gesamte Wortfeld nach der Niederlage keinerlei Artikulationsrecht mehr besitzen durfte, wurde es eben nicht beseitigt – die ›deutsche Frage‹ stand bekanntlich im ›Grundgesetz‹ selbst, sie war für die Bundesrepublik eine politisch zentrale Frage –, sondern der Begriff des Nationalen blieb gerade in diesem und durch diesen Ausschluß an seine untersagte nationalsozialistische Konzeption gekettet, gleichsam

ches«. In: Université de Rouen, Centre de recherches d'histoire comparée des transitions (IRED) (Hg.): *Nations, nationalismes, transitions XVIe – XXe siècles*, Paris 1993, S. 21-66.

¹³ Hans-Robert Jauß: »Interview«. In: *Le Monde*, 6 septembre 1996.

auf immer assoziiert mit besiegen Waffen-SS-Ideen. Und aus genau diesem Grund mußte Hans-Robert Jauß, seiner großen romanistischen Bildung zum Trotz, Nation und Rasse noch 1996 in ein und demselben Atemzug nennen. Dieser eine syntagmatische Atemzug, der Nation-und-Rasse aneinander kettet, versteht sich keineswegs von selbst. Nur die völkisch-biologistische NS-Variante des Begriffs ›Nation‹ erzwingt diese Verkettung, und sie allein macht den Totalausschluß des Nationalen plausibel. Weder die französische noch die amerikanische Konzeption der Nation tun dies. Man muss folglich noch einmal daran erinnern, dass es explizit nationale Gründe waren, die einen Marc Bloch dazu veranlaßten, in die ›Résistance‹ einzutreten und die Folter der Gestapo zu ertragen.

Am 8. März 1944 wird Bloch verhaftet und von der Gestapo gefoltert. Man bricht ihm das Handgelenk, tritt ihm die Rippen ein und taucht ihn ins Eiswasser. Ohnmächtig wird er ins Gefängnis von Monluc überführt. Am 16. Juni 1944 wird zusammen mit anderen Gefangen, darunter ein heulender siebzehnjähriger Junge, auf einen Lastwagen verladen. Bloch versucht ihn zu beruhigen: ›Hab kein Angst, sie werden uns erschießen, sie werden uns nicht weh tun... Das geht schnell.‹ In Saint-Didier-de-Formans hält der Lastwagen am Rand eines Feldes an. Bloch wird als erster erschossen. Er fällt mit dem Schrei: ›Vive la France.‹¹⁴

Das ist kein Verbot und keine Verabschiedung des Nationalen. Es ist seine heroische Bejahung gegen den infamen nazi-deutschen Herrschaftswahn. Und es waren ebenfalls explizit nationale Gründe, die Charles de Gaulle gegen Hitler-Deutschland agieren und politisch siegen ließen. Kurz, es gibt keinen einzigen guten Grund, weder einen historischen noch einen systematischen, den Nationalismus Marc Blochs oder Charles de Gaulles mit NS-Begrifflichkeiten zu verwechseln. Anders als der proto-politische, auf Blut und Boden, Scholle und Rasse gegründete deutsche Na-

¹⁴ Marc Bloch: *L'étrange défaite. Témoignage écrit en 1940*. Préface de Stanley Hoffmann, Paris 1990, S. 8-9.

tionalismus, ist derjenige Blochs und de Gaulles prinzipiell an gemeinsames politisches Handeln und an den Willen zu dieser Gemeinsamkeit geknüpft.

Zur Nation gehört, wer an der *res publica* teilnimmt, wer sich die öffentliche Sache zu eigen macht [unabhängig von Herkunft, Sitte, Religion, Kultur oder Rasse]. Deshalb sind sowohl die französische als auch die amerikanische Nation prinzipiell auf die Institutionen bezogen, die diese Mitwirkung ermöglichen: die Verfassung, die geteilten Gewalten, aber auch die Öffentlichkeit, das Pressewesen der öffentlichen Diskurs. Denn es sind Bürger [citizens, citoyens] aus denen sich diese Nationen zusammensetzen, politische Wesen also.¹⁵

Das ist in der Tat etwas anderes als der völkisch-rassische und/oder kulturnationale Nation-Begriff, der seit Beginn des 19. Jahrhunderts in Deutschland umgeht, von Ernst Moritz Arndt bis zu Alfred Rosenberg, von Gerhart Hauptmann bis zu Thomas Mann, von Richard Wagner bis zu Botho Strauß.

Indem man sich (und anderen) in der teilsouveränen Bundesrepublik Deutschland offiziell verbot, jedenfalls unter modernen, aufklärerischen Gebildeten, das Nationale je wieder als Konzept in den Mund zu nehmen, hielt man unter der Hand – nämlich im verschämt Verschwiegenen geheimgehaltener ehemaliger SS-Zugehörigkeiten – an dessen völkischer NS-Definition fest. Mitten im naßforsch proklamierten Anti-Nationalismus schützte man, anstatt sie analytisch durchzuarbeiten, eine NS-Vorstellung vor möglichen Neubesetzungen und *konserveierte* damit eine infame Idee, und zwar als verdrängte Vorstellung, die man ständig zu zensieren hatte, an der man im heimelig Ungesagten aber noch hing.

Nichts belegt diesen Zusammenhang besser als die (inzwischen kaum mehr verständliche) identifikatorische Paranoia,

¹⁵ Armin Adam: »Deutscher Patriotismus? Zwei Anmerkungen zur Diskussion über die deutsche Nation«. In: Andreas Göbel, Dirk van Laak, Ingeborg Villinger (Hg.): *Metamorphosen des Politischen. Grundfragen politischer Einheitsbildung seit den 20er Jahren*, Berlin 1995, S. 292.



welche die 68er-Generation jedesmal dann heimsuchte, wenn die Worte ›Deutschland‹ oder ›Nation‹ fielen. Es galt das west-deutsche, von den Müttern und den Vätern ererbte, leider völlig intakt gebliebene NS-Gleichungssystem: Nation = Nationalsozialismus = Deutschland = Hitler,¹⁶ das insgesamt wiederum ›Auschwitz‹ bedeutete und folglich mit allen Mitteln zu bekämpfen war. Die abstrus klingenden Verlautbarungen der RAF werden vor diesem Hintergrund plausibel. Im ersten Manifest der RAF heißt es: »Was heißt: die Konflikte auf die Spitze treiben? Das heißt: sich nicht abschlachten lassen. Deshalb bauen wir die Rote Armee auf.«¹⁷ In der Haft formulierte Gudrun Ensslin: »Wie wir drin uns ja nur darüber wundern können, daß wir nicht abgespritzt werden. Sonst über nichts.«¹⁸ Und Bommi Baumann schrieb: »Bevor ich nun wieder nach Auschwitz transportiert werde, schieß ich lieber vorher, das ist doch wohl klar.«¹⁹ Wenn Nation Nationalsozialismus, Deutschland Hitler und Staat Terror bedeutet, dann sind die Sätze, so verrückt sie einem im Rückblick vorkommen mögen, vollkommen evident. Sie sagen die unliebsame Wahrheit des Zensierten.

Thomas Nipperdey hat 1992 auf den nicht aufgelösten Verdrängungsmechanismus der NS-Konzeption der Nation im Nachwort zur französischen Ausgabe seiner Essaysammlung »Nachdenken über die deutsche Geschichte« klarsichtig hingewiesen. Mit Blick auf die ebenso affektkeladene wie politisch reichlich ideenlose deutsche Wiedervereinigungsdebatte schrieb er:

¹⁶ Horst Mahler, der ehemalige RAF-Aktivist und nachmalige NPD-Anwalt, inkarniert im Übrigen diesen Zusammenhang; für die 68er-Konfusion von Nation und Nationalsozialismus vgl. Bernward Vesper: *Die Reise. Romanessay*, Hamburg 1983.

¹⁷ RAF: »Die Rote Armee aufbauen.« In: *Rote Armee Fraktion. Texte und Materialien zur Geschichte der RAF*, Berlin 1997, S. 25.

¹⁸ Gudrun Ensslin, zit. nach Gerd Koenen: *Vesper, Ensslin, Baader. Urszenen des deutschen Terrorismus*, Köln 2003, S. 325.

¹⁹ Bommi Baumann: *Wie alles anfing*, Frankfurt 1977, S. 40.



[Menschheit, Europa, Umweltschutz, Feminismus, all diese neuen Formen der Identifikation] sollen die Nation und die nationale Identität nicht nur relativieren, sondern sie ersetzen. Denn der Nationalismus, von der Französischen Revolution bis zum zweiten Weltkrieg, habe Europa ins Unglück gestürzt und in die Katastrophe geführt. [...] Für viele deutsche Intellektuelle [...] soll die neue Aufgabe der Deutschen deswegen darin bestehen, das Evangelium des Postnationalismus all denen zu verkünden, die in Europa und der Welt noch etwas zurückgeblieben sind.²⁰

Nipperdey fügte trocken hinzu: »Ich halte von solchen missionarischen Ideen nichts, vor allem nicht dann, wenn sie von Deutschen in einer seltsamen Mischung aus Lächerlichkeit und Arroganz vorgetragen werden.«²¹

Die missionarische Arroganz rief in Frankreich Kopfschütteln, Bedauern, aber auch Mißtrauen hervor. Jean-Pierre Chevènement charakterisierte sie als »la comédie qu'on se joue sincèrement à soi-même«²², als Komödie, die man sich in vollem Bierernst selbst vorspielt. In seinem Deutschland-Buch aus dem Jahr 1996 machte er den unverschämten Narzißmus dieser Lebenslüge namhaft, als er, ganz undiplomatisch, die Projektionen zurückwies, die Europa permanent mit dem föderalen, neu-deutschen Modell verwechseln wollten. Als ob Marseille – historisch, politisch, institutionell – mit irgendeiner deutschen Residenz vergleichbar wäre, als ob man die Geschichte eines zentralistischen Staates mitsamt seinen demokratisch-egalitären und laizistischen Institutionen umgehend vergessen müßte. Wieso eigentlich? Umgekehrt ist es bislang noch keinem französischen Politiker eingefallen, den bundesdeutschen Föderalismus, die Kirchensteuer oder die bildungspolitische Krähwinkelei in Frage zu stellen und lauthals zu fordern, Deutschland und Europa müssten endlich

auf den Stand einer ordentlich zentralisierten Republik gebracht werden.

Die Überlegungen Chevènements, weil sie noch 1996 an die Verdrängung des Nationalen erinnerten, waren unbequem und unbeliebt.²³ Aber sie waren erstens – auch wenn sie einem nicht passten – historisch konsistent, und zweitens *sind* sie in Frankreich nach wie vor nicht minoritär. Sie lassen sich auch in den Arbeiten republikanischer Intellektueller wie Dominique Schnapper, Pierre-André Taguieff, Michel Korinman, Paul Thibaud oder Blandine Kriegel finden. Es gehört zu den deutsch-französischen Wahrnehmungsverengungen in den »relations culturelles«, daß die genannten Soziologen, Philosophen, Germanisten in Deutschland unbekannt geblieben sind. Trotz oder gerade wegen ihrer expliziten Beschäftigung mit dem Thema ›Deutschland‹ fehlte ihnen die sogenannte Anschlußfähigkeit. Sie klingen ›fremd‹, allzu national, wenig evident, ›franco-français‹. Weder passen sie in das offizielle Frankreichbild, das man im Walserschen Sinne pflegte und das man seit 1990 nicht mehr braucht, noch in das eigene grandiose, schicke Selbstbild: weltoffen, kritisch, nicht-nationalistisch, aufgeklärt, multikulturell, am Fremden interessiert... Aber wehe, man erinnert aus Frankreich an Vertriebenenverbände, Geopolitik und nationale Interessen oder stellt gar einen Zusammenhang zwischen Europa und imperialen deutschen Traditionen her. Böse Nationalisten, das sind immer die anderen!

3

Nun hätte man bereits in der Blütezeit der letzten Frankophilie, in den 1970er und 1980er Jahren, als es noch so etwas wie ›französische Theorie‹ gab, auf die Ignoranz bezüglich des Französischen aufmerksam werden können. Jedenfalls unter Geistes- und Sozialwissenschaftlern. Allein schon der sonderbare National-Singular dieser Theorie, die natürlich gar keine war, hätte einen

²⁰ Thomas Nipperdey: »Réflexions de l'année 1990« [Nachgedanken 1990]. In: Thomas Nipperdey: *Réflexions sur l'histoire allemande*, Paris 1992, S. 341-342.

²¹ Nipperdey, ebd., S. 342.

²² Jean-Pierre Chevènement: *France-Allemagne. Parlons franc*, Paris 1996, S. 268.



²³ Vgl. dazu meinen Artikel: »Von langer Dauer. Jean-Pierre Chevènement und die deutsche Politik«. In: Süddeutsche Zeitung, Samstag/Sonntag, 17./18. Juni 2000, S. V.

stutzig machen können. Unter dem National-Label »französisch« wurden, meistens im Fußnotenteil kulturwissenschaftlicher Sammelbände, die unterschiedlichsten Autoren, Werke und Konzepte zusammengedrängt: Foucault, Lyotard, Lacan, Deleuze, Baudrillard, Derrida, Irigaray, Virilio, Veyne, de Certeau, alle mit- und durcheinander, freche »french theory« eben. Allerspätestens hätte man die eigene Ignoranz aber im Zuge der ›Entlarvung‹ der sogenannten ›Franzosen‹ bemerken müssen. Sie bestand bekanntlich darin, dass ordentliche deutsche Professoren der Philosophie und der Philologie, ohne jede Scham und ohne den geringsten politischen und historischen Verstand, die »Franzosen« zu Präfachisten ernannten. Die Derrida, Foucault, Deleuze hätten, so musste man es 1980 lesen,²⁴ einfach nur bei Oswald Spengler und Ludwig Klages abgeschrieben; die Logozentrismus-Schelte Derridas liege auf der Linie von Klages' »kosmogonischem Eros«, die Machtanalyse Foucaults wiederhole am Ende nur Spenglers untergegangenes Abendland. Jürgen Habermas glaubte 1985 mahnend konstatieren zu müssen, dass »die Franzosen« mit ihrer überzogenen Vernunftkritik »zuweilen ins deutsch Dunkle abgeglitten«²⁵ seien. Irgendwo zwischen der *rue d'Ulm* und der *rue des écoles* mußte es offenbar einen Geheimschacht direkt hinunter ins Deutsch-Dunkle gegeben haben. Aber nur die Frankfurter Feraufklärung hatte es bemerkt.

An den grotesken – im Nachhinein kann man auch sagen: deliranten – Attacken, die sich in erster Linie gegen die frankophile Faszination in der eigenen Studentenschaft richteten, war dreierlei bemerkenswert: erstens daß man ein durchgängig *nationalisiertes*, sogenanntes ›französisches Denken‹ sofort mit einer deutsch-dunklen Tradition identifizierte und entsprechend abzuwehren versuchte; zweitens, daß die Angriffe ohne die geringste Sorge um die tatsächlichen politischen Positionen der denunzierten Autoren geführt wurden, so daß es zu dem denkwürdigen

²⁴ Vgl. Manfred Frank: »Die Welt als Wunsch und Repräsentation«. In: Manfred Frank, Friedrich Kittler, Samuel Weber (Hg.): *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik*, Olten, Freiburg 1980, S. 269-278.

²⁵ Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, S. 110.

Mißverständnis kam, Pariser Linksintellektuelle als postume NS-Gehilfen zu denunzieren; und drittens, daß man nicht einmal bemerkte, daß die Vorwürfe nur im eigenen Haus – also dort, wo die bleiche Mutter regierte – Evidenz besaßen.

Angesichts der Massivität der Wahrnehmungsstörung hätte man auf das Übertragungsphasma, in dem Fremdes und Eigenes systematisch miteinander verwechselt wurden, aufmerksam werden können, womöglich sogar auf die rigide Zensur, welche die Generation der Hans-Robert Jauß' und Grass' und Schneider/Schwertes und Emrichs über all das verhängt hatte, was sie an ihre eigene SS-Niederlage hätte erinnern können. Die frankophile Faszination der Jüngeren wurde in der Tat von dem unbefangenen Umgang getragen, den Pariser Linke mit Nietzsche oder Jünger, mit Clausewitz und Spengler pflegen konnten, das heißt mit Texten, die aus der deutschen Kultur- und Leselandschaft fein säuberlich verbannt worden waren, die womöglich aber etwas anderes zum Komplex Nationalsozialismus zu sagen wußten, als daß zwischen 1933 und 1945 nicht richtig argumentiert worden wäre beziehungsweise dass man seinerzeit in einem fort gegen das Demokratiegebot verstoßen hätte.

Die genannten Texte waren im schwarzen Loch des NS-Terrors, ein zweites Mal nach 1945 im Wiederaufbau verschwunden, wo sie in den Giftschränk kamen. Darin standen Brechts ›Große Pädagogik‹, Jüngers ›Arbeiter‹, Benjamins destruktiver Charakter, Carl Schmitts ›Feind‹, Nietzsches ›blonde Bestien‹, Benns Dorer-Phantasien, von Autoren der zweiten und dritten Reihe ganz zu schweigen: Gustav Frenssen, Will Vesper, Hans Freyer, Alfred Baeumler usw. Das Leseverbot wurde nach 1968 dann via Paris gelockert, und zwar in einem *chiastisch verlaufenden* Kulturtransfer. Während man in der Bundesrepublik seit den späten 1950er Jahren den anti-demokratischen Irrationalismus der eigenen Traditionen – einen Irrationalismus, den Georg Lukács im Anschluß an seine ungarische »Selbstkritik« wegen ›revisionistischer Tendenzen‹ prominent gemacht hatte²⁶ – ein

²⁶ Lukács' »Die Zerstörung der Vernunft« erschien 1954 in Budapest und Berlin (Ost); 1949 war Lukács wegen Rechtsabweichung zur Selbst-

für allemal unmöglich zu machen suchte, stellte man in Paris, noch unter dem Eindruck der traumatischen Niederlage von 1940 und des Zusammenbruchs aller humanistischen Standards, den Cartesianismus resp. Rationalismus der ›douce France‹ in Frage.²⁷ Merleau-Ponty las Husserl, Derrida Heidegger, Althusser Marx, Deleuze Nietzsche – aber nicht, wie Georges-Arthur Goldschmidt meinte, aufgrund einer krankhaften ›Germanomanie‹,²⁸ sondern vor allem um zu begreifen, was mit der ›étrange défaite‹ eigentlich über einen hereingebrochen war.²⁹

Genau dieser Chiasmus, das heißt die politisch-historische Logik des Kulturtransfers beziehungsweise des jeweiligen Lektüre- und Erkenntnisinteresses wurde in Deutschland auf stupende Weise ignoriert, auf Seiten der deutschen Frankophilen ebenso sehr wie auf Seiten der Frankophoben. Beide Parteien kümmerten sich in großer Einmütigkeit – über all ihre innerdeutschen Scharmützel hinweg – zu keiner Sekunde um den ganz anderen Schauplatz ihres Streits, nämlich um Paris und die dortigen intellektuellen Problemlagen. Aus der deutschen Frankophilie trompetete bald ein stramm-apokalyptischer, vornehmlich gegen die ›Kritische Theorie‹ gerichteter Ton, der etwa Michel Foucaults epistemologisches Argument vom ›Ende des Menschen‹³⁰ bejubelte, um es dann unmittelbar mit Militärtechniken, mit computerisierter Logistik, mit Stalingrad- und Hiroshimakadavern kurzzuschließen. Der politisch und gewerkschaftlich, nämlich in der CFDT, *engagierte*, der aufklärerische und ›kantische‹

kritik verdonnert worden.

²⁷ Zur Opposition des cartesianischen Rationalismus und des deutschen Idealismus vgl. Ernst Robert Curtius: *Die französische Kultur*, Bern 1975, S. 78 ff.

²⁸ Vgl. Georges-Arthur Goldschmidt: ›Le Nichts‹ In: Süddeutsche Zeitung, Montag, 15. Januar 2001, S. 19.

²⁹ Zur Motivation der Lektüre deutscher Philosophen vgl. Michel Foucault: *Dits et écrits I 1954-1988*, Paris 1994, S. 545-549; Jean-François Lyotard: *Vortrag in Wien und Freiburg. Heidegger und die Juden*, Wien 1990, S. 40-44.

³⁰ Vgl. Gilles Deleuze: ›Sur la mort de l'homme et le surhomme‹. In: Gilles Deleuze: *Foucault*, Paris 1986, S. 131-141.

Aspekt des Foucaultschen Werkes fiel dabei vollkommen unter den Tisch. Oder aber die Lektüre der neueren Franzosen diente, wie in Botho Strauß: ›Paare, Passanten‹ von 1981, als Startbahn für Weltfluchten des Typs: ›Putzig erscheint zuweilen alles politische Bestreben vor den hohen Wellen, den Intensitäten des eigentlichen Geschehens. Wir erleben Phasen der Weltpolitik, in denen wir kaum noch an die Existenz des Politischen, sondern eher an die Gewalt eines Weltodeswunschs glauben möchten, [...] der längst außerhalb der Kontrolle dessen herrscht, was die Großmächte noch wollen und vermögen.‹³¹ Solche Hypotaxen hatten mit deutschem Tiefdenken und Großmacht-Traumata zu tun, mit Zinzendorfscher Frömmigkeit, Bennscher Melancholie, Wagnerschem Weltenbrand, Hegelschem Weltgeist. Nicht das Geringste hatten sie zu tun mit Foucault oder Lacan, weder in der hohen, das Universum putzig unter sich lassenden Sache noch im vertrackten Majestäts-Stil.³²

Nachdem die Wiederaneignung Nietzsches, Heideggers, Jüngers und Schmitts via Paris Ende der 1980er Jahre, pünktlich zu anstehenden Wiedervereinigung, erfolgreich abgeschlossen war, das heißt nachdem auch die Bundesrepublik den Anschluß an zivilisierte Diskussionsstandards in Sachen deutscher Denkvergangenheiten endlich geschafft hatte, konnte der französische Mohr wieder gehen. Er hatte seine Erinnerungsarbeit getan, nämlich den Deutschen ihre eigenen, vor- und anti-demokratischen Traditionen ins zensierte Gedächtnis zu rufen. Der ›Franzosen‹-Streit wurde nach dem Mauerfall sang- und klanglos beendet. Seither muß kein Mensch mehr Französisch lernen, um Heidegger, Nietzsche oder Ernst Jünger zu lesen. Deutsch und Englisch reichen vollkommen aus – selbst um Lacan und Foucault zu lesen. Es ging tatsächlich nie um ›französische‹ Theorie. In Deutschland gibt es seither Lacanianer und Foucauldianer, die weder ein expletives ›ne‹ noch den Teilungsartikel kennen. Und dort, wo man die ›Franzosen‹ weiter goutierte, mutierten sie zu

³¹ Botho Strauß: *Paare, Passanten*, München 1984, S. 168.

³² Zu den Untiefen der deutschen Lacan-Rezeption vgl. Anton Schütz: ›Wiedergeburt der Psychoanalyse aus dem Geist des Gesetzes?‹ In: *Rechtshistorisches Journal* 13 (1994), S. 40-42.

intellektuellen Luxusartikeln, zu einer Art von Pariser ›radical chic‹, mit dem man sich vom billigeren angelsächsischen mainstream mit Distinktionsgewinn elegant absetzen konnte. Umkehr ist im unmittelbaren Anschluss an die Wiedervereinigung, nachdem das in Paris publizistisch hyperventilierte IV. Reich dann doch nicht kam, auch die Pariser Faszination für deutsches Tiefendenken und gotische Apokalypsen rapide geschwunden.

Kurzum, die deutsch-französischen Verhältnisse haben sich normalisiert. Die wechselseitigen Faszinationen, Phobien und Umarmungen machten dank der erfolgreichen Pazifizierung der politischen Beziehungen im Verlauf der 1990er Jahre einer kulturellen Indifferenz Platz. Die alten Clichés sind zwar immer noch vorhanden, aber politisch neutralisiert. Wenn etwa Houellebecq in seinen »Elementarteilchen« von Deutschen erzählt, kommen ihm zwar zuerst ›Disziplin‹, ›Respekt‹ und ›zwei mörderische Kriege‹ in den Sinn. Ebenso wichtig aber sind die ›starke, exportfreudige Wirtschaft‹, die Urlaubsfreudigkeit und eine ›sozialdemokratische Sexualität‹, die sich durch Freizügigkeit und zuverlässige Sachlichkeit auszeichnet.³³ Von Erlkönig, Wagner und Lorelei keine Spur. Geschichte taucht affektlos und ohne jede mythische Besetzung auf. Die Figuren haben ganz andere, biographisch zweifellos dringlichere Probleme: »Möchtest Du jetzt einen kleinen Orgasmus, oder ist es Dir lieber, wenn ich Dir im Taxi einen runterhole?«³⁴

In Frédéric Beigbeders Bestseller »99 Francs« aus dem Jahr 2001 verhält es sich nichts anders. Deutschland ist präsent in NS-Namen wie Albert Speer und Joseph Goebbels, die allerdings beliebige Metaphern für eine ubiquitäre und totalitäre Werbewelt sind. Al-Kaida hätte es womöglich auch getan. Der böse, dumme Gegenspieler des Helden, Octave Parango, hört auf den germanophon klingenden Namen Alfred Duler³⁵, aber auch hier geht es nur noch um eine diffuse Konnotation. Beigbeders trashig-pornographische Welt kennt ebenfalls keine Geschichte mehr.

³³ Vgl. Michel Houellebecq: *Elementarteilchen*, Köln 1999, S. 246-251.

³⁴ Ebd., S. 227.

³⁵ Vgl. Frédéric Beigbeder: *99 Francs*, Paris 2000, S. 23-34.

Und was für Frankreich gilt, das gilt umgekehrt auch für Deutschland. Die Sätze, die Florian Illies im selben Jahr 2001 über das Verhältnis der »Generation Golf« zu Frankreich publizierte, brachten die narzißtische Indifferenz gegenüber Frankreich in ihrer ganzen historischen, politischen, institutionellen Unbedarftheit symptomatisch zum Ausdruck. Man war selbstgenügsam, ironisch und hatte in der neuen Berliner Republik natürlich das Glück erfunden.

Im Französischlehrbuch gab es Strichzeichnungen und immer ein Mädchen, das Monique hieß und das in der Küche Salade niçoise machte, damit wir ein Wort lernten mit einem Häkchen unterm c. Viel anfangen konnte man nicht damit, wie man an der nervtötenden Sprachlosigkeit sah, die zwischen unseren Nachbarklassen und ihren französischen Austauschschülern herrschte. Die Idee, Schüler zwischen Deutschland und Frankreich auszutauschen, ist eine unselige Verbindung aus Günter-Grass-Sozialdemokratie und United-Colors-of-Benetton-Völkerfreundschaft. In Wirklichkeit funktionierte es nie, alle waren froh, wenn die Zeit endlich vorbei war und sie wieder ihre Ruhe hatten, und schön waren die französischen Austauschschülerinnen auch nur in den Träumen deutscher Filmemacher. Ich war sehr glücklich, als meine Mutter im Elternvorstand irgendwie die anderen Eltern davon überzeugt hatte, daß unsere Klasse sich aus dem Austauschschülerwahn ausklinken sollte. Und wenn ich sonntags versonnen auf der Wiese lag und in den Himmel guckte, dachte ich mitleidig an die anderen aus der Parallelklasse, die nun zum achten Mal mit ihrem Austauschschüler in die Tierfreiheit fahren mußten oder nach Rothenburg ob der Tauber.³⁶

Was Illies, Jahrgang 1971, mit solchen Bestseller-Sätzen 2001 zum Besten gab, war die alte, kultur-nationale deutsche Borniertheit im pubertären Pop-Gewand. Man fremdelt, findet die Sache mit dem Schüleraustausch ziemlich doof und läßt Mutti machen. Zum deutsch-französischen Verhältnis fällt einem Rothenburg-ob-der-Tauber ein und daß nicht alle Französinnen aussehen wie Sophie Marceau oder Marion Cotillard, das heißt, ein lustig fol-

³⁶ Florian Illies: *Generation Golf*, Frankfurt a.M. 2001, S. 34.

Dank

kloristischer und – als hätte man Thomas Manns »Betrachtungen« auswendig gelernt – vollkommen politik-freier Begriff von Nation. Die »Generation Golf« hat ihn direkt von der ElternGeneration übernommen, die sie für politisch hielt und gegen die sie zu protestieren meinte. Sie wird ihn auch an die nächste Generation weitergeben müssen.

Dass man ein derartiges deutsch-französisches Playmobil-Glück je in irgendeine Art von »citoyenneté« verwandeln könnte, daran hat Heiner Müller ebenso sarkastisch wie melancholisch gezweifelt. In MÖMSENS BLOCK von 1993 schrieb er:

Wie soll man den Leuten begreiflich machen
Und wozu daß das erste Jahrzehnt unter Nero [...]
Eine glückliche Zeit war für das Volk von Rom
Die glücklichste vielleicht seiner langen Geschichte
Es hatte sein Brot und seine Spiele Die Massaker
Fanden in den oberen Rängen statt
Und hatten eine hohe Einschaltquote.³⁷

Die Einschaltquoten haben nicht aufgehört, die Massaker, die Spiele und die oberen Ränge nicht. Der Text war dem Andenken an Félix Guattari gewidmet. Er zeugt nach wie vor von einer Geschichte, die noch immer nicht begonnen hat und die bis auf weiteres, *faute de mieux*, mit den alten Clichés hantieren muss. Dass letztere politisch neutralisiert sind, heißt nicht, dass sie nicht reaktiviert werden könnten.

Die Essays, mit Ausnahme des Aufsatzes zum Werk Pierre Legendres, sind aus Vorträgen und Tagungsbeiträgen hervorgegangen. Für den vorliegenden Band sind sie durchgesehen, überarbeitet und erweitert worden.

Zur monographischen Publikation der Texte haben mich Freunde und Kollegen ermutigt. Sie hielten die Darstellung französischer Fragen nach dem Poststrukturalismus für ein Desiderat in den gegenwärtigen Debatten der »cultural studies«.

Für Gespräche, Lektüren, Hinweise und Einwände bedanke ich mich ganz herzlich bei: Irene Albers (Berlin), Thomas Flierl (Berlin), James McAdams (Notre Dame), Helen Müller (München), Karl-Heinz Ott (Wittnau), Thorben Päthe (München), Anton Schütz (London) und Marcus Twellmann (Konstanz).

Clemens Pörschlegel München, im Juli 2013

³⁷ Heiner Müller: »MÖMSENS BLOCK«. In: Heiner Müller: *Werke 1. Die Gedichte*, hg. v. Frank Hörmigk, Frankfurt a.M. 1998, S. 259.

Drucknachweise

- 6 »Les princes sont des dieux. Zum Religionsverständnis des französischen Staates.« In: Matthias Hildebrandt, Manfred Brocke (Hg.): *Der Begriff der Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2008, S. 81-98.
- 8 »Beschränkte Demokratie. Wie Europa Staat und Recht an den Wettbewerb verkauft«. In: *Deutsche Richterzeitung*, hrsg. v. Deutschen Richterbund, Bund der Richterinnen und Richter, Staatsanwältinnen und Staatsanwälte, H. 8-9, August/September 2008, S. 226-228.
- 9 »Warum Gesetze? Zur Fragestellung Pierre Legendres«. In: Georg Mein (Hrsg.): *Die Zivilisation des Interpreten. Studien zum Werk Pierre Legendres*, Berlin/Wien 2011, S. 243-257.
- 10 »Wem gehören die Töchter? Zum sexuellen Machtanspruch der Konsumgesellschaften.« In: Jörg Metelmann (Hg.): *Porno-Pop II. Im Erregungsdispositiv*, Würzburg 2010, S. 73-87.
- 11 »Kleine Illusionen. Anmerkungen zu den deutsch-französischen Kulturbeziehungen der Gegenwart.« In: *Acta Hohen schwangau 2001 – Impulse aus dem Westen?*, hrsg. v. Stephan Krimm, München 2002, 143-160.

