

Politik, Polytik und Revolution

Eine Typologie des Anderen

von Volker Koehnen

I. Einleitung

Seit mittlerweile Jahrhunderten gruppiert sich das Wollen der politischen Linken um das Zauberwort der politischen Veränderung bzw. Umwälzung. Gemeint ist dabei traditionell die Veränderung bzw. Überwindung des Kapitalismus, aus dem heraus die politische Linke ja überhaupt erst entstehen konnte. Je nach Radikalität des politischen Programms und der eigenen (linken) politischen Position plädierte man – grob vereinfacht – entweder für Reform (sozialdemokratisch-sozialistisch) oder für Revolution (leninistisch-kommunistisch). Seither gibt es eine nicht überschaubare Fülle an verschiedensten programmatisch-praktischen Konkretisierungen, Ausformungen und Einfärbungen dieser Positionen; der inhaltliche Flickenteppich ist so riesig, dass man sich schwer tut, überhaupt und über die genannte Dichotomie hinaus von einem einigermaßen konkret benennbaren „linken Projekt“ zu sprechen. Kein Wunder, dass die Kämpfe innerhalb der linken Bewegung – nicht nur geschichtlich – allgegenwärtig sind und ab und an ins Sektiererische hineinragen.

Abgesehen aber von den geschilderten Schwierigkeiten einer linken „Phylogenese“ scheint es überhaupt von Bedeutung, über die Veränderbarkeit des Kapitalismus, gleichsam über sein „Anderes“, zu reflektieren. Voraussetzung für einen solchen „Willen des Anderen“ als ein „Wollen von etwas Anderem als dem Gegebenen“ ist notwendig die Überzeugung, dass das Gegebene menschenunwürdig, brutal, gewalttätig und also zu verändern sei. Dies vorausgesetzt, fällt sogleich die nächste Frage in den begehrenden-begehrten Schoß: die nach der Möglichkeit oder Fähigkeit, das Gegebene zu verändern. Dies ist die prinzipielle Frage nach der Möglichkeit von Politik überhaupt. Hat man sich einmal von der klassisch-bürgerlichen Politiklehre verabschiedet, die die Brutalität des kapitalistisch Gegebenen im dichten Nebel einer abstrakt-abgehobenen Institutionenlehre oder quietistisch-affirmativen Sozialempirie zu verschleiern trachtet, gelangt man notwendig ans Eingemachte konkreter leidproduzierender Realität. Wer so denkt, ist „kritisch-emanzipatorisch“, wie der dazugehörige linke Signifikant lautet. Was ist also linke Politik im kapitalistisch Gegebenen, und was könnte sie alternativ sein?

II. Begründungen von Politik – eine philosophische Ontologie des Politischen als symbolischer Mangel

Bevor man sich in die Suche nach Antworten begibt, ist es hilfreich, (Selbst-)Auskunft zu geben über die Grundlagen und Rahmungen des Denkens, innerhalb dessen diese Suche sich ereignet. Es ist dies die klassische Metafrage nach den epistemischen Grundlagen des Denkens – es geht also in jedem Anfang um Philosophie. Bin ich beispielsweise dialektischer Materialist, dann lenkt mich die Annahme einer allmächtigen Materie in bestimmte Bahnen meines Denkens; bin ich theologisch-ethischer Marxist, wird Gott eine wichtige Bezugsquelle meiner Argumentation sein; oder aber bin ich Ökosozialist – dann regiert die Natur meine Gedankengänge. Also: wer bin ich? Der folgende Text folgt dem Axiom, dass alle Politikentwürfe ihre logisch-argumentative Legitimation aus sich selbst heraus konstruieren müssen, sollen diese nicht ins abermals Menschenfeindliche (Fundamentalistische) abgleiten. Keine Legitimation von Politik in ihrem Außen also. Damit fällt die Berufung auf Gott, die Natur, die Materie u.ä. schlicht weg. Es folgt die Mühe, eine intrinsische politische Begründung von Politik zu entfalten, gleichsam eine politische Ontologie, die etwas grundsätzlich anderes sein will als eine politische Metaphysik. Vielleicht als radikalste Begründung von Politik soll im Folgenden – hier dem poststrukturalistisch-psychosemiotischen Denken folgend –

etwas als konstitutiv und bestimmend angenommen werden, das wir Sprache oder symbolische Ordnung nennen. Radikal deswegen, weil sich wohl keine ähnliche Legitimationsquelle finden läßt, die wie das Symbolische das „Meta“ unserer Existenz zum Ausgangspunkt nimmt – dagegen können Gott und die Natur einpacken. Wer symbolisch-struktural denkt, denkt – je nach Richtung - die Grundlage der Zivilisation, der Kultur oder der *conditio humana* selbst, denn wir denken in Sprache, unser Bewußtsein operiert im Symbolischen (verschränkt mit Imaginationen) und unser symbolisches Unbewußtes steuert das seine bei. Sprache also als Struktur, die uns überhaupt „ich“ sagen lassen kann. Es ist dies aber ein fiktives Ich – nicht das humanistisch-aufklärerische; kein autonomes, vollkommenes Subjekt des Willens, das ganz „bei sich“ ist oder nur aus sich heraus begründbar wäre. Die Sprache unterwirft uns und gleichzeitig liegen wir ihr zugrunde (die beiden etymologischen Bedeutungen von *subject-um*). Hier hatte übrigens Descartes unrecht: nicht der, der denkt „ist“ vollkommen – sondern derjenige, der denkt, kann zwar „ich“ sagen, aber er „ist“ nicht (ganz). Der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan dazu: „wenn ich denke, bin ich nicht. Und wenn ich bin, denke ich nicht.“

Die symbolische Ordnung – und nur sie ist als der „große Andere“¹ das eigentliche organisch-körperlose „kreative Subjekt“ - spricht uns vermeintliche „Subjekte“ in Existenz. Wenn wir sprechen, glauben wir, wir selbst seien die Quelle des Sprechens. In Wahrheit spricht jedoch der Andere; die Sprache spricht uns. Und er spricht unvollkommen, er stottert gleichsam. Denn die symbolische Ordnung hat ein Loch, das überall sich gähnend leer auftut, wenn wir sprechen. Jeder bekommt davon eine Ahnung, wenn zwei Partner unterschiedliches unter der Liebe verstehen, zwei Politiker um die „richtige“ Bedeutung von Gerechtigkeit streiten oder vier Künstler in ihren Werken einen Baum völlig unterschiedlich darstellen. Das Symbolische als Sprache und Zeichensystem kann also notwendig niemals in Deckung bringen, was nicht zusammenbringbar ist. Das liegt an der ihm eigenen Struktur: der Unterschied zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem, zwischen Wort und Bedeutung, zwischen Signifikant und Signifikat, oder, wie Freud bereits festhielt, zwischen Wortvorstellung und Sachvorstellung. Dieser strukturelle Unterschied ist nicht aufzulösen. Nur stets prekär können wir uns Orientierung verschaffen, indem wir eine Deckung konstruieren, also Bedeutung künstlich herstellen – ohne diese Orientierung wäre Sozialität im übrigen auch nicht denkbar und wir wären alle psychotische Subjekte, die – von sich selbst, geschweige denn vom anderen, nichts wissend – erratisch und rein körperlich umher irren würden wie Zombies. Es bleibt also immer ein Rest, wenn wir uns verständigen, der nicht in dem aufgeht, was wir sagen. Dieser Rest stellt gleichsam das Abfallprodukt des signifikanten Symbolisierungsprozesses dar.

Das Loch des Symbolischen als „le true“

Wie das? Die Materie, die uns stofflich umgibt, mithin das, was wir als Realität gewohnt sind vor allem als Widerstand wahrzunehmen, ist uns in eben dieser Materialität vorgängig und gehört nicht zu den Schöpfungen, die unser Geist etwa erst konstruktivistisch hervorbrächte – der harte Untergrund, auf dem wir laufen, der Körper des Geliebten, den wir berühren usw. Doch diese, uns quasi mit der Geburt „geschenkte“ reale Materie ist – qua Diskurs unserer „Nebenmenschen“ (Freud), mit denen wir aufwachsen - immer schon überformt mit Signifikanten bzw. Symbolen, die Bedeutung schaffen. Das bedeutet, dass uns der Zugang zur reinen, nicht überformten Materie nicht zur Verfügung steht, obwohl diese uns vorgängig ist – die Sprache als großer Anderer ist uns da dazwischen. Psychoanalytisch kann man die beschriebene Materie auch als „das Ding“ definieren – und um die nie endende Symbolisierung dieses Dings geht es in der *conditio humana* der Subjekte. Und das beschriebene Loch des Symbolischen, das uns oft genug ratlos zurückläßt, hat genau dort seinen Ort: im Ding, das nicht fassbar ist, kein

¹ So benennt der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan die symbolische Ordnung – wohl um zum Ausdruck zu bringen, dass das symbolische Zeichensystem der Sprache uns „wie eine andere Person“ gegenübertritt und regiert.

eigenes Sein hat, sondern höchstens sich als notwendig unzureichend symbolisieren zeigt. Weiter unten werden wir sehen, mit welchen Mechanismen das Subjekt versucht, diesem unheimlichen Ding, das durch das Loch „sichtbar“ wird, habhaft zu werden². Noch etwas kommt hinzu: die Worte bzw. Signifikanten, die wir sprechend benutzen, erhalten ihren „Wert“, d.h. ihre Bedeutung, ja ihre sprachliche Existenz als Zeichen immer nur in Differenz und Abgrenzung zu anderen Signifikanten innerhalb eines gemeinsamen Referenzsystems. Wir sprechen also innerhalb eines differentiellen Systems, das keine Wesenheit, sondern allüberall nur Negativität kennt. Dieses Loch, mit dem wir uns tagtäglich – mehr unbewußt als bewußt – herum zu schlagen haben, zeigt sich als ein Mangel an Sein, dem wir unterworfen sind. Und dieses Loch provoziert ein Begehren, den Mangel auszugleichen. Daher besteht unser gesamtes Leben in der Bewegung, das Loch mit allerlei „Tand“ zu stopfen – denn es ist eben schwer aushaltbar, dass wir vielleicht gar nicht seien oder nur mangelhaft existierten. Wir suchen uns dafür vielerlei Objekte, die uns das garantieren – die „wahre Liebe“, der „vollkommene Sozialismus“ oder die „authentische Persönlichkeit“. An diesen Objekten konstruieren wir unser persönliches Phantasma, das unser Begehren strukturiert. Da der Rest, der im Symbolisierungsprozess nicht aufgeht bzw. zurückbleibt und der das Loch im großen Anderen darstellt, konstitutiv für die menschliche Existenz ist, wird hier vorgeschlagen, dieses zentrale Konzept des Loches als „*le true*“³ zu bezeichnen – als „das Loch, das wahr ist“, als „Rest, der Wahrheit ist“, als Mangel, der uns den Horizont unserer Wahrheit als Subjekte markiert. Es ist dies aber eine leere Wahrheit, durch keinerlei konkreten Inhalt belegt. *Le true* ist der ständige Prozess, den Mangel mit einem Signifikanten aufzufüllen. Diese Wahrheit ist nur insofern eine, als das Loch ein Loch bleibt – und nicht versucht wird, dieses Loch hinweg zu phantasieren.

Der „Name-des Vaters“ und die Politik

Bisher war immer nur vom Symbolischen die Rede. Man kann nun präzisieren, dass wir in die symbolische Ordnung, in der wir und durch die wir erst „sind“, zunächst eingeführt werden müssen, um in ihr überhaupt ein Zipfelchen an „Sein“ zu erlangen. Derjenige Mechanismus, der diese Einführung gewährleistet, ist das symbolische Gesetz oder, wie Lacan definiert, der „Name-des-Vaters“. Im Anschluß an Freud redefiniert Lacan auf diese Weise den Ödipuskomplex zunächst entwicklungspsychologisch: als Kind nach der Geburt in einer innigen Dualität mit der Mutter gefangen, tritt sodann der Vater hinzu, der mit phallischer Geste dem Kind den Inzest mit seinem ersten (Libido-)Objekt der Mutter verbietet und das Kind auf diese Weise auf andere Objekte seines Begehrens hin orientiert. Psychosemiotisch-lacanianisch gewendet ist in dieser phallischen Geste des Verbots die Aufforderung enthalten, sich aus dem Reich – je gänzlich persönlich-individueller - reiner Imagination oder gar Halluzination zu entfernen und sich auf das Territorium der kollektiv geteilten Sinnhorizonte mittels gemeinsamer Sprache bzw. Worte zu begeben. Dieses symbolische Territorium ist radikal dadurch gekennzeichnet, dass wir zwar, sobald wir uns darauf befinden, in die Lage versetzt werden, so etwas wie Sozialität und (Selbst-)Verständigung zu erfahren, wir aber zugleich dafür den Preis bezahlen müssen, einen Mangel an Sein zurückzubehalten, weil die Wörter, die uns erschaffen und die wir sprechen, uns niemals in Fülle darstellen können. Gemäß dem Hegelschen Diktum, dass das „Wort das Ding“ ermorde, also der nüchterne Bezeichnungsvorgang eine wie auch immer geartete „Vitalität“, Körperlichkeit oder „Seeligkeit“ radikal vom Subjekt abtrennt. Dieser Mechanismus ist es, der *le true* produziert, das wir versuchen, zu füllen.

² Es ist dies das „Objekt klein a“, vgl. unten: Kapitel „1. Typus: Politik“, S. 6 ff.

³ „*le true*“ ist ein hier erstmals eingeführter französisch-englischer Neologismus, der als Homophon Loch und Wahrheit bzw. Mangel und Begehren „signifikant“ und zusammengebunden zum Ausdruck bringen will: „*le trou*“, franz. = „das Loch“, und „*true*“, engl. = „wahr“. Im folgenden Text wird vom *Loch als le true* immer dann die Rede sein, wenn es begehrend anerkannt wird; umgekehrt wird vom Loch als Loch die Rede sein, wenn es im Genießenwollen gefüllt werden will.

Was heißt nun das alles für die Begründung von Politik? Diese philosophisch-epistemische Strukturemiotik hat zunächst einmal die Funktion, Politik auf bestimmte Weise zu begründen. Als das Politische zeigt sie der Politik, dass sie mit dem Mangel umzugehen hat. Denn – vereinfacht gesagt – wenn die symbolische Ordnung, die uns konstitutiv umgibt, notwendig *le true* aufweist, wenn alles Sprechen lückenhaft ist, dann kann (sprechende) Politik niemals ein Paradies auf Erden errichten, sondern kann selbst nur lückenhaft sein. Und umgekehrt: alles politische Sprechen, welches das Paradies verspricht, muss zwangsläufig ein fiktiv-imaginäres Phantasma sein, welches zwar den sprechenden Politiker befriedigt, aber eben nicht in Realität, in eine Positivität umzusetzen ist. Hiermit ist also – politiktheoretisch – eine politische Differenz gesetzt, die das Politische von der Politik trennt: das struktural-symbolische Politische legitimiert praktische Politik dadurch, dass diese jener – ganz unparadiesisch-„unmütterlich“ und also „väterlich“ (mehr dazu siehe III.) - Grenzen setzt. Wir wissen nun aus der Historie, dass Politik oft das Paradies versprochen hat oder schlicht brutal - mit Bomben, durch Maschinengewehre, Attentate oder Gaskammern - in Erscheinung getreten ist und das Entsetzen produziert hat. Und aus der diesem Text zugrundeliegenden Perspektive nach Möglichkeiten emanzipatorischer Politik stellt sich die Frage, wie eine brutale von einer nicht-brutalen, oder wie eine rückschrittliche von einer progressiven Politik zu unterscheiden sei. Dazu jetzt im Folgenden mehr. Eines kann aber schon hier resümiert werden: progressive Politik wird ebensowenig um ein Denken in radikaler Negativität und konstitutiver Differenz in Anschluß an Theodor W. Adorno und Jacques Lacan vorbei kommen, wie um die Anerkennung des für uns konstitutiven symbolischen Gesetzes.

III. Typologie des Anderen: Politik, Polytik und Revolution

Im vorangegangenen Kapitel haben wir das Politische philosophisch entfaltet, welches Politik begründen soll und haben damit eine Differenz zwischen beiden Topi eingeführt. Diese Differenz sollte keineswegs „l'art pour l'art“ sein, sondern wollte das Axiom der selbstreferentiellen Legitimation der Politik demonstrieren, das auf eine Begründung in einem politikfremden Außen verzichtet. An dieser Stelle geht es jetzt um die andere Seite der Differenz, um Politik. Damit ist in erster Linie praktische Politik, also das politische Handeln, gemeint (gleichsam eine „Ontik der Politik“).

Es soll eine politische Typologie vorgeschlagen werden, die grundsätzlich drei verschiedene Formen von Politik definiert. Das zugrundeliegende Unterscheidungskriterium ist dabei die jeweilige Relation zum symbolischen Gesetz: seine Anerkennung, die Opposition zu ihm oder gar seine Verwerfung. Sie ist damit eine Typologie des Anderen insofern, als sie sowohl das je spezifische Verhältnis zur symbolischen Ordnung des großen Anderen konzeptualisiert als auch je einen Hinweis darauf gibt, wie hoch der emanzipatorische Grad der jeweiligen Politikform ist; inwieweit sie also etwas Anderes als das Gegebene begehrt. Demnach kann das Feld der Politik in prinzipiell drei Typen eingeteilt werden: Politik, Polytik und Revolution. Die drei Typen bezeichnen jeweils eine Art „existentiale Position“, die das politische Subjekt im Feld der Politik einnehmen kann, analog den existenzialen Psycho-Positionen Lacans: Neurose (Narzissmus, Hysterie und Paranoia), Psychose, Perversion (Masochismus, Sadismus) und Sublimation.

1. Typus: Politik – politischer Fundamentalismus und Fetischismus

Das Subjekt der Politik ist im Grunde ein neurotisches und/oder perverses Subjekt. Es verdrängt den Mangel, es negiert *le true*, phantasiert neurotisch-pervers das Reich der Fülle und ist von einem lustgesteuerten Genießenwollen erfaßt. Psychoanalytisch betrachtet imaginiert sein Unbewußtes die Rückkehr in die Mutter-Kind-Dualität und das regressive Festhalten an der libidinösen Objektwahl „Mutter“. Das Politiksubjekt will narzisstisch seine Mutter als Phallus genießen (neurotisch) oder will umgekehrt selbst Phallus für die Mutter, also das Objekt des mütterlichen Genießens sein (pervers). Die Neurose in der Politik soll nun *politischer Fundamentalismus*, die Perversion in der Politik *politischer Fetischismus* genannt werden. Entweder wird gegen die symbolische Ordnung insofern opponiert, als fundamentalistische Politikformen es schlicht nicht akzeptieren, von ihr limitiert, begrenzt oder eingeschränkt zu

werden. Im Gegenteil, die (symbolisch-imaginäre) Realität soll nach dem eigenen imaginären Phantasma „umgebaut“ werden, sozusagen subjektiviert oder individualisiert werden. Wenn überhaupt Regeln akzeptiert werden, dann sind es die eigenen. Oder aber die symbolische Ordnung wird als dermaßen konsistent und „hart“ positiviert, dass ein Genießen durch Unterwerfung organisiert wird. In beiden Fällen wird die symbolische Ordnung zu etwas gemacht, was sie qua „Natur“ nicht ist.

Paradebeispiel für den neurotischen Narzissmus des politischen Fundamentalismus ist der religiöse Fanatismus, z.B. beim Terrornetzwerk Al-Keida (islamistisch), bei dem norwegischen Attentäter von Oslo A. Breivik oder bei der US-amerikanischen „Tea-Party“ (beide christlich). Religiös-fundamentalistische Politik zeichnet sich zuallererst dadurch aus, dass sie ein Genießenwollen darstellt: das Genießen des anderen in Form seiner narzisstischen „Kolonisation“. Der ganz andere als das politische Subjekt soll so werden wie es selbst, und wenn nötig mit Gewalt. Weiteres Beispiel: der Biokonservatismus⁴. Der Biokonservative opponiert gegen das Symbolische, indem er im Namen der „geschundenen Natur“ einen reaktionären, asozialen Asketismus predigt, dem sich alle zu unterwerfen haben. Beispiel für die Perversion im politischen Fetischismus ist der Kapitalismus: kapitalistische Politikformen degradieren das Subjekt zum Objekt des Genießens durch/für andere, wie z.B. der Arbeitnehmer, der sich für Geld dem Unternehmer unterwirft und dadurch zur Ware „Arbeitskraft“ mutiert oder der Konsument, der – im Glauben, höchst autonom eine Kaufentscheidung getroffen zu haben – sich beim Warenkauf just dieser Ware und deren Konsum unterwirft. Der politische Arm dieses Fetischismus ist in neoliberalen Politikentwürfen zu identifizieren, die eine durchgreifende Ökonomisierung – und also eine fortschreitende Ver-Ware-ung – der Gesellschaft propagieren. Die Ware als Fetisch – immer wird in ein bloßes Ding mehr hinein interpretiert, als es tatsächlich ist. Der politische Fundamentalismus begründet die Politik in ihrem Außen – immer gibt es irgendeine fremde Macht (z.B. Gott oder Natur), die einem sagt, „wo’s lang geht“. Er braucht keine demokratischen (symbolischen) Verhandlungsprozesse, denn er weiß, was Gott oder die Natur brauchen oder wollen. Dem Wort, dem schlichten, leeren Zeichensymbol (dem politischen Kampfbegriff) wird auf diese Weise eine Würde verliehen, den es zum Anteilnehmer an einer Offenbarung erhöht.

Politik und Idiologie – dreierlei Objekte

Im Grunde ist eine solche politische Haltung Idiologie, eine Art politischer (Ver-)Blendungszusammenhang. Allerdings läßt sie sich nicht – wie in der klassischen Ideologiekritik – als falsches Bewußtsein, das ein richtiges verschleierte, charakterisieren. Denn wo gibt es im symbolischen Zusammenhang rein formaler Struktur richtig und falsch? Zunächst nirgends. Es existiert aber die Dichotomie von Genießenwollen und Begehren, die eine spezifische Normativität entfaltet. Insofern werden Entwürfe des Typus Politik hier als „Idiologie“⁵ bezeichnet, in Anlehnung an die klassische griechische Philosophie, die die unpolitische Privatmeinung eines Athener Bürgers als „idiotes“ bezeichnete. Genau das sind politische Entwürfe: imaginäre Privatmeinungen insofern, als sie je persönliche Phantasmen zu einem kollektiven Genießenwollen zusammenbinden. Eine emanzipatorische Kritik der Idiologie hat dann die Funktion, das subjekt- und menschenfeindliche und unsolidarische Treiben als Effekt des politischen Fundamentalismus im neurotischen Genießenwollen zu entlarven. Ansatzpunkt hierfür sind die notwendig *exkludierenden* Effekte solcher Idiologie (vgl. weiter unten): der politische Fundamentalist grenzt in seiner

⁴ Vgl. den entsprechenden Artikel auf ifkt.org: „Welt als Wille zur ökologischen Vollstreckung“

⁵ Da aber jede Politik/Polytikform notwendig auf der konstitutiven symbolischen Ordnung, ihrem Loch und dessen Füllung beruht, es also im Lebensvollzug des kollektiven wie individuellen Subjektes kein Entrinnen aus der „imaginären Behandlung“ des Symbolischen gibt, kann von einer ideologiefreien Politik an keiner Stelle die Rede sein. Um aber neurotische Phantasmen von anderen, sublimen (siehe Unterkapitel „Polytik“) Phantasmen unterscheiden zu können, sollen hier die beiden Begriffe Idiologie (=fundamentalistisch-fetischistische Politik-Phantasmen) und Ideologie (=sublim-subversive Polytik-Phantasmen) unterschieden werden.

idiologischen Welterklärung immer eine Gruppe aus (den Schwulen, den Juden, den Kommunisten usw.). Und diesen ausgegrenzte Rest thematisiert der Fundamentalist dadurch, dass er propagiert, ohne eben diesen Rest sei das Paradies auf Erden zu errichten, sei eine Reinheit und Homogenität der eigenen ideologischen Welt erreichbar. Genau an diesem Rest zeigt sich jedoch *le true* des Symbolischen, das der Fundamentalist ja gerade „vermeiden“ will; und doch macht er (unwissentlich-unbewusst) jenes Loch selbst zum Thema. Daran muss jede Idiologiekritik ansetzen, darauf hat Slavoj Zizek hingewiesen. Das ist die innere Logik aller politischer Fundamentalismen: auch sie entkommen nicht dem Symbolischen. Sie opponieren gegen das symbolische Gesetz des Mangels, indem sie eine Fülle phantasieren und es gelingt ihnen aber – logischerweise – dabei nicht, ohne eine irgendwie geartete negative Thematisierung des Mangels oder ohne eine Symbolisierung des Rests (z.B. der Jude usw.) auszukommen. Ganz praktisch kann eine Idiologiekritik, die sich mit Ressentiments und Vorurteilen kritisch auseinanderzusetzen hat, dann auf der Metaebene ansetzen⁶: sie darf sich nicht allein auf „die Realität“ berufen („Schau doch mal, Juden/Islamisten/Schwule sind in Wirklichkeit gar nicht so, wie du sie beschreibst!“), sie muss vielmehr die willkürliche und imaginär-künstliche Konstruiertheit des ausgeschlossenen „Feindes“ in den Blickpunkt rücken. Sie muss offenlegen, dass gerade die Erfindung eines Feindes den – notwendigen (wie wir gesehen haben) - Riss in der antisemitischen, antiislamischen oder heteronormen Ideologie offenkundig macht: „Merkst du, wie du einen Feind erfindest, um deine Position zu legitimieren? Ist dir klar, dass dein Feind dafür steht, dass auch deine Welterklärungsvariante unvollständig, brüchig und so ganz unparadiesisch ist?“ Es ist dies die Konfrontation des Fundamentalisten mit dem Fingerzeig, dass er dialektisch mit seinem Symptom (=Feind) aufs innigste und „in Liebe“ verbunden ist – „ohne Feind kein‘ Ehr“ eben.

Man kann dieses Fein-Bild, diesen Rest, den der Fundamentalist verleugnet, innerhalb der Lacan'schen Objekt-Typologie, die das symbolisch gespaltene Subjekt im großen Anderen in Korrelation zum Objekt-Rest des Symbolisierungsprozesses thematisiert, auch als „*Objekt des Austausches*“ bezeichnen⁷. Nach Lacan bzw. Zizek fungiert dieses Tauschobjekt als eine notwendige Stütze der löchrigen symbolischen Ordnung, insofern es das Loch mit einem Objekt symbolisiert bzw. repräsentiert. Es verkörpert gleichsam den Mangel im großen Anderen, die Unmöglichkeit, um die herum die symbolische Ordnung strukturiert ist. Dazu weist dieses Tauschobjekt immer eine Spur materieller Präsenz auf, ein Realitätsfragment, und ist damit nicht reine Imagination, wie es etwa die Phantasiefigur des „Roger Rabbitt“ ist. Im Beispiel des Faschisten und Antisemiten verkörpert, wie wir oben gesehen haben, den Mangel das Objekt „der Jude“, um dieses Objekt herum strukturiert sich die symbolische Ordnung des Faschismus bzw. das faschistische System der Aussagen. Das Realitätsfragment in diesem Falle ist die körperliche Präsenz eines Menschen, der aber in ein Hassobjekt „Jude“ transformiert wird. Es ist wichtig zu sehen, dass es sich gleichwohl um eine Fiktion handelt („Der Jude ist verschlagen“), die das faschistische Signifikanten-Universum maßgeblich stützt und strukturiert. Die Stabilität des Universums wird durch die Zirkulation dieses Objekts von Subjekt zu Subjekt gesteigert – in unserem Beispiel: das Hassobjekt „Jude“ zirkulierte historisch vor allem in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert und half damit, eine durch und durch antisemitische und rassistische Gesellschaft zu konstituieren. Von dem „Objekt des Austausches“ können zwei weitere Objekt-Arten unterschieden werden: das imaginäre *Objekt klein a*, auf das weiter unten eingegangen werden wird, und das *reale Objekt*. Das reale Objekt ist im Kern einfach ein grausames, drückendes Bild, das sich auf eine totale materielle Präsenz stützt. Zizek bringt hierfür das Beispiel der Vögel in Hitchcocks gleichnamigen Film. Es ist gleichsam das nicht symbolisierte Ding, das – als imaginär wahrgenommenes Abbild des Realen - dem Subjekt ob seiner Physikalität Angst einjagt. Weiteres Beispiel sind die brennenden und einstürzenden Twin-Tower an 9/11 oder der Anblick der Leichen auf der norwegischen Insel nach dem Anschlag von Oslo. Das reale Objekt fungiert damit als „*eine stumme Verkörperung*“

⁶ Vgl. Zizek, Slavoj, „Liebe dein Symptom wie dich selbst!“, S. 116 ff.

⁷ Vgl. im folgenden Zizek, Slavoj, a.a.O., S. 54 ff.

*eines unmöglichen Genießens*⁸ Im Übrigen wohnen solcherlei Objekte die Tendenz inne, ineinander überzugehen. So kann man beispielsweise in den grausamen Leichenbergen der Konzentrationslager in Deutschland als *reales Objekt* des Schreckens eine Transformation des „vormaligen“ *Tauschobjekts* „der ewige Jude“ erblicken. Und immer haben solche fundamentalistisch verfassten und verwendeten Objekte mit der Weigerung zu tun, das konstitutive Loch, *le true*, anzuerkennen.

Solcherart fundamentalistische Objekte sind es also, die es in der Idiologiekritik zu identifizieren gilt. Es wäre also im aktuellen politischen Geschehen zu untersuchen, welche Tauschobjekte als Feindbilder und Ressentiments kursieren und welche konkreten Rückschlüsse diese Feindkonstruktionen auf die Triebökonomie des Genießenwollens in der aktuellen Politik sich ergeben. So könnte man z.B. die Occupy-Bewegung danach fragen, inwiefern denn das „1 Prozent“ („Die“ Banker) ihr politisches Symptom darstellt, welches auf ein Genießenwollen der „99 Prozent“ der Kapitalismuskritiker hinweist. Das Banker-Feindbild wäre dann identifiziert als ein kapitalismuskritisches Symptom, das die triebabführende und regressive Funktion hat, ein Phantasma der (sozialistischen oder basisdemokratischen) Fülle zu imaginieren, die es nicht gibt.

Politik der Angst und das Objekt klein a

Wir müssen an dieser Stelle auf einen Mechanismus zu sprechen kommen, der in enger Verbindung zur neurotischen, respektive fundamentalistischen, Erfahrung individueller oder kollektiver Subjekte steht. Was eigentlich ist denn, so könnte man fragen, die Ursache für die Opposition gegen das Gesetz, für das phantasmatische Genießenwollen? Was ist dafür verantwortlich, dass fundamentalistische Politik ohne „äußeren“ Feind nicht auskommt? Natürlich: wir hatten bereits gesagt, dass wohl in der ungenügenden Lösung des Ödipusproblems derlei zu suchen sein könnte. Doch was genau geht da vor sich? Das Stichwort ist hier „Feind“ – Hinweis auf eine Signifikantenkette (oder ein foucaulteanisches Dispositiv), die strukturiert dergestalt ist, dass sie etwas hinauswirft, im buchstäblichen Sinne. Der vom fundamentalistischen Subjekt in seiner Dunkelheit wahrgenommene Feind steht für einen Abwehrmechanismus, der wohl als konstitutiv für die subjektive Weltbemächtigung im Feld der Politik anzusehen ist: der Mechanismus der Angst. Zunächst: eng verbunden mit dem allgegenwärtigen Phänomen der Angst ist das der *Aggression bzw. Aggressivität*. Lacan erinnert in seinem Seminar über „Die Angst“⁹ an die Hegelsche Knecht/Herr-Dialektik und den daraus entstehenden Kampf. Aggression ist für Lacan eine bestimmte, gewalttätige Handlung, während Aggressivität eine konstitutive Beziehungsform des Subjekts überhaupt darstellt. Die Lacansche Aggressivität entspricht hier dem Freudschen Begriff der Ambivalenz: Aggressivität liegt vielerlei Akten zugrunde, und zwar sowohl solchen der Zuneigung als auch solchen der Gewalt. Sie ist zu verorten in der dualen, imaginären Beziehung des Subjekts, also zwischen dem Ich und dem Ähnlichen: die Aggressivität entsteht für das Kind des Spiegelstadiums dadurch, dass es eine eigentümliche Spannung zwischen seinem scheinbar vollkommenen Spiegelbild und der eigenen Unvollständigkeit seines Körpers registriert. Es entsteht also eine aggressive Spannung zwischen Ich und Idealich, Subjekt und Spiegelbild, die das Subjekt fortan nicht mehr loslassen wird, denn der Spiegelbild-Körper droht dem Kind, dasselbe Schicksal zu vollziehen, wie es sein „wirklicher“ Körper darstellt: nämlich in die Zerstückelung zurückzufallen. Durch die in der „jubilatorischen Geste“ zum Ausdruck kommende Identifizierung mit dem Spiegelbild hat eine ambivalente Beziehung zum Effekt – einerseits die imaginierte Vollkommenheit, andererseits die beständige Drohung ihres Zerfalls. Diese Ambivalenz wird dann zum Muster späterer Formen der Identifizierung und Übertragungen des Subjekts mit und auf andere Subjekte. „Der Kommunist, Schwule oder Jude“ im politischen Diskurs wäre also demnach zu lesen als personifizierter Inbegriff einer massiven (Be-)Drohung für den politischen Fundamentalisten, in seiner Identität zu zerbröseln, die ihm doch gerade in

⁸ Zizek, Slavoj, a.a.O., S. 57.

⁹ Lacan, Jacques, „Die Angst. Das Seminar, Buch X“, Wien-Berlin 2010/11, S. 36 ff.

Bewältigung seiner unbewussten Angst in ihrer Lückenlosigkeit und gleichsam Ewigkeit so unverzichtbar geworden ist.

Neben der Aggressivität ist für den Signifikanten „Feind“, der das Signal der Angst¹⁰ be- und verarbeitet, aber ein weiteres Konstrukt, welches weiter oben bereits eingeführt wurde, vonnöten, um ihn angemessen verstehen zu können: das *des Dings*. In jedem Feind-Bild als sein, wie wir gesehen haben, eigenes Spiegelbild, erscheint für den Fundamentalisten die angstbesetzte Grausamkeit, das Unverstandene und Dunkle des Dings, also das Reale, welches ihm durch das allgegenwärtige Loch des Symbolischen überall begegnet. Wir hatten dies oben mit dem Begriff des Rests bereits angeschnitten – der allgegenwärtige Rest ist unverstanden und ängstigt daher. In dieser reproduzierten Spiegelbeziehung befindet sich das Feld, in dem sich das sog. *Objekts a* aufspannt, das die Funktion hat, das Grausame und die Angst abzuwehren; es ist eingebettet in ein Phantasma, das die Leere des Lochs hinweg phantasiert. Dieser Mechanismus ist aber nicht nur dem Fundamentalisten zu eigen, denn ein Objekt-Phantasma ist niemals ohne Ding – allein, der Fundamentalist hat eine andere Beziehung zum Dinghaften im Objekt. Die Ursache jedes Objekts a ist ja gerade im nicht symbolisierbaren Rest bzw. Loch zu suchen, gerade dort, wo das Ding sich zeigt und „sich immer am selben Ort befindet“ (Lacan). Und weiter noch: „*Das Ding, als Fremdes, gelegentlich sogar Feindliches, jedenfalls als das erste Außen, ist das, woran sich der ganze Weg des Subjekts orientiert.*“¹¹ Das Subjekt hat im Allgemeinen nun mehrere Möglichkeiten, mit diesem Loch oder Ding umzugehen. Der gewaltärmste Weg im politischen Feld, wir werden es weiter unten sehen (vgl. 2. Typus: Polytik), ist der der Sublimation, die maßgeblich von einer Anerkennung des grausamen Dings geprägt ist; Anerkennung heißt hier: das Ding schwingt in jedem imaginierten Objekt mit, insofern es symbolisiert ist, das Ding hat aber kein reales, anwesendes Sein. In der Neurose aber, hier: im politischen Fundamentalismus, beschreitet das Subjekt einen anderen: den der Abwehr des Dinghaften – und damit der Angst - über das Phantasma der scheinbaren Mangellosigkeit und Fülle. Das dazugehörige Objekt a verdrängt also seine eigene Ursache; diese Ursache der Angst vor und im Ding kehrt aber immer wieder in Form einer verschobenen Angst, die nun vom Subjekt als massive Angst vor dem anderen, also vor dem „Kommunisten, Juden oder Schwulen“ erlebt wird, und die in deren Bekämpfung abgewehrt bzw. ausagiert wird. Auch hier scheint wieder die eminent soziale und kulturschaffende ödipale Geste des Gesetzes auf, mittels Vollzug derselben gerade jener angstbesetzte, genießende Zugang zum Ding verwehrt bleibt, wie Lacan ausführt: „*(...) welches ist der Bezug des Begehrens zum Gesetz? (...) das Begehren und das Gesetz (sind) nur ein und dieselbe Barriere, um uns den Zugang zum Ding zu versperren.*“¹² Der politische Fundamentalist aber ist zu nahe am Ding und damit im Modus des Genießenwollens.

2. Typus: Polytik – polytische Subversion

Der zweite Typus der Polytik unterscheidet sich fundamental von dem der Politik. Zunächst: Er erkennt den Mangel des Symbolischen an, er macht sich das Gesetz bewußt und akzeptiert sein Verbot des Genießenwollens. Es ist dies die polytische Haltung der Akzeptanz von Limitierungen des Handelns. Anstatt das *eine* Objekt genießen zu wollen, begehrt Polytik das Begehren selbst, d.h. die bewußte und gewollte „ewige“ *Suche* nach Antworten, die notwendig prekär die Kluft des „Seins“ des Politischen überbrückt. Polytik sucht ihre Legitimation ausschließlich im Inneren des Politischen selbst, d.h. im Zentrum des polytischen Diskurses; sie beruft sich nicht etwa auf Gott oder die Natur. Und da mögliche Antworten, die im Bezug auf das Symbolische (und nicht zuförderst: Imaginär-Phantasmatische) gesucht werden, notwendig potentiell immer unendlich bzw. vielfältig ausfallen, heißt der Begriff eben Polytik mit „y“ – ein

¹⁰ Die Angst ist in der Psychoanalyse *ein Signal*; also weder Signifikant noch Affekt. Sie ist gleichsam eine Art „Störfeuer“ für bewusste Bedeutungsbeziehungen von Signifikant und Signifikat, die sich durch die Störung der Angst mit dem Anderen, der das Unbewusste ist, konfrontiert, herausgefordert sieht.

¹¹ Lacan, Jacques, „Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch VII“, Weinheim/Berlin 1996, S. 67.

¹² Lacan, Jacques, „Die Angst“, a.a.O., S. 107.

Neologismus, der auf die Vielfalt des Begriffs „poly“ hinweisen soll. Die so gefaßte symbolisch-strukturelle Polytik ist, psychoanalytisch betrachtet, im Wesentlichen *Sublimation*, also die „Erhebung des Objekts zur Würde des Dings“¹³, wie Lacan einmal sagte: das Loch des Symbolischen, das im Ding eine Ahnung von sich vermittelt, wird dabei erstens als solches bewußt gemacht und anerkannt (und also nicht durch Objekte der Fülle hinwegphantasiert) und wird zweitens in einer Art Umlenkungsbewegung der Libido selbst zum Thema und zum Ausgangspunkt der Suchbewegung gemacht. Das Loch als Attraktion also; das Ding als wertgeschätztes Objekt des Nicht-Objektivierbaren. Der sublimierte polytische Vorgang verzichtet also auf die direkte, triebgelenkte Befriedigung des Genießenwollens – und modifiziert die Richtung der Triebökonomie in Richtung ihrer Ursache, dem „Ding-Objekt“ des Begehrens. Allerdings ist das Begehren des Begehrens nicht etwa die Hingabe an ein leeres Loch an sich, denn das wäre psychotisch – vielmehr läßt Polytik seine prinzipiell unendliche und vielfältige Füllung anhand vielerlei Objekte zu; wissend, dass diese Bewegung des Füllens aus strukturellen Gründen nie an ihr Ende kommen kann. Im polytischen Feld könnte diese Sublimation auch als *polytische Subversion* bezeichnet werden. Denn in ihrer radikalen Anerkennung allen menschlichen Tuns als reines Stückwerk ist sie per se schon das begehrende Gegenprogramm zu phantasmatischen Entwürfen des Genießenwollens. Wo der Fundamentalist beispielsweise sagt: „Schwule entsprechen nicht der gottgewollten Ordnung!“ und damit seine Politik der Exklusion von Minderheiten propagiert, antwortet das polytische Subjekt: „Ich weiß nicht, ob es sich so verhält, wie du sagst. Aber eines weiß ich: es spielt keine Rolle. Schwule sind ebenso Teil der gesellschaftlichen Realität wie Heterosexuelle; das gilt es anzuerkennen und zu debattieren, wie Homo- und Heterosexuelle miteinander umgehen.“ Damit agiert Polytik ihr zugrundeliegendes symbolisches „Phantasma“ aus: das der *radikalen Inklusion*. Und in der Konfrontation mit der politischen Exklusion wird diese gleichzeitig subvertiert.

Als klassisches Beispiel könnte man hier sozialdemokratische Polytik nennen. Sozialdemokratische Polytik wird zugeschrieben, sie sei eher „rationale“ statt „emotionale“ Polytik. Im Hinblick auf das bisher Gesagte können wir nun fassen bzw. präzisieren: sublimierte statt neurotische Polytik. Das Sozialdemokratische ist davon gekennzeichnet, dass es nie die schnelle, opportunistisch-zeitgeistige, endgültig zufriedenstellende oder populäre Antwort gibt – der Sozialdemokrat läßt sich Zeit, reflektiert, erwägt, wägt ab; er bezieht mit ein und sucht nicht „die“ beste, sondern die bestmögliche Antwort auf politische Probleme. Er läßt sich dabei normativ von einer Idee der Inklusion leiten - zum Ausdruck kommt diese sublimierte Haltung in den letzten drei Grundsatzprogrammen der SPD¹⁴: dort wird als Ziel ihrer Politik der „Demokratische Sozialismus“ benannt. Der Clou ist nun, dass dieser im Programm nicht mit bestimmten konkreten politischen Interventionen als herstellbar, positivierbar dargestellt wird. Nein, er wird in die Zukunft verlegt, indem er als „dauernde Aufgabe“ bezeichnet wird. Keineswegs aber ist er damit etwa eine (bloß) leere Hülle – vielmehr formulieren die Programme präzise Grundwerte, die als ausformulierte einen jeweiligen Gradmesser darstellen, wie weit man denn schon sei mit dem Sozialismus: Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität. Diese Grundwerte sind sozusagen die regulative Leitidee, die die alltägliche Politik anleiten soll. Sozialdemokratische Polytik übt damit Triebverzicht, indem sie es unterläßt, eine sozialistische Gesellschaftsordnung als etwas endgültig Erreichbares (nach dem Motto: „Sozialismus leicht gemacht - in fünf Schritten ins Paradies“) darzustellen. Und sie erhebt damit das Objekt zur Würde des Dings: sie setzt einen leeren Herrensingifikanten (Demokratischer Sozialismus) im Diskurs und stellt dessen jeweilige Bedeutungs-Füllung dem demokratischen Diskurs anheim.

Doch was heißt das konkret – wie läßt sich der Sozialismus-Singifikant in seinen Wirkungen auf konkrete Polytik angemessen denken?

¹³ Lacan, Jacques, „Die Ethik der Psychoanalyse“, a.a.O., S. 138: „Die allgemeinste Formel, die ich Ihnen von der Sublimation gebe, ist diese – sie erhebt ein Objekt (...) zur Dignität des Dings.“

¹⁴ Vgl. Godesberger Programm 1959, Berliner Programm 1989 und Hamburger Programm 2007.

Subversive Polytik und radikale Demokratie – der „Nom-deL/Egalité“, das Gemeinsam und Wahrheit

Lacanianisch ausgedrückt, handelt es sich beim strukturierenden Herrnsignifikanten „Sozialismus“ um ein Ding, das mitten im Loch situiert ist, ja es vielleicht sogar symbolisch darstellt. Damit ist es zunächst notwendig leer an fixer Bedeutung. Und doch hat dieses gesetzte Ding die Eigenschaft, die Signifikantenkette zu strukturieren. Wie das? Mit der Metapher des Kruges hat Lacan dies in seinem Seminar „Die Ethik der Psychoanalyse“ ausgeführt: der Krug - aus Materie gefertigt, im „Nichts“ situiert und doch es selbst repräsentierend - ist zwar nicht mehr reine Leere, gähnendes Loch. Aber er ist Materie, er ist Hülle, die alle weiteren Signifikanten gruppiert. Der Krug kann gefüllt werden, mit was auch immer. Die Füllungen, die im polytischen Diskurs ge- und erfunden werden, sind dann verschiedene Objekte klein a (siehe oben). Für unser Beispiel könnte man zum Beispiel sagen: Der Signifikant Sozialismus kann z. B. mit dem Objekt „Soziale Gerechtigkeit durch Millionärssteuer“ be-deutet und aufgefüllt werden.

Als philosophische Spekulation ließe sich vielleicht weiter ausführen, worin denn nun konkret das genuin Emanzipatorische an und in einer solchen „Polytik des leeren Kruges“ bestünde. Der Signifikant Sozialismus, seine Repräsentation und seine Bedeutungsgebungen als polytischer Kampfbegriff kann durchaus lacanianisch-psychosemiotisch hergeleitet werden. Und es kann gezeigt werden, dass er die polytische Ethik radikaler Demokratie in sich enthält. Der Türöffner, der im Ödipuskomplex das Subjekt in die symbolische Ordnung eintreten läßt, ist der erwähnte Lacansche „Nom-du-père“/Name-des-Vaters. Wie oben bereits beschrieben, erlaubt er dem Subjekt, sich aus der Dualität mit der Mutter zu befreien und sich anderen Objekten zuzuwenden, gleichsam Kulturalität und Sozialität zu erfahren. Der Name-des-Vaters ist nun aber bei genauerem Hinsehen ein maßgeblich *radikaler und egalitärer*, eben ein fundamentaler, Signifikant, so die These des vorliegenden Textes. Mit seiner unmißverständlichen Aufforderung zur Hinwendung des Subjekts zu den *vielen anderen* (= zu *allen* anderen und weg von der *einen Mutter*) über den „Umweg“ der Identifizierung des Subjekts mit dem Symbolisch-Sprachlichen hebt der Vater eine Art imaginäre „Gemeinschaft der Symbol-Gläubigen“ aus der Taufe, so etwas wie die gleichzeitige und gleiche Teilnahme aller Subjekte an ein und demselben Symbolischen (die ja erst durch die Teilnahme zu Subjekten werden). Denn es gibt nur die eine Sprache. Ich schlage vor, dies als das *Gemeinsamt* (das Gemeinsame + das Gesamt) zu bezeichnen. Es ist damit dem Rancièrschen Begriff des „Mit-Seins“ verwandt: eine imaginäre politisch-soziale Assoziation ohne konkrete Verfaßtheit (wie z.B. Nation X oder politisches System Y). Das Gemeinsam kann als eine Ansammlung sprechender Körper vorgestellt werden, die noch nicht gesprochen haben, aber als Sprechwesen der Sprache mächtig sind und im Begriff sind, zu sprechen. Das Gemeinsam im Symbolischen, in das der Nom-du-père einführt, ist daher von einer radikalen Gleichheit gekennzeichnet – die Signifikanten als rein differentielle und inhaltlich zunächst leere zeichnen uns alle als Zeichen in Existenz. Die radikale Gleichheit ist damit gleichbedeutend mit der Fähigkeit zu sprechen; und sie ist eigentlich eine psychotische, weil noch kein präfixer Sinn produziert ist. Auf diese Weise wirkt das Konstrukt des Gemeinsamts wesentlich als ein abwesendes in das Gegebene hinein. Denn wenn konkret gesprochen wird, also Bedeutung geschaffen wird, eine konkrete symbolische Ordnung errichtet wird, gehört dieses Sprechen schon nicht mehr der Logik des Gemeinsamts an, kann aber mit ihm sprechend argumentieren. Wir haben oben gesehen, dass mit dem konkreten Sprechen in actu sofort das Loch des Symbolischen und die Exklusion in Erscheinung treten. Das Gemeinsam hat dann die Funktion, die radikale (reine) Inklusion gegen die Exklusion als Folge des Lochs in Stellung zu bringen. In dieser Perspektive erscheint der Nom-du-père als Nom-de-L/Egalité („Im Namen des Gesetzes – Legalität – und der Gleichheit – Egalität!“). Was heißt das nun im polytischen Feld? Das Gemeinsam und der Nom-de-L/Egalité ist zunächst reine Fiktion, leerer Signifikant. Das Konzept des Gemeinsamts hat jedoch die Funktion, als abwesendes im polytischen Diskurs anwesend zu wirken, dass Polytik in den konkreten politischen Kämpfen – sozusagen als ethischer Bezugspunkt, als regulative Leitidee - immer im Namen des Gesetzes und der Gleichheit spricht. Jede einzelne polytische Maßnahme muss sich dann daran messen lassen, ob sie in einem Bezug zum Gemeinsam und zur radikalen Gleichheit steht. Sowenig radikale

Gleichheit positivistisch herstellbar ist (siehe oben), so sehr kann sie aber als Maß dienen, inwieweit Räume der Exklusion immer mehr eingeschränkt werden und Orte der Inklusion vermehrt werden. Es geht also um eine „immer demokratischere“ polytisch-symbolische Ordnung. Auf diese Weise entsteht inmitten des postmodernen Kampfes polytische Wahrheit: eine emanzipatorische Wahrheit der Polytik, die diese von der Politik unterscheidet. Die Geste radikaler Gleichheit trennt subversiv-sublime Polytik von fundamentalistisch-fetischistischen Politikentwürfen. Jede politische Diskursäußerung kann damit daraufhin untersucht werden, ob solcherart Wahrheit sich ereignet oder nicht, ob die Fiktion *des Gemeinsamts aller* die Be-Gründung eines politischen Programms beseelt oder ob doch nur gesellschaftliche Minderheiten ausgeschlossen werden (sollen). Dieser Wahrheitsbegriff unterscheidet sich radikal vom Badiou'schen Begriff der Wahrheit – während Badiou das Wahrheitsereignis im Jenseits jeder praktischen Politik ansiedelt und es damit gleichsam der (theologischen) Metaphysik zuordnet, behauptet die Wahrheit des Gemeinsamts die Möglichkeit, mitten unter uns, mitten im konkreten polytischen Prozess sich zu ereignen. Aber, dies ist wichtig zu betonen, das Gemeinsamt (bzw. der „Nom-de-L/égalité oder „Sozialismus“) als zunächst leerer Signifikant ist nicht die Lösung, sondern er ist das Problem selber; genauer: das Gemeinsamt verweist stets negativ auf das, was *noch nicht* ist (nämlich positivierte radikale Gleichheit). Und diese Negativität ist sein konsitutiver Charakter; anders ausgedrückt: das Gemeinsamt kann seine Funktion nur in dieser Negativität ausüben. Zizeks Begriff für einen ähnlich strukturierten Signifikanten ist der des „Kommunismus“: „*Kommunismus – das ist für mich der Name für einproblem, nicht für eine Lösung.*“¹⁵

Zwischenfazit

Es ist Zeit für ein kurzes Zwischenfazit: Politik und Polytik – was haben sie gemeinsam? Gemeinsam ist ihnen, dass beide als ein poli/ytisches Register des Planes und der Strategie aufzufassen sind. Oliver Marchart¹⁶ nennt im Anschluß an E. Laclau et. al. unter dem Begriff „minimale Politik“ hierzu vier Charakteristiken: Majoritär-Werden, Strategie, Organisation und Kollektivität. Majoritär-Werden bedeutet, nicht einfach nur quantitativ mit einer bestimmten politischen Botschaft „die numerische Mehrheit zu erringen“, sondern vor allem symbolische Majorität: ein minoritärer Diskurs strebt nach Majorität. Auch hier wieder das Dinghafte: erstrebt wird nicht unbedingt eine positive Majorität – sondern ein Majoritär-Werden. Es ist dies die Betonung des politisch-diskursiven Kampfes. Sodann geht es um die strategische Ausrichtung der politischen Aktion, die Formulierung von Aktionszielen und -methoden. Dies wird mit einer Organisation gewährleistet. Und die Richtung solcherlei Aktion ist eine kollektive – der Einzelne mit dem Einzelnen, sozusagen in Assoziation. Politik und Polytik sind also auf etwas angewiesen, ohne den beide nicht denkbar wären: auf den politischen Akteur bzw. das politische Subjekt. Der poli/ytische Akteur will die herrschende symbolische Ordnung (grundlegend) verändern und perspektiviert die poli/ytische Aktion als etwas, das eine solche Veränderung zur Folge hat. Daraus ergibt sich ein spezifisches Verhältnis zum Zeitlichen und zur Ordnung der Zeit: zuerst die Planung und Durchführung von Poli/ytik, sodann – als Ergebnis – die veränderte symbolische Ordnung. Man könnte diese Perspektive auch als die *chronologische* Perspektive des Politischen bezeichnen. Anders hingegen der dritte Typus, die Revolution, die immer auch eine Zeit(en)-Revolution ist.

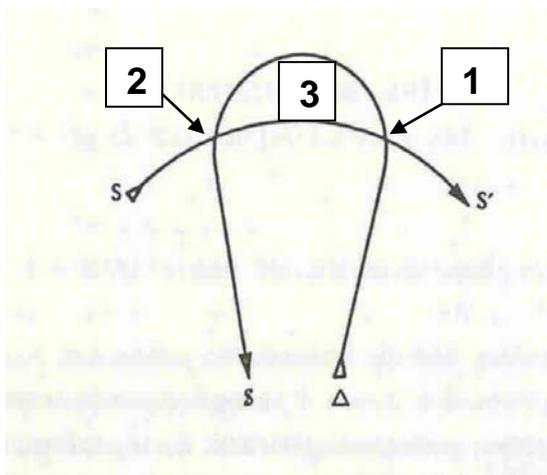
3. Typus: Revolution – das revolutionäre Subjekt im großen Anderen

Der Typus der Revolution kehrt die Zeitabläufe, die ja vor allem Abläufe der Logik sind, um. Die Revolution kreierte den politischen Akteur *ex post*, in ihrem „Nach“. Es gibt zwar innerhalb der revolutionären Prozesse in der Geschichte Agierende, aber keine Akteure, die die Revolution intendierten – sie gingen immer erst aus der Revolution hervor (z.B. die Jakobinisten). Damit weist der revolutionäre Prozess eine Ähnlichkeit mit der Lacanschen Funktion des

¹⁵ Zizek, Slavoj, „Der Preis der Freiheit“, in: Frankfurter Rundschau vom 23.12.2011, S.31.

¹⁶ Marchart, Oliver, „Die politische Differenz“, Frankfurt/Main 2010, S. 289 ff.

Symbolischen auf. Anhand seines „Graphen des Begehrens“, der zwei Vektoren voneinander unterscheidet und sie in einen spezifischen Zusammenhang bringt, zeigt Lacan, dass Bedeutung und Konsistenz immer erst im Nachgang zur eigentlichen Signifizierung entsteht:



Der Vektor ($\Delta \rightarrow S$) ist der des individuell-imaginären Wollens - das Dreieck bezeichnet hier die Intentionalität des Menschenwesens, das in seiner Vektorbewegung „am Ende“ als gebarrtes Subjekt S (Subjekt des Mangels) erscheinen wird. In diesem Vektor ist das Subjekt aber eigentlich noch keines, sondern zunächst Individuum, lebender Körper. Das bedeutet, dass in diesem individuellen Vektor die *ureigensten biologisch-vitalistischen Bedürfnisse des Individuums* ihren Ort bzw. ihre Bewegungsrichtung haben: das Hungergefühl, die Liebesehsucht, die Schmerzempfindung usw. Nun ist es aber so, dass alle jene Bedürfnisse sich in der Realität an jemanden richten. Entwicklungspsychologisch betrachtet richten sich die Bedürfnisse des Kleinkindes in der Regel an die Mutter, die die ihm als die personifizierte symbolische Sprachordnung oder Signifikantenkette begegnet. Auf diesen („mütterlichen“) Vektor des Symbolischen ($S \rightarrow S'$) treffen nun die beschriebene Intentionalität bzw. die Bedürfnisse (Kreuzungspunkt 1 im Schema). An diesem Punkt geschieht die Symbolisierung des Bedürfnisses, gleichsam seine Versprachlichung – als Sprach- bzw. Sprechwesen haben wir Menschen diese Fähigkeit, unsere Bedürfnisse zu symbolisieren bzw. zu verbalisieren. Im Aussprechen unseres Bedürfnisses benutzen wir Signifikanten, die uns vorgängig sind, d.h., wir gliedern uns im Moment des Aussprechens in die überindividuelle Ordnung des Symbolischen ein. Dies wiederum bedeutet Vorteil und Nachteil zugleich. Der Vorteil: wir können uns verständlich machen, wir können uns sozial mitteilen; wir sind gleichsam zum Subjekt geworden. Der Nachteil: wir sind damit entindividualisiert, wir sind unseres ursprünglich eigenen Bedürfnisses beraubt, da ein individuelles Bedürfnis, sobald es signifiziert und ausgesprochen wird, maßgeblich umgeformt wird und enteignend wirkt - seit seiner Symbolisierung ist das individuelle Bedürfnis nicht mehr individuell, sondern ist eingereicht in die überindividuelle, also das einzelne Individuum überschreitende, symbolische Ordnung (Der Signifikant „Hunger“ oder „Essen“ ist eben in seiner symbolischen Wirkung ein kollektiver Signifikant, der niemandem „gehört“). Am Kreuzungspunkt 1 also verlieren wir unser „vollständiges Sein“ als Individuum und gewinnen die Subjektivität, die fortan aber maßgeblich vom Mangel bestimmt ist (durchgestrichenes S des Bedürfnisvektors).

In Bezug auf das uns hier interessierende Thema der Entstehung von Bedeutung im Nachhinein müssen wir den Signifikantenvektor ($S \rightarrow S'$) genauer betrachten. Der Eintritt in die symbolische Ordnung (Kreuzungspunkt 1) als kleines Menschenkind, der uns entindividualisiert und subjektiviert, ist zugleich die Einführung in ein Universum der fixen Bedeutung einer konkreten Gesellschaft. Dies ist der *primordiale symbolische Schritt*, den jedes Kleinkind vollzieht. Im Laufe des Lebens wiederholt sich nun für das Subjekt dieser Schritt unzählige Male – immer dort, wo es um (neue) Bedeutung bzw. Bedeutungsgebung geht, z.B. in Prozessen des subjektiven Lernens, Verstehens oder

Erfahrens. Dies sind dann die *sukzessiven symbolischen Schritte*. Wie kommt nun Bedeutung auf dem Vektor $S \rightarrow S'$ genau zustande? Ein Beispiel aus dem Feld der Politik: ein jugendlicher Schüler erfährt erstmals vom Marx'schen Begriff des Kommunismus; lacanianisch ausgedrückt: sein individuelles Wollen (z.B. die Welt zu verändern) trifft am Kreuzungspunkt 1 auf den Signifikanten „Kommunismus“. Nehmen wir weiter an, dass dieser Jugendliche vom Kommunismus fortan fasziniert ist. Dann wird er lernen, die politische Realität der ihn umgebenden Gesellschaft „kommunistisch“ zu deuten: die Arbeiter sind unterdrückt, die Bourgeoisie herrscht, deswegen braucht es eine Revolution und die Diktatur des Proletariats usw. Wiederum lacanianisch gewendet heißt dies: die Signifikanten „Arbeiter“ und „Bourgeoisie“ sind diejenigen Signifikanten, die auf den Herrensingifikanten „Kommunismus“ folgen, sie sind ihm unter- und nachgeordnet und erhalten erst unter seiner Ägide ihre spezifische Bedeutung. Im Schaubild stellen diese beiden Signifikanten den Kreuzungspunkt 2 dar. Das heißt, die Welt, die es für den Jugendlichen immer schon gab, erhält für den Jugendlichen eine neue Bedeutung im Nachhinein: Menschen, die zur Arbeit gehen, werden zu „Arbeitern“ bzw. „Proletariern“; Menschen die ein Unternehmen führen, werden zum ausbeutenden „Bourgeois“ usw. Verschreibt sich unser Jugendlicher fortan mit Haut und Haaren der kommunistischen Idee, ist er dem symbolischen Konstrukt „Kommunismus“ mit seinem spezifischen Bedeutungsgefüge unhintergebar unterworfen; er befindet sich dann im Schaubild in der Fläche, die mit der Zahl „3“ bezeichnet ist. Klar wird hier, dass das Subjekt seit seinem *primordialen Schritt* unauflöslich dem Symbolischen unterworfen ist bzw. sein wird. Wenn es also in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (wie der „politische“ Jugendliche als Kommunist) neue Bedeutung in vielen *sukzessiven Schritten* erschafft, zeigt sich diese Unterworfenheit eben in jenen spezifischen Bereichen. Damit haben wir gezeigt, wie in einer Revolution der revolutionäre Akteur erst im Nachhinein entsteht; wenn er sich also einem revolutionären Herrensingifikanten verschreibt, der die Dinge dann „nach hinten“ strukturiert. Der Witz dabei ist, dass das Subjekt dieses Nachhinein nicht als solches wahrnimmt – vielmehr glaubt es, es sei immer schon so gewesen.

Die nächste Frage lautet nun, was denn nun Revolution eigentlich sei. Dazu zunächst: was ist sie nicht, was kann sie aus strukturellen Gründen niemals sein? Der Graph hat gezeigt: Eine Revolution kann niemals das Symbolische abschaffen, nicht das Unterworfensein unter Sprache und Unbewußtes aufheben. Das „Danach“ einer Revolution ist also immer auch ihr „Davor“: eine symbolisch verfaßte Ordnung, der herrschende Vater. Die Hoffnung revolutionär Agierender also, jetzt endlich per Revolution das Paradies auf Erden zu errichten, endlich den symbolischen Vater loszuwerden, ist selbst wieder nur fundamentalistisch (siehe oben) und hat mit Revolution nichts zu tun. Eine Revolution ist ein „klassischer“ Einbruch des Realen in das Symbolische; sie ist nicht das Reale, sondern sie ist sein Einbruch. Sie ist das Loch, das sich gähnend vor aller Augen auftut und noch nicht symbolisiert ist. Sie ist das Freudsche Ding: das unverstandene, das nicht verortbare, zuordbare, geheimnisvolle. Daher ist die Revolution im Lacanschen Sinne für den Zeitzeugen angstbesetzt, weil sie – als Chaos erfahren - eine zu große Nähe zum realen Ding herstellt, und sie ist im Freudschen Sinne unheimlich. Die typischen Zutaten einer Revolution – gewaltförmige Ausbrüche gegen Menschen und Sachen, eine protestierende Masse – sind Effekte agierender Körper als Sprechwesen, die insofern „unsymbolisch“ handeln, als sie einer spezifischen Dynamik unterliegen, die die alte symbolische Ordnung zerstört und die sie selbst so nicht intendierten oder „genau so oder so“ geplant haben. In der Revolution spricht der große Andere in nuce, das phantasierte autonome Subjekt des Willens dankt ab. Das ist der Kern der Revolution: sie ist ein Wahrheitsereignis, weil die sonst unbewußte Regentschaft des Symbolischen hier an die Grenzen ihrer Ausdeutung als fixierte konkrete symbolische Ordnung gelangt – und darüber hinaus. Sie ist ein Prozeß, der vor dem Hintergrund des Gemeinsamts agiert: alle sind erfaßt. Und die Revolution zerstört die eingespielten und traditionellen kollektiven Phantasmen zur Behebung des Mangels und fordert dazu auf, neue zu (er-)finden. In diesem Punkt ist sie der Therapie ähnlich: auch hier sollen alte Phantasmen durchschritten werden um neue zu kreieren.

Lacan mit Luxemburg

Gehen wir noch einen Schritt weiter. Rosa Luxemburg geht in zwei einschlägigen Texten¹⁷ zum Thema Revolution von ähnlichen Bedingungen aus, wie sie oben beschrieben wurden: eine Revolution sei erstens nicht drehbuchartig planbar und zweitens stehe das nachrevolutionäre „Neue“ nicht von vornherein fest. In kritischer Auseinandersetzung mit der revisionistisch-reformerischen Strömung in der SPD einerseits und der Diktaturtheorie Lenin-Trozkischer Prägung andererseits findet Luxemburg ihren eigenen Standpunkt: der angestrebte Sozialismus könne weder auf eine Revolution verzichten (wie der Revisionismus es nahelegt), noch sei aber eine Revolution eine Sache, „für die ein fertiges Konzept in der Tasche der Revolutionspartei liege, dies dann nur mit Energie verwirklicht zu werden brauche.“¹⁸ (wie es Lenin-Trozki intendieren). Luxemburg scheint eher auf die geschichtliche Entwicklung zu setzen, die dem Sozialismus „Recht gebe“, als auf ein bereitliegendes Rezept:

„Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man nur anzuwenden hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen, rechtlichen Systems eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt (...) Das sozialistische Gesellschaftssystem soll und kann nur ein geschichtliches Produkt sein, geboren aus der eigenen Schule der Erfahrung, in der Stunde der Erfüllung, aus dem Werden der lebendigen Geschichte (...)“

Beinahe klassisch sozialdemokratisch (siehe oben) bemerkt Luxemburg weiter: „Was wir in unserem Programm besitzen, sind nur **wenige große Wegweiser**, die die **Richtung** anzeigen, in der die Maßnahmen gesucht werden müssen, dazu vorwiegend negativen Charakters.“ Unmißverständlich grenzt sie sich von Theorien ab, die etwa eine (gewaltsame?) Verordnung eines sozialistischen Systems für möglich halten, so, wie wir es wohl Ende der 1940er Jahre auf dem Boden der SBZ mit der Gründung der DDR erlebten: „(es) ist klar, dass der Sozialismus sich seiner Natur nach nicht oktroyieren läßt (...) das Positive (kann man) nicht (dekretieren).“ In diesem Zusammenhang verweist sie auf den genuin demokratischen Charakter des Sozialismus: „Die ganze Volksmasse muss daran teilnehmen. Sonst wird Sozialismus vom grünen Tisch eines Dutzends Intellektueller dekretiert, oktroyiert.“ Sichtbar wird in der Argumentation Luxemburgs, dass sie – ein halbes Jahrhundert vor Lacan - eine Ahnung vom notwendig löchrigen Charakter jeder symbolischen Ordnung hat; sich der Unmöglichkeit bewußt ist, je ein politisch-soziale Gebilde positiv-abschließend (um-)setzen, verwirklichen zu können. Und doch hält sie die Revolution für möglich. Luxemburg sieht das revolutionäre Subjekt mitten in der tobenden Revolution selbst entstehen, nicht bereits im Vorfeld. Sie nennt dies etwas lyrisch die „lebendigen Quellen allen geistigen Reichtums und Fortschritts“: „Nur ungehemmt schäumendes Leben verfällt auf tausend neue Formen, Improvisationen, erhält schöpferische Kraft, korrigiert selbst alle Fehlgriffe.“ Man kann mit Hegels Aphorismus der „Eule der Minerva“ Rosa Luxemburgs Sicht auf die Revolution anreichern: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dunkelheit ihren Flug.“ Slavoj Zizek hat diesen Aspekt der Revolution in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau ausgeführt: „Man weiß erst später, was ist (...) (Hegel) wußte, über die Lage in der man steckt, hat man keinen vollständigen Überblick.“ Und Zizek weiter: „(...) wir müssen uns klar darüber sein, dass wir die Konsequenzen unserer Handlungen allenfalls abschätzen, niemals wissen können. Es gibt den Zufall (...) Wir kennen die Zukunft nicht (...)“ Daraus leitet sich für Zizek aber kein politischer Attentismus ab: „Das heißt nicht, dass wir keine strategischen Überlegungen anstellen sollen. Doch, doch, das sollen, das müssen wir tun. Aber wir müssen uns klar darüber sein, dass der Zufall größer ist als alle sozialen Gesetze, die wir glauben, erkannt zu haben.“¹⁹

¹⁷ Rosa Luxemburg: „Zur russischen Revolution“ von 1918 und „Sozialreform oder Revolution“ von 1900

¹⁸ Vgl. alle Zitate im Folgenden: „Zur russischen revolution“

¹⁹ Zizek, Slavoj, „Der Preis der Freiheit“, in: Frankfurter Rundschau vom 23.12.2011, S.31.

Und wenn dieser „Zufall“ eintritt, dann ist die Revolution ein plötzlich losbrechendes Getöse, das die Subjekte zu stürmenden, schöpferischen Revolutionssubjekten macht, wie Luxemburg definiert – zu Subjekten, die sich selbst in der Revolution entdecken. Was aber bedeutet diese Luxemburg'sche Definition im Kern? Gehen wir lacanianisch heran: Die Revolution macht Subjekte, die den im revolutionären Getümmel entstehenden Zwischenraum (Auseinanderklaffen) von Signifikant und Signifikat als Subjekte spezifisch, fixiert und schließend (!) mit Inhalt ausfüllen und Bedeutung schaffen. Das revolutionäre Subjekt nimmt sich im kurzen Moment seiner Entstehung und nur für die kurze Zeit der „revolutionären Tat“ nicht mehr mangelhaft im Sein, nicht mehr gebarrt wahr – das revolutionäre Subjekt genießt sein Objekt a, den Umsturz, anhand von Phantasmen, die Fülle signalisieren („Freiheit!“, „Sozialismus!“). Es ist somit ein Subjekt des „als ob“: es tut so, als gäbe es das Paradies; und es tut so, als hänge es in dieser Minute auf der Barrikade nur von ihm selbst ab, es herbeizuführen. Diese Illusion als Verkenning, die wir noch im Rahmen des Typus „Politik“ kritisiert haben, erfährt im Typus der Revolution eine Aufwertung: diese Illusion ist in einer spezifischen historischen Kräfte-Konstellation *eine notwendige Illusion*, ohne die es wohl Umstürze nicht gäbe.

Vitalistisches Subjekt versus revolutionäres Subjekt – vom Fundamentalisten zum Mündel

Nun sollte man bei der Beschreibung des „schöpferisch-revolutionären Subjekts“ nicht der Gefahr unterliegen, etwa „stahlgewitternden“, nietzscheanischen Übermenschen, die – frei nach H. Bergson – gewollt irrational den eigenen „Vitalismus“ hervorheben, das Wort zu reden. Doch wo ist die Trennlinie zwischen einem reaktionären „Vitalismus“, der die Ratio grundsätzlich für morbide erklärt und das Unterworfensein unter das Symbolische prinzipiell ablehnt, und der eben gezeichneten Skizze eines schöpferisch revolutionären Subjekts? Wo ist der Unterschied zweier Subjekte (des vitalistischen und des revolutionären Subjekts), die sich beide zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten revolutionären Situation auf einer Barrikade befinden? Von außen besehen: nirgends – beide kämpfen, ringen, schreien, protestieren. Und von „Innen“? Die Antwort: wo das vitalistische Subjekt sich „endlich!“ am Ziel seiner regressiven Träume wähnt (Sturz der es selbst störenden und limitierenden symbolischen Ordnung) hat das revolutionäre Subjekt kurz vorher einen Pakt mit sich selbst geschlossen: es hat sich für die kurze Zeit der revolutionären Tat für *unmündig erklärt*, sich selbst zu einem Subjekt gemacht, das unter Vormundschaft steht. Der Vormund ist im Falle des revolutionären Mündels der große Andere himself. Die Vormundschaft des großen Anderen gegenüber dem Subjekt hat zwei Aspekte: erstens greift er als das Symbolische nach dem Subjekt, und das Subjekt läßt sich ergreifen; die symbolische Ordnung des großen Anderen „revolutioniert“ das Subjekt und erteilt ihm den Auftrag, ihn – den großen Anderen - zu verändern, ihn in eine andere symbolische Ordnung zu überführen. Zweitens: und um solchermaßen revolutionär zu werden, läßt sich das Subjekt auf das dazu nötige Genießen, Objekt a und Phantasma ein. Das revolutionäre Subjekt wird also vom großen Anderen dazu ermächtigt etwas zu tun, was er sonst aus strukturellen Gründen gegenüber den Subjekten für aussichtslos erklärt: die „Umgehung“ oder Vermeidung des Symbolischen qua Genießenwollen. Aber – und das ist entscheidend - es ist ein zeitlich sehr begrenzter Genuß, er darf nur in der kurzen Zeit einer bestimmten revolutionären Tat ausagiert werden (z.B. nur in der Zeit, die nötig ist, die Bastille zu stürmen); es ist dies exakt die Zeitspanne, die die Vormundschaft und das Mündel-Dasein dauert. Dies hat zum einen den Effekt, dass das revolutionäre Subjekt keine an Dauer, Widerspruchsfreiheit und Konsistenz gebundene Identität verliehen bekommt – es bekommt lediglich ein Mandat ausgestellt, einen bestimmten Auftrag auszuführen, ein „revolutionäres Mandat“ eben. Zum anderen spricht der große Andere zum Subjekt in seinem eigenen Namen; im Namen-des-Vaters, ein anderer Vater als bisher zu werden.

Der große Andere als demokratischer Revolutionär

Wir haben bewußt vom großen Anderen als jemand gesprochen, der wie eine Person handelt, ermächtigt, usw. Natürlich ist das Symbolische keine Person. Aber es ist ein System der Sprache, ein regierendes Gesetz, das

unhintergebar ist. Recht eigentlich besehen, scheint in der Vormundschaft-Mündel-Metapher etwas auf, was dem Symbolischen zutiefst zueigen ist: ein beständiges Gleiten der Signifikate unter den Signifikanten; das Symbolische ist, wie oftmals betont, eben nie abschließbar, positivierbar. Diese Unfähigkeit aber kann durchaus als ein „revolutionäres Charakteristikum“ im großen Anderen identifiziert werden. Zugespitzt formuliert: der große Andere ist die *permanente Revolution* selbst, ist diejenige Struktur, die in sich latent die Revolution trägt, weil sie ein differentielles Gebilde ohne vorgegebene Signifikant/Signifikats-Relationen ist. Zum Ausbruch und Ausdruck kommt diese Latenz immer dann, wenn bisherige, traditionelle phantasmatische Fixierungen in Gestalt konkreter, kollektiver und positiver symbolischer Ordnungen (politische Systeme) Risse bekommen, brüchig werden. In diesem Moment kommt der große Andere „zu sich selbst“ insofern, als er gegen seine Fixierung und Positivierung protestiert und zu seiner eigenen Veränderung hin treibt, um in jenem konkreten Moment der Veränderung oder des Umsturzes auf seine prinzipielle Unfixierbarkeit hinweist; unabhängig davon, dass er „am Ende“ wieder fixiert sein wird. Der große Andere kommt also nur in der Leere und Nicht-Bedeutung zu sich selbst. Und da eine Struktur wie der große Andere sie darstellt, nicht selbst handeln kann, greift er auf Subjekte zurück, die er in seinem Namen agieren lässt. Und der ermächtigende Name ist ein demokratischer Name, der bereits oben beschriebene „Nom-de-L/Egalité“: denn was ist das Aufbrechen symbolischer Fixierung im Akt der Revolution anderes, als erstens der – konkrete – Hinweis, dass das bisher Fixierte von radikaler Exklusion gekennzeichnet war und zweitens die – eher abstrakte – Geste, es „das nächste Mal besser zu machen“, sprich: im Namen der radikalen Gleichheit in der künftigen symbolischen Ordnung weniger gesellschaftliche Gruppierungen als bisher auszuschließen und breitere Teilhabe als bisher zu organisieren?

An dieser Stelle wird nochmals der Unterschied zwischen dem vitalistischen und dem revolutionären Subjekt deutlich. Das vitalistische Subjekt erkennt die brüchig gewordene symbolische Ordnung nicht als symbolisch an, sondern schwadroniert über die einzig wahre, fixierte, positivierte paradiesische Ordnung, die die alte durch die Revolution ersetzen soll und die auf solcherart notwendig wiederum breite Exklusion zum Effekt haben wird – der große Andere wird also auch hier in seinem Prinzip der Unabschließbarkeit und der radikalen Gleichheit aller Subjekte als symbolisch he gezeugnet. Das bedeutet, dass eine vitalistisch gekennzeichnete „Revolution“ eigentlich gar keine ist, sondern eher *Fortsetzung fundamentalistischer Politik* (als der 2. Typus, siehe oben) *mit anderen, zumeist gewaltsamen Mitteln*. Genau umgekehrt das polytische Subjekt der „echten“ Revolution: es hilft dem großen Anderen, sich in seiner ihm eigenen und unendlichen Dialektik von Fixierung-Bewegung zu aktualisieren, hier: in der Revolution die Fixierung zu lösen und die gleitende Bewegung zu provozieren. Wie gesagt, wird der Andere „am Ende“, nach der Revolution, wieder fixiert sein, aber nur, um in der weiteren Geschichte zu einem späteren Zeitpunkt wieder ent-fixiert zu werden usw. Insofern trachtet fundamentalistische Politik im Kern danach, durch lediglich revolutionäre Gesten die Revolution im großen Anderen *zu verhindern*. Und Polytik versucht, die Revolution, die im großen Anderen ihren Sitz hat, durch und in der Revolution im „Namen des Gesetzes und der Egalität“ *zu aktualisieren*. Die polytische Revolution verkörpert also gleichsam den Charakter des Gleitens von Sinn und Bedeutungen im großen Anderen – der politische Vitalismus verleugnet diesen. Man könnte auch sagen, dass nur im revolutionären Umsturz die gnadenlose Symbolität des großen Anderen, und also unser kollektiv-demokratisches Unterworfenheit unter die Symbolität, zum Ausdruck kommen. Wo gesellschaftliche Verhältnisse bleiern befriedet erscheinen und von revolutionärer Situation keine Rede sein kann, ist etwas faul: in solchen Situationen halten wir unsere Phantasmen für *die* Realität schlechthin. Damit ist aber zugleich bewiesen, warum eine Revolution nicht geplant und per Blaupause durchgeführt werden kann: weil das Subjekt aus strukturellen Gründen nicht im Namen-des-Vaters sprechen kann, da er vornehmlich unbewußt ist. Es ist vielmehr umgekehrt, der große Andere spricht in Namen-des-Vaters und er spricht in seinem Namen die Subjekte in Existenz – und dies in ganz besonderer Weise: wenn er spricht, ruft er das bereits beschriebene an-/abwesende Gemeinsamt als Ausgangspunkt allen revolutionären Handelns im Augenblick der Revolution ins Gedächtnis. *Wann* aber der Vater spricht, können wir nicht wissen. Aber wir wissen es, wenn er spricht. Dann können wir seinen Auftrag annehmen, ihn zu verändern um

damit zu demonstrieren, dass er beständig gleitet. Was also ist die Revolution, können wir nun zusammenfassend fragen? Einmal wirkt sie traumatisch, weil sie immer auch das Reale ist, das – körperlich, verkörpernd, gewaltsam - in die traditionelle symbolische Ordnung einbricht. Dann ist sie aber auch Traum, weil in ihm der große Andere spricht, und – so können wir sogleich hinzufügen – nur in diesem Medium zu uns sprechen kann, da er wesentlich das Unbewusste darstellt. Die Revolution als Traum(a) – die scheint die angemessene Definition zu sein. In der Vieldeutigkeit des Signifikanten „Traum“ kommt nicht nur das Symbolisch-Unbewusste zum Ausdruck, sondern auch, dass revolutionäre Subjekte oft berichtet haben, dass sie, gleichsam „traumwandlerisch“, die revolutionäre Situation erlebt und gewußt hätten, was zu tun sei. Dass für einige die gesellschaftliche Veränderung den Charakter eines lang gehegten Traumes hatte (z.B. die ostdeutsche Revolution von 1989) usw. Aus dem bisher Gesagten wird der innere Zusammenhang zwischen den zwei Typen Polytik (hier: als Reformpolytik) und Revolution²⁰ deutlich. Kurz gesagt, kann behauptet werden, dass reformerische Polytik, wie sie oben dargestellt wurde, eine der Voraussetzungen für eine Revolution ist.

Gleichheit vor Freiheit

Die Losung der letzten großen Revolution, der Französischen, lautete: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“. Die gesamte politische Philosophie durchzieht seit der Französischen Revolution ein Wettstreit darüber, welchem Wert denn das Primat zukomme. Je nach politischer Richtung wurde dabei entweder der Freiheit oder der Gleichheit der Vorrang eingeräumt. Wie oben argumentiert wurde, ergibt sich innerhalb des dargestellten symbolisch-strukturalen Polytikansatzes eine Vorrangstellung des Wertes Gleichheit gegenüber dem der Freiheit. Warum ist das so? Ist der Wert der Freiheit etwa weniger wichtig? Zunächst sollte klar benannt werden, dass es sich im politischen Kampf stets darum handelt, Hegemonie der einen oder anderen Position zu erreichen und nicht darum, was denn nun „menschengemäß“ oder „dem göttlichen Wollen entsprechend“ sei. Freiheit oder Gleichheit sind immer Kampfbegriffe, die im Zentrum jeweils eines politischen Phantasmas stehen, wie denn – im politischen Feld – das Loch aufgefüllt werden könnte; dies war eines der zentralen Argumente des Textes. Wer die sublimierte Polytikvariante wählt, kommt nicht umhin – wie wir gesehen haben -, der Gleichheit eine „Königsposition“ einzuräumen. Im Konstrukt der radikalen Demokratie und des „Nom-de-L/Egalité“ kommt die Freiheit gleichsam von selbst nach: Polytikentwürfe radikaler Inklusion, die die Exklusion kritisieren und zu minimieren bestrebt sind, sind die Voraussetzung für Freiheit aus zweierlei Gründen: erstens weist der große Andere als demokratischer Revolutionär stets über sich selbst hinaus, indem er Fixierungen in den konkreten symbolischen Ordnungen durch das Loch, das für ihn konstitutiv ist, verflüssigt und in Bewegung bringt; das beständige Gleiten der Signifikate tut da seinen Dienst – man könnte dies als Freiheitsbewegung in dem Sinne auffassen, dass der große Andere sich stets in Richtung von einem „Mehr an Freiheit“ bewegt. Dies hat, zweitens, den Effekt, Exklusionen nachhaltig in Frage zu stellen. Und hatten wir nicht gesehen, dass die Exklusion per se und notwendig der Feind der Freiheit ist? Das Entführungsoffer im Keller des Peinigers oder die Verfolgung gesellschaftlicher Minderheiten sind hier beredte Beispiele. Auf diese Weise entsteht eine nicht-essentialistische (Negativ-)Definition von Freiheit, die auf außerpolytische Begründungen derselben verzichtet und damit – gleichsam als Kontrastprogramm – alle jene naturalistischen Begründungsdynamiken demaskiert, die bereits Horkheimer und Adorno in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ beschrieben hatten: der Umschlag des Positiv-Prinzips in sein gewalttätiges Gegenteil. Auch dies ein Hinweis darauf, dass eine Revolution im Namen Gottes oder eines sonstigen Überwesens nur in der Barbarei enden kann.

²⁰ Vgl. alle Zitate im Folgenden: Luxemburg, Rosa, „Sozialreform oder Revolution“

IV. Politik, Polytik, Revolution und der Andere – Praktiken der Veränderung und des Umsturzes

Oben ist eine Typologie des Anderen entfaltet worden, die zeigen konnte, dass es prinzipiell drei Typen des Politischen gibt. Es ist im Verlauf klar geworden, dass alle drei ein spezifisches Verhältnis zum großen Anderen unterhalten. *Politik* versucht, den großen Anderen zum Schweigen zu bringen; *Polytik* versucht umgekehrt, den großen Anderen zum Sprechen zu bringen; und in der *Revolution* spricht der große Andere dann tatsächlich. Politik schweigt, Polytik versucht zu sprechen und die Revolution spricht. Die Typen 1 und 2, so haben wir gesehen, setzen einen politischen Akteur und entsprechendes politisches Handeln voraus, das irgendwie die symbolische Ordnung verändert. Beim Typus 3 ist es umgekehrt: die Revolution unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, dass sie nicht als von politischen Subjekten zielgerichtetes politisches Handeln bezeichnet werden kann, sondern dass dieser Typus von der symbolischen Ordnung – ohne vorhergehenden Akteur, ohne einen „Willen zum Willen“ - „plötzlich produziert“ wird, die symbolische Ordnung plötzlich auf dem Kopf steht, und erst im Nachhinein dazugehörige politische Subjekte, respektive: Bedeutung, erzeugt. Dieser 3. Typus der Revolution ist aber nun nicht einfach – formal - ein gewaltsamer Umsturz der bisherigen symbolischen Ordnung, sondern er ist – inhaltlich-materiell – immer an die radikale Inklusion aller sprechenden Wesen (Radikaldemokratie, „Nom-de-L/Egalité“) geknüpft. Das hatte gezeigt, dass eine Revolution nicht machbar ist i. S. v. im Vorfeld planbar, provozierbar usw. – sie ereignet sich schlicht; man kann sie niemals wollen, man kann sie nur erfahren. Dagegen ist deutlich geworden, dass subversive Polytik und fundamentalistische Politik durchaus ein durchführbares, planbares, gestaltbares Register des Politischen im Sinne eines „Willens zum Wollen“ darstellen.

Exklusion versus Inklusion

Die spezifische Normativität, die in die Unterscheidung der drei Typen des Politischen eingeführt wurde, bewegt sich entlang der hier als *zentrale Kategorie* definierten Dichotomie „Exklusion – Inklusion“ als Gradmesser und Ziel politischen Handelns. Es wurde dargelegt, dass eine sich als emanzipatorisch verstehende Polytik auf den Pol „Inklusion“ hin orientiert ist. Polytik agiert politische Programmatiken aus, die bei der Veränderung der symbolischen Ordnung zum Ziel haben, immer ein „Weniger“ an Exklusion und also immer ein „Mehr“ an Inklusion als bisher zu produzieren. Dies ist der Bereich, der sich dann empirisch anhand verschiedener Topoi verifizieren läßt, wie zum Beispiel:

- *sozioökonomische Vermögensverteilung*: konzentriert sich der gesellschaftliche Reichtum auf Wenige oder ist eine „gerechtere“ Verteilung erreicht worden?
- *Gesellschaftliche Teilhabe*: wie gestalten sich beispielsweise Zugänge zu Bildung; ist ein System exklusiver Zugänge (auch zu höherer Bildung) modifiziert worden in Richtung gleicher Chancen aller sozialer Gruppierungen und Schichten?
- *Gesellschaftliche Minderheiten*: sind „Feindbilder“ und Ausschlußpolitiken der Mehrheitsgesellschaft dekonstruiert worden hin zu mehr Integration und Akzeptanz? Rolle der Gewalt: ist der Grad an gewalttätiger Ausschließung zurückgeführt worden?
- *Politische Entscheidungen*: werden politische Entscheidungen immer weniger in „Geheimzirkeln“ oder in der „Hinterzimmer-Politik“ mit mächtigen Lobby-Gruppen zugunsten einer immer größeren Beteiligung der Betroffenen getroffen?

Ontologisch wurde eine solche Polytik mit dem Gemeinsam und radikaler Gleichheit begründet. Auch der dritte Typus der Revolution, so wurde argumentiert, läßt sich zwar sowohl in ihrem Ereignen als auch in ihren Ergebnissen nicht fest vorausplanen. Aber die Revolution im obigen Sinne folgt dennoch derselben Normativität: das Wollen einer und das Agieren in der Revolution ist ebenso an das Ziel radikaler Inklusion gekoppelt. Denn welchen Sinn, vor allem

welches Ziel sollte eine Revolution haben, wenn nicht dasjenige, den Kapitalismus radikaler Exklusion durch eine Ordnung radikaler Inklusion abzulösen?

Einige Beispiele

Zum Schluß war ein innerer Zusammenhang zwischen den drei Typen behauptet worden: während Polytik und revolution eine Nähe zueinander aufweisen, kann Politik nicht von sich in Anspruch nehmen, revolutionär im obigen Sinne sein zu können. Symbolische Polytik eröffnet zumindest den Raum (und hält diesen offen), in dem sich Revolution ereignen kann, nicht muss. Folgende Beispiele im Hinblick auf die entfaltete „Exklusion/Inklusion“-Normativität: Als Beispiel inkludierender Polytik kann der konkrete Kampf des Bürgertums im 17./18. Jahrhundert um Freiheitsrechte in der symbolischen Ordnung des exklusiven Feudalismus dienen. Der so eröffnete Raum füllte sich mit der Französischen Revolution. Dagegen schließt fundamentalistische Politik den Raum; eine Revolution in obigen emanzipatorischen Sinne kann nicht stattfinden. Beispiel hierfür: die NSDAP in den 1920er Jahren, die ja auch zwar einen „politischen Kampf“ führte (und sogar die herrschenden Klassenunterschiede geißelte und schließlich zum Umsturz der gesamten symbolischen Ordnung der Weimarer Republik führte), der aber keine Revolution im obigen Sinne war, denn der Kampf/Umsturz geschah im Namen einer radikalen Exklusion. Und er war vom „Willen zum Wollen“, vom Willen zur Revolution getragen. Unsere Ausgangsfrage nach der Möglichkeit, das Bestehende, den Kapitalismus, zu verändern oder abzuschaffen hat somit eine detaillierte Antwort erfahren. Die linke Bewegung, die sich als emanzipatorisch versteht, kann das Ende des Kapitalismus wollen, sie kann es indes nicht aktiv herbeizwingen. Wohl aber kann sie wählen, was sie zwischenzeitlich tun will. In Form der (fundamentalistischen) Politik ist die Linke darauf abonniert, revolutionäre Gesten aneinander zu reihen, die allesamt verpuffen, und grimmig zu versuchen, das Arbeiter- und Bauern-Paradies herbei zu phantasieren. Oder sie verschleiert die eigenen Beiträge zur Stabilität des Systems, indem sie sich als „99%“ und den Feind als das „1 %“ abstrakt definiert. Gibt sie sich dagegen die Form der Polytik, kann die Linke die gegebene kapitalistische Ordnung fortwährend und unnachgiebig mit dem Gemeinamt radikaler Inklusion mittels vielerlei kreativer Aktionen, Demonstrationen und Diskussionen zu konfrontieren und zu kontrastieren oder klassische Reformpolitik durchzusetzen, die die soziale Frage lindert, um – ganz klassisch – den Boden zu bereiten für das Ende des Kapitalismus, wohl wissend, dass sie nicht weiß, wann das sein wird und was danach kommen wird. Und irgendwann einmal vielleicht zeigt sich dann der Vater ob dieser vieler Aktionen genervt und beauftragt uns linke Subjekte, in seinem Sinne revolutionär zu werden.