

Slavoj Žižek

Eine leninistische Geste heute: Gegen die populistische Versuchung

Das Schicksal von Jože Jurančič, einem alten slowenischen kommunistischen Revolutionär, kann als perfekte Metapher für die Wendungen des Stalinismus gelten. Als 1943 Italien kapitulierte, führte Jurančič eine Rebellion jugoslawischer Gefangener in einem Konzentrationslager auf der Adriainsel Rab an: Unter seiner Führung entwaffneten 2.000 vom Hunger gezeichnete Gefangene 2.200 italienische Soldaten. Nach dem Krieg wurde er festgenommen und in ein Gefängnis auf der nahe gelegenen Insel Goli Otok (»nackte Insel«) gesteckt, ein berüchtigtes kommunistisches Konzentrationslager. Dort wurde er 1953 mit anderen Gefangenen mobilisiert, anlässlich des zehnten Jahrestages der Rebellion von Rab ein Denkmal zu errichten – kurzum, als Gefangener der Kommunisten errichtete Jurančič sich *selbst* und der von ihm angeführten Rebellion ein Denkmal. Wenn ausgleichende (nein, nicht Gerechtigkeit, sondern) Ungerechtigkeit irgendeine Bedeutung hat, dann diese: Ist das Schicksal dieses Revolutionärs nicht das Schicksal des ganzen Volkes unter der stalinistischen Diktatur, der Millionen, die zunächst in der Revolution das *ancien régime* heldenhaft gestürzt haben und die dann, den neuen Regeln unterworfen, gezwungen wurden, Denkmäler für ihre eigene revolutionäre Vergangenheit zu errichten? Dieser Revolutionär ist daher im Grunde ein »universaler Singular«, ein Individuum, dessen Schicksal für das Schicksal aller steht.¹

1 Dies bedeutet, dass gerade auf Grund des unerträglichen Horrors des Stalinismus jede

Die wirkliche Aufgabe ist es daher, die *Tragödie* der Oktoberrevolution zu denken: ihre Größe, ihr einzigartiges emanzipatorisches Potenzial und zugleich die *historische Notwendigkeit* ihres stalinistischen Ausgangs zu erfassen. Man sollte beiden Versuchungen widerstehen: der trotzkistischen Auffassung, dass der Stalinismus letztendlich eine kontingente Abweichung war, wie auch der Vorstellung, dass das kommunistische Projekt im Kern totalitär ist. Im dritten Band seiner erstklassigen Trotzki-Biographie macht Isaac Deutscher eine scharfsinnige Beobachtung über die Zwangskollektivierung der späten 1920er Jahre: »[...] nachdem es dieser dynamischen Kraft [der Revolution] nicht gelungen war, nach außen hin zu wirken und sich auszudehnen, und sie innerhalb der Sowjetunion eingeschlossen wurde, kehrte sie sich nach innen und begann aufs neue, die Struktur der Sowjetgesellschaft einer stürmischen Umwandlung zu unterwerfen. Die Zwangsindustrialisierung und -kollektivierung und die Liquidierung der russischen Kulaken waren der *Ersatz* für den Sturz der bürgerlichen Herrschaft draußen.«²

Über Napoleon schrieb Marx einmal, die Napoleonischen Kriege seien eine Art Export revolutionärer Aktivität gewesen: Da durch den Thermidor die revolutionäre Agitation unterdrückt war, bestand der einzige Weg dies zu überwinden darin, sie nach außen, in den Krieg gegen andere Staaten zu richten. Ist die Kollektivierung der späten 1920er-Jahre nicht die gleiche, umgekehrte Geste? Als die Russische Revolution (die sich, durch Lenin, explizit als ersten Schritt einer paneuropäischen Revolution verstand, als ein Prozess, der nur durch eine gesamt-europäische Explosion überleben und sich vollenden kann) allein, auf ein Land beschränkt blieb, musste die Energie nach innen gelenkt werden. In diese Richtung sollte man die übliche trotzkistische Darstellung des Stalinismus als napoleonischer Thermidor der Oktoberevolution deuten: Das napoleonische Moment war der Versuch, am Ende des Bürgerkrieges im Jahre 1920 die Revolution mit militärischen Mitteln zu exportieren; der Versuch scheiterte mit der Niederlage der Roten Armee in Polen; wenn einer, dann war Tukhaschewski ein potenzieller bolschewistischer Napoleon.

unmittelbar moralische Darstellung des Stalinismus als böse ihr Ziel verfehlt – nur durch das, was Kierkegaard »indirekte Mitteilung« nannte, lässt sich der Horror aufzeigen.

- 2 Isaac Deutscher, *Trotzki – Der verstoßene Prophet 1929–1940* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer, 1972 [2. Aufl.]), 113.

Die Wendungen der gegenwärtigen Politik offenbaren eine Art hegelianisches dialektisches Gesetz: Eine fundamentale historische Aufgabe, die »naturgemäß« die Orientierung eines Blocks ausdrückt, kann nur von dessen oppositionellen Block vollendet werden. In Argentinien war es vor einem Jahrzehnt der auf einer populistischen Plattform gewählte Menem, der eine strenge Finanzpolitik betrieb und die IWF-geleiteten Privatisierungen sehr viel radikaler durchführte als seine »liberalen« marktorientierten radikalen Opponenten. In Frankreich war es 1960 der konservative de Gaulle (und nicht die Sozialisten), der den gordischen Knoten zerschlug, indem er Algerien die volle Unabhängigkeit gewährte. Es war der konservative Nixon, der diplomatische Beziehungen zwischen den Vereinigten Staaten und China herstellte. Es war der »Falke« Begin, der das Abkommen von Camp David mit Ägypten unterzeichnete. Oder, weiter zurück in der argentinischen Geschichte: In den 1830er- und 1840er-Jahren, auf dem Höhepunkt des Kampfes zwischen den »barbarischen« Föderalisten (Repräsentanten der provinziellen Rinderzüchter) und den »zivilisierten« Unitariern (Händler u.ä. aus Buenos Aires, die einen starken Zentralstaat wollten) war es Juan Manuel Rosas, der föderalistische populistische Diktator, der ein zentralistisches Regierungssystem etablierte, das viel stärker war, als die Unitarier zu träumen gewagt hatten. Die gleiche Logik zeigte sich in der Krise der Sowjetunion der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre: 1927 griff die herrschende Koalition aus Stalinisten und Bucharinisten, die eine Beschwichtigungspolitik gegenüber den Privatbauern betrieb, heftig die vereinte Linke Opposition von Trotzkiisten und Sinowjewisten an, die eine forcierte Industrialisierung und Maßnahmen gegen die reichen Bauern forderte (höhere Besteuerung, Kollektivierung). Man kann sich vorstellen, wie überrascht die Linke Opposition war, als Stalin 1928 einen plötzlichen »Links«-Ruck vollzog und eine Politik der raschen Industrialisierung sowie der brutalen Zwangskollektivierung der Landwirtschaft durchsetzte und ihr damit nicht nur das Programm stahl, sondern es sehr viel brutaler umsetzte, als sie zu träumen gewagt hatten – ihre Kritik, Stalin sei ein thermidorianischer Rechter, wurde plötzlich bedeutungslos. Es ist kein Wunder, dass viele Trotzkiisten abschworen und sich den Stalinisten anschlossen, die just im Augenblick der gnadenlosen Auslöschung der trotzkistischen Fraktion deren Programm umsetzte. Kommunistische Parteien wussten, wie man die Regel anwendet, »die es der römischen Kirche erlaubte, zweitausend Jahre zu bestehen: diejenigen verurteilen, deren Politik man übernimmt, diejenigen kanonisieren, von denen man nichts

übernimmt«. ³ Das gleiche tragikomische Missverständnis gab es in den frühen 1970er-Jahren in Jugoslawien: nach den großen Studentendemonstrationen, bei denen Rufe nach Demokratie laut wurden, begleitet von Anschuldigungen, die herrschenden Kommunisten verfolgten eine die neuen »reichen« Technokraten begünstigende Politik, wurde der Gegenangriff der Kommunisten, durch den die gesamte Opposition mundtot gemacht wurde, unter anderem durch die Behauptung legitimiert, die Kommunisten hätten die Botschaft der Studentenproteste verstanden und erfüllten ihre Forderungen. Hierin liegt die Tragödie der links-kommunistischen Opposition, die das Oxymoron der gegen den Markt gerichteten, »radikalen« Wirtschaftspolitik verfolgte, verbunden mit Rufen nach direkter und wirklicher Demokratie.

Wo stehen wir heute hinsichtlich dieser Dilemmata? Lasst uns mit einem der wenigen tatsächlichen politischen Ereignisse beginnen, dem französischen und niederländischen »Nein« zum Projekt der europäischen Verfassung, das uns mit einer neuen Version dieses seltsamen dialektischen Gesetzes konfrontiert. Das französische und niederländische »Nein« war ein klarer Fall dessen, was in der »französischen Theorie« als *flottierender Signifikant* bezeichnet wird: ein »Nein« konfuser, inkonsistenter, überdeterminierter Bedeutungen, eine Art Container, in dem es die Verteidigung der Arbeiterrechte neben dem Rassismus gibt, in dem es die blinde Reaktion auf eine vermeintliche Bedrohung und Angst vor Veränderung neben vagen utopischen Hoffnungen gibt. Es heißt, das »Nein« sei in der Tat ein »Nein« zu vielen anderen Dingen: zum angelsächsischen Neoliberalismus, zu Chirac und seiner gegenwärtigen französischen Regierung, zum Zustrom von Arbeitsimmigranten aus Polen, der für die französischen Arbeiter zu einer Lohnsenkung führt usw.. Der wirkliche Kampf geht nun weiter: der Kampf um die *Bedeutung* von diesem »Nein« – wer wird sie sich aneignen? Wer – wenn überhaupt jemand – wird es in eine kohärente alternierende politische Vision übersetzen?

Wenn es eine vorherrschende Lesart dieses »Nein« gibt, ist es eine neue Variation des alten Clinton'schen Mottos »It's the economy, stupid!«: Das »Nein« war angeblich eine Reaktion auf Europas ökonomische Lethargie – auf das Zurückfallen hinter andere, neu entstehende Blöcke ökonomischer Macht, auf seine ökonomische, soziale und ideologisch-politische Trägheit – *aber* es war paradoxerweise eine unangemessene Reaktion, eine Reaktion *im Namen* just dieser Trägheit pri-

3 Jean-Claude Milner, *Le périple structural* (Paris: Seuil, 2002), 213.

vilegiertes Europäer, derjenigen, die an alten wohlfahrtsstaatlichen Privilegien festhalten wollen. Es war die Reaktion des »alten Europa«, ausgelöst durch die Angst vor jeglicher wirklichen Veränderung, durch die Ablehnung von Ungewissheiten der Schönen Neuen Welt globalisierter Modernisierung.⁴ Es ist kein Wunder, dass diese Reaktion des »offiziellen« Europa an Panik grenzte vor den gefährlichen, »irrationalen«, rassistischen und isolationistischen Leidenschaften, die das »Nein« beförderten, vor einer provinziellen Zurückweisung von Offenheit und liberalem Multikulturalismus. Man ist es gewohnt, die Klagen über die zunehmende Apathie unter den Wählern, über die schwindende Beteiligung am politischen Geschehen zu hören. Liberale reden daher die ganze Zeit von der Notwendigkeit, die Menschen in Gestalt von zivilgesellschaftlichen Initiativen zu mobilisieren, sie mehr in den politischen Prozess einzubinden. Wenn die Leute jedoch aus ihrem apolitischen Schlummer erwachen, dann in der Regel in Gestalt einer rechtspopulistischen Revolte – kein Wunder, dass viele aufgeklärte technokratische Liberale sich fragen, ob die zuvor herrschende »Apathie« nicht doch ein Segen war.

Man sollte hier auf der Hut sein, ob nicht selbst jene Elemente, die uns als der reinste rechte Rassismus vorkommen, eine verlagerte Version von Arbeiterprotesten sind. Natürlich steckt Rassismus in der Forderung, die Immigration ausländischer Arbeiter, durch die »unsere Jobs« bedroht sind, zu beenden. Man sollte jedoch die einfache Tatsache im Gedächtnis behalten, dass der Zustrom von Arbeitsimmigranten aus postkommunistischen Ländern nicht die Folge irgendeiner multikulturellen Toleranz ist – sie *ist* faktisch Teil der Kapitalstrategie, Arbeiterforderungen in Grenzen zu halten. Daher tat Bush in den Vereinigten Staaten mehr für die Legalisierung des Status illegaler Immigranten aus Mexiko als die unter dem Druck der Gewerkschaften stehenden Demokraten. Ironischerweise ist daher heute der rechte, rassistische Populismus das beste Argument dafür, dass der Klassenkampf, weit davon entfernt obsolet zu sein, weitergeht. Die Lektion, die von der Linken hieraus gelernt werden sollte,

- 4 Viele pro-europäische Kommentatoren begrüßten die Bereitschaft der neuen osteuropäischen Unionsmitglieder, die finanziellen Opfer zu tragen, und stellten sie dem egoistischen, unnachgiebigen Verhalten des Vereinigten Königreichs, Frankreichs, Deutschlands und einiger anderer älterer Mitglieder gegenüber. Man sollte jedoch die Heuchelei von Slowenien und anderen neuen östlichen Mitgliedern im Kopf behalten: Sie verhielten sich wie die jüngsten Mitglieder eines exklusiven Clubs, wollten die Letzten sein, denen man Zutritt gewährt. Während sie Frankreich Rassismus vorwarfen, stellten sie selbst sich gegen einen Beitritt der Türkei.

besteht darin, nicht dem Irrtum zu verfallen, der der populistischen, rassistischen Mystifikation der Verlagerung des Hasses auf Ausländer spiegelgleich ist. Man sollte das Kind nicht mit dem Badewasser auskippen, d.h. sich nicht einfach nur im Namen der multikulturellen Offenheit gegen den populistischen, gegen Immigranten gerichteten Rassismus stellen und den verlagerten Klasseninhalt vergessen machen; wohlwollend wie es sein möchte, ist das bloße Insistieren auf multikulturalistischer Offenheit die perfideste Form eines gegen die Arbeiter gerichteten Klassenkampfes.

Typisch hierfür ist die Reaktion der deutschen Mainstream-Politiker auf die Gründung der neuen Linkspartei für die Wahlen von 2005, eine Koalition der ostdeutschen PDS und linken Dissidenten aus der SPD – Joschka Fischer erreichte einen der tiefsten Punkte seiner Karriere, als er Oskar Lafontaine »einen deutschen Haider« nannte (weil Lafontaine wegen der Lohnsenkung für deutsche Arbeiter gegen die Herbeiholung billiger Arbeitskraft aus Osteuropa protestierte). Es ist symptomatisch für die übertriebene und panische Art und Weise, in der das politische (und sogar kulturelle) Establishment reagierte, als Lafontaine von »Fremdarbeitern« sprach, oder als der SPD-Vorsitzende Finanzspekulanten »Heuschrecken« nannte – als würden wir Zeugen eines totalen Neonazi-Revivals. Diese völlige politische Blindheit, dieser Verlust jeglicher Fähigkeit, zwischen links und rechts unterscheiden zu können, verrät eine Panik vor Politisierung überhaupt. Die automatische Ablehnung von irgendwelchen jenseits der etablierten postpolitischen Koordinaten angesiedelten Gedanken als »populistische Demagogie« ist bis dato der reinste Beweis, dass wir faktisch unter einem neuen *Denkverbot* leben. (Die Tragödie ist natürlich, dass die Linkspartei im Grunde eine reine Protestpartei ohne ein global tragfähiges Programm zur Veränderung ist.)

Populismus: Von den Antinomien des Konzepts

Das französisch-niederländische »Nein« präsentiert uns das letzte Abenteuer in der Geschichte des Populismus. Für die aufgeklärte liberal-technokratische Elite ist Populismus der inneren Natur nach proto-faschistisch, der Niedergang politischer Vernunft, eine Revolte in Gestalt des Ausbruchs blinder utopischer Leidenschaften. Die einfachste Antwort auf dieses Misstrauen wäre es zu behaupten, dass Populismus der inneren Natur nach neutral ist, er eine Art transzendental-formales politisches *Dispositiv* ist, das in verschiedene politische Engagements

inkorporiert werden kann. Diese Option wurde im Detail von Ernesto Laclau ausgearbeitet.⁵

Für Laclau bezieht sich die Logik der hegemonialen Artikulation in einem hübschen Fall der Selbstreferenz auch auf den konzeptuellen Gegensatz zwischen Populismus und Politik: Populismus ist das Lacan'sche *objet a* der Politik, die besondere Figur, die für die universale Dimension des Politischen steht, weshalb es der »Königsweg« zu einem Verständnis des Politischen ist. Hegel hat ein Begriff für diese Überlagerung des Universalen mit Teilen seines eigenen besonderen Inhalts geprägt: die *gegensätzliche Bestimmung* ist der Punkt, an dem die universale Gattung sich selbst unter ihren besonderen Spezies begegnet. Populismus ist keine spezifische politische Bewegung, sondern das Politische in reiner Form: die »Inflektion« des sozialen Raumes, die jeden politischen Inhalt betreffen kann. Seine Elemente sind rein formal, transzendental, nicht ontisch: Populismus ereignet sich, wenn eine Reihe besonderer »demokratischer« Forderungen (für eine bessere soziale Absicherung, ein besseres Gesundheitswesen, niedrigere Steuern, gegen den Krieg usw.) in eine Reihe von Äquivalenzen gekettet sind und diese Verkettung das »Volk« als das universale politische Subjekt produziert. Den Populismus kennzeichnet nicht der ontische Inhalt dieser Forderungen, sondern das bloße formale Faktum, dass das »Volk« durch die Verkettung als ein politisches Subjekt auftaucht und all die verschiedenen partikularen Kämpfe und Antagonismen als Teile eines globalen antagonistischen Kampfes zwischen »uns« (dem Volk) und »ihnen« auftreten. Noch einmal, der Inhalt von »uns« und »sie« ist nicht vorgegeben, sondern ist genau das, worum es beim Kampf um Hegemonie geht: Selbst ideologische Elemente wie brutaler Rassismus und Antisemitismus können in einer populistischen Reihe von Äquivalenzen verkettet werden durch die Art, wie »sie« konstruiert wird.

Es ist nun klar, warum Laclau Populismus dem Klassenkampf vorzieht: Populismus bietet eine neutrale transzendente Matrix eines offenen Kampfes, dessen Inhalt und Risiken selbst durch den kontingenten Kampf um Hegemonie bestimmt werden, während »Klassenkampf« eine besondere soziale Gruppe (die Arbeiterklasse) als privilegierten politischen Akteur voraussetzt. Dieses Privileg ist selbst nicht das Ergebnis des hegemonialen Kampfes, sondern basiert auf der objektiven sozialen Stellung dieser Gruppe – der ideologisch-politische Kampf wird so letztlich reduziert auf ein Epiphänomen »objektiver« gesellschaftlicher

5 Siehe Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

Prozesse, Mächte und ihre Konflikte. Für Laclau hingegen ist die Tatsache, dass ein besonderer Kampf zu einem »universalen Äquivalent« aller Kämpfe erhoben wird, kein vorherbestimmtes Faktum, sondern selbst das Resultat des kontingenten politischen Kampfes um Hegemonie. In einer Konstellation kann dieser Kampf der Kampf der Arbeiter, in einer anderen der patriotische antikolonialistische Kampf, in wieder einer anderen Konstellation der antirassistische Kampf für kulturelle Toleranz sein. Den positiven Eigenschaften eines besonderen Kampfes wohnt nichts inne, das eine solche hegemoniale Rolle des »allgemeinen Äquivalents« aller Kämpfe prädestiniert. Der Kampf um Hegemonie setzt also nicht nur eine irreduzible Kluft zwischen der universalen Form und der Vielfalt besonderer Inhalte voraus, sondern den kontingenten Prozess, durch den einer dieser Inhalte in die unmittelbare Verkörperung dieser universalen Dimension »transsubstantiiert« wird. In dem Beispiel, das Laclau anführt, Polen in den 1980er-Jahren, wurden die besonderen Forderungen von Solidarnosc in die Verkörperung der globalen Ablehnung des kommunistischen Regimes durch das Volk erhoben, so dass sich all die unterschiedlichen Versionen der antikommunistischen Opposition (von der konservativ-nationalistischen und der liberal-demokratischen Opposition bis zur kulturellen Dissidenz und der linken Arbeiteropposition) sich in dem entleerten Signifikanten »Solidarnosc« erkennen konnten.

Auf diese Weise versucht Laclau seine Position zu unterscheiden vom Gradualismus (der die Dimension des Politischen reduziert, so dass nur noch die allmähliche Durchsetzung bestimmter »demokratischer« Forderungen innerhalb des differenziellen gesellschaftlichen Raumes bleibt) sowie von der konträren Vorstellung einer totalen Revolution, die eine völlig mit sich selbst versöhnte Gesellschaft hervorbringen würde. Beiden Extremen fehlt der Kampf um Hegemonie, bei dem eine bestimmte Forderung »zur Würde der Sache« erhoben würde, d.h. sie wird für die Universalität des »Volkes« stehen. Das Feld der Politik ist daher in einer irreduziblen Spannung zwischen »leeren« und »flottierenden« Signifikanten gefangen: Einige bestimmte Signifikanten beginnen als »leere« zu wirken, als Verkörperung der universalen Dimension, schließen in die Kette der Äquivalenzen, die sie totalisieren, eine große Zahl von »flottierenden« Signifikanten ein.⁶

6 Der Unterschied entspricht dem zwischen »dünner« und »dichter« Moral (siehe Michael Walzer, *Thick and Thin*; Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994). Walzer nennt das Beispiel der großen Demonstration auf den Straßen von Prag im Jahre 1989, die zum Sturz des kommunistischen Regimes führten. Auf den meisten Transparenten stand nur »Wahrheit«, »Gerechtigkeit« oder »Freiheit«, allgemeine Parolen,

Laclau mobilisiert diese Kluft zwischen der »ontologischen« Notwendigkeit einer populistischen Proteststimme (bedingt durch die Tatsache, dass der hegemoniale Machtdiskurs nicht eine Reihe von Forderungen einbeziehen kann) und dem kontingenten ontischen Inhalt, dem sich diese Proteststimme zuwendet, um den angeblichen Wechsel vieler französischer Wähler, die bis in die 1970er-Jahre die Kommunistische Partei unterstützten, zum rechten Populismus des Front National zu erklären.⁷ Die Eleganz dieser Lösung liegt darin, dass sie uns von dem langweiligen Thema der angeblichen »tieferen (totalitären, natürlich) Solidarität« zwischen der extremen Rechten und der »extremen« Linken dispensiert.

Obwohl Laclaus Populismustheorie als eines der heutigen großen (und für die Gesellschaftstheorie leider raren) Beispiele einer wirklichen konzeptuellen Stringenz heraussticht, sollte man einige problematische Aussagen beachten. Die erste betrifft seine eigentliche Populismusdefinition: Die Reihe formaler Bedingungen, die er aufzählt, sind keine hinreichende Rechtfertigung, ein Phänomen »populistisch« zu nennen. Hinzugefügt werden muss die Art, wie der populistische Diskurs den Antagonismus verlagert und den Feind konstruiert. Beim Populismus ist der Feind externalisiert oder in eine positive ontologische Entität vergegenständlicht (selbst wenn diese Entität spektral ist), deren Vernichtung das Gleichgewicht und Gerechtigkeit wieder herstellen würde. Spiegelbildlich wird unsere eigene Identität – die des populistischen politischen Akteurs – ebenfalls als vor dem feindlichen Angriff existierend wahrgenommen. Nehmen wir Laclaus eigene genaue Analyse, warum man den Chartismus als Populismus ansehen sollte: »Sein dominantes Leitmotiv ist es, die Übel der Gesellschaft nicht in etwas zu situieren, das dem ökonomischen System inhärent ist, sondern ganz im Gegenteil: In dem Machtmissbrauch parasitischer und spekulativer Gruppen, die über die politische Macht verfügen – »alte Korruption«, so Cobbett. [...] Aus diesem Grund waren die am stärksten herausgegriffene Merkmale der herrschenden Klasse ihr Nichtstun und ihr Parasitismus.«⁸

Für einen Populisten ist mit anderen Worten die Ursache der Schwierigkeiten letztlich nicht das System als solches, sondern der Eindringling, der es kor-

denen selbst die herrschenden Kommunisten hätten zustimmen können. Der Haken war natürlich das zugrundeliegende Netz »dichter« (spezifischer, bestimmter) Forderungen (Pressefreiheit, Mehrparteienwahlen usw.), das anzeigte, was die Demonstrierenden mit den einfachen, allgemeinen Parolen meinten. Kurzum, der Kampf galt nicht nur der Freiheit und Gerechtigkeit, sondern der Bedeutung dieser Wörter.

7 Laclau, *On Populist Reason*, 88.

8 Ebd., 90.

rumpiert hat (zum Beispiel Finanzspekulant, nicht Kapitalist als solche); die Ursache ist nicht ein fataler Fehler, der in die Struktur als solche eingeschrieben ist, sondern ein Element, das innerhalb dieser Struktur seine Rolle nicht ordentlich spielt. Für einen Marxisten hingegen (wie für einen Freudianer) ist das Pathologische (abweichendes Fehlverhalten einiger Elemente) ein Symptom des Normalen, ein Indikator dafür, was in eben dieser Struktur, die von »pathologischen« Ausbrüchen bedroht ist, falsch ist. Für Marx sind ökonomische Krisen der Schlüssel zum Verständnis des »normalen« Funktionierens des Kapitalismus; für Freud stellen pathologische Phänomene, wie hysterische Ausbrüche, den Schlüssel zur Konstituierung (und den verborgenen Antagonismen, die das Funktionieren aufrechterhalten) eines »normalen« Subjekts dar. Daher ist Faschismus definitiv ein Populismus. Seine Bild vom Juden ist das Äquivalent einer Reihe von (heterogenen und selbst inkonsistenten) Bedrohungen, die Individuen erleben: Der Jude ist zugleich zu intellektuell, dreckig, sexuell unersättlich, hart arbeitend, finanziell ausbeuterisch usw.. Hier begegnen wir einem Schlüsselmerkmal des Populismus, das Laclau nicht erwähnt. Wie er richtig hervorhebt, ist der populistische Haupt-Signifikant für den Feind nicht nur leer, vage, unpräzise usw.: »[...] zu sagen, dass die Oligarchie für die Frustrierung sozialer Forderungen verantwortlich ist, heißt nicht, etwas festzustellen, das vielleicht aus den sozialen Forderungen selbst herauszulesen wäre; es kommt von *außerhalb* dieser sozialen Forderungen, aus einem Diskurs, dem sie eingeschrieben werden können [...] Hier tauchte das Moment der Leere notwendigerweise auf, folgt der Etablierung äquivalenter Bindungen. Ergo, ›Vagheit‹ und ›Ungenauigkeit‹, doch diese resultieren nicht aus einer Art marginaler oder primitiver Situation; sie sind in die Natur des Politischen eingeschrieben.«⁹

Im eigentlichen Populismus wird dieser »abstrakte« Charakter zudem immer ergänzt durch die *Pseudo-Konkretheit* der Figur, die als *der* Feind erwählt wird, dem singuläre Akteur hinter all den Drohungen gegen das Volk. Man kann heute Laptops kaufen, bei denen die Tastatur künstlich den Widerstand einer alten Schreibmaschine gegen die Finger imitiert wie auch das Schreibmaschinen-geräusch, wenn die Taste auf das Papier trifft – gibt es ein besseres Beispiel für den jüngsten Bedarf an Pseudo-Konkretheit? Heute, da nicht nur gesellschaftliche Verhältnisse, sondern auch die Technologien immer undurchsichtiger werden (wer kann visualisieren, was in einem PC vor sich geht?), besteht eine große

9 Ebd., 98–99.

Notwendigkeit, eine künstliche Konkretheit wiederherzustellen, um es Individuen zu ermöglichen, sich auf ihre komplexe Umgebung als sinnvolle Lebenswelt zu beziehen. Bei der Programmierung von Computern wurde dieser Schritt von Apple durch die Entwicklung der Pseudo-Konkretheit von Icons erreicht. Guy Debords altes Diktum von der »Gesellschaft des Spektakels« bekommt so eine neue Wendung: Bilder werden kreiert, um die Lücke zu füllen, die das neue artifizielle Universum von unseren alten Lebenswelt trennt, d.h. um dieses neue Universum zu »domestizieren«. Und ist die pseudo-konkrete populistische Figur des »Juden«, die die große Vielfalt anonymer, uns bestimmender Kräfte kondensiert, nicht der Computertastatur analog, die die Tastatur der alten Schreibmaschine imitiert? Der Jude als Feind taucht definitiv von außerhalb der sozialen Forderungen auf, die sich selbst als enttäuscht erfahren.

Diese Ergänzung zu Laclaus Definition von Populismus impliziert keineswegs irgendeine Art von Rückkehr auf das ontische Level. Wir bleiben auf dem formal-ontologischen Level, und indem wir Laclaus These akzeptieren, dass Populismus eine bestimmte formale politische Logik ist, die nicht durch einen Inhalt gebunden ist, ergänzen wir sie nur durch das Charakteristikum (das nicht weniger transzendental ist als andere Merkmal) der Reifizierung des Antagonismus in eine positive Entität. Als solcher enthält der Populismus per Definition ein Minimum, eine elementare Form ideologischer Mystifikation. Daher kommt es, obwohl er im Grunde ein formaler Rahmen oder eine formale Matrix politischer Logik ist, der verschiedene politische Wendungen gegeben werden können (reaktionär-nationalistisch, progressiv-nationalistisch usw.), dass er gleichwohl, insofern als er in seinem Begriff den immanenten gesellschaftlichen Antagonismus in einen Antagonismus zwischen dem vereinten »Volk« und seinem externen Feind verschiebt, »in letzter Instanz« eine langfristige proto-faschistische Tendenz in sich birgt.¹⁰

10 Viele, die mit dem Regime von Hugo Chavez in Venezuela sympathisieren, wenden sich gern gegen Chavez' flamboyanten und manchmal clownesken *Caudillo*-Stil gegenüber der sehr breiten Volksbewegung der Armen und Enteigneten, die ihn überraschenderweise wieder an die Macht brachte, nachdem er in einem von den USA unterstützten Putsch abgesetzt worden war. Der Irrtum besteht darin zu glauben, man könne das Zweite ohne das Erste haben: Die Volksbewegung *braucht* die Identifikationsfigur eines charismatischen Führers. Das Hindernis von Chavez ist gerade der Faktor, der es ihm ermöglicht, seine Rolle zu spielen: Ölgeld. Es ist, als sei Öl stets ein zweifelhafter Segen, wenn nicht gar ein absoluter Fluch. Wegen der Vorräte kann er weiterhin populistische Gesten machen, ohne den vollen Preis dafür zahlen zu müssen, ohne auf sozioökonomischer Ebene wirklich etwas Neues zu erfinden. Das Geld macht es möglich, eine

Daher ist es auch problematisch, jegliche Art von Kommunismus als eine Version von Populismus anzusehen. Gegen die »Populisierung« des Kommunismus sollte man der leninistischen Politikkonzeption als der Art des Eingreifens in die Konjunkturen treu bleiben, die selbst als bestimmte Modi der Konzentration des »Haupt«-Widerspruchs (Antagonismus) verstanden werden. Es ist diese beharrliche Bezugnahme auf den »Haupt«-Widerspruch, der wirklich »radikale« Politik von allen Populismen unterscheidet.

Nachdem er die Möglichkeit erwogen hat, ob der Punkt einer gemeinsamen Identifizierung, der eine Masse zusammenhält, sich nicht von der Person des Führers »auf eine Idee, ein Abstraktum« verschieben kann, stellte Freud fest: »Dieses Abstrakte könnte sich wiederum mehr oder weniger vollkommen in der Person eines gleichsam sekundären Führers verkörpern, und aus der Beziehung zwischen Idee und Führer ergäben sich interessante Mannigfaltigkeiten.«¹¹ Gilt diese nicht besonders für den stalinistischen Führer, der im Gegensatz zum faschistischen Führer ein »sekundärer Führer« ist, das Verkörperungsinstrument der kommunistischen Idee? Das ist der Grund, warum kommunistische Bewegungen und Regime nicht als populistisch klassifiziert werden können.

Verbunden damit sind einige weitere Schwächen von Laclaus Analyse. Die kleinste Einheit seiner Analyse des Populismus ist die Kategorie der »sozialen Forderung« (in der Doppelbedeutung von Ersuchen und Anspruch). Der strategische Grund der Wahl dieses Begriffes ist klar: Das Subjekt der Forderung wird durch die Erhebung der Forderung konstituiert. Das »Volk« konstituiert sich durch äquivalente Forderungsketten; das »Volk« ist keine zuvor existierende Gruppe, sondern die performative Folge der Erhebung dieser Forderungen. Der Begriff »Forderung« beinhaltet eine ganze theatralische Szene, in der ein Subjekt seine Forderung an einen Anderen unter der Annahme richtet, dass er sie erfüllen kann. Geht der wirkliche Revolutionär oder emanzipatorische politische Akt über diesen Horizont der Forderungen hinaus? Das revolutionäre Subjekt operiert nicht mehr auf der Ebene, irgendetwas von denjenigen zu fordern, die an der Macht sind – es will diese zerstören. Laclau nennt solch eine elemen-

inkonsistente Politik zu praktizieren (populistische antikapitalistische Maßnahmen *und* das kapitalistische Gebäude im Grunde unangetastet lassen), nicht zu handeln, sondern die Handlung, die radikale Veränderung aufzuschieben. (Trotz seiner Anti-USA-Rhetorik achtet Chavez sehr darauf, dass venezolanische Verträge mit den Vereinigten Staaten stets eingehalten werden – er ist faktisch ein »Fidel mit Öl«.)

11 Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Frankfurt/M: Fischer, 1973 [156.–180. Tausend]), 39.

tare Forderung vor ihrer schließlichen Verkettung in eine Reihe von Äquivalenzen »demokratisch«. Wie er erklärt, greift er auf diesen leicht idiosynkratischen Gebrauch zurück, um einer Forderung zu signalisieren, dass sie sich noch *innerhalb* des soziopolitischen Systems bewegt, d.h. eine Forderung ist, der als einer bestimmten Forderungen nachgegeben wird, die also nicht enttäuscht wird und wegen dieses Scheiterns gezwungen ist, sich selbst in eine antagonistische Reihe von Äquivalenzen einzuschreiben. Obwohl er betont, dass es in einem »normalen« institutionalisierten politischen Raum natürlich vielfältige Konflikte gibt, die einer nach dem anderen behandelt werden, ohne transversale Bündnisse oder Antagonismen in Gang zu setzen, ist sich Laclau durchaus bewusst, dass sich Äquivalenzketten ebenfalls innerhalb eines institutionalisierten demokratischen Raumes herstellen können. Erinnern wir uns daran, wie im Vereinigten Königreich unter der konservativen Führung von John Major in den frühen 1990er-Jahren die Figur der »arbeitslosen, alleinerziehenden Mutter« zu einem universalen Symbol erhoben wurde, was an dem alten Wohlfahrtsstaatsystem falsch war – alle »sozialen Missstände« wurden irgendwie auf diese Figur reduziert (gibt es eine staatliche Haushaltskrise, dann deswegen, weil zu viel Geld dafür ausgegeben wird, diese Mütter und ihre Kinder zu unterstützen; gibt es jugendliche Delinquenz, dann deswegen, weil diese alleinerziehenden Mütter nicht genügend Autorität ausüben, um eine ordentliche Erziehungsdisziplin zu garantieren; usw.).

Was Laclau zu betonen versäumt, ist nicht nur die Einzigartigkeit der Demokratie bezüglich ihres grundsätzlichen konzeptuellen Widerspruchs zwischen der Logik der Differenzen (Gesellschaft als ein global reguliertes System) und der Logik der Äquivalenzen (der soziale Raum als Spaltung in zwei antagonistische Lager, die ihre inneren Differenzen ausgleichen), sondern auch die völlige innere Verflechtung dieser beiden Logiken. Das Erste, das es hier festzustellen gilt, ist, dass nur in einem demokratischen politischen System die antagonistische Logik der Äquivalenzen in das politische Gefüge als sein grundsätzliches strukturelles Merkmal eingeschrieben ist. Es scheint, dass Chantal Mouffes Werk¹² hier durch den heroischen Versuch, Demokratie und den Geist des antagonistischen Kampfes zusammenzubringen, beide Extreme abzulehnen, angemessener ist: einerseits die Zelebrierung des/der heroischen Kampfes/

12 Siehe vor allem Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox* (Wien: Turia + Kant, 2008 [Durchgesehene Nachauflage]).

Konfrontation, der/die Demokratie und ihre Regeln suspendiert (Nietzsche, Heidegger, Schmitt); andererseits die Evakuierung des wirklichen Kampfes aus dem demokratischen Raum, so dass alles, was bleibt, der anämische durch Regeln regulierte Wettbewerb ist (Habermas). Mouffe hat hier recht, darauf hinzuweisen, dass Gewalt vergeltend in dem Ausschluss jener wiederkehrt, die den Regeln der ungehinderten Kommunikation nicht entsprechen. Die wesentliche Bedrohung der Demokratie in den heutigen demokratischen Ländern besteht jedoch in keinem der beiden Extreme, sondern im Tod des Politischen durch die Kommodifizierung der Politik. Was hier auf dem Spiel steht, ist nicht primär die Art, in der Politiker verpackt sind und als Handelsware bei Wahlen verkauft werden. Ein sehr viel größeres Problem besteht darin, dass Wahlen selbst entlang der Linien des Kaufs einer Ware angesehen werden (in diesem Fall: Macht): Dazu gehört ein Wettbewerb zwischen verschiedenen Handelswaren-Parteien, und unsere Stimmen sind wie Geld, das wir hergeben, um die von uns gewünschte Regierung zu kaufen. Was bei einem solchen Verständnis von Politik als einer weiteren Serviceleistung, die wir kaufen, verloren geht, ist Politik als eine gemeinsame öffentliche Debatte über Themen und Entscheidungen, die uns alle angehen.

Demokratie, so scheint es, kann daher nicht nur einen Antagonismus enthalten, sie ist die einzige politische Form, die ihn anstrebt und voraussetzt, ihn *institutionalisiert*. Was andere politische Systeme als Bedrohung sehen (das Fehlen eines »natürlichen« Machtanwärters), erhebt Demokratie in eine »normale« positive Bedingung ihres Funktionierens: Der Platz der Macht ist leer, es gibt keinen, der einen natürlichen Anspruch darauf hätte, *polemos* oder Kampf ist irreduzibel, und jede positive Regierung muss erkämpft, durch *polemos* errungen werden. Daher geht Laclaus kritische Bemerkung über Lefort am Ziel vorbei: »Für Lefort ist der Ort der Macht in Demokratien leer. Für mich stellt sich die Frage selbst anders: Es ist eine Frage des *Produzierens* von Leere aus der Operation hegemonialer Logik. Für mich ist Leere ein Typus von Identität und kein struktureller Ort.«¹³ Diese beiden Leeren sind einfach nicht vergleichbar. Die Leere des »Volkes« ist die Leere des hegemonialen Signifikanten, der die Kette der Äquivalenzen totalisiert, d.h. dessen besonderer Inhalt in eine Verkörperung des sozialen Ganzen »transsubstantiiert« wird, während die Leere des Ortes der Macht eine Distanz ist, die jeden empirischen Machtinhaber »defizient«, kontingent und temporär macht.

13 Laclau, *On Populist Reason*, 166.

Ein weiteres Merkmal, das Laclau außer Acht lässt, ist das fundamentale Paradox des autoritären Faschismus, das sich nahezu spiegelbildlich in das umkehrt, was Mouffe das »demokratische Paradox« nennt: Wenn die Wette der (institutionalisierten) Demokratie den antagonistischen Kampf selbst in den institutionellen, differentiellen Raum integrieren, ihn in einen regulierten Agonismus transformieren soll, bewegt sich der Faschismus in die entgegengesetzte Richtung. Während der Faschismus in seinem Modus der Aktivität die antagonistische Logik zu ihrem Extrem führt (über den »Kampf bis zum Tod« zwischen sich und seinen Feinden spricht und stets ein Minimum an extra-institutioneller Drohung mit Gewalt aufrechterhält [wenn er diese nicht realisiert], einen »direkten Druck auf das Volk« unter Umgehung der komplexen legal-institutionellen Kanäle), setzt er sich das genaue Gegenteil zum Ziel, einen extrem geordneten hierarchischen Gesellschaftskörper (kein Wunder, dass der Faschismus immer auf organistisch-korporatistische Metaphern baut). Dieser Kontrast kann sehr schön in Begriffen des Lacan'schen Gegensatzes zwischen dem »Subjekt der Enunziation« und »Subjekt des Enunziats« (Inhalt) wiedergegeben werden: Während die Demokratie den antagonistischen Kampf als Ziel eingesteht (mit Lacan gesprochen: als ihr Enunziat, ihren Inhalt), ist ihr Verfahren reguliert-systemisch; der Faschismus hingegen versucht, das Ziel einer hierarchisch strukturierten Harmonie mittels eines ungezügelter Antagonismus aufzuzwingen.

Die daraus zu ziehende Schlussfolgerung ist, dass Populismus (so, wie wir dessen Definition durch Laclau ergänzen) nicht der einzige Existenzmodus des Übermaßes an Antagonismus gegenüber dem institutionell-demokratischen Rahmen des regulierten agonistischen Kampfes ist: Weder die (nun nicht mehr existierenden) kommunistischen revolutionären Organisationen, noch das breite Phänomen nicht-institutionalisierten sozialen und politischen Protests, von den Studentenbewegungen in der 1968er Periode bis zu späteren Antikriegsprotesten und der jüngeren Antiglobalisierungsbewegung, können wirklich als populistisch bezeichnet werden. Exemplarisch ist hierbei der Fall der Anti-Segregationsbewegung in den Vereinigten Staaten in den späten 1950er- und frühen 1960er-Jahren, verkörpert durch den Namen Martin Luther King. Obwohl sie bestrebt war, eine Forderung zu artikulieren, die von den existierenden demokratischen Institutionen nicht richtig erfüllt wurde, kann sie nicht in irgendeiner sinnvollen Bedeutung des Wortes populistisch genannt werden – die Art, wie sie den Kampf führte und ihren Gegner konstituierte, war einfach nicht populistisch. (Eine allgemeinere Bemerkung sollte hier zu populistischen Single-Issue-Bewegungen gemacht werden [z.

B. zu den »tax revolts« in den Vereinigten Staaten]: obwohl sie populistisch funktionieren, Leute für eine Forderung mobilisieren, die von den demokratischen Institutionen nicht erfüllt wird, scheinen sie sich *nicht* auf eine komplexe Äquivalenzkette zu stützen, sondern bleiben fokussiert auf eine einzige Forderung.)

... zum Stillstand politischer Engagements

Obwohl für Laclau Rhetorik im Zentrum des ideologisch-politischen Prozesses operativ ist bei der Hervorbringung der hegemonialen Artikulation, erliegt er manchmal der Versuchung, die Schwierigkeiten der heutigen Linken auf ein »bloßes rhetorisches« Scheitern zu reduzieren, wie in der folgenden Passage:

»Die Rechte und die Linke kämpfen nicht auf dem gleichen Level. Auf der einen Seite gibt es den Versuch der Rechten, verschiedene Probleme, die Leute haben, in etwas politisch Imaginäres zu erheben, und auf der anderen Seite gibt es einen Rückzug der Linken in einen rein moralischen Diskurs, der am hegemonialen Spiel nicht teilhat. [...] Die Hauptschwierigkeit der Linken besteht darin, dass der Kampf heute nicht auf der Ebene des politisch Imaginären stattfindet. Und er vertraut auf einen rationalistischen Diskurs über Rechte, die in rein abstrakter Weise verstanden werden, ohne das hegemoniale Feld zu betreten. Ohne ein solches Engagement gibt es keine Möglichkeit einer progressiven politischen Alternative.«¹⁴

Das Hauptproblem der Linke ist also ihre Unfähigkeit, eine leidenschaftliche Vision der globalen Veränderung vorzuschlagen ... aber ist es wirklich so einfach? Besteht die Lösung für die Linke darin, den »rein moralischen« rationalistischen Diskurs aufzugeben und eine engagiertere Vision zu unterbreiten, die das politisch Imaginäre thematisiert, eine Vision, die mit den neokonservativen Projekten wie auch den linken Visionen der Vergangenheit konkurrieren könnte? Ist diese Diagnose nicht der berühmten Antwort eines Arztes gegenüber einem besorgten Patienten ähnlich: »Was Sie brauchen, ist der Rat eines guten Arztes!«? Wie wäre es, wir stellten die elementare Frage: *Wie würde diese neue linke Vision*

14 Ernesto Laclau, zitiert nach Mary Journazi (Hrsg.), *Hope* (London: Lawrence and Wishart, 2002), 145.

hinsichtlich ihres Inhaltes konkret aussehen? Ist nicht der Niedergang der traditionellen Linken, ihr Rückzug in den moralisch-rationalistischen Diskurs, der nicht mehr am hegemonialen Spiel beteiligt ist, bedingt durch die großen Veränderungen in der globalen Ökonomie während der letzten Jahrzehnte? Wo *ist* also ein besserer linker Ausweg aus unserem gegenwärtigen Dilemma? Was immer man gegen den Dritten Weg auch sagen mag, er beinhaltet wenigstens den Versuch, eine Vision vorzuschlagen, die diese Veränderungen berücksichtigt. Es ist kein Wunder, dass sich wieder Konfusion breit macht, wenn wir uns der konkreten politischen Analyse nähern – in einem Interview hat Ernesto Laclau eine merkwürdige Beschuldigung gegen mich erhoben, mir unterstellt, ich hätte behauptet,

»dass Problem mit den Vereinigten Staaten bestehe darin, dass sie als globale Macht agierten, aber nicht wie eine globale Macht, sondern nur an ihre eigenen Interessen dächten. Die Lösung ist dann, dass sie wie eine globale Macht denken und handeln, die Rolle eines Weltpolizisten übernehmen sollten. Sagt jemand wie Žižek, der aus der hegelianischen Tradition kommt, so etwas, heißt dies, dass die Vereinigten Staaten dazu tendieren, die universale Klasse zu sein. [...] Die Funktion, die Hegel dem Staat und Marx dem Proletariat zuschreibt, schreibt Žižek nun dem Höhepunkt des amerikanischen Imperialismus zu. Für ein Denken, dass es so sein wird, gibt es keine Grundlage. Ich glaube nicht, dass irgendeine progressive Sache irgendwo auf der Welt so denken könnte.«¹⁵

Ich zitiere diese Passage nicht, um mich in lächerlich böartigen Interpretationen zu ergehen: Natürlich habe ich dafür plädiert, dass die Vereinigten Staaten die universale Klasse sein sollen. Als ich feststellte, dass die Vereinigten Staaten »global handeln und lokal denken«, wollte ich nicht zum Ausdruck bringen, dass sie sowohl global denken als auch handeln sollten; es ging einfach nur darum, dass diese Kluft zwischen Universalität und Partikularität *strukturell notwendig* ist, weshalb sich die Vereinigten Staaten langfristig ihr eigenes Grab schaufeln. Übrigens liegt mein Hegelianismus *hierin*: Der Motor des historisch-dialektischen Prozesses ist just die *Kluft* zwischen Handeln und Denken. Leute möchten nicht das tun, vom dem sie denken, dass sie es tun: Während Denken formal universal ist, partikularisiert das Handeln, weswegen es für Hegel kein selbsttransparentes his-

15 Ernesto Laclau, »Las manos en la masa«, in: *Radar*, 5. Juni 2005, 20.

torisches Subjekt gibt; alle handelnden gesellschaftlichen Subjekte sind stets und per Definition in einer »List der Vernunft« gefangen und erfüllen ihre Rolle durch eben jenes Scheitern, ihre intendierte Aufgabe zu vollenden. Folglich ist die Kluft, mit der wir uns hier beschäftigen, nicht einfach nur eine Kluft zwischen der universalen Form des Denkens und den partikularen Interessen, die »faktisch« unsere durch das universale Denken legitimierten Handlungen tragen: Die wahre hegeli-anische Erkenntnis ist die, dass eben die universale Form sich als solche in ihrem Gegensatz zum partikularen Inhalt, den sie ausschließt, selbst partikularisiert, sich in ihr Gegenteil verkehrt, also keine Notwendigkeit besteht, nach einem besonderen »partikularen« Inhalt zu suchen, der die reine Universalität befleckt.

Der Grund, warum ich diese Passage zitiere, liegt darin, den Status der Universalität theoretisch genau zu bestimmen: Wir haben es hier mit zwei entgegengesetzten Logiken der Universalität zu tun, die es strikt zu unterscheiden gilt. Einerseits gibt es die Staatsbürokratie als universale Klasse einer Gesellschaft (oder, in einem größeren Rahmen, die Vereinigten Staaten als Weltpolizist, universaler Hüter und Garant der Menschenrechte und Demokratie), den direkten Agenten der globalen Ordnung; andererseits gibt es die »überzählige« Universalität, die Universalität, die aus der existierenden Ordnung herausragt, die, obwohl dieser innewohnend, keinen richtigen Platz in ihr hat (was Jacques Rancière »Teil ohne Anteil« nennt). Nicht nur sind die beiden nicht gleich¹⁶, sondern der Kampf ist letztlich der Kampf zwischen diesen beiden Universalitäten, nicht einfach nur zwischen den partikularen Elementen der Universalität: Er dreht sich nicht nur darum, welcher partikulare Inhalt die leere Form der Universalität »hegemonisieren« wird, sondern es ist vielmehr ein Kampf zwischen zwei sich ausschließenden *Formen* der Universalität selbst.

Das ist es, warum Laclau fehlgeht, wenn er die »Arbeiterklasse« und das »Volk« entlang der Achse des konzeptuellen Inhalts versus dem Effekt der radikalen Nominierung einander gegenüberstellt¹⁷: Die »Arbeiterklasse« bezeichnet

16 Das beste anekdotische Beispiel für das, was am ersten Modus von Universalität falsch ist, finden wir in der Geschichte aus dem Ersten Weltkrieg über einen englischen Soldaten aus der Arbeiterklasse, der Fronturlaub hat und wütend wird, als er einem jungen Mann aus der Oberschicht begegnet, der in aller Ruhe seine erlesene »Britishness« pflegt (Teerituale usw.) und vom Krieg nicht im geringsten gestört wird. Er rastet gegenüber dem jungen Mann aus und fragt: »Wie können Sie hier herumsitzen und Ihr Leben genießen, während wir unser Blut opfern, um unsere Lebensweise zu verteidigen?« Der junge Mann antwortet ruhig: »Ich bin aber doch die Lebensweise, die ihr in den Gräben verteidigt!«

17 Laclau, *On Populist Reason*, 183.

eine bereits existierende Gruppe, die durch ihren substanziellen Inhalt gekennzeichnet ist, während das »Volk« als ein vereinigter Akteur eben durch den der Akt der Nominierung auftritt – in der Heterogenität der Forderungen ist nichts, das sie prädisponiert, im »Volk« vereint zu sein. Marx unterscheidet jedoch zwischen der »Arbeiterklasse« und dem »Proletariat«: Die »Arbeiterklasse« ist faktisch eine partikulare gesellschaftliche Gruppe, während das »Proletariat« eine subjektive Position bezeichnet. Und Lenin folgt Marx hier bei seiner »nichtorganischen« Konzeption der Partei, die sich von der Klasse unterscheidet, wobei »Klasse« selbst als eine höchst heterogene und widersprüchliche Entität aufgefasst wird, wie auch in seiner großen Sensibilität für die Besonderheit der politischen Dimension unter verschiedenen gesellschaftlichen Praktiken.

Dies ist, warum Laclaus kritische Debatte über die Marxsche Differenzierung zwischen »Proletariat« und »*Lumpenproletariat*« ebenfalls das Wesentliche verfehlt: Die Unterscheidung ist keine zwischen einer objektiven gesellschaftlichen Gruppe und einer Nichtgruppe, einem Restüberschuss ohne eigentlichen Platz innerhalb der Sozialstruktur, sondern eine Unterscheidung zwischen zwei Modi dieses Restüberschusses, die zwei unterschiedliche subjektive Positionen generieren. Die Implikation der Marxschen Analyse ist die, dass – obwohl das »*Lumpenproletariat*« im Hinblick auf den gesellschaftlichen Körper radikaler als das »Proletariat« »verdrängt« zu sein scheint –, es paradoxerweise faktisch glatter in das gesellschaftliche Gefüge passt. Beziehen wir uns auf die kantianische Unterscheidung zwischen dem negativen und dem infiniten Urteil, ist das »*Lumpenproletariat*« nicht wirklich eine Nichtgruppe (die immanente Negation einer Gruppe, eine Gruppe, die eine Nichtgruppe ist), sondern sie ist keine Gruppe, und ihr Ausschluss aus allen Schichten konsolidiert nicht nur die Identität anderer Gruppen, sondern macht es zu einem frei flottierenden Element, das von irgendeiner Schicht oder Klasse benutzt werden kann. Es kann das radikalisierte »karnevaleske« Element des Kampfes der Arbeiter sein, das diese von zu Kompromissen neigenden, moderaten Strategien zur offenen Konfrontation drängt, oder das Element, das von der herrschenden Klasse benutzt wird, die Opposition von innen heraus im Herrschaftsinteresse zu zersetzen (die lange Tradition des kriminellen Mobs, der denen dient, die an der Macht sind). Die Arbeiterklasse hingegen ist eine Gruppe, die an sich *als eine Gruppe* innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges eine Nichtgruppe ist, d.h. deren Position an sich »widersprüchlich« ist: Die Arbeiterklasse ist eine produktive Kraft, die von der Gesellschaft und den Machthabern gebraucht

wird, um sich und ihre Herrschaft zu reproduzieren, für die sie jedoch keinen »eigentlichen Platz« finden kann.

Dies führt uns zu Laclaus Vorwurf gegenüber der Marxschen »Kritik der politischen Ökonomie« (KPÖ): Es ist eine positive »ontische« Wissenschaft, die einen Teil der substanziellen gesellschaftlichen Realität begrenzt, so dass jede direkte Fundierung emanzipatorischer Politik auf die KPÖ (oder, mit anderen Worten, jeder dem Klassenkampf eingeräumte Vorrang) das Politische auf ein Epiphänomen reduziert, das in die substanzielle Realität eingebettet ist. Solch einer Sichtweise entgeht das, was Derrida die »spektrale« Dimension der Marxschen KPÖ genannt hat: Weit entfernt davon, die Ontologie einer bestimmten gesellschaftlichen Domäne zu bieten, demonstriert die KPÖ, wie diese Ontologie stets durch eine »hauntology«, eine Wissenschaft von den Geistern, ergänzt wird – was Marx die »metaphysische Spitzfindigkeit und theologischen Mucken« des Universums der Waren genannt hat. Dieser/dieses seltsame »Geist/Gespens« residiert mitten in der ökonomischen Realität, warum sich mit der KPÖ der Kreis der Marxschen Kritik schließt. In seinen frühen Werken lautete Marx' anfängliche These, dass die Kritik der Religion der Ausgangspunkt aller Kritik ist. Von hier schreitet er fort zur Kritik von Staat und Politik und schließlich zur KPÖ, die uns Einblick in die grundlegendsten Mechanismen gesellschaftlicher Reproduktion bietet. An diesem letzten Punkt wird die Bewegung jedoch zirkulär und kehrt zum Ausgangspunkt zurück, d.h. was wir im Kern dieser »harten ökonomischen Realität« entdecken, ist erneut die theologische Dimension. Wenn Marx die verrückte, sich selbst verstärkende Zirkulation des Kapitals beschreibt, deren solipsistische Bahn der Selbstbefruchtung seinen Höhepunkt in den heutigen meta-reflexiven Spekulationen über Zukünfte erreicht, ist es viel zu simplifizierend zu behaupten, dass der Geist dieses sich selbst erzeugenden Monsters, das unter Außerachtlassung menschlicher und umweltlicher Belange auf seiner Bahn bleibt, eine ideologische Abstraktion ist, und dass man niemals vergessen sollte, dass sich hinter dieser Abstraktion wirkliche Menschen und natürliche Objekte verbergen, auf deren produktiven Kapazitäten und Ressourcen die Zirkulation des Kapitals basiert und von denen es sich wie ein gigantischer Parasit ernährt. Das Problem besteht darin, dass diese »Abstraktion« nicht nur in unserer (der des Finanzspekulanten) falschen Wahrnehmung gesellschaftlicher Realität steckt, sondern dass sie »real« ist in dem präzisen Sinn, die Struktur der materiellen gesellschaftlichen Prozesse zu bestimmen: Das Schicksal

ganzer Bevölkerungsschichten und manchmal ganzer Länder kann durch den »solipsistischen«, spekulativen Tanz des Kapitals entschieden werden, das sein Ziel der Profitabilität mit einer glückseligen Indifferenz demgegenüber verfolgt, wie sich seine Bewegung auf die gesellschaftliche Realität auswirken wird. Hierin beruht die grundlegende systemische Gewalt des Kapitalismus, die sehr viel unheimlicher ist als die direkte vorkapitalistische sozio-ideologische Gewalt: Diese Gewalt kann nicht mehr konkreten Individuen und ihren »bösen« Absichten zugeschrieben werden, sondern sie ist völlig »objektiv«, systemisch, anonym. Hier begegnen wir dem Lacan'schen Unterschied zwischen Realität und dem Realen: »Realität« ist die gesellschaftliche Realität der Leute, die in die Interaktion und die produktiven Prozesse involviert sind, während das Reale die unerbittliche »abstrakte«, spektrale Logik des Kapitals ist, die bestimmt, was in der gesellschaftlichen Realität geschieht.

Zudem sollten wir nicht vergessen, was der Begriff KPÖ bezeichnet: Die Ökonomie selbst ist politisch, so dass man den politischen Kampf nicht auf ein bloßes Epiphänomen oder einen bloßen sekundären Effekt eines grundsätzlicheren ökonomisch-sozialen Prozesses reduzieren kann. Das ist der »Klassenkampf« für Marx: die Präsenz des Politischen im Herzen der Ökonomie, weswegen es signifikant ist, dass das Manuskript von *Kapital III* genau an der Stelle abbricht, an der Marx sich direkt dem Klassenkampf hätte widmen müssen. Dieser Abbruch ist nicht einfach nur ein Fehlen, das Signal eines Scheiterns, sondern das Signal dafür, dass sich die Denklinie in sich selbst zurückbiegt, zu einer Dimension wird, die immer bereits da war. Der »politische« Klassenkampf durchdringt die gesamte Analyse von Anfang an: Die Kategorien der politischen Ökonomie (sprich der »Wert« der Ware »Arbeitskraft« oder die Profitrate) sind keine objektiven sozioökonomischen Daten, sondern Daten, die stets das Ergebnis eines »politischen« Kampfes anzeigen. Und noch einmal: Ist Lenins höchst politisches Verständnis der ökonomischen Fragen nach der Machtübernahme, im Gegensatz zu Stalins Rehabilitierung des »Wertgesetzes im Sozialismus«, in dieser Richtung nicht ein entscheidender Schritt vorwärts? (Eine Randbemerkung: In seiner Auseinandersetzung mit dem Realen scheint Laclau zwischen der formalen Auffassung des Realen als Antagonismus und der eher »empirischen« Vorstellung vom Realen als das, was nicht auf einen formalen Gegensatz reduziert werden kann, zu oszillieren: »Der Gegensatz A-B wird nie vollständig A–nicht A werden. Die ›B-heit‹ von B wird letztlich nicht dialektisierbar sein. Das ›Volk‹ wird stets etwas mehr sein als der reine Gegen-

satz zur Macht. Es gibt ein Reales des ›Volkes‹, das sich symbolischer Integration widersetzt.«¹⁸⁾

Die entscheidende Frage ist natürlich diese: Was genau ist der Charakter dieses Mehr an »Volk« als nur der »reine Gegensatz zur Macht«, d.h. was in »Volk« widersteht der symbolischen Integration? Ist es schlichtweg die Fülle seiner (empirischen oder anderen) Bestimmungen? Wenn dies der Fall ist, dann haben wir es *nicht* mit einem Realen zu tun, das sich der symbolischen Integration widersetzt, weil das Reale in diesem Fall genau der Antagonismus A–nicht A ist, so dass »das, was in B mehr als nicht-A ist«, nicht das Reale in B ist, sondern Bs symbolische Bestimmungen sind.

»Kapitalismus« ist daher nicht bloß eine Kategorie, die eine positive gesellschaftliche Sphäre abgrenzt, sondern eine formale, transzendente Matrix, die den gesamten gesellschaftlichen Raum strukturiert – buchstäblich ein *Modus* der Produktion. Seine Stärke liegt in seiner Schwäche: Er wird zu einer ständigen Dynamik gedrängt, in eine Art permanenten Ausnahmezustand, um sich nicht dem grundlegenden Antagonismus stellen zu müssen, sein strukturelles Ungleichgewicht. Als solcher ist er ontologisch »offen«, produziert er sich durch seine permanente Selbstüberwindung; es ist, als stehe er in der Schuld seiner eigenen Zukunft, als borge er von ihr und als schiebe er den Tag der Abrechnung auf immer hinaus.

»Was will Europa?«

Die allgemeine Schlussfolgerung ist, dass der Populismus, obwohl er in der heutigen politischen Szenerie als wesentliches Thema auftaucht, nicht als Basis emanzipatorischer Politik dienen kann. Zunächst gilt es festzuhalten, dass sich der heutige Populismus von der traditionellen Version unterscheidet. Er unterscheidet sich darin, dass der Gegner, gegen den er das Volk mobilisiert, ein anderer ist: Das Aufkommen der Post-Politik, die zunehmende Reduzierung der eigentlichen Politik auf die rationale Verwaltung widerstreitender Interessen. Zumindest in den hoch entwickelten Ländern, wie den Vereinigten Staaten und den Ländern Westeuropas, taucht der »Populismus« als inhärentes schattenhaftes Double der institutionalisierten Post-Politik auf: Man ist fast zu sagen versucht, als sein *Supplement* im Derrida'schen Sinn, als die Arena, in der politische Forderungen, die

18 Ebd., 152.

keinen Platz im institutionalisierten Raum haben, artikuliert werden können. In diesem Sinn gibt es eine konstitutive Mystifizierung, die zum Populismus gehört: Seine wesentliche Geste besteht in der Weigerung, sich der Komplexität der Situation zu stellen, sie auf einen klaren Kampf mit einer pseudokonkreten Feindfigur (von der Bürokratie in Brüssel bis zu illegalen Immigranten) zu reduzieren. »Populismus« ist daher per Definition ein negatives Phänomen, ein Phänomen, das auf einer Weigerung beruht, sogar ein implizites Eingeständnis von Impotenz. Wir kennen alle den alten Witz über einen Typen, der unter der Straßlaterne seinen verlorenen Schlüssel sucht. Als er gefragt wurde, wo er ihn denn verloren habe, gesteht er, dass es in einer dunklen Ecke gewesen sei. Warum aber sucht er dann hier, unter der Laterne? Weil hier die Sicht viel besser ist. Dem Populismus ist stets etwas von diesem Trick eigen. Er ist also nicht nur das Gebiet, auf dem sich die heutigen emanzipatorischen Projekte einschreiben sollten – man sollte sogar noch einen Schritt weiter gehen und vorschlagen, dass es die Hauptaufgabe heutiger emanzipatorischer Politik, deren lebensentscheidendes Problem ist, eine Form politischer Mobilisierung zu finden, die (wie der Populismus) der institutionalisierten Politik kritisch gegenübersteht, der populistischen Versuchung aber *nicht nachgibt*.

Wo stehen wir bei alledem in Hinblick auf Europas verwickelte Lage? Den französischen Wählern wurde keine klare spiegelgleiche Wahl gelassen, da die Bedingungen ihrer Entscheidung das »Ja« privilegierten: Die Elite schlug den Wählern eine Wahl vor, die faktisch gar keine war – sie wurden aufgefordert, das Unvermeidliche zu billigen, das Resultat aufgeklärter Sachkenntnis. Die Medien und die politischen Eliten präsentierten die Wahl als eine zwischen Wissen und Ignoranz, zwischen post-politischer Verwaltung und alten politischen Passionen der Linken und der Rechten.¹⁹ Das »Nein« wurde daher als kurzsichtige Reaktion, die sich ihrer eigenen Konsequenzen nicht bewusst sei, abgelehnt: eine finstere Angstreaktion angesichts der entstehenden neuen postindustriellen globalen Ordnung, ein Instinkt, an den angenehmen wohlfahrtsstaatlichen Traditionen festhalten und sie wahren zu wollen, eine Verweigerungsgeste, der es an einem

19 Die Beschränkung der Post-Politik wird am besten nicht nur durch den Erfolg des rechten Populismus exemplifiziert, sondern durch die britischen Wahlen von 2005. Trotz der zunehmenden Unpopularität von Tony Blair (er wird regelmäßig zur unpopulärsten Person im Vereinigten Königreich gewählt), findet diese Unzufriedenheit keinen politisch wirkungsvollen Ausdruck; eine solche Frustration kann nur gefährliche außerparlamentarische Explosionen entfachen.

positiven alternativen Programm mangelt. Kein Wunder, dass die einzigen politischen Parteien, deren offizieller Standpunkt im »Nein« bestand, die gegensätzlichen Parteien am äußersten Rand des politischen Spektrums waren, Le Pens Front National rechts, die Kommunisten und Troztkisten links.

Selbst wenn in all dem ein Element der Wahrheit steckt, ist die Tatsache, dass das »Nein« nicht von einer kohärenten alternativen Vision getragen wurde, die Verurteilung der Politik- und Medieneliten in schärfster Form: Sie ist ein Mahnmal für ihre Unfähigkeit, die Bedürfnisse und Unzufriedenheiten der Menschen nicht artikuliert und in eine politische Vision übertragen zu haben. Statt dessen behandelten sie mit ihrer Reaktion auf das »Nein« die Leute wie retardierte Schüler, die den Lektionen der Experten nicht folgen konnten: Ihre Selbstkritik war die eines Lehrers, der zugibt, dass er seine Schüler nicht richtig unterrichtet hat. Die Befürworter dieser »Kommunikations«-These (das französische und niederländische »Nein« bedeutet, dass die aufgeklärte Elite nicht richtig mit den Massen kommuniziert hat) verstehen nicht, dass das besagte »Nein« im Gegenteil ein perfektes Beispiel für Kommunikation war, bei der, wie Lacan es formuliert, der Sprecher vom Adressaten seine eigene Mitteilung in ihrer invertierten, also wahren Form zurückbekommt: Die aufgeklärten europäischen Bürokraten bekamen von ihren Wählern die Flachheit ihrer eigenen Botschaft an sie in ihrer wahren Form zurück. Das Projekt Europäische Union, das von Frankreich und den Niederlanden, abgelehnt wurde, stand für eine Art billiger Trick, als könnte Europa sich selbst retten und seine Konkurrenten übertreffen, indem es einfach das Beste beider Welten kombiniert: durch das Übertreffen der Vereinigten Staaten, Chinas und Japans in der wissenschaftlich-technologischen Modernisierung die eigenen kulturelle Tradition lebendig halten. Man sollte darauf bestehen, dass, wenn Europa sich selbst retten soll, es im Gegenteil dazu bereit sein sollte, das Risiko auf sich zu nehmen, *beides zu verlieren* (im Sinne einer radikalen Infragestellung): Schluss machen mit dem Fetisch wissenschaftlich-technologischen Fortschritts *und* mit der Vorstellung, sein kulturelles Erbe sei überlegen.

Obwohl also die Wahl keine Wahl zwischen zwei politischen Optionen war, war es auch keine Wahl zwischen der aufgeklärten Vision eines modernen Europa, das bereit ist, sich in die neue globale Ordnung einzufügen, und alten, konfusen politischen Passionen. Als Kommentatoren das »Nein« als einen Ausdruck konfuser Angst beschrieben, lagen sie falsch. Die Hauptangst, mit der wir uns hier beschäftigen, ist die Angst, die das »Nein« selbst in der neuen europäischen Elite hervorrief, die Angst, dass die Leute ihnen ihre post-politischen

Vision nicht mehr so leicht abnehmen. Für alle anderen ist das »Nein« eine Botschaft, die Hoffnung ausdrückt: Hoffnung, dass *Politik* immer noch lebt und möglich ist, dass die Debatte darüber, was das neue Europa sein soll und sollte immer noch offen ist. Darum sollten wir Linke die spöttische Insinuation der Liberalen zurückweisen, unser »Nein« bedeute eine Kumpanei mit seltsamen Neofaschisten. Die neue populistische Rechte und die Linke haben eines gemein: das Bewusstsein, dass die eigentliche Politik immer noch *lebendig* ist.

In dem »Nein« lag eine positive Wahl: die Wahl der Wahl selbst, die Weigerung, sich von der neuen Elite erpressen zu lassen, die uns nur die Wahl anbietet, ihr Expertenwissen zu bestätigen oder unsere eigene »irrational« Unreife zur Schau zu stellen. Das »Nein« ist die positive Entscheidung, eine richtige *politische* Debatte darüber zu beginnen, was für ein Europa wir wirklich wollen. In seinem späten Leben stellte Freud die berühmte Frage »Was will das Weib?« und gestand damit seine Ratlosigkeit ein, als er mit dem Rätsel weiblicher Sexualität konfrontiert war. Ist das Wirrwarr um die europäische Verfassung nicht ein Beleg für die gleiche Fragestellung: Welches Europa wollen wir?

Jede Krise ist an sich eine Aufforderung zu einem Neuanfang, jedes Scheitern kurzfristiger strategischer und pragmatischer Maßnahmen (zur finanziellen Reorganisation der Union usw.) letzten Endes ein Segen, eine Möglichkeit, neu über die eigentlichen Grundlagen nachzudenken. Was wir brauchen ist eine *Wiederholung*: Durch eine kritische Auseinandersetzung mit der gesamten europäischen Tradition sollten wir erneut die Frage stellen »Was ist Europa?« oder vielmehr »Was bedeutet es für uns, Europäer zu sein?« und so einen Neuanfang formulieren. Die Aufgabe ist schwierig, sie verpflichtet uns dazu, das große Risiko einzugehen, ins Unbekannte vorzudringen – dennoch ist die einzige andere Alternative der langsame Verfall, die allmähliche Transformierung Europas in das, was Griechenland für das Römische Reich auf seinem Höhepunkt war, Ziel eines nostalgischen Kulturtourismus ohne tatsächliche Relevanz.²⁰

20 Im März 2005 gab das Pentagon die Zusammenfassung eines streng geheimen Dokumentes frei, in dem die Agenda der USA für die globale militärische Dominanz skizziert wird. Gefordert wird ein »proaktiverer« Ansatz bei der Kriegsführung jenseits der schwächeren Vorstellung von einem »präventiven« und defensiven Vorgehen. Der Fokus liegt auf vier Kernaufgaben: Partnerschaften bilden mit scheiternden Staaten, um den internen terroristischen Bedrohungen ein Ende zu machen; das Vaterland verteidigen, einschließlich offensiver Schläge gegen terroristische Gruppen, die Anschläge planen; die Entscheidungen der Länder (wie etwa China und Russland) beeinflussen, die sich an strategischen Scheidewegen befinden; und verhindern, dass feindliche Staaten und terroristische Gruppen an Massenvernichtungswaffen kommen. Wird

Und – ein weiterer Punkt, bezüglich dessen wir die Hypothese wagen sollten, dass Heidegger recht hatte, obwohl nicht in dem von ihm gemeinten Sinne – was, wenn Demokratie nicht die Antwort auf dieses Prädikament ist? In *Beiträge zu einem Begriff der Kultur* bemerkte der große Konservative T. S. Eliot, es gäbe Momente, in denen die einzige Wahl die zwischen Sektierertum und Unglauben sei, wenn der einzige Weg, eine Religion am Leben zu erhalten der sei, eine sektiererische Abspaltung von ihrem Leichnam vorzunehmen. Dies ist heute unsere einzige Chance: Nur über eine »sektiererische Abspaltung« von dem europäischen Standarderbe, nur dadurch, dass wir uns von dem verfaulenden Leichnam des alten Europa abtrennen, können wir das erneuerte europäische Erbe am Leben erhalten. Eine solche Abspaltung sollte die Prämissen problematisieren, die wir als unser Schicksal zu akzeptieren tendieren, als nicht verhandelbare Tatsachen unserer misslichen Lage – das Phänomen, das gewöhnlich als die globale neue Weltordnung bezeichnet wird und die Notwendigkeit, uns durch »Modernisierung« daran anzupassen. Um es ganz offen zu sagen, wenn die sich entwickelnde neue Weltordnung der nicht verhandelbare Rahmen für alle von uns ist, dann ist Europa verloren. Die *einzig*e Lösung für Europa besteht also darin, das Risiko einzugehen und den Bann unseres Schicksals zu *brechen*. Bei dieser Neufundierung sollte *nichts* als unverletzlich gelten, weder die Notwendigkeit ökonomischer »Modernisierung«, noch die heiligsten liberalen und demokratischen Fetische.

Dies ist der Raum zur heutigen Wiederholung der leninistischen Geste. Um die Verbindungen zwischen den Bauern und der Sowjetregierung zu stärken, rief Lenin im Sommer 1921 eine kleine Gruppe zusammen, die aus Bronch-Bruevich, Walerian Walerianowitsch Ossinski, Mitglied des Volkskommissariats für Landwirtschaft, und einigen anderen bestand, um einen Vorschlag auszuarbeiten, den alten protokommunistischen christlichen Sekten (die zu dieser Zeit in Russland 3–4 Millionen Mitglieder hatten) Land frei zur Verfügung zu stellen. Am 5. Oktober wurde eine Proklamation gedruckt, die an die »Mitglieder der Sekte der Altgläubigen« gerichtet war (die seit dem 17. Jahrhundert vom zaristischen Regime verfolgt wurden). Die Altgläubigen wurden eingeladen, sich auf verwaistem Land niederzulassen und dort ihren Sitten gemäß zu leben. In dem Aufruf

Europa dies akzeptieren, wird es sich damit zufrieden geben, die Rolle eines anämischen Griechenland unter der Vorherrschaft eines mächtigen römischen Imperiums anzunehmen?

wird direkt aus der *Apostelgeschichte* zitiert: »Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam.« Lenins Ziel war nicht nur ein pragmatisches (eine erhöhte Nahrungsmittelproduktion), er wollte auch das kommunistische Potenzial vorkapitalistischer Formen des Gemeineigentums erkunden (das Marx in seinen Briefen an Vera Sassulitsch als potenzielle Grundlage kommunistischer Produktion gesehen hatte). Altgläubige gründeten dann einen Modell-*Sowchos* in Lesnaja Poljana in der Nähe von Moskau, dessen Aktivitäten Lenin genau verfolgte.²¹ Die Linke sollte heute die gleiche Offenheit an den Tag legen, selbst in Bezug auf die »sektiererischsten« Fundamentalisten.

21 Siehe Jean-Jacques Marie, *Lénine 1870–1924* (Paris: Editions Balland, 2004), 392–393. Ich danke Sebastian Budgen, der mich auf diese unerwartete Aktivität Lenins aufmerksam gemacht hat.