

*„Es ist nicht trauriger, wenn wir alle zugleich sterben,
als wenn wir alle nacheinander sterben“*
Rudolf Burger, Philosoph

Welt als Wille zur ökologischen Vollstreckung Anti-Demokratisches am Beispiel des neuen Biokonservatismus der bürgerlichen Mitte

Zugleich eine Erwiderung zu „Grüner Konservatismus“ von Rüdiger Lang

von Volker Koehnen

„Ich bin. Aber ich habe mich nicht.“
Ernst Bloch, Philosoph

I. Statt einer Einleitung: Der Intellektuelle und die symbolische Ordnung

Die krisenhaften Zeiten, in denen wir leben, sind voll von guten Ratschlägen, besser gesagt: sind bevölkert von sogenannten „Intellektuellen“, die die Feuilletons dieser Tage zupflastern mit fragwürdigen Analysen und teilweise lächerlichen Lösungskonzepten. Einer der emsigsten Meinungs-Arbeiter ist derzeit Richard David Precht. Nicht genug, dass er die Bahnhofsbuchhandlungen vollstellt mit pseudo-psychistischen Büchern und „philosophischen“ Ratgebern – er plappert auch munter einmal pro Woche in Mainstream-Talk-Shows mit. Eine Kostprobe: so entblödete Precht sich nicht, in einer solchen televisionären Bla-bla-Runde angesichts des „Versagens unseres politischen Systems“ einen „Rat der Weisen“ zu fordern, der die „klügsten Köpfe unseres Landes versammelt, die die Krise unserer Zeit“ lösen sollten. Kein Aufschrei, kein Protest in der Runde ob dieses eklatant anti-demokratischen Vorschlags. Precht, der selbsternannte Philosoph, hat den antiken Sokrates schlicht falsch verstanden, als dieser die „Herrschaft der Philosophen“ forderte. Die Intellektuellen, so scheint es, haben die Demokratie und ihr Wesen nicht begriffen. Si tacuisses.

Die Intellektuellen? Was eigentlich ist ihre Rolle in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft? Welche Funktion üben sie aus, besser: welche sollten sie ausfüllen? Die Sozialfigur des Intellektuellen, wie sie noch heute beobachtbar ist, stammt aus dem 19. Jahrhundert. Aus der Auseinandersetzung in der Dreyfuss-Affäre Ende des 19. Jahrhunderts in Frankreich geboren, verlangten damals Schriftsteller, Künstler und Wissenschaftler „eine schonungslose Aufklärung“ und mischten sich hörbar in die öffentliche Debatte ein. Daraus erwuchs eine Sozialfigur, von der heutige Schriftsteller, wie z.B. Günter Grass, noch zehren. Stephan Moebius liefert eine Definition der Intellektuellenforschung: „Als ‚Intellektuelle‘ sind Menschen zu bezeichnen, die wissenschaftlich, künstlerisch, religiös, literarisch oder journalistisch tätig sind, dort Kompetenzen erworben haben (...) und die in die öffentlichen Auseinandersetzungen und Diskurse kritisch oder affirmativ intervenieren und Position beziehen (...)“. Moebius weist darauf hin, dass die Geburt des Intellektuellen eng verbunden ist „mit dem Kampf um universalistische Werte der Menschenrechte, Aufklärung, Autonomie und Emanzipation“. Diese Definition des Intellektuellen bezieht sich also auf die Öffentlichkeit und ihr stattfindenden politischen Auseinandersetzungen, sowie auf ein universalistisches Wertefundament, auf das sich Intellektuelle bei ihren Eingaben stellen. Wissenschaftliche Definitionen – wir wissen es spätestens seit den Tagen der Kritischen Theorie - haben zweierlei Funktionen: auf der einen

Seite meinen sie, eine „Realität“ abzubilden. Und auf der anderen Seite aber sind sie oft in der Lage, neue Realität zu schaffen. „Intellektuelle“ wie Precht halten sich daran: sie meinen, etwas Gegebenes objektiv beschreiben zu können und liefern universalistische „Lösungen“. Und – dies geschieht zumeist untergründig – sie schaffen neue Realität, weil sich der Diskurs verselbständigt. Der (gefährliche) Effekt ist, dass viele Medien dann die Thesen reproduzieren, die irgendwo und irgendwann in die Welt gesetzt wurden. Michel Foucault bringt einen zweiten Typus des Intellektuellen ins Spiel. Foucault meinte, der universalistische Intellektuelle habe in der wahrheitsproduzierenden Disziplinargesellschaft ausgedient. Vielmehr komme es darauf an, die einzelnen Fabriken, in denen Wahrheiten produziert wird, intellektuell dergestalt zu besetzen, dass der jeweilige Experte, der sich in dieser Fabrik auskennt, diese von innen her decouvriert und dekonstruiert – will heißen: Foucault plädiert für die Experten als Intellektuelle, die in ihrem jeweiligen Wissens- und Wahrheitsbetrieb intellektuell zuhause sind, damit sie kritisch die Produktion von Wahrheit auf ihrem angestammten Gebiet thematisieren. Der Intellektuelle also als partieller, segmentierter Intellektueller, der über kein festes (universalistisches) Wertefundament mehr verfügt, auf dem er stehen könnte, sondern der schonungslos die Einzelrationalitäten unter Beschuss nimmt. Dies aber ist übrigens etwas anderes als die anti-demokratische Expertenherrschaft. Während diese Experten nämlich trotz ihres „Fachidiotentums“ dennoch auf dem universalistischen Ganzen beharren (z.B. Albert Einstein, der sich auf geradezu naive Art und Weise zur Politik äußert), geht es dem foucaultschen Experten gerade um die Kritik einer universalistischen Wahrheitsproduktion.

Ich möchte neben dem universalistischen Intellektuellen und dem partiellen Intellektuellen einen dritten Typus des Intellektuellen einführen: der symbolische Intellektuelle, der sich seiner unentrinnbaren Zugehörigkeit zu einer symbolischen Ordnung bewußt ist und von dieser Position aus die verschiedenen symbolischen Ordnungen, in denen er sich bewegt, in einem Zwischenschritt erstens formal-affirmativ bestätigt („Jawoll, alles, was wir hier diskutieren ist Teil dieser oder jener menschengemachten symbolischen Ordnung!“) und zweitens inhaltlich-qualitativ diese Ordnung kritisiert oder bestätigt. Der konservative symbolische Intellektuelle wird eher letzteres tun, der progressive symbolische Intellektuelle eher ersteres. Der symbolische Intellektuelle ist also insoweit „universalistisch“, als er einen Diskurs bzw. eine symbolische Ordnung dogmatisch zur Grundlage seines Tuns nimmt (nach dem Motto: „my home is my castle“) und er ist zugleich aber auch „partiell“, weil er sich des immer notwendig provisorischen Charakters jeder symbolischen Ordnung bewußt ist, eben weil sie von Menschen in die Welt gesetzt wurde/wird. Der Intellektuelle kann also innerhalb einer symbolischen Dogmatik bestimmte Werte durchaus pathetisch oder radikal ins Spiel bringen ohne dabei fundamentalistisch werden zu müssen, in dem er z. B. eine göttliche Ordnung verteidigen würde oder eine wesenhafte Seinsordnung außerhalb menschlicher Reichweite proklamieren würde. Der symbolische Intellektuelle ist wie ein Schauspieler auf der Bühne: er hat einen Job zu machen, seine Rolle zu spielen – wohlwissend, dass das Schauspielerkollektiv gemeinsam mit dem Regisseur und dem Bühnenautor das Stück jederzeit umschreiben können. Die universalistischen – oder, so können wir nun konkreter fassen, die essentialistischen – Intellektuellen hingegen wie Richard David Precht, haben notwendig eine begrenzte Sichtweise von der Welt (und der Mannigfaltigkeit von symbolischen Ordnungen) und die Reichweite ihrer Kritik ist kurz. Oder aber der „universalistische“ Intellektuelle agiert platt anti-demokratisch: der linke Dramatiker Rolf Hochhuth sagte neulich unter frenetischem Beifall des Publikums in der „Harald-Schmidt-Show“, dass die wachsende Kluft zwischen arm und reich ein Skandal sei, der nur durch eine „Revolution“ gelöst werden könne und nicht durch „die Parlamente“; denn die würden „nichts zustandebringen“.

Die universalistischen Intellektuellen wännen sich wie in einem Gottesdienst, in dem die Liturgie genau festgeschrieben und unveränderbar ist. In Zeiten aber, in denen der symbolische Kapitalismus sehr reales Leid forciert produziert, brauchen wir dringend symbolische Kritiker, den demokratischen Intellektuellen

nämlich, brauchen wir also mehr Schauspieler und weniger Pfarrer – Demokratie ist eben kein Gottesdienst sondern schauspielerischer Handwerksbetrieb.

*„Die Schmelze von Signifikant mit Signifikat
ist viel gefährlicher als die Atomkernschmelze“*

Volker Koehnen

II. Das demokratische Ereignis

Warum ist der symbolische Intellektuelle notwendig demokratisch? Weil die Demokratie die einzige (!) symbolische Ordnungskonstruktion auf dem Gebiet des Politischen ist, die sich selbst ihres symbolischen, also menschengemachten Charakters bewußt ist, weil man stets darüber politisch streiten und debattieren muß, wer was mit welchem Satz und Begriff genau gemeint hat und sodann auszuloten hat, wo inhaltliche Einigungslinien liegen könnten. Nur in der Demokratie ist - zumindest im Prinzip - das Feld bereitet, auf dem Menschen sich ihrer Produkte und Produktionen bewußt werden, mehr noch: sich der Produktivität, der Artifizialität, des provisorischen Kerns dessen, was sie umgibt, gewahr werden und über andere, neue (wiederum symbolische) Produktionen streiten können. Nur da, wo Raum und Zeit für die Debatte über das Provisorische ist, ist Demokratie. Und nur wo Demokratie ist, scheint deren symbolische Ordnung als solche durch. Denn Demokratie ist dann eine solche, wenn debattiert wird und – wo entschieden werden muß - mehrheitlich-gemeinschaftlich entschieden wird. Demokratie sollte in diesem Zusammenhang nicht im gewohnten Sinne begriffen werden, also als Staatsform oder politische Prozedur; vielmehr bezeichnet Demokratie hier denjenigen Augenblick oder Ort, wo entweder unterschiedliche Diskurse und unterschiedliche symbolische Ordnungen konflikthaft und nicht-essentiell aufeinandertreffen oder wo innerhalb ein und demselben Diskurs bzw. ein und derselben symbolischen Ordnung zunächst die Ordnung selbst als symbolisch anerkannt wird und sodann Einigkeit darüber besteht, dass jegliches Argument als menschengemacht, und damit gleichsam „willkürlich gegriffen“ anzusehen ist. Besser kann man dem Symbolhaften der menschlichen Existenz nicht Rechnung tragen, als in diesem demokratischen Augenblick oder *demokratischen „Ereignis“*.

Alain Badiou hatte zunächst den Begriff des Ereignisses im Zusammenhang mit der Betonung der *Möglichkeit von Wahrheit* gesetzt, um der bis dahin von Foucault u.a. zelebrierten postmodern-philosophischen Aporie von Wahrheitsansprüchen überhaupt zu entgehen. Während Foucault die Macht allgegenwärtig und – politisch betrachtet, denn um diesen Zusammenhang soll es uns hier gehen – in Ihrer Unterdrückungsfunktion als nicht aufhebbar bzw. das Gut der Wahrheit als endgültig zerstört analysierte, pochte die nachfolgende ebenfalls postmoderne Philosophen-Generation um Badiou auf die Möglichkeit, dass Wahrheit dennoch entstehen bzw. sich ereignen kann. Immer dann, wenn in einer symbolischen Ordnung die sie tragende Signifikanten-Kette plötzlich und „ungeplant“ durch einen weiteren, bisher so nicht bekannten Signifikanten „signifikant“ erweitert wird, ereignet sich so etwas wie Wahrheit. Allerdings nicht im universalistischen Sinne – hier folgt Badiou dem foucault'schen Abgesang -, sondern in einem partiellen Sinne. Dies sei, so Badiou, in den so unterschiedlichen historischen Situationen wie der Französischen Revolution, der aufkommenden Arbeiter- und der Frauenbewegung der Fall gewesen. In allen Beispielen wurde das bisherige Spiel der Signifikanten entscheidend angereichert durch das Auftauchen einer neuen, sagen wir, inhaltlichen Dringlichkeit und politischen Notwendigkeit: Freiheit/Brüderlichkeit, die soziale Frage oder die Frauenrechte. Alle drei Ereignisse können zwar für sich keine neue allgemeinverbindliche Wahrheit beanspruchen; in jenem spezifischen historischen und politischen Kontext aber setzten sie neue, partielle Wahrheiten, um die man nicht „herumkam“. Singulärer Universalismus, universalistische Singularität. Das demokratische Ereignis nun, wie ich es eingeführt habe,

ist von ähnlicher und doch wieder anderer Natur als das Badiou'sche Ereignis. Ähnlich wie Badiou fasse ich das – nun demokratische - Ereignis als immer nur vorübergehend und an bestimmte örtliche, zeitliche und inhaltliche Politik-Kontexte gebunden auf. Zunächst: es zeigt jenen Punkt an, an dem die Ordnung(en) sich selbst als symbolisch bewußt wird (ist), die Ordnung wird selbstreflexiv. Dies geschieht in der politischen Debatte dadurch, dass sich alle Diskutanten darüber einig sind, dass alles, was sie diskutieren auch völlig anders sein könnte und dass es im weiteren Verlauf um Annahmen, Setzungen gehen wird und nicht etwa um die Entsprechung eines göttlich vorgegebenen Planes. Sodann: das demokratische Ereignis zeigt sich nicht dort, wo der Badiou'sche neue, leere Signifikant hinzutritt, sondern da, wo mit der spezifischen hergebrachten Verbindung von Signifikant und Signifikat, also per definitionem: mit dem *Zeichen*, gespielt wird – also eine Art vertikale Wahrheitsverortung (nicht wie bei Badiou: horizontale Wahrheitsverortung). Man könnte auch sagen: es ist dort, wo man in der politischen Debatte die Lücke zur Kenntnis nimmt und beispielsweise für das eine Signifikat plötzlich einen überraschenden anderen Signifikanten wählt oder umgekehrt. Entscheidend für das demokratische Ereignishafte ist, dass sich Signifikant und Signifikat stets fremd bleiben und nie der Versuchung erliegen, sich zu vereinen – das wäre dann die sog. „demokratische Kernschmelze“ mit entsprechenden negativen Folgen für menschenwürdige Lebensverhältnisse. Exakt also im Moment des Ausagierens des ergebnisoffenen Konflikts, in dem uns niemand anderes als wir selbst uns sagen oder darüber diskutieren, wie wir leben wollen, wird das Symbolische des demokratischen Ereignisses, ja das Ereignis selbst, sichtbar, weil es selbst es ist, das Anfang, Inhalt und Ende eines jeden Konflikts zur Grundlage hat. So zeigt sich, dass Demokratie nie dauerhaft, schon gar nicht vollendet ist; vielmehr erscheint sie situationistisch in der nicht-ontologischen Debatte, um danach evtl. wieder zu verschwinden und an einem anderen Ort, zu einer anderen Zeit wieder in Erscheinung zu treten. Das demokratische Ereignis ist extrem flüchtig. Und die demokratische Qualität eines Gemeinwesens entscheidet sich erstens am Willen zum Ereignis (verstanden als Eingeständnis der Bruchstückhaftigkeit der menschlichen Existenz im sozialen Miteinander) und zweitens an der Menge der aufgetretenen Ereignisse. Demokratie ist also nicht gleich Demokratie. Treffen wir folgende Unterscheidung: das *demokratische Ereignis* als das dem Menschen würdige (besser: entsprechende), symbolhafte und nicht-essentielle einerseits; auf der anderen Seite das *demokratische Spektakel* als Wille zum Fundament und zur Letztbegründung. Im demokratischen Spektakel lauert Ontologismus und Essenzialismus, mithin die Gefahr der Menschenverachtung oder des Faschismus. Der Schritt, der zwischen beiden Erscheinungsformen des Demokratischen liegt, ist klein: sobald ich innerhalb einer politischen Debatte den Anspruch erhebe, dass das, für das ich gerade eintrete, eben nicht symbolhaft-menschengemacht ist, sondern aus einer Art göttlicher, übermenschlicher Quelle schöpft, habe ich den demokratischen Ereignis-Boden bereits verlassen und das Territorium des Spektakels betreten. Dabei machen die jeweiligen Argumentationen – und das macht das Ganze noch gefährlicher – inhaltlich keinen Unterschied: wenn ich gegen die Atomkraft agitiere, kann ich dies aus einem Glauben an die göttliche Schöpfung heraus tun oder aber ich mache eine politische Setzung/Dogmatik – das Anti-Atomkraft-Argument an sich ist in beiden Fällen das gleiche („Die Atomkraft ist nicht verantwortbar“). Dies sei auch den sog. „Wutbürgern“ ins Stammbuch geschrieben: der Bahnhofsvorplatz und der Park in Stuttgart waren während der Anti-S21-Proteste geradezu bevölkert von Inszenierern des demokratischen Spektakels. Kein Argument, keine demonstrative Geste waren den Protestierenden zu schade, um Politiker, Parteien, ja die Demokratie insgesamt zu attackieren. Im Sattel des vermeintlich ökologisch-basisdemokratischem Pferdes fest sitzend, wurde mit teilweise billigem Ressentiment gegen „die da oben“ gehetzt – und dies alles im Namen der Gottheit „Mutter Natur“. Die nicht-fundamentalistischen Protestierer hingegen, die aus dem gesamten Protest ein demokratisches Ereignis machen wollten, indem sie – unter Verzicht auf Ressentiment und Fundament - dogmatisch verschiedenste Gründe gegen das S21-Projekt in Anschlag brachten, gingen unter. Wir wurden allesamt Zeugen eines Kampfes der symbolischen Ordnungen untereinander, von denen aber eine von sich selbst glaubte, nicht symbolisch, sondern das ökologische „Gottesreich“, zu sein.

„Es rettet uns kein höh'res Wesen,
kein Gott, kein Kaiser noch Tribun
Uns aus dem Elend zu erlösen
können wir nur selber tun!“
Zweite Strophe der „Internationale

III. Der nicht-fundamentalistische Dreiklang: Demokratie – Politik - Sozialität

Immer dort, wo in einem Gemeinwesen Demokratie sich möglichst oft *ereignet* (und nicht einfach nur ein Spektakel vollführt wird), werden die wirksamsten Schutzwälle gegen menschenunwürdige Zustände, gegen Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Ausbeutung und Faschismus gebaut. Denn wenn ereignishaft Demokratie in der symbolischen Anerkennung dessen besteht, was ist (nämlich die Vergänglichkeit, die Brüchigkeit und Flüchtigkeit allen menschlichen Zusammenlebens), dann ist sie auch notwendig *politisch*, weil in ihr dann der Konflikt darüber eingeschrieben ist, wie politische Akteure zumindest zeitweise und prekär, aber doch für eine bestimmte Zeit tragend, einen politischen Plan schmieden können, um eine Gesellschaft zu gestalten: durch Debatte und Verhandlung. Das Politische im Unterschied zu Politik (als Ensemble institutioneller Macht) wurde von Mouffe/Laclau, aber auch Žižek oder Negt/Kluge als das je Antagonistische bezeichnet, also als Existenz und Vollzug *politischer Differenz* in Anlehnung an Carl Schmitt, und nicht als den mit sich selbst identischen Gesellschaftskörper. Das Politische ist also notwendig konflikthaft. Wenn also ereignishaft Demokratie auf dem Symbolcharakter des menschlichen Miteinanders beharrt, und im konfliktträchtigen „Beackern“ der symbolischen Ordnung das Politische aufscheint, dann ist automatisch die soziale Frage gestellt - dies aber in einem anderen Sinne, als uns die historische Überlieferung erzählt. Denn wenn es, wie gesehen, keinen politischen Wahrheits-Bezugspunkt außerhalb des konflikthaften symbolischen Miteinanders gibt und die jeweilige politische Rationalität sich nur aus dem Konflikt selbst oder seinem Ergebnis schöpfen kann, dann sind alle politischen Akteure auf sich selbst zurück geworfen – und nur auf sich. Einfacher ausgedrückt: wenn zwei politische Diskutanten zu einem Thema X sich nicht auf Gott oder Natur berufen können, sind sie auf Gedeih und Verderb darauf angewiesen, dass beide selbst es sind, die die theoretische Grundlage, die inhaltliche Argumentation, das Werteraster, evtl. die Lösung oder das politische Projekt zum Thema X insgesamt *erfinden* oder aushandeln müssen, sprich: das Politische an einem konkreten Punkt X in Politik zu transformieren. Es liegt nahe, dass in dieser symbolischen Erfindungs-Prozedur von Politik die Belange der Menschen in einem Gemeinwesen adäquat zum Kern des Unternehmens werden, da sich die Menschen selbst zum Thema machen (und nicht etwa anonyme Belange eines Ökosystems, die scheinbar nichts mit der menschlichen Existenz zu tun haben) – etwa entlang der Frage: wie wollen wir leben? Wofür lohnt es sich zu leben? Auf diese Weise werden solcherlei politische Diskussionen zu *sozialen* Debatten. Und so wird das tendenziell unendliche Universum politischer Themen immer wieder rückgekoppelt an die zugrundeliegende Frage, was dies oder jenes denn mit den Lebensbedingungen *aller* Menschen in diesem Gemeinwesen zu tun habe. Beispielsweise kann die Frage der Atomkraft dann nicht mehr danach beantwortet werden, inwiefern sie der Schöpfung schade, sondern muss die verschiedenen Aspekte wie Energieversorgungssicherheit oder Technikfolgenabschätzung *für alle* im Gemeinwesen lebenden Menschen zum Thema machen (und nicht etwa nur das Mütchen einiger weniger gekühlt wird), dass also die ökologische Frage im Kern eine soziale ist. So ergibt sich, dass - grundsätzlich und ganz pauschal - alle politischen Themen notwendig soziale Themen sind, weil es immer um die Frage geht, wie wir miteinander leben wollen.

Ein weiterer Punkt tritt hinzu: die *conditio humana* des symbolischen Menschen ist stets prekär. Er lebt beständig in der Angst, zu zerfleddern und ist stets bemüht, sich einen identitären roten Faden zu erarbeiten, der ihn „ich“ sagen lassen kann. Dies muss so sein, denn der Mensch ist nichts als seine

Teilhabe und Teilnahme an der symbolischen Ordnung, in die er hinein geboren wird. Genauer gefaßt: der Mensch ist immer nur in dem Maße „menschlich“ (i.S.v. solidarisch oder sozial), in dem er in die symbolische Ordnung sich willentlich integriert und diese Integration als solche akzeptiert. Je weiter ich mich entschieden und entscheidend von der symbolischen Ordnung entferne, desto fundamentalistischer werde ich. Denn der hohe Preis der - so wie so illusionären - stimmigen, konsistenten, ewigen und verlässlichen Ich-Identität ist immer derjenige der Tendenz zur Unmenschlichkeit: Identitätskonstruktionen sind notwendig mit mehr oder weniger starren Grenzzäunen verbunden, die ich um mich herum in Abgrenzung zum Anderen hochziehe – Identität ohne den (ausgegrenzten) Anderen existiert per definitionem nicht. Mehr noch: die endgültige Nicht-Einnehmbarkeit meiner Ich-Trutzburg garantiert meistens auch noch der Rückgriff auf mythologische Erzählungen. Hier radikalisiert sich dann die gemeingefährliche Verweigerung des Symbols: wenn ich mich im Reich Gottes verorte oder aber als ein verständiges und demütiges Glied von Mutter Natur definiere, kann der gesellschaftlich Andere erst recht nichts mehr ausrichten; dann betrachte ich alle politischen Debatten oder Konflikte als mir selbst zutiefst äußerlich und – noch schlimmer – als entbehrlich. Die sog. „Selbstmord-Attentäter“ im konstruiert-hysterischen Kulturkampf „Abendland gegen Morgenland“ sind dafür ein grausames Beispiel. Da wird dann versucht, der symbolischen Ordnung mit („Ich“-)Bomben beizukommen. Je hochgerüsteter die eigenen Ich-Grenzen sind, desto „gefühl stabiler“ ist zwar mein Ich, desto grausamer muß ich diese Markierungen aber auch verteidigen, um eben jene gewünschte „Verlässlichkeit“ meines Ichs erhalten zu können. So besehen, wird wieder einmal das private politisch: die Anerkennung der symbolischen Ordnung ist ein zutiefst politischer Prozess, dem nicht nur auf der Ebene der gesellschaftlichen Debatte Ausdruck verliehen wird, sondern der bis hinein in die Verästelungen der Ich-Identitäten hineinreicht.

Was heißt das nun alles für unseren Kontext? Man muss bei allen demokratischen Debatten sehr genau hinsehen, was genau passiert. Die jeweilige politische Geste für oder gegen etwas ist nämlich zunächst identisch. Erst die Nachfrage nach dem Zugrundeliegendem der Geste kann Unterschiede (entweder symbolisch-dogmatisch fundiert oder ontologisch motiviert) zu Tage bringen: bist du gerade Teil eines demokratischen Ereignisses oder inszenierst du doch nur ein Spektakel? Es ist wohl eine ständige Aufgabe des symbolischen Intellektuellen in demokratischen Debatten, diesen Unterschied zu thematisieren und die Erscheinung eines demokratischen Ereignisses durch lebhaftes Zutun zu begünstigen. Gerade in Zeiten sozialer Krisen ist er stets zu machen, denn die Krise, die den daran Beteiligten immer Angst macht, lädt geradezu dazu ein, zu ontologisieren mit dem Effekt, dass verzweifelte (essentialistische) Lösungsversuche ins Reaktionäre, Menschenfeindliche abgleiten. So verhält es sich dieser Tage auch beim Politikfeld Ökologie. Die allgegenwärtige ökologische Krise, die in den 1970er Jahren ins gesellschaftliche Bewußtsein vordrang, ist noch heute virulent. Und die politischen Antworten darauf, die veränderten politischen Praktiken und Haltungen bzw. Einstellungen könnten heute zwiespältiger nicht sein. An der Ökobewegung, die mittlerweile tief in die deutsche Mittelschicht ein- und vorgedrungen ist, sei dies im Folgenden thematisiert. Das Stichwort, mit dem ich die gegenwärtigen Versuche beschreiben will, das Politische aus seiner notwendigen Prekarität zu zerrén (es damit gleichsam zu entkernen) und fundamentalistisch zu fassen, lautet: Biokonservatismus. Darunter soll in einer ersten Annäherung der Diskurs der gut situierten „grünen Mittelschicht“ in den Großstädten verstanden werden, der 1. das organische Leben (Natur: Pflanzen, Tiere, Menschen) religiös oder quasi-religiös in den Mittelpunkt einer von Gott selbst oder von einem sonstigen Sein „geschöpften“ Ordnung erhebt, der 2. die „Rettung“ dieses organischen Lebens außerhalb jeglichen menschlich-politisch-demokratischen Kalküls platziert und der 3. „objektive“ und „unstreitige“ Konzepte (der Gesetzestafel Moses' gleich) propagiert, wie das organische Leben „ent-gefährdet“ und gesichert werden kann – auf Kosten des Politischen, zum Schaden der Demokratie und zur Zerstörung des Sozialen.

*„Wir sollten nicht den Tod fürchten,
sondern das schlechte Leben“*

Robert Pfaller, Philosoph,
in Anlehnung an Bert Brecht

IV. Biokonservatismus – was ist das denn!?

1. Eine „wahre Geschichte“

Eines schönen Samstag nachmittags neulich in meinem Lieblings-Cafe („Lese-Cafe“) bei Kaffee und Kuchen: Das Publikum dort ist zumeist bildungsbürgerlicher Provenienz mit leichtem „Alt-68er“-Einschlag und, so ist zu vermuten, gehört zur grünen Stammwählerschaft. An diesem Tag kam die Nachricht, dass der zum Islam konvertierte und sog. islamische „Hassprediger“ Pierre Vogel wohl in Frankfurt predigen wolle. Die alternativ angehauchte studentische Hilfskraft, die uns im Cafe bediente, sprach laut vor sich hin (und uns Gäste wohl als Adressaten meinend): „Eine Katastrophe!“ Ich fragte sie, was denn eine Katastrophe sei. Sie antwortete: „Der Vogel will in Frankfurt predigen! Die Antifa will zwar gegendemonstrieren, aber die NPD auch – wir können doch nicht gemeinsam mit den Faschisten demonstrieren! Und überhaupt, dieser Vogel: schwulenfeindlich und fundamentalistisch!“ Auf diese Verzweiflung reagierte ein Gast (weiblich, gut betucht, bildungsbürgerliche Mitte, vermutlich grün-Wählerin) wie folgt: „Diesen Pierre Vogel – sofort abschieben! Wer Hass predigt, gehört sofort abgeschoben!“ Daraufhin reagierte die studentische Hilfskraft etwas verwundert mit dem Satz: „Aber Pierre Vogel ist doch Deutscher!“. Und genau so ist es, Pierre Vogel ist Deutscher. Und einen Deutschen kann man schlecht aus Deutschland abschieben. Dieser ressentimentgeladene Satz des weiblichen Gastes aber zeigt die ganze Misere der ach so aufgeklärten bürgerlichen Mitte: hinter jeder ökologisch polierten Gehirnwinding lauert die Reaktion. Das Ressentiment. Oder einfach nur die Pöbelei: der anti-ökologische, die wohlgeordnete Welt der Mittelschicht bedrohende „Feind“ kann nur (islamistischer) Ausländer sein (!), den man abschieben muß. Oder hingegen der bedrohliche „Feind“ ist Deutscher, dann kann er aber nur ein Faschist sein. Die Sequenz zeigt: der Fundamentalismus wird nach guter marktradikaler Manier vom linksliberalen Bürgertum gerne outgesourct und feststehenden Gruppierungen zugeordnet: die Faschisten, die Islamisten, die Kapitalisten. Ganz so, als handele es sich beim Fundamentalismus lediglich um eine spezifisch inhaltlich-qualitative „Politik“-Konzeption bzw. – ideologie (Nationalsozialismus, Islamismus usw.). Der Fundamentalismus aber ist tiefgründiger zu charakterisieren. Und dieser Fundamentalismus – oder besser: die Fundamentalismen – befindet sich mitten in unserer Gesellschaft. Er ist kein politisches Kriterium, schon gar kein soziologisches oder ethnisches Etikett. Der Fundamentalismus ist ein weit verbreitetes philosophisch-mentales Problem; er taucht immer dort auf, wo die Lücke geschlossen wird oder sich auf eine höhere Macht oder höheres Sein berufen wird.

2. Eine Definition

Eine politische Praktik oder Haltung könnte diesen Umstand nicht besser ausdrücken: es ist der Biokonservatismus. Diese politische Haltung ist tief in die bürgerliche Mittelschicht eingedrungen und kann wohl mit dem links-liberal-grünen Wählersegment gleich gesetzt werden. Doch was genau ist Biokonservatismus? Darunter soll imfolgenden ein Diskurszusammenhang verstanden werden, der

1. sich selbst seines symbolischen Charakters nicht bewußt ist bzw. diesen verdrängt und/oder den symbolischen Diskurs ontologisiert und damit dem Diskurs die Diskursivität entzieht, sich also selbst abschafft/entkernt.

2. auf ein dem Menschen (ent-)äusser(t)es und dem politisch-argumentativen Zugriff völlig entzogenes Kraft- und Wahrheitszentrum rekurriert, hier: das „eigentlich wohlgeordnete und gesunde“ System der organischen, *belebten Natur* (Ökosystem Erde, Pflanzen, Tiere, menschliche Körper).
3. ausschließlich in der Binarität argumentiert von gesund/krank (Körper), verschmutzt/sauber (Umwelt), gefährlich/ungefährlich (Technik), also Politik bzw. politische Ereignisse immer nur in pathologischen Kategorien denken kann, die jeweils entscheiden, ob und wie etwas vom „eigentlich gesunden Standard“ der Natur, der natur- bzw. gottgegeben ist, abweicht („gesunder Volkskörper“).

Die einzelnen Zutaten, Inhalte und Folgen dieses Fundamentalismus sind im Artikel von Rüdiger Lang („Grüner Konservatismus“) sehr gut nachgezeichnet worden. An dieser Stelle soll nur eine inhaltliche Ergänzung des Themenkomplexes benannt und eine begriffliche Veränderung legitimiert werden. Mir scheint der Begriff „Ökokonservatismus“ nicht hinreichend zu sein. Er trifft zwar gut die inhaltliche Themenstellung (Ökologie), mißachtet aber m. E. einen tiefer liegenden Komplex. Es geht dem gutbürgerlichen Großstädter ja nicht nur um reine Luft, lärmfreie Straßen und fair-gehandelten Kaffee; es ist ihm also nicht nur um eine ökologische Lebensweise mit dem Hinweis auf die „Zerstörung von Mutter Natur“ zu tun. Meine These ist, dass zumindest ein gehöriger *Narzissmus* hinzutritt – MEIN ökofaires Leben, MEIN gesunder Körper, MEIN Anti-Streß-Wellness-Wochenende. Denn wenn der Großstädter die Autos aus seinem Wohnviertel vertreiben möchte, so könnte er dies doch auch aus folgenden Gründen tun: ruhiger Schlaf in der Nacht, gesunde Luft zum Atmen. Oder weniger naheliegend: wenn der ökologische Gutbürger sich Solardächer montieren läßt und gegen Atomkraft rebelliert, so treibt ihn die Angst vor atomarer Verstrahlung des eigenen Körpers. Natürlich hört sich dies in politischen Debatten als hoch aufgeladener Öko-Mythizismus an (weil der Narzisst ungern vom Narzissmus oder Egoismus spricht), aber zugrunde könnten doch viel profanere Interessen liegen, wie eben jenes des unversehrten Körpers. Und um diese Körperlichkeit, die ich als eine wichtige Triebfeder für bildungsbürgerlich-großstädtische Verhaltensweisen sehe, zum Ausdruck kommen zu lassen, sollte im folgenden vom Biokonservatismus die Rede sein.

3. „Volksleiden“ Narzissmus und seine politischen Folgen

Recht eigentlich verändert diese begriffliche Erweiterung auch nicht das Thema, sie konkretisiert es. Das Thema heißt Fundamentalismus, sei er nun eher narzisstisch oder eher ökologisch oder narzisstisch-ökologisch motiviert. Vielleicht ist ja auch der Narzissmus mit der üblichen einhergehenden Hypersensibilität für das Umfeld der einzig möglich Weg, die Ökologie und deren Zerstörung als „persönliche Leiderfahrung“ thematisieren zu können, vielleicht also kann erst der Narzissmus eine Mitleidenschaft für die Ökologie entfachen. Erinnern wir uns: im vorigen Kapitel hatten wir die hochgezogenen Grenzzäune (und deren gefürchtete Verletzung durch z.B. atomare Verstrahlung) der Ich-Identität für politische Fundamentalismen mit verantwortlich gemacht. Und weiter spekuliert: vielleicht ist der individuelle Narzissmus das Fundament einer jeden (nicht nur politischen) fundamentalistischen Einstellung. Was versteht man klinisch-psychanalytisch unter Narzissmus? Sigmund Freud definierte Narzissmus als die Gerichtetheit der Libido (des Begehrens) auf das eigene Ich, anstatt auf Objekte. Dies führt nach Freud zu einer Charaktereigenschaft, bei der ein geringes Selbstwertgefühl durch übertriebene Einschätzung der eigenen Wichtigkeit und dem großen Wunsch nach Bewunderung kompensiert wird, also Grandiositätsgefühle des Selbst verbunden mit der Abwehr gegen Unterlegenheitsgefühle beinhaltet. Die allgegenwärtige Angst des Narzissten in Form von Neid gegenüber Anderen gehört ebenfalls dazu. Im Erwachsenenalter übernimmt ein solcher Narzissmus die Funktion, das Selbst als psychische Struktur zu stabilisieren. Allgemein wird als Ursache für solcherlei Störungen angesehen, dass dem Kind nicht genügend Zuwendung, Aufmerksamkeit, Achtung, Bestätigung zukam.

Einer narzisstischen Persönlichkeit gelingt es nicht, in einem Reifungsschritt im Erwachsenenalter den Aporien reiner Spiegelbildlichkeit (Spiegelstadium!) dadurch zu entgehen, dass das Begehren auf einen realen Anderen als geliebtes Vorbild (Objekt) gerichtet wird. Als nächstes Charakteristikum ist zu nennen, dass der Narzissmus trotz seiner pathologischen Tendenz nicht nur einen notwendigen Beitrag zur Ich-Bildung überhaupt, sondern zur innerseelischen Strukturbildung des Selbst leistet, indem es dieses als Instanz etabliert. Unterschieden wird gewöhnlich zwischen zwei Stadien des Narzissmus: im *primären Narzissmus* richtet das Kleinkind sein Begehren ganz auf sich selbst. Da die Mutter als mit dem eigenen Selbst verbunden erlebt wird, kann hier aus der Perspektive des Kleinkindes auch von einer Fusion von Subjekt und Objekt (symbiotische Phase) gesprochen werden. Beim *sekundären Narzissmus* wird das Begehren von äußeren Objekten wieder abgezogen und auf sich selbst bezogen (Regression). Dieser Zustand tritt vor allem nach enttäuschter Liebe oder Selbstwertkränkungen auf.

Identitätsbildung und Ich-Stabilisierung durch Grandiosität, Abwertung der Anderen und Verdrängung von Minderwertigkeitsgefühlen – hierin könnte der explosive Mix gesehen werden, der fundamentalistische Haltungen zumindest begünstigt. Wenn also der Narzisst Angst hat zu zerfleddern (psychische „Gegenmaßnahme“ Grandiosität, um die Angst zu verdrängen und eine halbwegs stabile Identität zu schaffen) und die Überwindung dieser Angst einhergehen muss mit der Ausgrenzung von Anderen, dann liegt es nahe, von einer Überidentifikation mit der symbolischen Ordnung (Idealisierung des Ichs!) in dem spezifischen Sinne zu sprechen, dass jene Überidentifikation dazu tendiert, symbolische Ordnungen absolut zu setzen, sie gleichsam in einen göttlichen Status zu erheben. Der Narzisst ist ein geübter Lücken-Schließer. Für den hier interessierenden Themenkomplex Biokonservatismus heißt dies, dass der narzisstische Biokonservative die „Sorge um sich selbst“ extrem übersteigert: die peinlich genaue Sorge um den eigenen Körper, seine Gesundheit, um die intakte Umwelt, die ihn umgeben soll. Beobachtbar ist diese Haltung zwar eher weniger als explizit überhebliche, arrogante, also „grandiose“ Praktik der Sorge, sondern eher als demütige, emotionale, leidende Geste gegenüber der Natur. Aber in dieser scheinbaren Demut läßt sich durchaus dennoch eine verschleierte (verdrängte?) Variante des Grandiositätsgefühls entdecken – denn das Selbst und die Sorge um dieses bleibt ja im Mittelpunkt des eigenen Tuns. Festzuhalten ist: das entscheidende der narzisstischen Haltung ist das Verhältnis zur symbolischen Ordnung, nämlich ihre Mystifizierung. Der narzisstische Biokonservative entwickelt eine hohe Sensibilität für das organische – gottgegebene - Leben: für seine eigene gesunde Körperlichkeit, für eine intakte Umwelt, für „Diversity“ (übrigens einer der beschissensten Begriffs-Erfindungen der letzten Jahre) in der Vielfalt der Fauna. Und entscheidend ist nicht der Wille zur körperlichen Unverletzlichkeit, sondern der Glaube daran, dass sich deren Herstellung dem politischen-demokratischen Aushandlungsprozeß völlig entzieht, sowie der Glaube daran, dass es einen „ökologischen Masterplan“ gibt, der peinlich genau festlegt, was zu tun und zu unterlassen sei. So wie in Monty Pythons Film „Ritter der Kokosnuss“ muß ich nur „öko!“ (anstatt „nie!“) sagen, und es ist alles gesagt, was gesagt werden muß.

Und noch etwas ist für unseren Argumentationskontext interessant. In der narzisstischen und absoluten Hinwendung zum Ich (bei gleichzeitiger Abwendung von dem Eigenen äußerlichen Objekt) findet eine Art Subjekt-Objekt-Verschmelzung statt. Der Narzisst wird sich selbst zum (alleinigen) Gegenstand und Grund. Übertragen auf den Kontext der symbolischen Ordnung kann fest gestellt werden, dass man in der narzisstischen Verschmelzungsgeste durchaus auch die Identifizierung oder Verschmelzung von Signifikant und Signifikat erkennen kann. Durch den Rückbezug auf sich selbst schließt der Narzisst die Lücke. Es steht zu vermuten, dass der Narzisst dann nicht mehr fundamental unterscheiden kann zwischen sich selbst und dem Anderen; zwischen einer Sphäre des Eigenen, Intimen und Privaten und derjenigen des Andersartigen, über das Eigene hinausgehenden: der Öffentlichkeit. Der Narzisst ist nur noch zur *Wirklichkeitskonstruktion* des „konkreten Hier und Jetzt“ in der Lage, immer weniger zu Konstruktionen von *Möglichkeit und Alterität*; die Suche nach dem guten Leben gerät dem Narzissten daher als äußerst

schwierig, weil er sich selbst nicht anders denken, in andere Wirklichkeiten projizieren kann und er nur durch die Gitterstäbe des starren Eigenen blinzeln kann. Der narzisstische Blick geht nur noch vom Ich aus und hat (umgekehrt) nur noch das Ich im Visier. Der Nicht-Narzisst ist da flexibler: er kann den Blick – vermöge der nicht durch Narzissmus eingeschränkten menschlichen Eigenschaft der Kreativität und Multiperspektivität - auch von anderen aus auf sich werfen und ist in der Lage anderes zu sehen als sich selbst und andere Zukünfte oder Utopien sich zu erdenken. Die narzisstisch absolute Belegung des Selbst (Subjekt) mit dem Anderen (Objekt), also die Verschmelzung von Signifikant und Signifikat, ist also vielleicht eine der psychischen Dispositionen für Fundamentalismen jedweder Couleur. Denn wir hatten bereits gesehen, dass das Fundamentalistische immer in der Schließung der Lücke besteht. Der Narzisst verschließt sich selbst, indem er die Welt (vor sich) verschließt. Und wenn eine „Massenbewegung“ der letzten Jahre gesellschaftlich zu beobachten ist, dann ist es die des „Volksleidens“ Narzissmus. Übertriebener Ich-Bezug; mal jammerndes, mal polterndes Minderwertigkeitsgefühl; reaktionäre Ausgrenzung des Anderen – an jeder Ecke des Alltags können wir diese verzweifelten Gesten beobachten. Auch die narzisstische Sorge oder Angst des Biokonservativen um die eigene unversehrte Körperlichkeit ist davon ein Ausdruck. Der Narzissmus-Komplex hat damit auch Auswirkungen auf das Soziale und den öffentlichen Raum.

4. Bio-narzisstische Kolonisierungen des öffentlichen Raumes

So, wie die narzisstische Persönlichkeit Trennungen neutralisiert bzw. Verschmelzungen organisiert, so wird in einer narzisstisch geprägten Kultur eines Gemeinwesens die traditionelle Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre zunehmend porös. Im Kontext von Demokratie, Politik und Sozialität übernimmt jedoch der öffentliche Raum eine wichtige Funktion: er ist die Rahmenbedingung für das Entstehen demokratischer Ereignisse. Der demokratische öffentliche Raum besteht auf einer eigenen Qualität gegenüber dem Privaten. Hier ist nicht in erster Linie an den historisch aufgeladenen republikanischen Pathos der „res publica“ gedacht, dies zwar auch, aber vor allem an die Notwendigkeit von metaphorischen und geographischen Orten abseits des und getrennt bzw. unterschieden von dem je Persönlich-Intimen, in denen genuin *politische* Debatten stattfinden können – also Debatten, in denen es sprichwörtlich ums Ganze geht, um das Grundsätzliche, das Gesellschaftliche (und damit vom je Individuellen qualitativ unterschieden). Das Interesse des Demokratisch-Politischen ist nämlich weitaus mehr als die Summe aller Privatinteressen. Wie wir leben wollen, läßt sich keinesfalls etwa statistisch durch Befragung von Einzelpersonen beantworten – sondern kann nur in der spezifischen Dialektik des diskursiven Konfliktes der Aufeinandertreffenden (oder –prallenden) beantwortet werden. Und damit sich eine solche Dialektik entfalten kann – dazu braucht es entsprechende Orte. In dieser Denke ist die Dogmatik der menschlichen Natur gemäß Aristoteles definiert: der Mensch als *zoon politikon*, als politisches Tier. Das bedeutet in dieser Setzung, dass der Mensch zwei Naturen besitzt: eine „tierische“, biologische und eine kulturelle, zivilisierte und politische Natur. Der Mensch also als Bedürfniswesen und soziales Wesen. Man kann sich die jeweiligen Qualitäten und Kompetenzen, die jede der beiden Naturen vom Menschen verlangt, als eine Art Schichtungs- oder Dimensionenmodell vorstellen: Praktiken der Triebbefriedigung (z. B. Essen, Schlafen usw.) und soziale Praktiken (z. B. Streit- und Verhandlungsfähigkeit bzw. Interesse an politischen Fragestellungen usw.). Der Narzisst kennt diese Schichtungen der Persönlichkeit nicht, vor allem nicht diejenige, die die Verweisung des Menschen auf andere Menschen oder das Gemeinwesen zum Inhalt hat, da er ja nur sich selbst im Blick hat.

Die private Sphäre ist privat in dem Sinne, dass im heimischen Wohnzimmer keine solchen sozialen Fähigkeiten verlangt sind, wie sie zum Beispiel in einer Diskussion im SPD-Ortsvorstand geboten sind – Fernsehen ist eine andere Praktik als Diskutieren. Im Privaten gilt: „Hier bin ich, wie mir gerade ist bzw. wozu ich gerade Lust habe.“ Dort wird unter sozialen Gesichtspunkten eher weniger experimentiert, sich

weniger angestrengt oder kreativ geleistet. Es scheint, als sei der private Raum auch für eine Ruhepause vom alltäglichen Diskurs-Geraune gut. Die Bewegung im öffentlichen Raum dagegen ist eine andere.¹ Sie hat etwas – positiv konnotiert - artifizielles, gespieltes, überzogenes. Im öffentlichen Raum kann ich mich ausprobieren, mich messen, mich verkleiden, über mich hinauswachsen oder mich unterminieren, obszön sein, die Grenze zwischen Anpassung und Auflehnung herausfordern, neue Lebensstile erfinden. Das öffentliche Terrain wird dadurch öffentlich, weil der gesellschaftlich Andere (und eben nicht nur das Familienmitglied oder der WG-Mitbewohner) zusieht – und wenn nicht tatsächlich, dann vorgestellt. Erst im Spiegel des Anderen kann ich mich und die Gesellschaft verändern. Um verändern zu können, muss ich mich zeigen, daher sind öffentliche Praktiken notwendig exhibitionistisch – ich stelle mich aus (und ein). Öffentlich sein heißt: „hier kann ich sein, wie ich gerne wäre oder was ich oder wir noch nicht bin/sind“. Und das ist die notwendige Transformations-Qualität des Öffentlichen im Interesse des Demokratischen-Politischen, das wußte schon die antike Philosophie: hier können wir uns über unsere bornierte Privatexistenz („idiotes“) erheben. Genau dies aber gelingt dem Narzissten nicht. Er kann durch seine überstarke Ich-Fixierung alles ich-fremde, Außer-mir-seiende nicht akzeptieren, vielleicht noch nicht einmal wahrnehmen. Der Narzisst hat Angst vor einer so funktionierenden Öffentlichkeit. Das Selbst-Experiment, das vielleicht ein altes Selbst zerstört und ein neues schafft, ist ihm fremd, die öffentliche Debatte über die Zukunft des Gemeinwesens mittels genannter Praktiken erscheint ihm entbehrlich.

Dies scheint die gegenwärtige Kultur zu beschreiben, eine Kultur der Bio-Narzissten. Denn der beschriebene öffentliche Raum verfällt. Das hat der Narzisst gut hinbekommen: statt seiner zerfleddert nun der öffentliche Raum. Der auf sich selbst pochende öffentliche Raum ist im Verschwinden begriffen. Was passiert da? Es scheint nicht weit hergeholt, dass diese kulturelle Veränderung seit einigen Jahren wohl mit der politische Hegemonie des Marktradikalismus zu tun hat. Denn dessen Kern ist ja der unternehmerische Wille zur Profitmaximierung, und diese Geste – vor allem die jüngsten Exzesse der Finanzmarktakkumulationen - kann durchaus auch als narzisstisch gelesen werden. Der neoliberale Raubzug durch den öffentlichen Sektor ist da nur die eine Dimension. Der Privatisierungswahn geht aber weit über das ökonomische hinaus. Die Öffentlichkeit wird zunehmend okkupiert von einer Art umfassenderen Privatheit, indem das Individuum seiner Sozialität „beraubt“ wird, also privatisiert wird. Diese privatistische Individualisierung bedeutet, dass der Mensch immer weniger als soziales Wesen existiert, also als citoyen, sondern immer mehr zum bornierten bourgeois mutiert: der heutige Mensch ist niemandes Mensch mehr, sondern nur noch Mensch seiner selbst. Das öffentliche wird nun insoweit privat, als jene beschriebene Eigenqualität des Öffentlichen aufhört, eine Eigenqualität zu sein. Im demokratischen Spektakel wird nur noch eine als-ob-Demokratie wie in Trance zelebriert, eine leere, politisch entkernte Hülle aufgebaut. Alles ist plötzlich privat, der 68er-Slogan wird verkehrt: „Das Politische ist privat!“ Konkret: für den narzisstischen Bio-Konservativen gibt es keinen „geteilten“ Raum (privat; öffentlich), sondern seine ich-fixierte Einheitssehnsucht definiert selbst den Raum als ungeteilte Ich-Einheit – die Natur (das Ökosystem, den Planeten usw.). Er will, dass sein Ich – ebenfalls ungeteilt – immer und überall gleich und stabil, dass er immer und überall der Gleiche ist. Und er strebt danach, dass auch sein Körper stabil und gesund bleibt. Es darf für den Bio-Narzisst keinen Unterschied machen, ob er im Bürogebäude sitzt, im heimischen Schlafzimmer schläft oder ins Theater geht – er verlangt überall saubere Luft, gute Unterhaltung, keine Störung. „Sei authentisch!“ eben. Diese narzisstische Authentizitätssucht stuft den öffentlichen Raum als Störung für die „Feier des Ichs“ und als potentiell gefährlich und gefährdend für den Körper ein. Daher auch die öbszöne Lust am Aufstellen von Kameras auf öffentlichen Plätzen (Die Ironie dabei ist, dass der Narzisst durch die Linse blicken lässt und nicht selbst blickt), am Installieren von Nacktscannern am Flughafen (wenn schon der Narzisst nicht in den Anderen eindringt, sollen es zumindest

¹ Die Idee zu den folgenden Gedankengängen verdanke ich dem Buch „Wofür lohnt es sich zu leben?“ von Robert Pfaller.

die Röntgenstrahlungen tun) und am Verbot des Genusses, wie z.B. Alkohol oder Zigarettenrauch (psychoanalytisch betrachtet verschafft das Verbot eine Ersatzbefriedigung, also auch hier: der Narzisst läßt rauchen). Politisch gewendet ist der öffentliche Raum als Diskussionsforum über das Gemeinwesen für den Bio-Konservativen sowieso schlicht unnötig, denn er weiss ja bereits, was politisch-medizinisch getan werden muss (siehe 5.). Hier scheint eine merkwürdige Form von Passivität auf: der Bio-Narzisst läßt machen, weil er viel zu beschäftigt mit sich selbst ist. Es ist ebenso eine Form von Vermeidung von Anstrengung, des Sich-Abmühens. Kein Wunder, dass der oft langwierige demokratische Prozeß dem Bio-Konservativen lästig ist und daher er auf klare und schnelle Entscheidungen besteht. Welche Art von Verfasstheit des Gemeinwesens strebt der narzisstische Biokonservative an?

5. Der biokonservative Staat – auf dem Weg in die Biodiktatur?

Im Grunde geht es dem narzisstischen Biokonservativen um den „antiseptischen Staat“, einen Staat, der die Sicherung seiner Gesundheit zum Ziel hat. Die Sicherung des gesunden Leibes und der intakten Lebensgrundlagen als Staatsaufgabe. Dabei geht es um die staatliche Bekämpfung einer Schadstofflichkeit des Umfeldes und der Umwelt: radioaktive Strahlung, Bakterien/Viren und sonstige Schadstoffe. Von dieser Schadstofflichkeit sieht sich der Biokonservative bedroht. Nicht mehr der Andere ist unmittelbar des gesunden Körpers Feind oder Wolf, sondern der Schadstoff – *bacterium/radius homini lupus*. Dies beginnt bei der Einrichtung von riesigen Nichtraucher-Flächen im öffentlichen Raum und geht bis hin zur Verdammung der Atomkraft. Immer und überall will der Biokonservative das Leitbild des „homo sanus“ verwirklicht sehen- der gesunde, geborgene, zufriedene Mensch.

Daraus könnte sich durchaus ein neues Staats-Paradigma im 21. Jahrhundert entwickeln. Die in ihren Grundzügen noch heute geltende Staatlichkeit fand ihren Ursprung zu Zeiten des aufkommenden Nationalstaates an der Schwelle zur Neuzeit im 16./17. Jahrhundert. Durch Religions- und Bürgerkriege erschüttert, machten sich einige Staatsphilosophen daran, eine neue Staatlichkeit zu erdenken, die den Krieg künftig unmöglich machen sollte. Thomas Hobbes ist hierbei prominentes Beispiel. Er erschuf den Leviathan, eine Art Gesamtgebilde des Volkskörpers, das von einem souveränen Monarchen regiert werden sollte. Im Zentrum der Staatsaufgabe damals stand die Verhinderung des (Bürger-)Krieges, also der Gewalt „Körper gegen Körper“. Der so entstehende anti-bellizistische Staat sollte die Zerstörung der Körper verhindern und ihre Unversehrtheit garantieren. Ohne Staat und ohne Monarch sei der Mensch des Menschen Wolf (*homo homini lupus*), so Hobbes. Als Leitbild diente Hobbes dabei wohl der „*homo inviolatus*“, der unverletzte, unversehrte Mensch. Die Dogmatik des damaligen philosophischen Nachdenkens war in guter Tradition purer politischer Theorie – erfuhr also eine genuin politiktheoretische Fundierung als der vertragstheoretisch freie Mensch. Heute dagegen scheint es eher in die Richtung einer metaphysisch-darwinistischen Fundierung biokonservativer Politikkonzepte zu gehen: das Naturwesen Mensch, harmonisch integriert in den Biokosmos. Hatte Hobbes noch die Frontstellung Körper gegen Körper im Auge, fürchtet der Biokonservative heute den Kampf Körper gegen Schadstoff. Und eine neue Staatlichkeit, die sich der Biokonservative wünscht, könnte die Gesundheit des Menschen zum obersten Ziel erheben. Nun gehört die Gesundheitspolitik von jeher zu den Staatsaufgaben, aber als ein Politikfeld unter anderen. Im Zentrum der letzten Jahrzehnte zumindest stand aber eher der Sozialstaat und dessen Weiterentwicklung.

Wenn aber von nun an explizit der gesunde Mensch und seine intakte Umwelt im Mittelpunkt stehen soll, hätte dies – auch vor dem Hintergrund des bisher gesagten – prekäre Folgen. Denn der gesunde Mensch kann vom Biokonservativen – fundamentalistisch-metaphysisch- einfachst und ohne Mühe widerspruchsfrei definiert werden (was beim Staatsziel „Sozialstaat“ nicht ohne weiters möglich war: denn was genau heißt soziale Gerechtigkeit?): schadstofffrei, frei von Krankheiten usw. Mit den Methoden der Medizin glaubt der

Biokonservative eindeutig definiert zu können, was krank und was gesund ist. Denn wer auf diese Weise den Boden der symbolischen Ordnung verläßt und das Gegebene und Kommende ontologisiert, muss sich die Biodiktatur wünschen als eine Staatsform, die 1. ex cathedra festlegt, was genau gesund ist und vor allem was konkret krank macht und 2. per Befehl von oben nach unten Zielerreichungsprogramme umsetzt. Der Biokonservative ist bestens in der Lage, eindeutig und zweifelsfrei uns zu sagen, was jetzt die Umwelt oder unsere Körper brauchen und was sie nicht brauchen. Denn der Kern des Vorgangs ist ja das Herauszerren des Themenfelds Gesundheit/Krankheit aus der prinzipiellen Verhandbarkeit unter Menschen, also letztlich die Entpolitisierung der Bio-Frage – der typische „Sündenfall“ des Fundamentalismus oder des demokratischen Spektakels. Politisch bedeutet nämlich die biokonservative Haltung (quer durch alle politischen Strömungen und Parteien) im Gegensatz zur demokratischen Geste:

1. dass der biokonservative „Diskurs“ im politischen Raum Verkündigungscharakter besitzt („Es ist so und nicht anders!“, „Es gibt nur eine Möglichkeit!“, „Dies oder das ist alternativlos!“), während der demokratische Diskurs idealerweise konflikthaft-argumentativen Charakter besitzt.
2. Dies folgt zwingend aus dem Umstand, dass der Biokonservative auf eine Ordnung rekurriert, die angeblich nicht menschengemacht ist, nämlich die Natur.
3. Dem Biokonservativen ist es ein Graus, ökologische Fragen politisch zu betrachten oder diese gar demokratisch (im Für und Wider, im Konflikt, in der Diversität der Argumente) zu behandeln. Daher muss er die Demokratie und die Parteien ablehnen bzw. diese beschimpfen – ebenso wie der Wutbürger, der auch für seine Wut oben beschriebene öko-Binär-Kategorien in Anspruch nimmt, dies allerdings mehr körperbetont, also die eigene Gesundheit (bzw. ihre Gefährdung) im Blick hat.²

Was könnten übrigens Biokonservative und Wutbürger gemeinsam haben? Die Demokratiefeindlichkeit als Satisfaktion. Denn auch die Wutbürger sind im Kern biokonservativ. Der biokonservative S21-Wutbürger bekämpft die (repräsentative Parteien-)Demokratie im Namen der Basisdemokratie – voraussetzend aber, dass das basisdemokratische Votum eindeutig und einstimmig in seinem Sinne ist (Bei S-21 wurde das klar: denn die Gegner forderten einen Volksentscheid in der Annahme, dass dieser sich dann am Ende eindeutig dagegen aussprechen würde!). Das aber bedeutet: solcherlei Basisdemokratie ist keine, sie ist wie eine Plebiszitmaschinerie im Sinne des Diktators. Dies deutet daraufhin, dass auch der Wutbürger sich die Biodiktatur wünscht (wenn auch in Einzelfällen als Basisdemokratie getarnt), und zwar als Expertendiktatur. Denn in der politischen Utopie des Biokonservativen sind es die Klimaforscher, die Risikoforscher, die „kritischen Atomingenieure“ usw., auf deren Expertisen die unumstößlichen Handlungsanweisungen für die Politik basieren sollen. Der Klimaforscher als Wahr-Sprecher; der Biokonservative als Vollzugsbeamter.

V. Welchen Staat, welche Gesellschaft wollen wir?

Es gehört zum Grundkonsens der „demokratischen Symbolisten“, folgende Frage als Urgrund des Symbolisch-Ereignishaften und von Politik zu nehmen: wie *wollen* wir leben? Die Frage des

² Kleiner Exkurs, wie man einem Biokonservativen in der Debatte beikommen könnte. Man könnte ihn z.B. fragen, woher er eigentlich weiß, was genau die Natur braucht, was ihr nutzt, was ihr schadet? Und ob er eine Art mystische Standleitung zur Natur hat, die ihm – dem Orakel von Delphi gleich – erlaubt, zu entschlüsseln, was Mutter Natur ihm sagt? Kann die Natur überhaupt sprechen? Wir würden sodann wahrscheinlich erleben, dass der Biokonservative die wissenschaftlichen Erkenntnisse („Club of Rome“, Klimastudien, usw.) ins Spiel bringen würde. Darauf wiederum könnte man reagieren, indem man auf den Charakter des Menschengemachten von wissenschaftlichen Erkenntnissen hinweist.

fundamentalistischen Biokonservativen dagegen lautet: wie *müssen* wir leben? Der Wille aller Akteure eines Gemeinwesens ist also für den Demokraten entscheidend – der Wille, das Gemeinwesen zu gestalten. Es ist dies zugleich die Urgeste des Politischen, die kein „höheres Wesen“ kennt als den Gestaltungswillen der Beteiligten auf dem Boden (und der Akzeptanz) der jeweiligen symbolischen Ordnung. Jener Gestaltungswille, durchaus der ähnlichen Art wie Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“, macht uns Menschen zu Menschen. Oder mit Nietzsche argumentiert: er macht uns „allzumenschlich“. Es gibt kein Entrinnen aus der symbolischen Ordnung. Niemals. Dies ist die Lektion, die das Menschliche im Menschen daher zu lernen hat: der Akt der Anerkennung, oder präziser mit Rosa Luxemburg formuliert: die Anerkennung dessen, was ist. Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine krude „Fakten,Fakten, Fakten“-Ideologie, sondern um die Akzeptanz, dass wir so sind, wie wir sind – Angehörige der symbolischen Familie, die uns freilich einiges abverlangt, nämlich die Aufgabe, selbstverantwortlich zu gestalten. Jeglicher Mystizismus, alle Fundamentalismen nämlich beruhen auf der Ablehnung dessen, was wir sind, ja sogar (über den Umweg der Erschaffung einer Gottheit oder sonstigen Seinsordnung) auf der Verwerfung des je Eigenen, der Ich-Verwerfung durch die Weigerung, das Symbolische anzuerkennen. In diesem Sinne könnte der Fundamentalismus auch als eine gewaltige Absage an den Menschen verstanden werden. Im demokratischen Spektakel, im Fundamentalismus provoziert der Fundamentalist exakt das, was er im Namen der Ideologie verhindern möchte: das Verschwinden des Selbst von der Bildfläche.

Wir sind, und hier folge ich Heidegger, hinein geworfen in ein Etwas. Dieses Etwas aber, und hier hört Heidegger auch schon auf, Pate zu stehen, ist nichts wesenhaftes, sondern genuin symbolisch und damit fabriziert, gemacht. Für das Politische und die Politik eines demokratischen Gemeinwesens bedeutet dies, dass wir zu denken, zu reflektieren und zu fabrizieren, zu machen haben. Was sind die Punkte, an denen das Politische als Fabrikation ansetzt? Es sind diejenigen des „politischen Problems“. Immer dann, wenn es ein Problem gibt, gilt es Lösungen zu suchen. Doch was ist ein politisches Problem? Ein politisches Problem ist niemals ein objektiv gegebenes oder ein Problem an und für sich. Das heißt, wir können niemanden außerhalb unseres symbolischen Kreises danach befragen, was denn ein Problem sei (erstens gibt es niemanden außerhalb und zweitens geht es um die autonome Produktion). Ein Problem ist folglich nur dann ein Problem, wenn es als ein Problem innerhalb eines Gemeinwesens thematisiert wird – von irgend jemandem, seien es Betroffene, oder einfach nur Beobachter. So ist z.B. die Umweltzerstörung kein Problem an sich. Sie wird erst dann zu einem (politischen) Problem, wenn man anfängt darüber nachzudenken, was die zunehmende Schrumpfung der Ozonschicht oder der weltweiten Wasservorräte für die Gemeinwesen und die in ihnen lebenden Menschen weltweit bedeuten könnte. So wird das ökologische Problem plötzlich zu einem sozialen bzw. politischen Problem (Hier kann man übrigens gut den Unterschied zwischen Symbolisten und Biokonservativen beobachten: der Biokonservative würde die Umweltzerstörung als ein „Problem an sich“ ansehen). Die Akteure eines demokratischen Gemeinwesens stellen sich also die Aufgaben immer selbst, definieren „ihre“ Probleme stets autonom – sie lassen sich keine Probleme von Gesetzestafeln oder verborgenen Himmelsbotschaften vorsetzen. Das bedeutet, dass alle Themen, Aufgabenstellungen, Problematiken eines Gemeinwesens notwendig *sozialer Herkunft und Charakters* (i.S.v. das Gemeinwesen und die in ihm lebenden Menschen betreffend) sind.

Berücksichtigt man all dies (und wir hatten es bereits im II. Kapitel gesehen), wird klar, dass ein solches Gemeinwesen notwendig demokratisch verfasst sein muss. Ich schlage daher – in Abrenzung zum biokonservativen Gesundheitsstaat – die Renaissance des *sozialen Staates* vor. Der soziale Staat, der nicht automatisch mit dem herkömmlichen „Sozialstaat“ in eins gesetzt werden kann, hat als wesentliches Staatsziel die Sicherung der *Streit- und Verhandlungsfähigkeit* der in ihm lebenden Menschen. Wenn ein Staat also sicher stellen soll, dass seine Bürger streiten und verhandeln können sollen, hat dies mehrere Implikationen. Sie brauchen dafür Zeit und Räume – also die Abwesenheit von verzehrendem Streß z.B. im Berufsalltag durch massive Arbeitszeitverkürzung, sowie die Rekonstitution einer öffentlichen Sphäre durch

die Zurückdrängung der Okupation des Öffentlichen durch Privatisierungsorgien. Die Bürger benötigen darüber hinaus aber auch ausreichend materielle Absicherung bzw. Versicherung (und hier kommen wir schon in die Nähe des traditionellen Sozialstaatsbegriffs, z.B. durch ein Grundeinkommen). Und sie brauchen ein politisch-demokratisches Bewußtsein, welches sie der Zugehörigkeit zur symbolischen Ordnung und der Gestaltbarkeit des Gemeinwesens versichert. Das Leitbild dieses Gemeinwesens könnte lauten: der „homo communis“, der auf die Gemeinschaft bezogene Mensch. Die Haltung dazu könnte sein: der Mensch ist grundsätzlich des Menschen Freund („homo homini amicus“). Um aber einer Über-Idealisierung hier vorzubeugen: es geht beim sozialen Staat oder Gemeinwesen nicht um die Erschaffung des Paradieses. Es geht lediglich um die Bereitstellung von Rahmenbedingungen, die die Austragung des antagonistischen Konflikts, den wir im Kapitel II. identifiziert hatten, möglich macht. Denn vergessen wir nicht: die Anerkennung der symbolischen Ordnung, der demokratische Prozeß im Politischen, die Produktion von demokratischen Ereignissen sind kein Zuckerschlecken. Der Kampf ist all dem eingeschrieben. Aber es ist ein klarer, klärender, ja aufgeklärter Kampf, der Spaß macht und der jedes Moment der Zerstörungswut oder Vernichtungswillens entbehrt. Es ist ein elementares und „signifikantes“ Ringen um Signifikanten und um die Verhinderung des ontologischen Verschmelzens derselben mit Signifikaten. Der einsame, wollüstige und geradezu obszöne Kampf eines Ernst Jünger ist hier fein zu unterscheiden vom in Rede stehenden symbolischen Kampf: das Stahlgewitter zielt auf Erschaffung (des Menschen) durch Vernichtung (des Anderen). Der Symbolismus hingegen kämpft in der z. B. Spaß-Attacke auf den Anderen um die Anerkennung desselben, weil er die gemeinsame Existenzgrundlage der Kämpfenden, die symbolische Ordnung nämlich, erhellt und begehbar, aushaltbar und u.U. auch austauschbar macht.

Der symbolische Intellektuelle – und hier schließt sich der Kreis - hat viel zu tun dieser Tage. Jedes Gemeinwesen benötigt politische Katalysatoren, die dort radikalieren, wo Kuschellaune herrscht; die da symbolisieren, wo Naturalisierung im Gange ist und die dort zum demokratischen Ereignis beitragen, wo stumpfe „Seins-gewalt“ wütet. Fangen wir an, mit Lust, Laune und Libido uns ins Getümmel zu stürzen, kämpfen wir den fröhlichen Kampf, erfreuen wir uns am Unvollendeten, Fragmentarischen und Prekären. Feiern wir uns also in diesem Sinne selbst – laut und nicht überhörbar.