
Slavoj Žižek

Auf verlorenem Posten

edition suhrkamp

SV

Das Unbehagen in der Natur

Ökologie ohne Natur

Brauchen wir heute nicht wieder eine solch erschütternde Erfahrung der Negativität? Will sagen: Was ist, wenn die wahre Entscheidung heute die *zwischen* Furcht und Schrecken ist? Der Ausdruck »Furcht und Zittern« legt eine Übereinstimmung der beiden Begriffe nahe, so als deuteten sie auf zwei Aspekte desselben Phänomens, aber muß man nicht vielmehr eine Lücke zwischen ihnen einfügen in dem Sinne, daß Zittern (dem Schrecken ausgesetzt sein) die einzig wahre Opposition zur Furcht darstellt? Wir können, mit anderen Worten, dieser Furcht nicht durch die verzweifelte Suche nach Sicherheit entrinnen, sondern, ganz im Gegenteil nur dadurch, daß wir den Weg zu Ende gehen und die Nichtigkeit dessen, was wir zu verlieren fürchten, akzeptieren. Isaac Asimov schreibt an einer Stelle, daß es nur zwei Möglichkeiten gibt: Entweder wir sind allein im Universum und es gibt niemanden da draußen, der uns beobachtet, oder es gibt jemanden – und beide Möglichkeiten sind gleichermaßen unerträglich. Wir sollten also von der Furcht, wir könnten unseren Halt im großen Anderen verlieren, zu dem Schrecken übergehen, daß es gar keinen großen Anderen gibt. Die alte Formel »wir haben nichts zu fürchten als die Furcht selbst« erhält dadurch eine neue und überraschende Bedeutung: Die Tatsache, daß wir nichts zu fürchten haben, ist das Fürchterlichste, das man sich überhaupt vorstellen kann. Der Schrecken ist diese »auf sich selbst bezogene« beziehungsweise »selbstverneinende« Furcht: Er ist das, was aus der Furcht wird, sobald wir akzeptieren, daß es keinen Weg zurück gibt, daß das, was wir zu verlieren fürchten und was durch das, wovor wir uns fürchten (Natur, Lebenswelt, symbolische Substanz unserer Gemeinschaft ...), bedroht ist, immer schon verloren ist. Diesen Schrecken, dessen Konturen Hegel in seiner Darstellung der subjektiven Erfahrung des Knechtes bei der Begegnung

mit der Bedrohung des Todes entfaltet hat, sollten wir uns vergegenwärtigen, wenn wir Marx' und Engels' berühmte Beschreibung der kapitalistischen Dynamik im *Kommunistischen Manifest* lesen:

»Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus. Alle festen eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. [...] An die Stelle der alten lokalen und nationalen Selbstgenügsamkeit und Abgeschlossenheit tritt ein allseitiger Verkehr, eine allseitige Abhängigkeit der Nationen voneinander. Und wie in der materiellen, so auch in der geistigen Produktion. Die geistigen Erzeugnisse der einzelnen Nationen werden Gemeingut. Die nationale Einseitigkeit und Beschränktheit wird mehr und mehr unmöglich, und aus den vielen nationalen und lokalen Literaturen bildet sich eine Weltliteratur.«⁴⁴

Entspricht das nicht mehr denn je unserer heutigen Wirklichkeit? Handys von Ericsson sind nicht mehr schwedisch, Autos von Toyota werden zu 60 Prozent in den USA hergestellt, die Hollywood-Kultur dringt bis in die entlegensten Winkel der Erde vor ... Und gilt nicht dasselbe überdies auch für sämtliche Formen sexueller und ethnischer Identität? Sollten wir Marx' Beschreibung nicht dahingehend ergänzen, daß auch sexuelle »Einseitigkeit und Beschränktheit [...] mehr und mehr unmöglich [wird]«, daß auch in bezug auf sexuelle Praktiken gilt, »[a]lles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht«, so daß der Kapitalismus tendenziell die übliche normative Heterosexualität durch die Ausbreitung instabiler, wechselnder Identitäten beziehungsweise Orientierungen ersetzt? Angesichts der jüngsten biogenetischen Entwicklungen treten wir heute in eine neue Phase ein, in der es schlicht *die Natur*

⁴⁴ Karl Marx und Friedrich Engels, »Manifest der Kommunistischen Partei«, in *Werke* [MEW], Band 4, Berlin: Dietz 1959, S. 465 f.

selbst ist, die »verdampft«. Die Hauptkonsequenz der wissenschaftlichen Durchbrüche in der Biogenetik ist das Ende der Natur. Sobald wir ihre Konstruktionsgesetze kennen, werden natürliche Organismen zu Objekten, die manipulierbar sind. Die menschliche wie die nichtmenschliche Natur wird so »entsubstantialisiert« und ihrer undurchdringlichen Dichte, der »Erde«, wie Heidegger sagt, beraubt. Dies zwingt uns, Freuds Titel *Das Unbehagen in der Kultur* eine neue Wendung zu geben. (Im Englischen wird hier meist der Begriff »civilization« verwendet und somit die Chance vertan, den Gegensatz zwischen Kultur und Zivilisation ins Spiel zu bringen: Das Unbehagen betrifft die Kultur, ihren gewaltsamen Bruch mit der Natur, während Zivilisation gerade als der nachrangige Versuch verstanden werden kann, die Sache wieder ins Lot zu bringen, den Bruch zu »zivilisieren«, das verlorene Gleichgewicht wiederherzustellen und den Anschein von Harmonie zu erwecken.) In Anbetracht der jüngsten Fortschritte verlagert sich das Unbehagen von der Kultur in die Natur selbst. Die Natur ist nicht mehr »natürlich«, sie ist nicht länger der verlässliche, »dichte« Hintergrund unseres Lebens; vielmehr erscheint sie als ein zerbrechlicher Mechanismus, der jederzeit in eine Katastrophe umschlagen kann.

Mit ihrer Reduktion der menschlichen Psyche auf ein technisch manipulierbares Objekt ist die Biogenetik somit eine Art empirische Exemplifizierung dessen, was Heidegger als die der modernen Technik innewohnende »Gefahr« erkannt hat. Das Entscheidende ist hier die gegenseitige Abhängigkeit von Mensch und Natur: Wenn der Mensch auf ein beliebiges natürliches Objekt mit manipulierbaren Eigenschaften reduziert wird, geht nicht (nur) die Menschlichkeit, sondern tatsächlich *die Natur selbst* verloren. Insofern hat Francis Fukuyama recht: Das Menschsein ist auf irgendeinen Begriff der »menschlichen Natur« angewiesen, die wir als etwas Gegebenes geerbt haben, jene undurchdringliche Dimension in/von uns, in die wir hineingeboren/geworfen wurden. So kommt es zu der paradoxen Situation, daß es den Menschen nur insofern geben kann, als es die undurchdringliche unmenschliche Natur (Heideggers »Erde«) gibt. Durch die Möglichkeit biogenetischer Eingriffe,

die durch den Zugriff auf das Genom eröffnet wurde, kommt es dazu, daß eine Spezies sich *selbst*, also ihre eigenen Koordinaten, frei verändern und neu definieren kann. Diese Aussicht befreit den Menschen effektiv von den Zwängen einer endlichen Spezies und von der Versklavung durch die »egoistischen Gene«. Diese Emanzipation hat freilich ihren Preis:

»Mit den humangenetischen Eingriffen schlägt Naturbeherrschung in einen Akt der Selbstbemächtigung um, der unser gattungsethisches Selbstverständnis verändert und notwendige Bedingungen für autonome Lebensführung und ein universalistisches Verständnis von Moral berühren könnte.«⁴⁵

Wie reagieren wir auf diese Bedrohung? Habermas' Argumentation ist: Da die Forschungsergebnisse eine Bedrohung für unsere (vorherrschende Auffassung von) Autonomie und Freiheit darstellen, muß die Wissenschaft beschnitten werden. Der Preis, den wir für diese Lösung zahlen, ist die fetischistische Spaltung von Wissenschaft und Ethik (»Ich weiß sehr wohl, was die Wissenschaft behauptet, aber um meine [scheinbare] Autonomie zu wahren, ignoriere ich sie bewußt und tue so, als ob ich es nicht wüßte.«) Dadurch wird verhindert, daß wir uns mit der eigentlichen Frage auseinandersetzen: *In welcher Weise zwingen uns die neuen Bedingungen, die Begriffe Freiheit, Autonomie und ethische Verantwortung grundlegend zu verändern und neu zu erfinden?*

Wissenschaft und Technik geht es heute nicht mehr nur um das Verständnis und die Nachbildung natürlicher Prozesse, sondern um die Erzeugung neuer Lebensformen (die uns alle bestimmt noch richtig überraschen werden); das Ziel ist nicht mehr nur die Beherrschung der (bestehenden) Natur, sondern die Schaffung von etwas Neuem, das größer und stärker ist als die Natur – uns selbst mit eingeschlossen. Beispielhaft ist hier die Obsession der Künstlichen-Intelligenz-Forschung, deren Ziel es ist, ein Gehirn herzustellen, das leistungsfähiger ist als das des Menschen. Dem wissenschaftlich-

⁴⁵ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 85.

technologischen Bemühen liegt der Traum zugrunde, einen unumkehrbaren Prozeß in Gang zu setzen, einen Prozeß, der sich exponentiell reproduziert und von selbst weiterläuft. Der Begriff der »zweiten Natur« ist demnach heute relevanter denn je, sowohl in seiner wörtlichen Bedeutung (als künstlich erzeugte neue Natur: Naturmonster, deformierte Kühe und Bäume oder – als positiver Traum – genmanipulierte Organismen, die in unserem Sinne »optimiert« wurden) als auch im gebräuchlicheren Sinne der Verselbständigung der Ergebnisse unseres eigenen immer schon gesellschaftlichen Handelns: wie uns die Folgen unserer Handlungen entgleiten, wie sie Monster hervorbringen, die ein Eigenleben führen. Es ist *dieses* Entsetzen über die unvorhergesehenen Folgen unseres eigenen Tuns, nicht die Naturgewalt, über die wir keine Kontrolle haben, das für Schrecken und Ehrfurcht sorgt; es ist *dieses* Entsetzen, das die Religion zu zähmen versucht. Neu hinzugekommen ist der Kurzschluß zwischen diesen beiden Bedeutungen der »zweiten Natur«: Die »zweite Natur« im Sinne des objektiven Schicksals, des verselbständigten Sozialprozesses, erzeugt die »zweite Natur« im Sinne der künstlich geschaffenen Natur, der Naturmonster, das heißt, was außer Kontrolle zu geraten droht, ist nicht mehr nur der gesellschaftliche Prozeß der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung, sondern auch neue Formen natürlicher Prozesse, von der unvorhergesehenen nuklearen Katastrophe über die globale Erwärmung bis hin zu ungeahnten Folgen biogenetischer Manipulationen. Können wir uns überhaupt vorstellen, welche Folgen die Experimente der Nanotechnologie haben könnten? Müssen wir mit neuen Lebensformen rechnen, die sich unkontrolliert reproduzieren wie Krebsgeschwüre?⁴⁶ Eine gängige Beschreibung dieser Furcht lautet wie folgt:

⁴⁶ Ein ähnlicher Fall ist der Versuch von Wissenschaftlern der Europäischen Organisation für Kernforschung CERN mit Hilfe von Teilchenbeschleunigern den Urknall zu simulieren; einige Skeptiker haben bereits davor gewarnt, daß das Experiment möglicherweise zu gut gelingen und einen wirklichen Urknall auslösen könnte, der die Welt, wie wir sie kennen, mit einem Schlag auslöschen würde.

»Innerhalb der nächsten fünfzig bis hundert Jahre wird voraussichtlich eine neue Klasse von Organismen entstehen. Diese Organismen werden in dem Sinne künstlich sein, daß sie ursprünglich von Menschen konzipiert wurden. Sie werden sich jedoch vermehren und zu etwas »entwickeln«, das sich von ihrer Ursprungsform unterscheidet; sie werden nach jeder vernünftigen Definition des Wortes »lebendig« sein. [...] Das Tempo der evolutionären Veränderung wird extrem hoch sein. [...] Die Auswirkungen für den Menschen und die Biosphäre könnten enorm sein, größer noch als die der industriellen Revolution, der Atomwaffen oder der Umweltverschmutzung.«⁴⁷

Diese Furcht hat auch eine eindeutig libidinöse Dimension; es ist die Furcht vor der ungeschlechtlichen Vermehrung des Lebens, die Furcht vor einem »untoten«, unzerstörbaren Leben, das sich beständig ausbreitet und durch Selbstteilung reproduziert.⁴⁸ Die Meisterin im Ausschlichten dieser Furcht ist, wie immer in den letzten zwei Jahrtausenden, die katholische Kirche. Ihre bevorzugte Strategie ist heute, daß sie versucht, das wissenschaftliche Reale in den Grenzen der Bedeutung zu halten – ja, in der Erwiderung auf das wissenschaftliche Reale (verkörpert in den biogenetischen Bedrohungen) findet die katholische Kirche ihre neue *raison d'être*.

»Weit davon entfernt, von der Wissenschaft in den Hintergrund gedrängt zu werden, macht die Religion, ja selbst das sich formierende Syndikat der Religionen, täglich Fortschritte. Lacan sagte, die Ökumene sei für die geistig Armen. Es besteht eine wunderbare Übereinstimmung bei diesen Fragen zwischen den weltlichen und sämtlichen religiösen Autoritäten, die sich sagen, daß sie sich irgendwo einigen sollten, um ebenso wunderbaren Wiederhall zu erzeugen, und sogar sagen, das Weltliche sei letztlich auch eine Religion wie die anderen. Wir sehen dies, weil sich tatsächlich offenbart, daß sich der Wissenschaftsdiskurs teilweise mit dem Todestrieb verbunden hat. Der Religion wird die Rolle der bedingungslosen Verteidigung des Lebens zugewiesen, des Lebens der Menschheit, sie wird zum Wächter des Lebens,

⁴⁷ Doyne Farmer und Aletta Belin, »Artificial Life: The Coming Evolution«, in: C. G. Langton u. a. (Hg.), *Artificial Life*, Redwood City: Addison-Wesley 1992, S. 815.

⁴⁸ In den letzten zehn Jahren ist dieses Thema häufig in Science-fiction-Thrillern verwendet worden; vgl. u. a. Michael Crichton, *Beute*, München: Blessing 2002.

der das Leben zum Absoluten macht. Und dies weitet sich auf den Schutz der menschlichen Natur aus. [...] Das ist es [...], was der Religion eine Zukunft durch die Bedeutung verschafft, indem nämlich Barrieren errichtet werden – für das Klonen, für die Ausbeutung menschlicher Zellen – und die Wissenschaft in einen gemäßigten Fortschritt eingeschrieben wird. Wir beobachten eine großartige Anstrengung, einen frischen, jugendlichen religiösen Elan bei dem Versuch, das Reale mit Bedeutung zu überschwemmen.«⁴⁹

Die Hoffnungsbotschaft der Kirche ist also auf das Vorhandensein der Furcht angewiesen. Die Kirche evoziert und formuliert die Furcht, um dann Hoffnung und Glaube als Lösung anzubieten. Das Leben, das sie bei ihrer Verteidigung der »Kultur des Lebens« verspricht, ist kein positives, sondern ein reaktives Leben, eine Abwehr des Todes. Wir haben es hier mit der jüngsten Version der Art von Furcht zu tun, die erstmals in Mary Shelleys *Frankenstein* formuliert wurde. Das Dilemma, vor dem viele Interpreten dieses Romans stehen, betrifft die offenkundige Parallele zwischen Viktor und Gott einerseits und dem Monster und Adam andererseits; in beiden Fällen geht es um einen einzelnen Elternteil, der auf ungeschlechtlichem Weg einen männlichen Nachkommen erzeugt; und in beiden Fällen folgt darauf die Schaffung einer Braut, einer Partnerin. Das dem Roman vorangestellte Motto, Adams Klage gegen Gott, weist deutlich auf diese Parallele hin: »Hab ich's von Dir mein Schöpfer denn erbeten, / daß du aus Lehm zum Menschen mich geformt? / Daß du mich aus der Dunkelheit hervorzuziehen kamst / Hab' ich Dich darum ersucht?« (John Milton, *Das verlorene Paradies*, Zehnter Gesang.) Die Problematik dieser Parallele ist leicht ersichtlich: Wenn Viktor mit Gott assoziiert ist, wie kann er dann gleichzeitig der prometheische Rebell sein, der sich gegen Gott auflehnt (erinnern wir uns an den Untertitel des Romans: »... oder Der moderne Prometheus«)? Die Antwort scheint einfach und wird von Shelley selbst gegeben: Viktors Sünde ist die der Anmaßung, er »handelt wie Gott« und vollzieht einen Schöpfungsakt (des mensch-

49 Jacques-Alain Miller, »Religion, Psychoanalysis«, in: *lacanian ink* 23, New York 2004, S. 18 f.

lichen Lebens, der Krone der göttlichen Schöpfung), was ausschließlich Gott vorbehalten bleiben sollte; wenn der Mensch versucht, Gott nachzuahmen und etwas zu tun, für das ihm die Voraussetzungen fehlen, hat dies zwangsläufig monströse Folgen ... Es ist jedoch auch eine andere (Chestertonsche) Deutung möglich: Es besteht gar kein Problem, vielmehr ist Viktor genau »wie Gott«, wenn er die schlimmste Übertretung begeht und mit ihren schrecklichen Folgen konfrontiert wird, denn *Gott ist auch der größte Rebell* – gegen sich selbst. Der König des Universums ist der größte verbrecherische Anarchist. Wie Viktor beging Gott mit der Schaffung des Menschen das schlimmste Verbrechen: Er wollte zu hoch hinaus, er wollte ein Geschöpf »nach seinem eigenen Bilde« erschaffen, neues geistiges Leben, genau wie die Wissenschaftler von heute, die davon träumen, ein Lebewesen mit künstlicher Intelligenz zu schaffen; kein Wunder, daß seine Kreatur außer Kontrolle geriet und sich gegen ihn wandte. Ist also möglicherweise der Tod Christi (sein eigener Tod) der Preis, den Gott für sein Verbrechen zu zahlen hat?

Die Ökologie ist exakt der Bereich, in dem die Grenze zwischen der Politik des emanzipatorischen Schreckens und der Politik der Furcht am deutlichsten wird. Die bei weitem vorherrschende Version ist die einer Ökologie der Furcht – der Furcht vor einer (von Menschen gemachten oder natürlichen) Katastrophe, welche die menschliche Zivilisation zutiefst erschüttern, ja sogar vernichten könnte und die uns dazu treibt, Maßnahmen zu unserem Schutz zu ergreifen. Diese Furcht und dieser Pessimismus sind in aller Regel ein Schwindel; mit Hans-Georg Gadamer kann man festhalten: »Der Pessimist ist unaufrichtig, weil er durch seine Miesmacherei sich selbst zu betrügen sucht. Gerade indem er sich als Pessimist gebärdet, hofft er insgeheim, daß alles doch nicht so schlimm werden wird.«⁵⁰ Ist diese Spannung zwischen der Aussage und der Position des Aussagens nicht auch typisch für den Umweltpessimismus von heute? Je eindringlicher vor einer Katastrophe gewarnt wird, desto

50 Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, S. 371.

mehr hoffen die Warnenden insgeheim, daß sie sich nicht ereignen wird.

Was im Zusammenhang mit dieser Furcht als erstes ins Auge springt, ist, daß auch sie von ideologischen Trends bestimmt wird. Vor zwei Jahrzehnten redete jeder, besonders in Europa, über das *Waldsterben*, das Thema war auf sämtlichen Titelblättern der populären Wochenmagazine präsent – mittlerweile ist es fast verschwunden. Auch wenn von Zeit zu Zeit Besorgnisse über die Erwärmung der Erdatmosphäre laut werden und immer mehr wissenschaftliche Glaubwürdigkeit erlangen, ist die Ökologie als organisierte gesellschaftspolitische Bewegung größtenteils verschwunden. Des weiteren gibt sie sich häufig für ideologische Mystifikationen her: als Vorwand für die Obskurantismen der New-Age-Bewegung (in der die vormodernen »Paradigmen« gepriesen werden), für den Neokolonialismus (die Erste Welt beklagt, daß die rasche Entwicklung von Drittweltländern wie Brasilien oder China uns alle bedrohe – »durch die Zerstörung der Regenwälder am Amazonas töten die Brasilianer die Lunge der Erde«) oder als Frage der Ehre für »liberale Kommunisten« (Kauf von Öko-Produkten, Recycling ... als ob Umweltbewußtsein kapitalistische Ausbeutung rechtfertigen würde).

Die Ökologie der Furcht hat beste Chancen, sich zur vorherrschenden Ideologieform des globalen Kapitalismus, zu einem neuen Opium für das Volk zu entwickeln und die an Boden verlierende Religion abzulösen;⁵¹ sie übernimmt die alte Grundfunktion der Religion, eine unbestreitbare Autorität darzustellen, die in der Lage ist, Grenzen zu setzen. Die Lektion, die uns diese Ökologie fortwährend einhämmert, ist die unserer Endlichkeit: Wir sind keine der Realität entzogenen cartesianischen Subjekte, wir sind endliche Wesen, eingebettet in eine Biosphäre, die unseren Horizont bei weitem übersteigt. Durch die Ausbeutung natürlicher Ressourcen borgen wir von der Zukunft, deshalb sollten wir die Erde mit Respekt behandeln, als etwas Heiliges, das nicht vollständig enthüllt werden sollte, das für immer ein Geheimnis bleibt und bleiben sollte, eine

⁵¹ Ich übernehme diesen Ausdruck von Alain Badiou.

Macht, der wir vertrauen sollten, statt sie zu beherrschen. Wir können die Biosphäre zwar nicht vollkommen beherrschen, aber unglücklicherweise liegt es in unserer Macht, sie so aus dem Gleichgewicht zu bringen, daß sie Amok läuft und uns dabei mit hinwegfegt. Das ist der Grund, warum hinter der Forderung der Ökologen, unsere Lebensweise radikal zu ändern, eigentlich deren Gegenteil steckt, nämlich ein tiefes Mißtrauen gegenüber Veränderung, Entwicklung und Fortschritt. Jede radikale Veränderung kann unbeabsichtigt eine Katastrophe auslösen.

Dieses Mißtrauen macht die Ökologie zum idealen Kandidaten für die hegemoniale Ideologie, denn sie spiegelt das antitotalitaristische, postpolitische Mißtrauen gegenüber großen kollektiven Taten wider. Eines der besten fiktionalen Beispiele für dieses Mißtrauen ist Stephen Frys Roman *Geschichte machen*,⁵² in dem ein durch Hitler und die Verbrechen der Nazis traumatisierter Wissenschaftler in den 1950er Jahren eine Methode zur Überwindung der Zeitschranke entdeckt, durch die er in begrenztem Umfang in die Vergangenheit eingreifen kann. Er beschließt, die chemische Zusammensetzung des Flusses, aus dem Hitlers Geburtsort sein Trinkwasser bezieht, so zu verändern, daß die Frauen dadurch unfruchtbar werden; das Experiment gelingt und Hitler wird nie geboren. In der dadurch entstandenen alternativen Wirklichkeit muß der Wissenschaftler dann jedoch mit Schrecken feststellen, was er herbeigeführt hat: Anstelle von Hitler führt ein intelligenter und kultivierter hochrangiger Offizier die Nazis an, sie gewinnen den Krieg, es werden weit mehr Juden ermordet als im Holocaust, und es wird sogar die Erinnerung daran ausgelöscht. Der Wissenschaftler verbringt den Rest seines Lebens mit dem Versuch, noch einmal in die Vergangenheit einzugreifen, das Ergebnis seiner ersten Intervention ungeschehen zu machen und die gute alte Welt mit Hitler zurückzubringen ...

Einen neuen Impuls erhielt das Mißtrauen durch die moderne Biogenetik, die kurz vor einem entscheidenden Durchbruch steht.⁵³

⁵² Stephen Fry, *Geschichte machen*, Zürich: Haffmans 1997.

⁵³ Vgl. den Bericht »Life 2.0«, in: *Newsweek*, 4. 6. 2007, S. 37-43, auf den sich auch die folgenden Zitate beziehen.

Bislang mußten sich die Genetiker darauf beschränken, »an dem herumzuflicken und zu -basteln, was die Natur bereits hervorgebracht hat – indem man etwa ein Gen aus einem Bakterium entnimmt und in den Chromosomensatz von Getreide oder Schweinen einsetzt. Wir reden hier von der Herstellung von vollkommen neuem Leben, welches in keiner Weise mehr genetisch von der ursprünglichen Mutterzelle abstammt. Die ersten Mitglieder jeder neu geschaffenen Art werden überhaupt keine Vorfahren haben.« Das Genom selbst wird bei diesem Organismus künstlich zusammengesetzt worden sein. Dazu müssen zunächst einzelne biologische Bausteine hergestellt werden, die dann zu einem vollkommen neuartigen, synthetischen, sich selbst reproduzierenden Organismus zusammengesetzt werden. Wissenschaftler bezeichnen diese neue Lebensform als »Leben 2.0«, und das Beunruhigende daran ist, daß dadurch das »natürliche« Leben zum »Leben 1.0« wird – es verliert rückwirkend seinen spontan-natürlichen Charakter und verwandelt sich in ein Element aus der Reihe synthetischer Projekte. Das ist mit dem »Ende der Natur« gemeint: Synthetisches Leben würde nicht nur das natürliche ergänzen, sondern dieses vielmehr selbst in eine (konfuse, unvollkommene) Abart des synthetischen Lebens verwandeln.

Die Aussichten sind natürlich atemberaubend: angefangen von Mikroorganismen, die Krebszellen erkennen und ausmerzen können, bis hin zu ganzen »Fabriken«, die Sonnenenergie in brauchbares Benzin umwandeln. Die Hauptbeschränkung dieses Unterfangens ist freilich ebenso offensichtlich: Die DNA der natürlichen Organismen ist »ein Durcheinander aus sich überlappenden Segmenten und irgendwelchem Zeug, dessen Zweck die Wissenschaftler nicht ergründen können«; wenn die Genetiker an diesem Durcheinander herumwerkeln, können sie sich folglich nicht nur der Folgen nie sicher sein, sondern auch, wie diese Folgen genau zustande gekommen sind. Die logische Schlußfolgerung ist, daß man versucht, »neue biologische Systeme zu konstruieren; Systeme, die leichter zu verstehen sind, weil wir sie so gemacht haben.« Das Projekt funktioniert allerdings nur, wenn wir uneingeschränkt die These akzeptieren, daß »mindestens 90 Prozent des menschlichen Genoms

aus wertloser »Müll-DNA« ohne eindeutige Funktion bestehen«. (Ihre Hauptfunktion ist, so vermuten die Wissenschaftler, die Gefahr von Kopierfehlern zu vermeiden und somit als eine Art Sicherheitskopie zu dienen.) Nur in diesem Fall können wir damit rechnen, auf diesen redundanten »Müll« verzichten und den Organismus tatsächlich nur nach seiner »reinen« genetischen Formel generieren zu können – was aber ist, wenn dieser »Müll« in Wirklichkeit eine entscheidende Rolle spielt, die wir nicht erkennen können, weil wir unfähig sind, all die hochkomplexen Vorgänge der Interaktion von Genen zu begreifen, die dafür verantwortlich sind, daß aus einer begrenzten (endlichen) Menge von Elementen eine »unendliche« (selbstbezügliche) organische Struktur als »emergente Eigenschaft« entsteht?

Die schärfsten Gegner dieser Möglichkeit sind religiöse Führer und Umweltschützer – für beide stellt die Idee, eine neue Lebensform von Grund auf, vom Nullpunkt an, zu erzeugen, eine Übertretung, ein Eindringen in verbotenes Terrain dar. Dies führt uns zurück zu der Vorstellung der Ökologie als neues Opium für das Volk; auch hier ist die Botschaft eine zutiefst konservative – jede Veränderung kann nur eine Verschlechterung sein.

»Der Widerstand gegen die Idee des synthetischen Lebens ist zu einem großen Teil auf das intuitive Gefühl zurückzuführen, daß die Natur (beziehungsweise Gott) die beste aller möglichen Welten geschaffen hat. Charles Darwin glaubte, daß die Myriaden von Formen natürlicher Schöpfungen vollkommen darauf abgestimmt sind, genau das zu tun, wofür sie bestimmt sind – seien es Tiere, die sehen, hören, singen, schwimmen oder fliegen, oder Pflanzen, die sich von den Strahlen der Sonne ernähren und mit leuchtenden Blumenfarben Bestäuber anlocken können.« (Ebd.)

Der Hinweis auf Darwin ist hier zutiefst irreführend. Im Grunde besagt der Darwinismus genau das Gegenteil, nämlich, daß die Natur herumfuscht und improvisiert und daß jeder kleine Erfolg mit großen Verlusten und Katastrophen einhergeht – ist die Tatsache, daß 90 Prozent des menschlichen Genoms aus »Müll-DNA« ohne eindeutige Funktion bestehen, nicht der endgültige Beweis dafür?

Die erste Lektion, die es demnach zu lernen gilt, ist, wie Stephen Jay Gould wiederholt betont hat, daß unser Dasein vollkommen kontingent ist. Es gibt keine Evolution: Katastrophen und zerstörte Gleichgewichte gehören zur Naturgeschichte; an zahlreichen Punkten der Vergangenheit hätte das Leben eine vollkommen andere Richtung einschlagen können. Unsere Hauptenergiequelle (Öl) ist das Ergebnis einer Katastrophe von unvorstellbarem Ausmaß. In diesem Zusammenhang bedeutet »Schrecken« das Akzeptieren der vollkommenen Grundlosigkeit unserer Existenz. Es gibt kein festes Fundament, keinen Rückzugsort, auf den wir uns sicher verlassen könnten. Wir müssen voll und ganz akzeptieren, daß »die Natur nicht existiert«, und die Kluft zwischen der lebensweltlichen Naturvorstellung und der wissenschaftlichen Vorstellung der natürlichen Realität in aller Konsequenz annehmen: Die »Natur« als Reich der ausgewogenen Reproduktion und der organischen Entfaltung, in die der Mensch in seiner Hybris eingreift und deren Kreislauf er brutal aus der Bahn wirft, ist eine menschliche Phantasie. Die Natur ist schon an sich eine »zweite Natur«, ihr Gleichgewicht ist immer sekundär, sie ist der Versuch, eine »Gewohnheit« auszuhandeln, die nach katastrophalen Unterbrechungen irgendeine Art von Ordnung wiederherstellt.⁵⁴ Wir müssen somit jenem Umweltwissenschaftler vollkommen zustimmen, der zu dem Ergebnis kam, daß wir zwar nicht genau wissen, welche Auswirkungen die Eingriffe des Menschen in die Geosphäre letztlich haben werden, eines aber

⁵⁴ In einer Rede vor dem »Commonwealth Club of California« mit dem Titel »Environmentalism as a religion« hat Michael Crichton die strukturellen Ähnlichkeiten zwischen einigen religiösen Ansichten (insbesondere im Judentum und Christentum) und den Überzeugungen vieler moderner urbaner Atheisten beschrieben, die für ihn romantische Vorstellungen über die Natur und unsere Vergangenheit haben und an das ursprüngliche »Paradies«, menschliche »Sünden« und den »jüngsten Tag« glauben. Die Umweltschützer von heute neigen dazu, wissenschaftlichen Gegenbeweisen zum Trotz, stur auf ihrer Überzeugung zu beharren (als Beispiele nennt Crichton die Fehleinschätzungen in bezug auf DDT, Passivrauchen und die globale Erwärmung.) So problematisch Crichtons Ansichten auch sein mögen – seine Bestseller sind Musterbeispiele der vorherrschenden Ideologie des Spätkapitalismus –, in diesem Punkt hat er nicht ganz unrecht.

ganz sicher ist: Würde die Menschheit ihre immense industrielle Aktivität plötzlich abrupt beenden und der Natur ihren Lauf lassen, wäre die Folge ein vollkommener Zusammenbruch, eine unvorstellbare Katastrophe. Die »Natur« hat sich bereits in so hohem Maße an die menschlichen Interventionen »angepaßt«, die menschlichen »Verschmutzungen« sind bereits so sehr Teil des schwankenden und labilen Gleichgewichts der »natürlichen« Reproduktion auf der Erde, daß ihre Beendigung zu einem katastrophalen Ungleichgewicht führen würde.⁵⁵ Das ist mit der Aussage gemeint, daß die Menschheit keinen Rückzugsort hat: Es gibt nicht nur »keinen großen Anderen« (keine in sich geschlossene symbolische Ordnung, die als ultimativer Bedeutungsgarant dienen könnte), es gibt auch keine *Natur* im Sinne einer ausgewogenen Ordnung der Selbstreproduktion, deren Homöostase durch die ungleichgewichtigen menschlichen Interventionen gestört und aus der Bahn geworfen würde. Nicht nur der große Andere, auch die Natur ist »ausgestrichen« (*»barred«*). Wir müssen uns folglich nicht nur der Eingeschränktheit der Fortschrittsideologie bewußt werden, sondern auch der Eingeschränktheit der Benjaminschen Vorstellung, die Revolution sei ein Schritt, um den außer Kontrolle geratenen Zug des Fortschritts aufzuhalten – auch dazu ist es zu spät, denn die Beendigung der Aktivität führt womöglich zu einer noch größeren Katastrophe.

In Anbetracht der inhärenten Instabilität der Natur kam der kon-

⁵⁵ Ein Beispiel: Umweltschützer konnten häufig strikte Maßnahmen zur Brandbekämpfung durchsetzen, um gegen die Politik der rücksichtslosen Abholzung von Wäldern vorzugehen – mit dem unerwarteten Ergebnis, daß die unberührten Wälder sogar noch nachhaltiger verändert wurden (weil gelegentliche Brände eine wichtige Rolle bei der Selbstreproduktion der Wälder spielen). Es gibt auch, um auf eine anekdotischere Ebene zu wechseln, das Beispiel eines Tals in Großbritannien, das durch den Rauch aus der Kohleverbrennung massiv verschmutzt war; als mit der Kohleverbrennung Schluß war, kam es sofort zu katastrophalen Folgen: Vögel und andere Organismen waren schon so sehr an die Kohleverschmutzung angepaßt, daß sie unter den neuen Bedingungen nicht überleben konnten und die Gegend verließen, wodurch das labile ökologische Gleichgewicht in dem Tal gestört wurde ... Und was ist mit Tieren wie etwa industriell gezüchteten Schweinen, die alleine nicht länger als ein paar Tage überleben können (sie sind fast blind und können nicht auf den eigenen Beinen stehen ...)?

sequenteste Vorschlag von einem deutschen Umweltwissenschaftler in den 1970er Jahren: Da die Natur sich ständig verändere und die Bedingungen auf der Erde ein Überleben des Menschen in wenigen Jahrhunderten unmöglich machten, müsse das gemeinsame Ziel der Menschheit nicht darin bestehen, sich der Natur anzupassen, sondern sogar noch stärker in die Ökologie des Planeten einzugreifen und so die Veränderung der Erde zum Stillstand zu bringen, damit deren Ökologie im wesentlichen gleichbleibe und so das Überleben der Menschheit ermöglicht werde. Dieser extreme Vorschlag läßt die Wahrheit der Ökologie sichtbar werden. In seinem Buch *Reflections at the Edge of Askja* berichtet der Philosoph Páll Skúlason von seinen Eindrücken der Askja, einer von schneebedeckten Bergen umgebenen vulkanischen Krater- und Seenlandschaft in der Mitte Islands:

»Die Askja ist das Symbol für die objektive Realität, unabhängig von allem Denken, Glauben und Ausdrücken, unabhängig von menschlicher Existenz. Sie ist ein einzigartiges natürliches System, in dem Berge, Seen und Himmel in einem vulkanischen Krater zusammenlaufen. Kurz, die Askja symbolisiert die Erde selbst; sie ist die Erde, wie sie war, ist und sein wird, solange dieser Planet durch den Raum kreist, egal, was wir tun, und egal, ob wir hier auf dieser Erde sind oder nicht. [...] Nach Askja zu kommen ist, als käme man zum erstenmal zur Erde selbst und fände sein irdisches Fundament.«⁵⁶

Gilles Deleuze variiert oft das Thema, daß wir im posthumanen Zeitalter »eine Wahrnehmung [...], die dem Menschen vorausgeht (oder nach ihm kommt) [...], das heißt [...] einen von seinen menschlichen Koordinaten befreiten beliebigen Raum«⁵⁷ anstreben sollten; genau solch eine Erfahrung scheint Skúlason zu beschreiben: die Erfahrung, sich von der unmittelbaren Eingebettetheit in die umgebende Welt der Objekte, die »zuhanden« und Momente unserer Beziehung zur Wirklichkeit sind, zu subtrahieren – oder etwa

⁵⁶ Páll Skúlason, *Reflections at the Edge of Askja. On Man's Relation to Nature*, Reykjavik: University of Iceland Press 2005, S. 21.

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Das Bewegungs-Bild, Kino 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 168.

nicht? Sehen wir uns genauer an, welche Art von Erfahrung er schildert.

»[D]ie Welt erscheint uns plötzlich auf eine Weise, in der sich die Realität als nahtloses Ganzes präsentiert. Die Frage, die sich in diesem Moment stellt, betrifft die Welt selbst und die Realität, die sie zu einer Totalität ordnet. Ist die Welt wirklich ein einheitliches Ganzes? Ist die Realität nicht eigentlich nur eine unendlich variierte Mannigfaltigkeit besonderer Phänomene?«⁵⁸

Hier sollte man ganz Hegelianer sein: Was ist, wenn diese Erfahrung der Realität als nahtloses Ganzes eine gewaltsame Setzung unsererseits ist, etwas, das wir in die Realität »hineinprojizieren« (um diesen alten, unpassenden Begriff zu verwenden), um der direkten Begegnung mit der vollkommen bedeutungslosen »unendlich variierte[n] Mannigfaltigkeit besonderer Phänomene« (die Badiou die primordiale Mannigfaltigkeit des Seins nennt) zu entgehen? Sollte man hier nicht die fundamentale Lehre des Kantischen transzendentalen Idealismus anwenden: Die Welt als Ganzes ist kein Ding an sich, sondern nur eine regulative Idee, etwas, das unser Geist der rauhen Mannigfaltigkeit der Empfindungen überstülpt, um sie als ein wohlgeordnetes, sinnvolles Ganzes erfahren zu können? Die Paradoxie ist, daß ebendieses *an sich* der Natur als von uns unabhängigem Ganzen die Folge unserer (subjektiven) »synthetischen Aktivität« ist – weisen nicht schon Skúlasons eigene Worte (wenn wir sie genau lesen, das heißt, buchstäblich verstehen) in diese Richtung? »Askja wird in diesem Text als Symbol für eine einzigartige und wichtige Erfahrung der Welt und ihrer Bewohner verwendet. Es gibt zahlreiche andere Symbole, die Menschen dazu verwenden, über die Dinge zu reden, die am wichtigsten sind.«⁵⁹ Wie im Fall des Kantischen Erhabenen wird hier also die unergründliche Präsenz der rohen Natur-an-sich auf einen materiellen (und austauschbaren) Vorwand für eine »einzigartige und wichtige Erfahrung« reduziert. Warum ist diese Erfahrung notwendig?

⁵⁸ Skúlason, *Reflections at the Edge of Askja*, a. a. O., S. 11.

⁵⁹ Ebd., S. 19.

»Um leben, um existieren zu können, muß sich der Geist mit irgendeiner Art von Ordnung verbinden. Er muß die Realität als ein unabhängiges Ganzes begreifen [...] und sich auf eine beständige Weise an bestimmte Eigenschaften dessen, was wir Realität nennen, binden. Er kann sich nicht an die gewöhnliche Welt der alltäglichen Erfahrung binden, außer in dem guten Glauben, daß die Realität ein objektives Ganzes bildet, ein Ganzes, das unabhängig vom Geist existiert. Der Geist lebt, und wir leben, in einer Glaubensbeziehung mit der Realität selbst. Diese Beziehung ist gleichermaßen eine des Vertrauens in eine losgelöste Realität, eine Realität, die anders als der Geist und von ihm verschieden ist. Wir leben und existieren in dieser Vertrauensbeziehung, die ihrem Wesen nach grundsätzlich unsicher und unbeständig ist. [...] [D]ie Vertrauensbeziehung ist ursprünglich und aufrichtig immer eine Beziehung zur Realität als natürlicher Ganzheit: als der Natur.«⁶⁰

Zu beachten ist hier die subtile Analyse der Spannung zwischen dem Bewohnbaren und dem Unbewohnbaren: Um einen kleinen Teil der Realität zu bewohnen, der innerhalb unseres Bedeutungshorizonts erscheint, müssen wir unterstellen, daß die Realität-ansich, »die anders als der Geist und von ihm verschieden ist«, ein geordnetes und nahtloses Ganzes ist. Kurz, wir müssen an die Realität glauben und ihr vertrauen: Natur-an-sich ist nicht bloß eine sinnlose Mischung von Mannigfaltigkeiten, es ist *die* Natur. Was aber ist, wenn diese Beziehung des Vertrauens in die Natur, in die ursprüngliche Harmonie zwischen Geist und Realität, die elementare Form des Idealismus und der Abhängigkeit vom großen Anderen ist? Was, wenn die wahrhaft materialistische Haltung damit beginnt (und in gewisser Weise auch endet), daß man das Ansich als sinnlose, chaotische Mannigfaltigkeit akzeptiert? Man ist versucht, hier noch einmal auf die einzigartige Naturlandschaft Islands zurückzukommen: Die eindrucksvollen neblig-grünen ausgedehnten Küstenstreifen im Süden mit ihren großen, mit feuchtem, grünlich-braunem Moos bedeckten Felsen sehen aus, als hätte die Natur verrückt gespielt und überall pathologische, krebsartige Auswüchse entstehen

60 Ebd., S. 31 ff.

lassen – könnte es nicht sein, das dies der »Natur-an-sich« viel näher kommt, als erhabene Bilder vom nahtlosen Ganzen? Ja wirklich, was wir brauchen, ist eine *Ökologie ohne Natur*: Das größte Hindernis für den Schutz der Natur ist gerade die Naturvorstellung, auf die wir uns stützen.⁶¹

Der wahre Grund für die Probleme ist nicht »das bedeutsamste Ereignis für die westliche Kultur in den letzten Jahrhunderten«, namentlich »die Zerstörung der Beziehung zwischen Mensch und Natur«,⁶² das Ende des Vertrauensverhältnisses; im Gegenteil: Gerade diese »Vertrauensbeziehung mit der Realität selbst« ist das Haupthindernis, das uns davon abhält, der ökologischen Krise auf radikale Weise zu begegnen. Bezüglich der Aussicht auf eine Umweltkatastrophe reicht es nicht aus, unseren Unglauben an die Katastrophe der Imprägnierung unseres Geistes durch die Wissenschaftsideologie zuzuschreiben, die uns dazu bringt, die gesunden Bedenken der gemeinen Vernunft, das heißt das Bauchgefühl, das uns sagt, daß mit der wissenschaftlich-technologischen Haltung etwas grundsätzlich nicht stimmt, zu verwerfen. Das Problem liegt viel tiefer; es resultiert aus der Unzuverlässigkeit unseres Alltagsverständnisses selbst, der, da er nun einmal an unsere normale Lebenswelt gewöhnt ist, große Schwierigkeiten damit hat, zu akzeptieren, daß der Fluß der Alltagswirklichkeit gestört werden kann. Unsere Haltung ist hier die der fetischistischen Spaltung: »Ich weiß sehr wohl (daß die globale Erwärmung eine Bedrohung für die ganze Menschheit darstellt), aber dennoch (kann ich nicht wirklich daran glauben) ... Es reicht, mir meine Umgebung anzuschauen, mit der mein Geist »verdrahtet« ist: das grüne Gras, die Bäume, das Pfeifen des Windes, den Sonnenaufgang ... Kann man sich wirklich vorstellen, daß all dies zerstört wird? Du sprichst vom Ozonloch – aber wie sehr ich auch in den Himmel schaue, ich sehe es nicht; ich sehe immer nur denselben Himmel, mal blau und mal grau!«

Das Problem ist also, daß wir uns weder auf den wissenschaft-

61 Vgl. Timothy Mortons vorzügliches Buch *Ecology Without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge: Harvard University Press 2007.

62 Ebd., S. 35.

lichen Geist noch auf den gesunden Menschenverstand verlassen können – beide verstärken nur wechselseitig die Blindheit des jeweils anderen. Der Wissenschaftsgeist tritt für eine kalte, objektive Bewertung der damit verbundenen Gefahren und Risiken ein, wo keine solche Bewertung möglich ist, während der gesunde Menschenverstand nur schwerlich akzeptieren kann, daß es wirklich zu einer Katastrophe kommen wird. Die schwierige ethische Aufgabe besteht nun darin, die Grundkoordinaten unserer Lebenswelt zu »verlernen«: Was bislang als Zuflucht zur Weisheit diente (das grundsätzliche Vertrauen in die Hintergrundkoordinaten unserer Welt) ist jetzt die Gefahrenquelle schlechthin. Wir sollten wirklich »erwachsen werden« und lernen, diese ultimative Nabelschnur zu unserer Lebenssphäre zu durchtrennen. Das Problem mit der wissenschaftlich-technologischen Haltung ist nicht deren Entfernung von der Lebenswelt, sondern die Abstraktheit dieser Losgelöstheit, durch die sie gezwungen ist, sich insgeheim auf das vollkommen naive Eingetauchtsein in die Lebenswelt zu stützen. Wissenschaftler halten sich selbst für rational und für fähig, potentielle Risiken objektiv abzuschätzen; die einzigen unvorhersehbaren, irrationalen Elemente sind für sie die Panikreaktionen der ungebildeten Masse. Ein kleines, kontrollierbares Risiko kann sich bei einfachen Menschen in alle Richtungen verbreiten und eine globale Panik auslösen, da diese ihre verleugneten Ängste und Phantasien in die Situation hineinprojizieren. Was die Wissenschaftler nicht sehen können, ist das »irrationale«, unzulängliche Wesen ihrer eigenen »kühlen und distanzieren« Einschätzung. Die heutige Wissenschaft dient zwei wirklich *ideologischen* Bedürfnissen – dem nach Hoffnung und dem nach Zensur –, die traditionell Sache der Religion waren.

»Nur die Wissenschaft vermag Ketzler zum Schweigen zu bringen. Sie ist heute die einzige Institution, die Autorität beanspruchen kann. Wie die Kirche in der Vergangenheit hat sie die Macht, unabhängige Denker zu vernichten oder zu marginalisieren. [...] Für jeden, der die Freiheit des Denkens schätzt, mag dies bedauerlich sein, aber es ist zweifellos die Hauptquelle für die Anziehungskraft der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist für uns eine Zufluchtsstätte vor der Unsicherheit, die das Wunder der Freiheit vom Den-

ken verspricht – und in gewissem Maße auch vollbringt –, während die Kirchen zu Horten des Zweifels geworden sind.«⁶³

Und wirklich, wie Nietzsche schon vor über einem Jahrhundert schrieb: »O was verbirgt heute nicht alles Wissenschaft! wieviel *soll* sie mindestens verbergen!«⁶⁴ Wir reden hier allerdings nicht über die Wissenschaft an sich, und somit ist der Gedanke, die Wissenschaft unterstütze die »Freiheit vom Denken«, keine Variation der Heidegger'schen Idee, wonach »die Wissenschaft nicht denkt«. Wir haben es vielmehr damit zu tun, wie die Wissenschaft als gesellschaftliche Kraft, als ideologische Institution wirkt. Auf dieser Ebene ist ihre Funktion, für Sicherheit zu sorgen, ein Bezugspunkt zu sein, auf den man sich verlassen kann, und Hoffnung zu verbreiten (neue technische Erfindungen werden uns bei der Bekämpfung von Krankheiten helfen usw.). In dieser Hinsicht ist die Wissenschaft wirklich, wie Lacan sagt, Universitätsdiskurs in Reinform: S₂ (Wissen), dessen »Wahrheit« S₁ (Herren-Signifikant, Macht) ist. Die Paradoxie besteht im Grunde darin, daß die Wissenschaft heute die früher von der Religion garantierte Sicherheit bietet, während diese, in einer seltsamen Umkehrung, einer der möglichen Orte ist, von denen aus man kritische Zweifel an der heutigen Gesellschaft anbringen kann (eine der »Stätten des Widerstands«, wenn man so will).

Louis Dumont⁶⁵ hat das Paradox der kognitivistischen Reduktion/Naturalisierung benannt: Endlich ist der Mensch sein eigener Herr und kann sein Genom nachbilden – doch *wer* ist dabei eigentlich die wirkende Kraft? Der blinde Schaltkreis der Neuronen? Hier wird die Spaltung zwischen dem ausgesagten Inhalt und dem Prozeß des Aussagens (was Foucault als »transzendental-empirische Dublette« bezeichnete) zum Extrem getrieben: Je mehr der ausgesagte

63 Gray, *Straw Dogs*, a. a. O., S. 19.

64 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke in drei Bänden*, Band 2, München: Hanser 1954, S. 888 (III, § 23).

65 Vgl. Louis Dumont, *Homo Aequalis*, Paris: Gallimard 1977 und ders., *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt am Main, New York: Campus 1991.

Inhalt auf einen materiellen, objektiven Prozeß reduziert wird, desto mehr wird der Aussagende zum leeren, reinen Cogito ... Das führt uns zum Problem des freien Willens. Kompatibilisten wie Daniel Dennett⁶⁶ haben eine elegante Lösung für das Problem der Inkompatibilisten mit dem Determinismus. Wenn diese beklagen, unsere Freiheit lasse sich nicht mit der Tatsache vereinbaren, daß alle unsere Handlungen Teil der großen Kette des natürlichen Determinismus sind, setzen sie insgeheim eine unzulässige ontologische Annahme voraus. Zunächst unterstellen sie, daß wir (das Selbst, der frei Handelnde) irgendwie *außerhalb* der Realität stehen, um dann zu beklagen, daß die Vorstellung, die Realität und ihr Determinismus kontrolliere sie vollkommen, ihnen zu schaffen mache. Die Vorstellung, wir seien in den Ketten des natürlichen Determinismus »gefangen«, ist allerdings falsch; sie verdeckt nämlich, daß wir *Teil* der Realität sind, daß der (mögliche, lokale) Konflikt zwischen unserem »freien« Bemühen und der widerstrebenden äußeren Realität ein Konflikt innerhalb der Realität selbst ist. Es ist, mit anderen Worten, nichts »Bedrückendes« oder »Einengendes« an der Tatsache, daß unsere innersten Bestrebungen (prä)determiniert sind. Wenn wir das Gefühl haben, daß unsere Freiheit durch den beengenden Druck der äußeren Realität vereitelt wird, dann muß es etwas in uns geben, irgendwelche Wünsche oder Bestrebungen, die vereitelt werden, und wo sollen diese Bestrebungen herkommen, wenn nicht aus ebenjener Realität? Unser »freier Wille« »stört« nicht auf irgendeine geheimnisvolle Weise »den natürlichen Lauf der Dinge«, er ist vielmehr ein wesentlicher Bestandteil dieses Laufs. »Wahrhaft« und »radikal« frei zu sein würde bedeuten, daß es keinen positiven Inhalt gäbe, den wir vermittle eines freien Aktes durchsetzen wollten – wenn wir möchten, daß nichts »Äußeres« und Besonderes/Gegebenes unser Verhalten bestimmen soll, dann »würde dies auch bedeuten, frei von jedem Teil unseres Selbst zu sein.«⁶⁷ Wenn ein Determinist behauptet, unsere freie Entscheidung sei »deter-

66 Vgl. Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, Harmondsworth: Penguin 2003.

67 Nicholas Fearn, *Philosophy. The Latest Answers To the Oldest Questions*, London: Atlantic Books 2005, S. 24.

miniert«, so heißt das nicht, daß unser freier Wille in irgendeiner Weise erzwungen ist und daß wir genötigt sind, *gegen* unseren freien Willen zu handeln; »determiniert« wird vielmehr gerade das, was wir »frei«, also ohne durch äußere Hindernisse abgehalten zu werden, wollen.

Der Gebrauch und Mißbrauch Heideggers

Hinter der Ökologie der Furcht verbirgt sich somit eine weit radikalere Dimension des Schreckens. Angesichts der Aussicht auf die biogenetische Manipulation physischer und psychischer Merkmale des Menschen ist der von Heidegger ausgearbeitete Begriff der in die moderne Technik eingeschriebenen »Gefahr« heute zur üblichen Formel geworden. Heidegger betont, daß die wahre Gefahr nicht in der physischen Selbsterstörung der Menschheit, der Bedrohung, daß mit den biogenetischen Eingriffen etwas fürchterlich schiefgehen könnte, liegt, sondern genau darin, daß *nichts* schiefgehen wird, daß Genmanipulationen perfekt funktionieren werden – an diesem Punkt wird sich der Kreis in gewisser Weise schließen und die für das Menschsein charakteristische, spezifische Offenheit beseitigt worden sein. Ist, mit anderen Worten, die Heideggersche »Gefahr« nicht exakt die, daß das Ontische das Ontologische »verschlingen« wird (indem der Mensch, das *Da* des Seins, auf ein beliebiges Objekt der Wissenschaft reduziert wird)? Stoßen wir hier nicht wiederum auf die Formel der Furcht vor dem Unmöglichen? Wir fürchten, daß das, was nicht geschehen kann (weil die ontologische Dimension nicht auf die ontische reduzierbar ist), dennoch geschieht... Und das gleiche Argument wird, in allgemeinerer Form, von Kulturkritikern wie Fukuyama, Habermas oder McKibben vorgebracht, die besorgt sind, auf welche Weise die jüngsten technisch-wissenschaftlichen Entwicklungen (welche die menschliche Spezies potentiell in die Lage versetzt haben, sich neu zu entwerfen und zu definieren) unser Menschsein beeinflussen werden – der Ruf, der hier ertönt, ist am treffendsten im Titel von Bill McKib-

bens Buch eingefangen: »Genug!« Die Menschheit als kollektives Subjekt muß eine Grenze setzen und auf jeden weiteren »Fortschritt« in diese Richtung verzichten. McKibben bemüht sich, diese Grenze empirisch zu spezifizieren: Somatische Gentherapie liege noch diesseits des »Genug-Punkts«, sie lasse sich praktizieren, ohne die Welt, wie wir sie kennen, aufgeben zu müssen, da man lediglich in einen Körper eingreife, der auf die alte, »natürliche« Weise gebildet worden sei; Keimbahnmanipulationen dagegen lägen auf der anderen Seite, in »der Welt jenseits des Sinns«. ⁶⁸ Wenn wir geistige und körperliche Merkmale von Individuen manipulierten, noch bevor sie geboren werden, überträten wir für McKibben die Schwelle zur vollständigen Planung, würden den Menschen zum Produkt machen und ihn daran hindern, sich als verantwortlich Handelnder zu erfahren, der sich durch Willensanstrengung selbst erziehen/bilden müsse und so erst die Befriedigung erlangen könne, etwas erreicht zu haben – solche manipulierten Individuen sähen sich nicht mehr als verantwortliche Akteure ... Diese Argumentation weist eine doppelte Schwäche auf. Zum einen kann, wie Heidegger gesagt hätte, der Fortbestand des Menschseins der Menschen nicht von einer ontischen Entscheidung durch den Menschen abhängen. Selbst wenn wir versuchen, die Grenze des Zulässigen auf diese Weise zu bestimmen, *hat die wahre Katastrophe längst stattgefunden*: Wir erfahren uns bereits als prinzipiell manipulierbar und verzichten nur freiwillig darauf, diese Möglichkeiten voll auszuschöpfen. »Was uns im Technologiezeitalter das Wichtigste ist, ist, aus allem den »größtmöglichen Nutzen« zu ziehen.« ⁶⁹ So gesehen, erscheint die Frage, wie sehr ökologische Anliegen, zumindest in ihrer vorherrschenden Form, innerhalb des Horizonts der Technologie bleiben, in einem ganz neuen Licht. Geht es bei der sparsamen Nutzung von Ressourcen, dem Recycling usw. nicht genau darum, den Nutzen all dieser Dinge zu maximieren?

Das Entscheidende ist jedoch, daß mit der biogenetischen Pla-

68 Bill McKibben, *Genug! Der Mensch im Zeitalter seiner gentechnischen Reproduzierbarkeit*, Berlin: Berlin Verlag 2003, S. 169.

69 Mark Wrathall, *How to Read Heidegger*, London: Granta Books 2006, S. 102.

nung nicht nur unser Bedeutungsuniversum verschwinden wird, das heißt, daß die utopischen Beschreibungen des digitalen Paradieses nicht nur falsch sind, da sie implizieren, die Bedeutung werde erhalten bleiben; die gegenteiligen, negativen Beschreibungen des »bedeutungslosen« Universums der technologischen Selbstmanipulation sind ebenso Opfer eines perspektivischen Irrtums, auch sie messen die Zukunft an inadäquaten gegenwärtigen Standards; das heißt, die Zukunft der technologischen Selbstmanipulation erscheint nur als »bedeutungslos«, wenn man sie an der traditionellen Vorstellung davon, was ein bedeutungsvolles Universum ist, mißt beziehungsweise wenn man nicht über den Horizont dieser Vorstellung hinausgeht. Wer weiß schon, als was sich dieses »posthumane« Universum *an sich* erweisen wird? Was ist, wenn es keine einzelne und einfache Antwort gibt, wenn die gegenwärtigen Trends (Digitalisierung, biogenetische Selbstmanipulation) einer Fülle möglicher Symbolisierungen Raum geben? Was, wenn die Utopie – der perverse Traum vom Übergang der Hardware zur Software und damit von einer freischwebenden Subjektivität, die sich zwischen verschiedenen Verkörperungen bewegt – und die Dystopie – der Alptraum, daß sich Menschen freiwillig zu programmierten Wesen umgestalten – nur Positiv und Negativ derselben ideologischen Phantasie sind? Und was schließlich, wenn es ausschließlich und genau diese Aussicht ist, die uns vollkommen mit der radikalsten Dimension unserer Endlichkeit konfrontiert? ⁷⁰

Heidegger selbst bleibt hier uneindeutig. Es stimmt, daß seine Antwort auf die Technik »keine nostalgische Sehnsucht nach »ormalige[n] alte[n] Gegenstände[n] [...], die vielleicht einmal unterwegs waren, Dinge zu werden und gar als Dinge anzuwesen« (»Das Ding«), ist, sondern vielmehr, uns von unserer Welt bestimmen zu lassen und dann zu lernen, »das Geviert« dadurch »in die Dinge zu

70 Giorgio Agamben weigert sich, in die USA einzureisen; er will nicht, daß seine Fingerabdrücke genommen werden, weil damit für ihn »der privateste und nicht mitteilbare Aspekt der Subjektivität« Teil des staatlichen Kontrollsystems wird. Wieso ist die zufällige Form der Rillen auf meinen Fingerkuppen »der privateste und nicht mitteilbare Aspekt der Subjektivität«?

verwahren«, daß wir Dinge pflegen und errichten, die für unser Geviert besonders geeignet sind. Wenn unsere Tätigkeiten das Geviert miteinbeziehen, wird unser Leben und alles um uns herum eine Bedeutung erlangen, welche diejenigen von Ressourcen weit übersteigt, da sie und nur sie auf unsere Art, die Welt zu bewohnen, abgestimmt sind.⁷¹ Sämtliche Beispiele, die Heidegger für das »Verwahren des Gevierts in die Dinge« anführt – (vom griechischen Tempel und van Goghs Schuhen bis hin zu zahlreichen Beispielen aus seinen Schwarzwälder Bergen), sind allerdings nostalgisch, will sagen, sie gehören zu einer Welt, die vergangen, die nicht länger die unsrige ist; so stellt er beispielsweise die traditionellen landwirtschaftlichen Praktiken der modernen Agrartechnologie gegenüber oder vergleicht ein Schwarzwälder Bauernhaus mit einem modernen Wohnblock. Welche Beispiele aber wären denn unserer technologischen Zeit angemessen (gewesen)? Man sollte vielleicht Fredric Jamesons Idee ernst nehmen und Raymond Chandlers Kalifornien als Heideggersche »Welt« deuten, in der Philip Marlowe in einer Spannung zwischen Himmel und Erde, zwischen seiner Sterblichkeit und dem »Göttlichen«, das in der pathetischen Sehnsucht der Charaktere aufscheint, gefangen ist. Und leistete Ruth Rendell nicht das gleiche für die britischen Vorstädte mit ihren verfallenden Hinterhöfen, ihren grauen Einkaufszentren usw.? Hier liegt auch der Grund, warum Hubert Dreyfus' Auffassung zu kurz greift, der Weg, sich auf die bevorstehende *Kehre*, die Ankunft neuer Götter, vorzubereiten, sei die Beteiligung an Praktiken, die als Stätten des Widerstandes gegen die vollkommene technologische Mobilisierung fungierten:

»Heidegger erforscht eine Art von Versammlung, die uns in die Lage versetzen würde, den postmodernen technologischen Praktiken entgegenzuwirken. [...] Er wendet sich von der kulturellen Versammlung (welche bedeutungsvolle Unterschiede aufstellt und dadurch eine ganze Kultur vereinigt), die er in »Der Ursprung des Kunstwerkes« untersuchte, örtlichen Versammlungen zu, welche örtliche Welten errichten. Solche örtlichen Welten ereig-

71 Wrathall, *How to Read Heidegger*, a. a. O., S. 117.

nen sich um ein alltägliches Ding, das jeweilig sowohl das Ding selbst als auch die an der typischen, den Gebrauch des Dings betreffenden Tätigkeit Beteiligten in ihr Eigenes bringt. Heidegger nennt dieses Ereignis das Ding des Dings und die Neigung in den Tätigkeiten, Dinge und Menschen in ihr Wesen zu bringen, Aneignung. [...] Heideggers Beispiele von Dingen, die solche örtlichen Versammlungen bündeln, sind ein Weinkrug und eine alte Steinbrücke. Solche Dinge versammeln die Praktiken von Schwarzwaldbauern, [...] das gemeinsame Mahl der Familie stellt ein bündelndes Ding dar, wenn es aus den kulinarischen und sozialen Fähigkeiten der Familienmitglieder schöpft und Väter, Mütter, Ehemänner und -frauen, Kinder, familiäre Wärme, gute Laune und Loyalität in ihrer Vorzüglichkeit oder, wie Heidegger sagen würde, ihrem Eigensten, in den Vordergrund treten läßt.⁷²

Streng heideggerianisch betrachtet, können solche Praktiken dem Widerstand geradezu entgegenwirken (und tun es in der Regel auch) als etwas, daß bereits von vornherein zum reibungslosen Funktionieren der technologischen Mobilisierung dazugehört (wie etwa die Kurse in transzendentaler Meditation zur Steigerung der beruflichen Leistungsfähigkeit); deswegen kann der Weg zum Heil nur über die uneingeschränkte Beteiligung an der technologischen Mobilisierung führen.

Die Folge der konstanten kapitalistischen Erneuerung ist natürlich die ständige Produktion überflüssiger Müllberge: »Das Hauptprodukt der modernen und postmodernen kapitalistischen Industrie ist der Müll. Wir sind postmoderne Wesen, weil wir erkennen, daß all unsere ästhetisch ansprechenden Konsumgüter letztlich als Überreste enden werden, bis zu dem Punkt, an dem sie die Erde in eine riesige Wüste verwandeln werden. Man verliert den Sinn für das Tragische, man nimmt den Fortschritt spöttisch wahr.«⁷³ Die Kehrseite des ununterbrochenen kapitalistischen Triebes, immer neue Gegenstände zu produzieren, sind demnach die anwachsenden Berge

72 Hubert L. Dreyfus, »Highway Bridges and Feasts. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology«, (www.focusing.org/apm_papers/dreyfus.html) (Stand: November 2008).

73 Jacques-Alain Miller, »The Desire of Lacan«, in: *lacanian ink* 14, Frühling 1999, S. 19.

nutzlosen Mülls, die sich stapelnden Altautos, gebrauchten Computer usw., wie die berühmte »Ruhestätte« für Flugzeuge in der Mojave-Wüste; in diesen stetig größer werdenden Haufen von tragem, dysfunktionalem Zeug, die uns mit ihrer nutzlosen, plumpen Präsenz ins Auge stechen, kann man sozusagen den kapitalistischen Trieb im Ruhezustand beobachten. Das ist das Interessante an den Filmen von Andrei Tarkowski und beispielhaft an seinem Meisterwerk *Stalker*: postindustrielle Wüstenlandschaften, in denen die wilde Vegetation verlassene Fabriken überwuchert, Betontunnel und Gleise voll abgestandenem Wasser und Unkraut, in denen Katzen und Hunde herumstreunen. Natur und industrielle Zivilisation überlagern sich hier wieder, allerdings durch einen gemeinsamen Verfall – die verfallende Zivilisation ist dabei, (nicht von einer idealisierten, harmonischen Natur, sondern) von der in Auflösung begriffenen Natur zurückeroberter zu werden. Die ultimative Tarkowskische Landschaft ist ein Feuchtgebiet, ein Fluß oder Tümpel in der Nähe eines Waldes, gefüllt mit den Trümmern menschlicher Artefakte (alten Betonklötzen oder rostigen Metallteilen). Die postindustrielle Einöde der *Zweiten Welt* ist die bevorzugte »Ereignisstätte«, der symptomale Punkt, von dem aus man die Totalität des heutigen globalen Kapitalismus unterminieren kann. Deshalb sollte man diese Welt *lieben*, selbst ihre grauen verfallenden Gebäude und den Schwefelgeruch – all das steht für *Geschichte*, vom Verschwinden zwischen der posthistorischen Ersten und der prähistorischen Dritten Welt bedroht.

Für Walter Benjamin ist »Naturgeschichte« renaturalisierte Geschichte; sie ereignet sich, wenn historische Artefakte ihre bedeutungsvolle Vitalität verlieren und als tote Gegenstände, die von der Natur zurückeroberter werden oder, im besten Fall, als Monumente einer vergangenen Kultur wahrgenommen werden. (Für Benjamin stellt die Begegnung mit solchen toten, von der Natur zurückerobernten Monumenten der menschlichen Kultur die reinste Geschichtserfahrung dar.) Das Paradoxe ist in diesem Fall, daß sich diese Renaturalisierung mit ihrem Gegenteil, der Denaturalisierung überschneidet; da die Kultur für uns Menschen die »zweite Natur« ist

und wir in einer lebendigen Kultur leben, die wir als unseren natürlichen Lebensraum empfinden, kommt die Renaturalisierung kultureller Artefakte ihrer Denaturalisierung gleich: Ihrer Funktion innerhalb einer lebendigen Totalität der Bedeutung beraubt, bewohnen sie einen Zwischenraum zwischen Natur und Kultur, zwischen Leben und Tod, sie führen eine geisterhafte Existenz, sind weder der Natur noch der Kultur zugehörig und ähneln der Monstrosität natürlicher Mißbildungen, etwa einer Kuh mit zwei Köpfen und drei Beinen.

Eine andere, weniger pathetische, aber vielleicht nicht minder effektive Strategie ist die des Chindōgu, der vor etwa einem Jahrzehnt populären, aus Japan stammenden Mode, Gegenstände herzustellen, die gerade durch ihre Überfunktionalität vollkommen nutzlos sind, etwa Brillen mit kleinen Scheibenwischern. Durch dieses Verfahren – eine Art technologisches Gegenstück zur ideologischen Überidentifikation – wird die Beschäftigung mit der Technik selbst zu einem Mittel, mit dem man sich von ihr distanzieren und ihrem Zugriff entkommen kann.

Die Herausforderung der Technologie ist folglich nicht, (wieder) zu entdecken, daß unser gesamtes Tun von unserer unhintergehbaren Eingebettetheit in die Lebenswelt abhängt, sondern, im Gegenteil, daß wir uns von dieser Eingebettetheit lösen und den radikalen Abgrund der eigenen Existenz akzeptieren müssen. Diesem Schrecken wagte selbst Heidegger nicht ins Auge zu sehen. Sind wir, um einen etwas hinkenden Vergleich zu bemühen, als Menschen, die in eine präreflexive symbolische Lebenswelt eingebettet bleiben, nicht so etwas wie »symbolische Pflanzen«? Hegel schreibt an einer Stelle seiner *Naturphilosophie*, daß die Wurzeln einer Pflanze deren Eingeweide seien, die, anders als beim Tier, außerhalb, in der Erde lägen, was die Pflanze daran hindere, sie abzuschneiden und frei umherzustreifen – das Abschneiden ihrer Wurzeln würde für sie den Tod bedeuten. Ist unsere symbolische Lebenswelt, in die wir immer schon präreflexiv eingebettet sind, nicht so etwas wie unsere symbolischen Eingeweide außerhalb des eigenen Körpers? Und liegt die wahre Herausforderung der Technik nicht darin, daß wir den

Übergang von der Pflanze zum Tier auf der symbolischen Ebene wiederholen, unsere symbolischen Wurzeln abtrennen und den Abgrund der Freiheit akzeptieren sollten? In exakt diesem Sinne kann man der Formel zustimmen, daß die Menschheit zur Posthumanität übergehen wird/sollte – das Eingebettetsein in eine symbolische Welt ist eine Definition des Menschseins. In diesem Sinne ist die Technik auch ein Versprechen auf Befreiung durch Schrecken. Das Subjekt, welches in dieser und durch diese Schreckenserfahrung hervortritt, ist letztlich das Cogito selbst, der Abgrund der selbstbezüglichen Negativität, der den Kern der transzendentalen Subjektivität bildet, das akephale Subjekt des (Todes-)Triebes. Es ist das eigentlich unmenschliche Subjekt.

Wege zum Akt

Ausgelöst wird dieser Schrecken durch das Bewußtsein, daß wir uns inmitten eines radikalen Umbruchs befinden. Individuelle Handlungen können zwar über einen direkten Kurzschluß der Ebenen die »höherstufige« Sozialkonstellation beeinflussen, die Art dieser Beeinflussung ist jedoch unvorhersehbar. Die Situation ist wahrlich frustrierend: Wir (einzeln oder gemeinsam Handelnde) wissen zwar, daß alles von uns abhängt, doch können wir die Folgen unserer Handlungen nie voraussehen – *wir sind nicht ohnmächtig, sondern, ganz im Gegenteil, allmächtig, jedoch ohne das Ausmaß unserer Macht bestimmen zu können*. Die Kluft zwischen Ursachen und Wirkungen ist irreduzibel, und es gibt auch keinen »großen Anderen«, der für die Harmonie zwischen den Ebenen bürgen oder garantieren könnte, daß das Ergebnis unserer Interaktionen insgesamt zufriedenstellend sein wird.

Die Ausweglosigkeit ist größer, als es scheinen mag (wie Dupuy wiederholt ausgeführt hat⁷⁴). Das Problem ist, daß der große An-

74 Jean-Pierre Dupuy, *Retour de Tchernobyl. Journal d'un homme en colère*, Paris: Seuil 2006.

dere, in Gestalt der »zweiten Natur«, des minimal »verdinglichten« sozialen Systems, das als *an sich* wahrgenommen wird, weiter in Funktion bleibt. Jeder einzelne erlebt den Markt als ein objektives System, mit dem er sich konfrontiert sieht, obwohl es keinen »objektiven« Markt gibt, sondern nur die Interaktion der Menge von Individuen – obwohl also das Individuum genau weiß, daß es keinen objektiven Markt, sondern nur die Interaktion zwischen Individuen gibt, ist das Gespenst des »objektiven« Marktes für jedes Individuum eine Erfahrungstatsache, die seine Überzeugungen und sein Handeln bestimmt. Solche verdinglichten Mechanismen bestimmen nicht nur den Markt, sondern unser gesamtes Gesellschaftsgefüge. Auch Wissenschaftler und Techniker, die den wissenschaftlich-technologischen Fortschritt durch ihre unaufhörliche Tätigkeit am Leben halten, erleben diesen Fortschritt als einen objektiven Zwang, der ihr Leben bestimmt und beeinflusst. Der Zwang wird als »systemisch« empfunden, niemand ist persönlich für ihn verantwortlich, jeder spürt einfach die Notwendigkeit, sich ihm anzupassen. Das gleiche gilt für den Kapitalismus als solchen: Niemand ist verantwortlich, alle sind dem objektivierten Konkurrenz- und Profitstreben, dem Drang, die Selbstverwertung des Kapitals in Gang zu halten, unterworfen. (Die Erfahrungen aus den kommunistischen Ländern zeigen natürlich, daß die zentrale Rolle des Staates keine Garantie für eine bessere Wahrung der Interessen der »Commons« ist, da es dort viel schlimmere Umweltkatastrophen gab. Der Gegensatz zwischen Staat und Commons kommt hier vollständig zum Tragen.)

Prosopopöie wird üblicherweise als eine Mystifizierung angesehen, für die naive Geister anfällig sind, das heißt als etwas, das es zu »entmystifizieren« gilt. Am Anfang von Monteverdis Oper *L'Orfeo* stellt sich die Göttin der Musik mit den Worten »Io sono la musica ...« vor – wurde so etwas nicht schon wenig später, als »psychologische« Subjekte die Bühne eroberten, undenkbar oder besser nicht länger vorzeigbar? Um so mehr überrascht es, wenn man sieht, wie sich »objektive« Sozialwissenschaftler in der »primitiven« Kunst der Prosopopöie üben; Dupuy verweist darauf, wie Soziologen Wahl-

ergebnisse interpretieren. Wenn die Regierung beispielsweise knapp ihre Mehrheit verteidigt hat, ist zu hören: »Der Wähler hat sein Vertrauen in die Regierung noch einmal bestätigt, allerdings mit der Warnung, daß sie in Zukunft besser arbeiten sollte«, so als ob das Wahlergebnis die Entscheidung eines einzelnen Meta-Subjekts (»der Wähler«) wäre, das den Mächtigen eine »Botschaft« überbringen will. Und auch wenn Hegel oft als das Beispiel der idealistischen Prosopopöie schlechthin kritisiert wird (der Geist spricht durch uns endliche Sterbliche oder, in der Umkehrung der »materialistischen Hegelkritik«, wir, die Sterblichen, projizieren/verlagern die Folgen unseres Handelns auf den autonomen Geist ...), so *unterminiert* sein Begriff des »objektiven Geistes« eine solche prosopopöische Mystifizierung gerade; der »objektive Geist« ist *kein* Meta-Subjekt, das die Geschichte lenkt. Es ist entscheidend, Hegels »objektiven Geist« nicht mit Diltheys Vorstellung einer Lebensform, einer konkreten historischen Welt als »objektiviertem Geist«, dem Produkt eines Volkes und seines kollektiven Genius, zu verwechseln; bei Hegels »objektivem Geist« geht es gerade um den Geist in seiner objektiven Form, der von den Individuen als etwas von außen Auferlegtes, ja sogar als Zwang erfahren wird – es gibt kein kollektives oder geistiges Über-Subjekt, welches der Urheber des »objektiven Geistes« oder dessen »Objektivierung« dieser Geist wäre. Es gibt für Hegel kein kollektives Subjekt, keinen Subjekt-Geist jenseits und außerhalb von einzelnen Menschen. Hierin liegt die Paradoxie des »objektiven Geistes«: Er ist unabhängig von Individuen, wird von diesen als etwas Gegebenes, bereits Existierendes und als Voraussetzung ihres Handelns erfahren und ist dennoch Geist, also etwas, das nur existiert, weil Individuen ihr Tun auf ihn beziehen, weil *sie* ihn (voraus)setzen.⁷⁵

Was bedeutet das nun für uns heute? Unser Problem ist, daß wir, obwohl unsere (manchmal sogar individuellen) Handlungen katastrophale Folgen (für die Umwelt usw.) haben können, diese Fol-

⁷⁵ Vgl. Myriam Bienenstock, »Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel?«, in: Olivier Tinland (Hg.), *Lectures de Hegel*, Paris: Libr. Générale Française 2005, S. 223-267.

gen weiterhin als anonym/systemisch wahrnehmen, als etwas, für das wir nicht verantwortlich sind und für das es keinen eindeutigen Täter gibt. Um es präziser zu formulieren – und damit sind wir wieder bei der Logik des Verrückten, der weiß, daß er kein Samenkorn ist, sich in bezug auf das Huhn aber ganz und gar nicht sicher ist: Wir wissen, daß wir verantwortlich sind, aber das Huhn (der große Andere) weiß es nicht. Noch anders ausgedrückt: Insofern Wissen die Funktion des Ich und Glauben die Funktion des Anderen ist, wissen wir es sehr gut, aber glauben nicht daran – der große Andere hindert uns daran, es zu glauben und dieses Wissen und die Verantwortung auch anzunehmen: »Entgegen der Überzeugung der Befürworter des Vorsichtsprinzips ist die Ursache unseres Nichthandelns nicht die wissenschaftliche Ungewißheit. Wir wissen es sehr wohl, aber wir können uns selbst nicht glauben machen, daß wir es wissen.«⁷⁶ Nehmen wir die globale Erwärmung: Angesichts all der Daten, die es darüber gibt, ist das Problem nicht die Unsicherheit über die Fakten (wie diejenigen, die vor Panikmache warnen, behaupten), sondern unsere Unfähigkeit zu glauben, daß so etwas wirklich passieren kann; man muß doch nur aus dem Fenster schauen: Da ist das Gras, der blaue Himmel, das Leben geht weiter, die Natur folgt ihrem Rhythmus ... (Das macht den Tschernobyl-Unfall so grauenvoll: Wenn man den Unglücksort besucht, sieht alles, mit Ausnahme des Sarkophags, genauso aus wie vorher; das Leben scheint den Ort verlassen zu haben, ohne irgend etwas zu verändern, und dennoch wissen wir, daß etwas Furchtbares geschehen sein muß. Die Veränderung betrifft nicht die Ebene der sichtbaren Realität, sondern – grundlegend – deren Textur. So ist es nicht erstaunlich, daß es in der Nähe des Geländes vereinzelt Bauern gibt, die ihr Leben weiterführen wie vor dem Unfall – das unverständliche Gerede über Strahlung ignorieren sie einfach.)

Diese Problemkonstellation führt uns auf radikalste Weise die Verfahrenheit der gegenwärtigen »Wahlgesellschaft« vor Augen. Die Standardsituation der erzwungenen Wahl ist für gewöhnlich, daß

⁷⁶ Dupuy, *Retour de Tchernobyl*, a. a. O., S. 147.

ich frei wählen darf unter der Voraussetzung, daß ich die richtige Wahl treffe, so daß mir nur die leere Geste bleibt, so zu tun, als würde ich mich frei für etwas entscheiden, was mir ohnehin aufgezwungen wurde. In den eben skizzierten Fällen verhält es sich anders: Hier *ist* die Wahl wirklich frei und wird aus genau diesem Grund sogar als noch frustrierender erlebt, da wir uns selbst als handlungsunfähig erleben. Das ist nicht darauf zurückzuführen, daß wir »noch nicht genug wissen« (ist die Industrie wirklich für die Erderwärmung verantwortlich usw.), sondern, im Gegenteil, darauf, daß wir zu viel wissen – wir wissen nur nicht, was wir mit dieser Menge an unzusammenhängendem Wissen anfangen, wie wir es einem Herren-Signifikanten unterordnen sollen. »Alles ist im Begriff, brüchig zu werden, weil wir beginnen, vieles erheblich schneller zu wissen, ohne eine Ahnung zu haben, wie wir damit umgehen sollen.«⁷⁷ Dies führt uns zur Spannung zwischen S_1 und S_2 : Die Kette des Wissens wird nicht länger von Herren-Signifikanten totalisiert/»gesteppt« (*quilted*). Die exponentielle, unkontrollierbare Zunahme des wissenschaftlichen Wissens betrifft den akephalen Trieb. Was der Wissensdrang freisetzt, ist somit eine »Macht, die nicht die der Beherrschung ist«⁷⁸: eine Macht, die für den Gebrauch des Wissens an sich geeignet ist. Die Kirche spürt diesen Mangel und schlägt sich schnell selbst für die Rolle des Herren vor, der sicherstellt, daß die Explosion des wissenschaftlichen Wissens in »humanen Grenzen« bleiben und uns nicht überwältigen wird – was natürlich eine vergebliche Hoffnung ist.

Damit sind wir bei dem wichtigen Thema des unklaren Verhältnisses von Macht und Wissen in modernen Gesellschaften. Jacques-Alain Miller weist zu Recht darauf hin, daß Lacans Originalität im Umgang mit dem Paar Wissen/Macht zu wenig Beachtung gefunden hat. Im Unterschied zu Foucault, der das Thema ihrer Verbindung endlos variiert hat (Wissen ist nicht neutral, sondern selbst schon ein Macht- und Kontrollapparat), betont Lacan »für das Zeit-

⁷⁷ Jacques-Alain Miller, »From an Other to the other«, in: *lacanian ink* 30, S. 43.
⁷⁸ Ebd.

alter der Moderne die Disjunktion, Zerrissenheit und Disharmonie von Wissen und Macht. [...] Die Diagnose, die Lacan für die Malaise der Zivilisation stellt, lautet, daß Wissen »im Verhältnis zu den Wirkungen der Macht ein disproportionaler Wachstum« erreicht hat.⁷⁹ Im Herbst 2007 tobte in der Tschechischen Republik eine heftige Debatte: Obwohl eine große Mehrheit der Bevölkerung (ca. 70 Prozent) gegen den Bau der militärischen Radarstation der Amerikaner war, setzte die Regierung das Projekt fort. Die Regierungsvertreter lehnten Forderungen nach einem Volksentscheid mit der Begründung ab, eine so heikle sicherheitspolitische Frage solle man nicht durch Wahlen entscheiden, sondern den Militär-experten überlassen.⁸⁰ Folgt man dieser Logik weiter, kommt man allerdings zu einem merkwürdigen Schluß und muß sich die Frage stellen: Was soll dann überhaupt noch durch Wahlen entschieden werden? Sollte man nicht auch ökonomische Entscheidungen den Wirtschaftsexperten überlassen usw.?

Dupuy verweist auf die Theorie komplexer Systeme, um solche gegensätzlichen Systemeigenschaften – die Robustheit und Stabilität einerseits und die extreme Anfälligkeit andererseits – zu erklären. Solche Systeme können sich auf große Störungen einstellen, diese integrieren, ein neues Gleichgewicht herstellen und sich stabilisieren – bis zu einer bestimmten Grenze; oberhalb dieser kann schon eine kleine Störung eine Katastrophe auslösen und zur Etablierung einer vollkommen neuen Ordnung führen. Jahrhundertlang brauchte sich die Menschheit keine Sorgen über die Auswirkungen ihres Tuns auf die Umwelt zu machen, weil die Natur es schaffte, sich an die Abholzung der Wälder, den Abbau von Kohle und Öl usw. anzupassen. Mittlerweile können wir allerdings nicht mehr sicher sein, ob wir nicht diese Grenze erreicht haben – es läßt sich wirklich nicht mit Sicherheit sagen, denn wir können sie erst dann deut-

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Interessanterweise nannten dieselben Regierungsvertreter einen rein politischen Grund für ihre Entscheidung: Die USA hätten den Tschechen dreimal in der Geschichte zur Freiheit verholfen (1918, 1945, 1989), also sei es nun an den Tschechen, sich zu revanchieren...

lich erkennen, wenn es bereits zu spät ist. Wir rühren hier an den Nerv einer bestimmten moralischen Paradoxie, die Bernard Williams »moralischen Zufall«⁸¹ getauft hat. Williams schildert den Fall eines Malers, den er ironischerweise Gauguin nennt und der Frau und Kinder verläßt, um nach Tahiti zu gehen und sein künstlerisches Genie zu verwirklichen – hat er das moralische Recht, so zu handeln, oder nicht? Williams meint, daß man diese Frage nur *rückblickend* beantworten kann, also erst, nachdem man das Ergebnis seiner riskanten Entscheidung kennt: Ist er tatsächlich zu einem genialen Maler geworden oder nicht? Wie Dupuy gezeigt hat,⁸² stehen wir heute vor einem ähnlichen Dilemma, wenn wir angesichts drohender Umweltkatastrophen zu schnellem Handeln gezwungen sind: Entweder wir nehmen die Bedrohung ernst und treffen heute Entscheidungen, die für den Fall eines Ausbleibens der Katastrophe lächerlich erscheinen werden, oder wir tun nichts und verlieren im Katastrophenfall alles; die schlechteste Option wäre hier die eines Mittelweges mit begrenzten Maßnahmen – in diesem Fall würden wir scheitern, egal, was passiert (in Bezug auf die ökologische Katastrophe gibt es keinen Mittelweg: entweder sie findet statt oder nicht). In so einer Situation wird das Reden über Antizipation, Vorsicht und Risikokontrolle schnell bedeutungslos, denn es geht um das, was man im Sinne der Rumsfeldschen Erkenntnistheorie als »unknown unknowns« (Dinge, von denen wir nicht wissen, daß wir sie nicht wissen) bezeichnen sollte: Wir wissen nicht nur nicht, wo die bestimmte Grenze ist, wir wissen nicht einmal genau, *was* wir eigentlich nicht wissen. Was an der ökologischen Krise am meisten beunruhigt, ist die Möglichkeit, daß das sogenannte »Wissen im Realen« Amok laufen kann: Wenn der Winter zu warm ist, mißdeuten Pflanzen und Tiere die hohen Temperaturen im Februar als Signal für den Beginn des Frühlings und verhalten sich dementsprechend, was sie zum einen anfällig für späte Kälteeinbrüche macht,

81 Bernard Williams, *Moralischer Zufall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*. Königstein/Ts.: Hain 1984.

82 Vgl. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris: Seuil 2002, S. 124 bis 126.

zum anderen aber auch den gesamten Rhythmus der natürlichen Fortpflanzung durcheinanderbringt. Im Mai 2007 wurde berichtet, daß eine mysteriöse Krankheit, die Honigbienen in Amerika befällt und vernichtet, verheerende Auswirkungen auf die Nahrungsversorgung des Landes haben könnte. Etwa ein Drittel des menschlichen Nahrungsspektrums stammt aus insektenbestäubten Pflanzen, und die Biene ist für 80 Prozent dieser Bestäubung verantwortlich; selbst Vieh, das mit Luzerne gefüttert wird, ist auf Bienen angewiesen. Zwar befürchten nicht alle Wissenschaftler eine Nahrungsmittelkrise – man verweist darauf, daß es auch vorher schon Fälle von Bienensterben im großen Maßstab gegeben hat –, doch scheint dieser Fall besonders rätselhaft und alarmierend zu sein. So haben wir uns eine mögliche Katastrophe vorzustellen: als geringfügige Störung mit verheerenden globalen Folgen.

Man kann aus der Donald Rumsfeldschen Erkenntnistheorie sogar noch mehr lernen (erinnern wir uns noch einmal genau an jenen berühmten Ausrutscher im März 2003, als sich Rumsfeld in amateurphilosophischen Betrachtungen über das Verhältnis zwischen dem Bekannten und dem Unbekannten erging: »Es gibt bekanntes Wissen. Das sind Dinge, von denen wir wissen, daß wir sie wissen. Es gibt auch bekannte Unbekanntheiten, will sagen, es gibt Dinge, von denen wir wissen, daß wir sie nicht wissen. Aber es gibt auch unbekannte Unbekanntheiten. Das sind Dinge, von denen wir nicht wissen, daß wir sie nicht wissen.«⁸³) Was er dabei vergaß, ist der entscheidende vierte Begriff: das »unbekannte Wissen«, die Dinge also, von denen wir nicht wissen, daß wir sie wissen. Genau das ist das Freudsche Unbewußte, das »Wissen, das von sich selbst nichts weiß«, wie Lacan zu sagen pflegt. Nach Rumsfelds Ansicht lag die Hauptgefahr bei der Auseinandersetzung mit dem Irak in den »unbekannten Unbekanntheiten«, den Bedrohungen Saddams, von denen wir nicht einmal ahnten, worin sie bestanden; die eigentliche Gefahr ist jedoch das »unbekannte Wissen«, die verleugneten Überzeugungen, von denen wir nicht einmal wissen, daß wir sie hegen. In

83 Vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Known_unknown (Stand: November 2008).

bezug auf die Ökologie sind sie es, die uns daran hindern, wirklich an die Möglichkeit einer Katastrophe zu glauben, und die sich zudem mit den »unbekannten Unbekanntheiten« verbinden. Die Situation ist mit dem blinden Fleck in unserem Gesichtsfeld vergleichbar: Wir sehen das Loch nicht, das Bild erscheint lückenlos.

Unsere Blindheit für die Folgen des »systematisch Bösen« läßt sich vielleicht am besten an den Debatten über kommunistische Verbrechen ablesen. Hier läßt sich die Verantwortung leicht zuweisen; wir haben es mit subjektiv Bösem zu tun, mit Handelnden, welche die Taten begangen haben, und wir können sogar die ideologischen Ursprünge der Verbrechen ausmachen (Totalitarismus, das Kommunistische Manifest, Rousseau ...). Richtet man die Aufmerksamkeit dagegen auf die Millionen Todesopfer der kapitalistischen Globalisierung – die Tragödie Mexikos im 16. Jahrhundert, der Völkermord in Belgisch-Kongo vor hundert Jahren usw. –, wird die Verantwortung abgelehnt: Diese Dinge geschahen einfach infolge eines »objektiven« Prozesses, sie wurden von niemandem geplant oder ausgeführt, es gab kein Kapitalistisches Manifest (am ehesten wurde ein solches von Ayn Rand verfaßt!) ... Das macht auch die Beschränkung von »Ethikkommissionen« aus, die allerorten gebildet werden, um den Gefahren der ungebremsten wissenschaftlich-technologischen Entwicklung entgegenzuwirken. Trotz aller guten Absichten, ethischen Erwägungen usw. lassen sie die zugrundeliegende »systemische« Gewalt außer acht.

Die Tatsache, daß der belgische König Leopold, der die Kongo-Gräueltat zu verantworten hatte, ein großer Philantrop war und die Wertschätzung des Papstes genoß, läßt sich nicht als bloße ideologische Heuchelei oder als Zynismus abtun. Wahrscheinlich war er, subjektiv betrachtet, wirklich ein aufrechter Menschenfreund, der sogar in Maßen versuchte, den katastrophalen Folgen des ökonomischen Riesenprojekts der rücksichtslosen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen des Kongo, dem er vorstand (der Kongo war sein Privatbesitz!), entgegenzuwirken – die ultimative Ironie ist, daß sogar der Großteil der Gewinne aus diesem Unterfangen dem belgischen Volk zugute kamen, weil damit öffentliche Werke, Museen usw. finanziert wurden.

Im frühen 17. Jahrhundert, nach der Etablierung des Tokugawa-Shogunates, traf Japan die einzigartige kollektive Entscheidung, sich gegen fremde Kulturen abzuschotten und seinen eigenen Weg zu gehen; das Ziel war eine unabhängige Existenz, eine ausgewogene Reproduktion, die Verfeinerung der Kultur und die Vermeidung einer unkontrollierten Expansion. War die anschließende Periode, die bis Mitte des 19. Jahrhunderts andauerte, tatsächlich nur ein isolationalistischer Traum, aus dem Japan durch die amerikanischen Kriegsschiffe unter Commodore Perry jäh gerissen wurde? Was ist, wenn der Traum darin besteht, daß wir unseren Expansionismus unendlich fortsetzen können? Sollten wir vielleicht alle, mutatis mutandis, die japanische Entscheidung wiederholen und kollektiv beschließen, in unsere pseudonaturliche Umwelt einzugreifen und ihren Lauf zu verändern? Die Tragödie ist, daß heute allein die Idee einer solchen Kollektiventscheidung diskreditiert wird. Mit Blick auf den Zusammenbruch des Staatssozialismus vor zwei Jahrzehnten sollten wir nicht vergessen, daß etwa zur selben Zeit auch die Ideologie des westlichen sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaates einen schweren Schlag hinnehmen mußte; auch sie funktionierte nicht mehr als das Imaginäre, das in der Lage ist, kollektive leidenschaftliche Gefolgschaft zu organisieren. Der Gedanke, daß »die Zeit des Wohlfahrtsstaats vorbei« sei, wird heute allgemein akzeptiert. Gemeinsam ist diesen beiden unterlegenen Ideologien die Vorstellung, daß die Menschheit als kollektives Subjekt die Fähigkeit besitzt, die unpersonliche und anonyme sozialhistorische Entwicklung zu bremsen und in eine gewünschte Richtung zu lenken. Inzwischen wird ein solcher Gedanke schnell als »ideologisch« oder »totalitär« abgetan; der soziale Prozeß wird wieder als von einem anonymen Schicksal außerhalb der gesellschaftlichen Kontrolle beherrscht wahrgenommen. Der Aufstieg des globalen Kapitalismus wird uns als ein solches Schicksal präsentiert, gegen das man nichts machen kann – entweder man paßt sich an, oder man hält mit der Geschichte nicht mehr Schritt und wird erdrückt. Das einzige, was wir tun können, ist, den globalen Kapitalismus so human wie möglich zu gestalten und sozusagen für einen »globalen Kapitalismus mit menschlichem

Antlitz« zu kämpfen (darum geht – oder vielmehr *ging* – es letztlich beim Dritten Weg). Diese Barriere muß überwunden werden, wir werden das Risiko eingehen müssen, wieder große kollektive Entscheidungen zuzulassen.

Wollen wir die Benjaminsche Auffassung der Revolution als Aufhalten des »Zugs der Geschichte«, der auf die Katastrophe zusteuert, wirklich rekonzeptualisieren, dann reicht es nicht aus, die gängige Vorstellung des historischen Fortschritts einer kritischen Analyse zu unterziehen; man muß auch die Beschränkung des herkömmlichen »historischen« Zeitbegriffs aufzeigen, wonach in jedem einzelnen Augenblick verschiedene Möglichkeiten darauf warten, realisiert zu werden, und sobald eine von ihnen Wirklichkeit geworden ist, die anderen verworfen werden. Das beste Beispiel für eine solche Wirkkraft der historischen Zeit ist der Leibnizsche Gott, der die beste aller möglichen Welten erschaffen hat. Vor der Schöpfung hatte er das gesamte Spektrum möglicher Welten im Kopf und seine Entscheidung bestand darin, aus diesen Optionen die bestmögliche auszuwählen. Hier geht die Möglichkeit der Wahl voraus: Die Wahl ist eine Auswahl aus Möglichkeiten. Innerhalb dieses Horizonts der linearen historischen Entwicklung ist die Vorstellung einer Wahl/eines Akts, der sich rückwirkend seine eigene Möglichkeit eröffnet, undenkbar; gleiches gilt für die Idee, daß das Auftreten von etwas radikal Neuem rückwirkend die Vergangenheit verändert – natürlich nicht die tatsächliche Vergangenheit, sondern deren Möglichkeiten oder, formaler, den Wert der modalen Propositionen über die Vergangenheit. Dupuys Argument ist, daß wir aus dieser »historischen« Vorstellung von Zeitlichkeit ausbrechen müssen, wenn wir der Bedrohung einer (kosmischen oder umweltbedingten) Katastrophe angemessen begegnen wollen: Wir müssen einen neuen Zeitbegriff einführen. Dupuy nennt diese Zeit die »Zeit eines Projekts«, eines geschlossenen Kreislaufs zwischen Vergangenheit und Zukunft; unsere Handlungen in der Vergangenheit bedingen ursächlich die Zukunft, und gleichzeitig bestimmt unsere Antizipation der Zukunft und unsere Reaktion auf diese Antizipation die Art unseres Handelns. Seiner Ansicht nach sollten wir der Katastrophe auf

folgende Weise begegnen: Zuerst müssen wir sie als unser Schicksal betrachten, als unvermeidbar, um uns dann in sie hineinzusetzen, ihren Standpunkt zu übernehmen und rückwirkend in ihre Vergangenheit (die Vergangenheit der Zukunft) kontrafaktische Möglichkeiten einzubauen (»Hätten wir dieses oder jenes unternommen, dann wäre die Katastrophe, in der wir jetzt stecken, nie eingetreten«), nach denen wir dann unser gegenwärtiges Handeln ausrichten.⁸⁴ Hier liegt der Kern von Dupuys paradoxer Formel: Wir müssen akzeptieren, daß unsere Zukunft, was die Ebene der Möglichkeiten angeht, verloren ist, die Katastrophe wird stattfinden, es ist unser Schicksal – dann jedoch, vor dem Hintergrund dieser Akzeptanz, sollten wir uns dazu aufraffen, den Akt zu vollbringen, der das Schicksal selbst verändert, und dadurch eine neue Möglichkeit in die Vergangenheit einführen. Für Badiou ist die Zeitform der Treue zum Ereignis die des *futur antérieur*: Sich selbst in Richtung Zukunft überholend handelt man so, als ob die Zukunft, die man herbeiführen will, bereits da wäre. Diese zirkuläre Strategie des *futur antérieur* ist auch in Hinblick auf ein eventuell bevorstehendes Unglücksereignis (beispielsweise eines Umweltkollaps) die einzig wirksame. Statt zu sagen »die Zukunft ist noch offen, wir haben immer noch die Möglichkeit zu handeln und das Schlimmste abzuwenden«, sollten wir die Unausweichlichkeit der Katastrophe akzeptieren und dann darauf hinwirken, rückwirkend ungeschehen zu machen, was schon als unser Schicksal vorbestimmt zu sein scheint.

Ein Paradebeispiel dieser Umkehrung des positiven in ein negatives Schicksal ist wohl der Wandel vom klassischen historischen Materialismus zu Adornos und Horkheimers Haltung der »Dialektik der Aufklärung«. Während uns der traditionelle Marxismus noch dazu mahnte, uns zu engagieren und zu handeln, um die Notwendigkeit (des Kommunismus) herbeizuführen, versetzten sich Adorno und Horkheimer an die Stelle des katastrophalen, als feststehend erkannten Endresultats (der Anbruch der »verwalteten Gesellschaft«, der totalen Manipulation und des Endes der Subjektivität), um uns

84 Vgl. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, a. a. O., S. 124 ff.

dazu zu bewegen, in unserer Gegenwart etwas gegen dieses Resultat zu unternehmen. Und gilt dasselbe ironischerweise nicht auch für die Niederlage des Kommunismus im Jahr 1990? Aus heutiger Sicht ist es leicht, die »Pessimisten« auf der Rechten wie auf der Linken, von Solschenizyn bis Castoriadis, zu verspotten, welche die Blindheit und die Kompromisse des demokratischen Westens verurteilten, seinen Mangel an ethisch-politischem Durchsetzungsvermögen und den fehlenden Mut im Umgang mit der kommunistischen Bedrohung beklagten und vorhersagten, daß der Westen dem kommunistischen Block im Kalten Krieg bereits unterlegen sei und sein Untergang unmittelbar bevorstehe – dabei war es gerade ihre Haltung, die wesentlich zum Zusammenbruch des Kommunismus beigetragen hat. Gerade ihre »pessimistische« Vorhersage hat sie, in Dupuys Worten, auf der Möglichkeitsebene, der Ebene der linearen historischen Entwicklung, dazu bewegt, dieser entgegenzuwirken. Wir sollten uns daher ein für allemal von dem Vorurteil verabschieden, daß die Zeit »auf unserer Seite« ist, daß die Geschichte »für uns arbeitet«, wie ein Maulwurf, der sich durchs Erdreich wühlt und das Werk der List der Vernunft verrichtet.⁸⁵

Wie sollen wir also nun der drohenden Umweltkatastrophe entgegenreten? Hierzu sollten wir uns auf die vier Momente dessen besinnen, was Badiou die »ewige Idee« der revolutionär-egalitären Gerechtigkeit nennt. Was wir brauchen, ist

– streng *egalitäre Gerechtigkeit* (alle Menschen sollten, wenn nötig, im gleichen Maße Verzicht leisten, das heißt, weltweit sollten die-

⁸⁵ Dennoch sollten wir dieses Bild durch sein offensichtliches Gegenstück komplettieren. Kehren wir noch einmal zum letzten Jahrzehnt des Kalten Krieges zurück; ganz recht hatten die radikalen Antikommunisten nämlich nicht, als sie die verschiedenen Ost-West-Abkommen (wie die Menschenrechtsvereinbarungen in der Schlussakte von Helsinki) als reines Täuschungsmanöver der Kommunisten abqualifizierten, die in Wirklichkeit keinerlei Zugeständnisse gemacht hätten. Obwohl die Dissidentenbewegung in den kommunistischen Ländern sie natürlich als Irreführung ansah, benutzte sie die KSZE-Schlussakte, die schließlich ein rechtsverbindliches Dokument war, als schlagkräftiges Instrument zur prodemokratischen Mobilisierung. Die Kommunisten unterschätzten fatalerweise die Macht der Erscheinungen, wie es oft der Fall ist; sie stolperten über das, was sie für bloßen Schein hielten.

selben Normen des Pro-Kopf-Energieverbrauchs, Kohlendioxid ausstoßes usw. durchgesetzt werden; den entwickelten Nationen sollte nicht erlaubt sein, die Umwelt im derzeitigen Ausmaß zu vergiften, während sie den Entwicklungsländern der Dritten Welt von Brasilien bis China vorwerfen, daß sie durch ihre rasante Entwicklung die gemeinsame Umwelt ruinieren);

– *Schrecken* (schonungslose Bestrafung aller, die gegen die verordneten Schutzmaßnahmen verstoßen, wenn erforderlich massive Einschränkungen liberaler »Freiheiten« und technische Überwachung potentieller Gesetzesbrecher);

– *Voluntarismus* (der drohenden Umweltkatastrophe kann nur durch weitreichende kollektive Entscheidungen begegnet werden, die der »spontanen«, immanenten kapitalistischen Entwicklungslogik zuwiderlaufen; schon Walter Benjamin führte in den »Thesen über den Begriff der Geschichte« aus, daß die Aufgabe der Revolution heute nicht darin besteht, der Tendenz oder Notwendigkeit der Geschichte zur Wirklichkeit zu verhelfen, sondern vielmehr, den katastrophischen Zug der Menschheitsgeschichte aufzuhalten – eine Einsicht, die durch die Aussicht auf eine Umweltkatastrophe neues Gewicht erhalten hat);

– all dies muß zu guter Letzt noch mit dem *Vertrauen in das Volk* kombiniert werden (d.h. der Wette, daß die große Mehrheit der Menschen diese einschneidenden Maßnahmen unterstützt, sie als ihr Projekt begreift und bereit ist, sich an deren Durchsetzung zu beteiligen). Man sollte sich nicht davor scheuen, eine der Gestalten der egalitär-revolutionären Schreckensherrschaft, die für die Kombination aus Schrecken und Vertrauen in das Volk steht, wiederzubeleben: den »Informanten«, der die Schuldigen bei den zuständigen Stellen denunziert. (Das Nachrichtenmagazin *Time* feierte bereits im Zuge des Enron-Skandals zu Recht die Insider, die den Finanzbehörden entscheidende Hinweise gegeben hatten, als echte Volkshelden.)

Bietet die ökologische Herausforderung somit nicht die einmalige Gelegenheit, die »ewige Idee« des egalitären Schreckens neu zu erfinden?