

MAGNUS KLAUE

## Karneval der Differenzen

### Zur politischen Kritik der Mode

Das Verhältnis linker politischer Bewegungen zur Mode ist seit jeher von einem ideologiekritisch bemäntelten Voluntarismus geprägt: Was aus meist nicht weiter reflektierten Gründen nicht in die diffuse Ikonographie »linker« Widerständigkeit oder multikulturalistischer Pluralität paßt, wird als »westlich«, konsumistisch oder spießig abqualifiziert, was dagegen als irgendwie subversiver Code durchgehen kann, wird ohne Reflexion auf den konkreten Verwendungszusammenhang oder die darin sedimentierte Geschichte als Ticket für den Zugang zur jeweiligen Clique bejaht. Der Vorwurf, der meist ganz allgemein gegen das Phänomen der Mode in sogenannten spätkapitalistischen Gesellschaften erhoben wird, daß nämlich die Menschen durch sie qua Pseudo-Individualisierung einem in seiner vermeintlichen Originalität umso rigideren Konformismus unterworfen würden, läßt sich zu allererst gegen die linken Milieus selbst wenden, in denen die Tendenz, jedes Kulturphänomen im Modus der Mode, aber auch jedes Modephänomen als politische Aussage aufzufassen, am reinsten herrscht: Längst nicht mehr nur »schwere«, politisch aufgeladene Zeichen oder traditionelle Felder symbolischer Politik wie die Inszenierung der Geschlechter, sondern alle Aspekte der Alltagskultur, des ästhetischen Geschmacks und des Kulturkonsums werden im Zuge einer trüben Vermischung von politischem Urteil und Geschmacksurteil als »Statements« wahrgenommen, mit denen sich der jeweilige Akteur zwangsläufig auch ideologisch »positioniert«.

Da die Auffassung, wonach ästhetischer Geschmack, obgleich historisch und gesellschaftlich bedeutungsvoll, doch Privatsache des Einzelnen sei, in solchem Umfeld als anachronistisches Rudiment »bürgerlichen Bewußtseins« längst erfolg-

reich überwunden worden ist, muß jeder sich ständig vorsehen, niemanden mit persönlichen ästhetischen Vorlieben vor den unpersönlichen politischen Kopf zu stoßen. Von der Zigarettenmarke über die Lieblingsfernsehserie bis zur Alternative Schönberg vs. Strawinsky wird jede Äußerung ästhetischen Geschmacks in ein ebenso differenziertes wie strenges Raster eingetragen, dessen Genese und Begründung längst nicht mehr präsent sind, das aber alle kommunikativen Zusammenhänge vage durchherrscht. Da es anders als in der verflochtenen bürgerlichen Öffentlichkeit kaum mehr allgemeingültige Regeln für den zivilen Verkehr, sondern fast nur noch individuelle, im je spezifischen Milieu verankerte Konformismen gibt, kann der Umgang mit diesem Problem immer nur taktischer Art sein: Wer versuchte, den universalen Verhaltenskodex aufzuspüren, der in »linken« Milieus das Verhältnis zwischen politischem und ästhetischem Urteilen regelt, würde daran irre werden. Stattdessen muß man gleichsam wittern lernen, wo man sich auf welche Weise vorteilhaft exponieren kann. Ebendieses zur automatischen Spontanität verdinglichte Selbstverhältnis ist es, das in der Habitus-Soziologie eines Pierre Bourdieu zur unhintergehbaren Norm allen Verhaltens erklärt wird. Insofern kommt in Bourdieus Gesellschaftstheorie, die jede kulturelle Äußerung nach Maßgabe der Mode denkt, die Distinktionspraxis der »Linken« reflexiv zu sich selbst im Namen einer »Kultur der Differenzen«, die statt Widersprüche nur noch Unterschiede kennt.

#### Kopftuch und Minirock

Daß ein solcher Kult der »Differenzen«, der in Wahrheit jede Differenz der Phänomene *in sich selbst*, mithin jede Nichtidentität auslöscht, mit der

postmodernen »Beliebigkeit«, die angeblich überall herrscht, nichts zu tun hat, sondern im Gegenteil Propaganda für eine kulturalistische Selbstethnisierung betreibt, an deren Ende jeder Einzelne nichts anderes wäre als seine eigene Minderheit, läßt sich an einer Debatte veranschaulichen, in der die absichtsvolle Vermischung von ästhetischen und politischen Urteilen deutlich zu Tage tritt. Sie wirft überdies die Frage auf, ob sich nicht doch eine historische Schwelle benennen läßt, von der an bestimmte Kleidungs- und Verhaltensordnungen sich überhaupt erst als »Mode« bezeichnen lassen. Anläßlich des auch in linken Kreisen nicht auszurotenden Verdachts, der Kriegseinsatz in Afghanistan gegen die Taliban könne »zur Befreiung der Frauen vom islamischen Joch« führen, also zivilisatorischen Fortschritt bedeuten, verglich schon Connie Uschtrin (in *konkret* 1 / 2002) unter dem Titel »Minis über Kabul« die durch Krieg und »Besatzung« importierte westliche Mode mit den symbolpolitischen Begleiterscheinungen des Kolonialismus: »Das aufgeregte *Herbeireden* von *vermeintlich* befreiten Frauen greift ein altes Muster auf, das sich für erobernde Mächte bewährt hat: Die Frauenfrage wurde bereits von den Kolonialmächten alten Stils zur Legitimation der Unterwerfung stilisiert ... (Der) schon von den Kolonialmächten angewandte *Trick* der Politisierung der Schleierfrage bezweckte die Zerstörung gesellschaftlicher, *das heißt* familiärer Strukturen. Er bewirkte das Gegenteil: Als *Reaktion* auf die Abwertung des Schleiers durch den Westen machte die islamische Bewegung aus dem Schleier ein Symbol des antikolonialen Widerstands« (Hervorhebung M.K.).

Das Argumentationsmuster, mit dem inzwischen auch Gender-Expertinnen wie Christina von Braun unter Zuhilfenahme vulgärfreudiani-

scher Symbolik die Forderung nach Aufhebung des Schleier- und Kopftuchzwangs als verkappeten »westlichen« und »männlichen« Penetrationswunsch entlarven, ist hier bereits angelegt. Schleier und Kopftuch *sind* demnach überhaupt keine politischen Symbole oder gar integraler Bestandteil repressiver Alltagspraktiken, sondern *werden* dazu erst durch männlich-imperialistisches »Herbeireden von vermeintlich befreiten Frauen«. Daß die »Frauenfrage« überhaupt erst aufgeworfen werden kann, wenn Frauen nicht mehr als Haustiere, sondern als Individuen mit potentiell gleichen Rechten wahrgenommen werden und diese Rechte auch im ordinären Alltag, etwa in der Möglichkeit, sich zwischen verschiedenen Kleidungsstilen zu entscheiden, erfahren können; daß »gesellschaftliche Strukturen« sich erst entwickeln können, wenn Gesellschaft und Familie nicht im Modus der archaischen Familienbande unmittelbar in eins fallen; daß die Kolonialmächte qua Technisierung und Modernisierung bewußtlos die Möglichkeit dafür geschaffen haben, daß die Menschen sich vom Joch des Schollendaseins (und womöglich auch des Kolonialismus) befreien – all das wird dekonstruktivistisch weggezaubert, indem Kopftuch und Schleier als *Mode-Accessoires*, als von politischer Bedeutung entleerte Farbtupfer aufgefaßt werden, die erst durch einen »Trick« des Westen »politisiert« worden seien. Miniröcke dagegen figurieren *nicht* als Mode-Accessoires mit je individuellen Aneignungsmöglichkeiten, sondern als distinkte Zeichen imperialistisch-patriarchalischer Unterdrückung, als Sexbomben, mit denen der weiße Mann die orientalische Unschuld beflecke – eine selbst misogynen Wahnphantasie. Nicht die nun wirklich patriarchalischen Stammesgemeinschaften der islamischen Kultur, sondern die westliche Zivilisation, welche die Emanzipation der Frauen zwar bis heu-

te nicht substantiell verwirklicht, aber doch denkbar gemacht hat, wird als »patriarchal« denunziert; nicht der durch unmittelbare Tötungsdrohung durchgesetzte Zwang zur desexualisierten Konformität, sondern die individuelle Wahlfreiheit, wie sie der im Bild des Minirocks vorgestellten »westlichen« Mode zugrundeliegt, wird als Agens sexueller Repression angeprangert. Wo es hingegen darum geht, die Durchsetzung des Kopftuchzwangs in Kreuzberg und anderswo im Namen multikulturalistischer Pluralität zu legitimieren, wird konsequent argumentiert, das Kopftuch sei insbesondere für die »jungen«, »selbstbewußten«, souverän mit ihrer Attraktion kokettierenden Frauen nichts als ein Modestil, zu dem sie sich entschieden hätten wie ihre Proll-Schwester für Hüfthose und Stringtanga. Während letztere jedoch den westlichen Sexismus verinnerlicht hätten und sich dem »männlichen Blick« gemäß modelten, praktizierten erstere – wie etwa Iris Hanika für die F.A.Z. entdecken durfte – eine »sublime Erotik« und ein »Spiel der Blicke«, an dem postkolonialistisch versierte Bildungsbürger sich offenbar besser aufzeilen können als an vulgärer nackter Haut. Hier also »westlicher« Sex, dort »orientalische« Erotik: Um darin ein Klischee zu erkennen, muß man wahrlich nicht Judith Butler heißen.

### Doppelcharakter der Mode

Obwohl Mode als Massenphänomen erst Bedeutung gewinnen kann, wenn Güterüberfluß, freier Warenverkehr, formale Gleichheit und potentielle Wahlfreiheit auch auf der Ebene des Kulturkonsums sich durchgesetzt haben (weshalb es »Mode« z. B. in archaischen Stammesgemeinschaften ganz einfach nicht gibt), und obwohl »linke« Kritik mit ihrem habitualisierten Haß auf bürgerliche Uniformität sich schon immer zum Komplizen bestimmter »gegenkultureller« Formen von Mode gemacht hat, war doch die Linke stets zugleich Avantgarde des verbreiteten Ressentiments gegen Mode als »westliche Ideologie«. Dieses Ressentiment bricht sich heute in einem universalisierten Partikularismus Bahn, der die Welt als einen einzigen Karneval der Kulturen denkt, in dem jeder Anspruch auf unteilbare Wahrheit als Zumutung und jede Lärmbelästigung als kulturelle Bereicherung gilt. Die Paradoxie ist aber nur eine scheinbare: Im Karneval der Kulturen, der jede Barbarei zur »Mode« adelt, die im Namen des Pluralismus unbedingt zu respektieren sei, wird nämlich Mode als konkrete histori-

sche Form zugleich absolut liquidiert. Mode wird zum Alibi für die Verallgemeinerung von Ressentiment und identitärem Zwang, die den Einzelnen nicht mehr der anonymen, aber auch befreienden Egalität eines sich auch in der Kleiderordnung artikulierenden *code civil* unterstellt, sondern ihn zum folkloristisch ausgestaffierten Exemplar seiner selbst macht und ihn in sein eigenes, unverwechselbares Exotikum einsperrt. Was eine solche »Linke« an der Mode liebt, ist deren Fähigkeit zur unendlichen Produktion von Differenzen, die idealiter jeden Einzelnen zum Vertreter einer nur aus ihm selbst bestehenden Splittergruppe macht; was sie an ihr haßt, ist ihre heutzutage verschüttete Allianz mit einem emphatischen Begriff von Individualität. Dieser läßt sich freilegen, indem der Zusammenhang von Mode und Warenform näher in den Blick genommen wird.

Von den frühesten kulturphilosophischen Untersuchungen zur Mode bis zu deren heutigen postmodernen Ausläufern findet sich immer wieder der Gedanke, wonach das Prinzip der freien Warenzirkulation in der Mode gleichsam zu sich selbst komme, die Mode also etwas wie die absolute, damit aber auch ihr eigenes Prinzip aufhebende Ware sei. Einerseits ist sie eine gänzlich abstrakte Form, reine, auf keinen konkreten Gebrauchszusammenhang mehr bezogene Funktionalität, andererseits aber gerade durch diese Leere auch das ganz und gar Brauchbare, sinnlich Konkrete – der beglückende Luxus, der nicht mehr als exklusive Auszeichnung einer einzelnen Schicht reserviert bleibt, sondern dem System des Tauschs, der Abstraktion und der universalen Vergleichung selbst als potentiell jedem zugänglicher Genuß entspringt. Darin liegt die in den frühen Texten zur Mode noch unmittelbar präsente Affinität der Mode zur Kunst, die Funktion der Mode als Vermittlung zwischen ästhetischer Erfahrung und Alltagserfahrung, begründet. Im Fetischismus der Mode konkretisiert sich der utopische Überschuß des Warenfetischismus: Indem sie von den Massen als Substitut eines in der Wirklichkeit unabgeholten Glücksversprechens von Zweckfreiheit, freier Wahl und sinnlichem Genuß angehimmelt wird – in dieser Suggestion von Wahlfreiheit und Verschwendung liegt ihr »ideologisches« Moment –, ist sie wie jeder Fetisch zugleich mehr als Substitut, nämlich fragmentarische Präsenz dessen, was sie verspricht, konkreter Vorschein des Glücks, dessen Verwirklichung sie zugleich verhindert. Wie im ästhetischen Schein

konvergieren im Fetischismus der Mode Ideologie und *promesse du bonheur*. Indem sie jedoch, anders als das autonome Kunstwerk, bereits qua Konstitution darauf angelegt ist, sich allein im Verbrauch zu verwirklichen, über ihr flüchtiges Erscheinen und Vergehen hinaus nichts zu bedeuten, ja ihre Bedeutung gerade in dieser Flüchtigkeit zu verwirklichen, nimmt sie das Glücksversprechen, das sie bewahrt, durch ihre eigene Form immer wieder zurück: Darauf zielt Benjamins zum Bonmot gewordenes Diktum von der Mode als »ewige Wiederkehr des Neuen«. Indem sie sich als Gebrauchskunst par excellence darstellt – als Kunst nämlich, die sich nicht dem gesellschaftlichen Gebrauch als heteronomem Zweck unterwirft, sondern die allein dadurch existieren kann, daß sie gebraucht wird und wieder vergeht –, scheint sie der »Rückführung von Kunst in Lebenspraxis«, die im genuinen Feld ästhetischer Produktion (Happening etc.) nur noch als Phrase fortbesteht, näher zu sein als jedes andere ästhetische Phänomen. Indem sie jedoch das negative Element ihres Scheincharakters, der immer auch auf die reale Entbehrung des Versprochenen verweist, durch ihre eigene Form leugnet, ist sie ihr zugleich am fernsten und droht statt dessen ständig, die *negative* Aufhebung des Gegensatzes von Kunst und Leben zu verwirklichen – ein Leben, das als »Inszenierung« zum universalen gesellschaftlichen Rollenspiel depotenziert, und eine Kunst, die als »Lebenspraxis« nichts als Verdoppelung des Status quo wäre.

### Maske und Gesicht

Das emanzipatorische Potential der Mode, wie es hierzulande von der Jahrhundertwende mit ihrer Verabsolutierung von Spiel, Maskerade und Stil als Formen emphatischer »Denaturierung« bis zur Neuen Sachlichkeit mit ihrer Begeisterung für den urbanen »Amerikanismus« noch lebendig war, wird preisgeben, sobald dieser Widerspruch, der der Mode notwendig innewohnt, nicht mehr als lebendiger erfahren werden kann. Wer die Frauenzeitschriften der Weimarer Republik mit ihrem pragmatischen und zugleich individualistischen Pathos (»Werde, was Du bist«) der prüden Dating-Dressur (»Wie werde ich sein Typ?«) heutiger Mädchenjournale gegenüberstellt, dem wird dieser Unterschied unmittelbar evident: Jene erteilten Ratschläge, wie jede einzelne Frau durch geschickte Handhabung der durchaus standardisierten Accessoires sich zumindest annähernd zu dem Indi-

viduum machen könne, das sie gerne wäre, bzw. wie sie gerade im Modus der Stilisierung ihr Ich nicht verlieren, sondern konturieren könne, weil es eben nicht im bloßen Sosein der natürlichen Person unmittelbar gegeben ist, sondern aktiv hervorgebracht werden muß. Daß ein solcherart durch »Stilisierung« hervorgebrachtes Ich auch potentiellen Partnern besser gefallen könnte, weil es sich selbst besser gefällt, war ein lockender Nebeneffekt. Diese Dialektik von Stilisierung und Individuation, von Maske und Ich wird gerade heute, wo die Mode im Namen von experimentellen »Bastelidentitäten« nach dem Motto »Erfinde Dich neu« lockt, vollständig neutralisiert. Ihr lag die mit der konkreten Alltagserfahrung vermittelte Erkenntnis zugrunde, daß die »Maske«, die bei Übertritt der Schwelle zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit anzulegen ist, dank des Nuancenreichtums der Mode das authentische Gesicht des Individuums nicht notwendig verdecken muß, sondern in der Lage ist, es überhaupt erst hervorzubringen. Hierin konvergiert das emanzipatorische Potential der Mode mit dem revolutionären Impuls der urbanen Öffentlichkeit: Der Mensch in seinem ungeschminkten Sosein, wie auch als private Person, ist eben nur die »natürliche Person« und noch nicht das Individuum, das sich erst in der Öffentlichkeit, als im mehrfachen Sinne handelndes Wesen, in seiner Autonomie zu verwirklichen vermag. Die »Maske« realisiert, indem sie die natürliche Person im gleichen Moment schützend verbirgt und als öffentliche, als *ganze* Person zur Geltung bringt, gerade durch ihr Moment der Abstraktion deren Individualität, die sich als bloß »natürliche« nicht entfalten kann.

Vor diesem Hintergrund läßt sich das regressive Potential postmoderner »Körper«-Idolatrie deutlich erkennen. Wenn Jean Baudrillard die moderne »Neutralisierung« des Körpers polemisch mit dem Körper des »Indianers« konfrontiert, der sich nicht in Gesicht und Leib dividiere, sondern ein einziges »Gesicht« sei, wird die Kritik an der abendländischen Privilegierung des Gesichts- vor dem Tastsinn, an der Perhorreszierung der Triebphäre zugunsten des Realitätsprinzips usw. verkehrt in ein Plädoyer für einen von der »Zivilisation« scheinbar verschütteten Animismus, der die Trennung zwischen Eros und Logos nicht etwa glücklich aufgehoben hat, sondern überhaupt nicht kennt. Der Fortschritt, der in der Ausdifferenzierung der Sinne, im Primat des Gesichtssinns als sozialem Sinn

*sui generis* und in der Unterscheidung zwischen Körper und Kleidung als Ausdruck von dessen Unverletzlichkeit liegt, wird eskamotiert zugunsten eines Ideals vitalistischer Autarkie, die keiner zivilisatorischen Hüllen bedarf. Wo aber der ganze Körper Gesicht wird, wird zugleich das Gesicht zum bloßen Körperteil und verliert seine Würde als singulärer Ausdruck von Individualität. Eben dies aber, der Ausdruck von Individualität, der körperlich ist und doch die Sphäre bloßer Körperlichkeit transzendiert, darf nicht mehr gedacht werden. Mit anarchofaschistischer Verve bricht sich der Haß auf das Gesicht bei Deleuze und Guattari Bahn, wenn das Gesicht zunächst als »Teil eines Systems Löcher-Oberfläche« zum Akzidens ohne Ausrucksvermögen und Sinn erklärt und sodann die abendländische »Erschaffung des Gesichts« als »Horrorgeschichte« der Unterwerfung des Körpers, der Infiltrierung der sinnlosen Körperoberfläche mit einem irgendwie bösen »Sinn«, denunziert wird. Indem das Gesicht nicht als individuierte Natur, sondern als Modus »logozentrischer« Kolonisierung des Körpers gedacht wird, erscheint der Körper erst recht als Rohstoff, als krudes Material, zu welchem sich die Individuen aktiv zu machen hätten: »Wenn der Mensch eine Bestimmung hätte, so bestände sie wohl darin, dem Gesicht zu entkommen, das Gesicht und die Erschaffungsweisen des Gesichts aufzulösen ... durch ganz spirituelle und spezielle Arten des Tier-Werdens ..., die dafür sorgen, daß sogar die Gesichtszüge sich endlich der Organisation des Gesichts entziehen und sich dem Gesicht nicht mehr unterordnen lassen«. Einer solchen Desorganisation des Gesichts zur Fratze, die nicht etwa das Leiden der noch immer nicht Mensch gewordenen Kreatur, sondern ihre Befreiung vom Joch der Individualität qua glücklicher Regression zum Barbaren indizieren soll, kann sogar die Mode nützen, sofern sie ihr Glücksversprechen preisgibt und sich zur Verunstaltung dessen in Dienst nehmen läßt, was sie vorher gestalten sollte. Die reflexionslose Affirmation des Häßlichen nicht als Ausdruck ungeschlichteter Widersprüche, sondern ungebändigter Stärke gegenüber einer »schwächlichen« Schönheit, wie sie die Mode der heutigen Upper-Class-Bohème prägt, ist hier bereits angelegt.

#### Vom Luxus zum Verzicht

Mode – auch wo sie sich, wie in der Neuen Sachlichkeit, asketisch und funktionalistisch gibt –

stand stets im Zeichen der Zweckfreiheit. In ihr schien plötzlich, wengleich auf einem gesellschaftlich vergleichsweise bedeutungslosen Feld, die Aufhebung des Gegensatzes von Nützlichkeit und Spiel, von Kunst und Alltagspraxis unmittelbar aufzusehen. Wo diese Einheit des Widersprüchlichen ihr ausgetrieben wird, indem sie ganz und gar der Sphäre des Zwecks subsumiert oder zum Anhängsel disqualifiziert wird, schwindet die Erinnerung an die Freiheit, welche die Mode schon immer eher versprochen als verwirklicht hat. Symptom für diesen Schrumpfungsprozeß heute sind der Wandel des Verhältnisses zwischen Luxus und Askese auf dem Feld der Mode sowie das schwindende Bewußtsein um das Verhältnis von Mode und »Kultur« überhaupt. Stand Askese als Modezeichen früher für einen ausgebildeten Geschmack und war mithin Zeichen von Luxus, hat gerade die linke Subkultur der 60er und 70er Jahre, die sich längst zur gesamtdeutschen Konsenskultur gemausert hat, den Verzicht zum Prinzip erhoben und einen Modestil entwickelt, in dem Mode sich selbst in ihrer relativen Autonomie ständig negieren muß. In der Bohème der Jahrhundertwende waren es die herabgesunkenen Accessoires der archaisch gewordenen großbürgerlichen Kultur, mit denen die Künstler und Intellektuellen der Lumpenbourgeoisie sich bevorzugt umgaben: Pelze und Samt, Jugendstilmöbel und dicke Teppiche, Schleier, Fracks und Puderquasten. In den Cafés und Haushalten der Berliner und Wiener Bohème sah es jedenfalls eher aus wie in den fiktiven Landhäusern Agatha Christies, die der gleichen Imagerie entstammen, als wie in einer linksautonomen Wohnwagensiedlung. Die Ästhetik der Neuen Sachlichkeit, die dem Ornament den Kampf erklärte, machte Schluß mit solch keineswegs nur ironischem Festhalten an den Relikten einer vergangenen Üppigkeit und versuchte sich an der Liquidation des Gegensatzes von Modiform und Nützlichkeitsprinzip. Obwohl in ihren authentischen Produkten die asketische Formgestalt in ihrer Vollendung stets über sich hinausweist und in diesem Sinne die Askese selbst als Zeichen von Luxus und Zweckfreiheit im Namen einer zur Herrschaft über sich selbst gelangten Menschheit setzt, kündigt sich hier doch bereits jene Tendenz zur Selbstentmächtigung der Mode an, welche die Neue Sachlichkeit, allem »Amerikanismus« zum Trotz, von Beginn an als genuin deutsche Angelegenheit kennzeichnet: Im Grunde, so läßt sich etwa den atemberaubend inhumanen Tiraden

von Adolf Loos gegen Ornament und Schmuck entnehmen, soll das ornamentale Moment der Mode nicht im Namen einer befreiten Gesellschaft abgeschafft werden, die auf die Zeichen des Überflusses verzichten könnte, weil sie ein Leben im Überfluß für alle verwirklicht hätte, sondern es soll getilgt werden als letzte Erinnerung an das Versprechen jenes Überflusses, das alle nur mehr hassen, weil es mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun zu haben scheint. Das Ornament soll liquidiert werden, nicht weil es ein *falsches* Glück *verspricht*, sondern weil es ein falsches Glück überhaupt noch verspricht – nicht seine Lüge, seine Wahrheit erregt Verachtung.

Das neusachliche Pathos der Denez, das seinerzeit als Avantgarde galt, ist heute Teil der Alltagsästhetik von Ärzten und gutsituierten Freiberuflern, die auf diese Weise zum Ausdruck bringen, daß sie es sich leisten können, auf die Attribute des Luxus zu verzichten. Linke Milieus bevorzugen dagegen eine andere Form von Kargheit, die als omnipräsente Kultur der Selbstabwrackung inzwischen aus ihrer Mitte in die Mitte der Gesellschaft vorgedrungen ist: Filzige Wursthaarfisuren, ostentativ zerfetzte Kleidung, Second-Hand-Unterwäsche, mutiger Verzicht auf Parfum und Deodorant sowie ein Schminkstil, der die Gesichtszüge im Sinne von Deleuze / Guattari wahrhaftig vom Gesicht »emanzipiert«, sind ja längst nicht mehr Zeichen einer irgendwie linken Gesinnung, sondern bezeugen nur noch das zum Schlecht-Allgemeinen gewordene Interesse, sich von Spießern und Normalos abzusetzen, die selbst längst zu Exoten in einer Gesellschaft wurden, in der noch die Dümmeren schlau genug sind, sich über das »kulturelle Mittelmaß« zu empören. Die Ostentation des Häßlichen und Ekelhaften, die schamlose Zurschaustellung des Verfemten, die von der Jahrhundertwende bis zu

den Anfängen des Punk als Ausdruck eines unverzehrten, aber kollektiv verdrängten gesellschaftlichen Widerspruchs und als Protest gegen ein zur Verdoppelung von Herrschaft degradiertes Schönheitsideal entziffert werden konnte, ist heute selbst zur affirmativen Verdoppelung der omnipräsenten Häßlichkeit und zur Rationalisierung einer Qual verkommen, deren Spuren die in ihrer Ich-Konstitution bis ins Innerste verkrüppelten Individuen nur noch als Bedrohung wahrnehmen. Die Kehrseite des Häßlichkeitskults, mit dem die westlichen Gesellschaften die Restbestände ihrer Zivilisation exorzieren, ist die besinnungslose Bewunderung der »Schönheit« von »fremden« Kulturen, bevorzugt der islamischen, deren repressive Kleidungs Vorschriften denn auch gerade unter diplomierten Ideologiekritikern nicht als integraler Bestandteil von Herrschaft, sondern eben als »Mode« wahrgenommen werden. Geschätzt wird »Mode« also nur noch dort, wo sie als symbolische Praxis zur Liquidation all dessen taugt, wofür sie in ihren Anfängen stand; abgelehnt wird sie, wo sie verwendet wird als Ausdruck und Erinnerung dessen, was sie überhaupt erst hervor gebracht hat: der Sehnsucht nach einem Leben in Genuß und Überfluß, in dem jeder sein individuelles Glück suchen könnte, ohne das der anderen dadurch einzuschränken. Wer diese Sehnsucht der zunehmend unwahrscheinlich werdenden Möglichkeit ihrer Einlösung zum Trotz nicht restlos aufgegeben hat, der wird sich heutzutage wahrscheinlich am ehesten so kleiden und geben, wie es schon die Protagonisten der Kritischen Theorie zum Mißfallen ihrer mit »Körperperformances« gegen die »Prüderie« angehenden Feinde getan haben: unauffällig.

Magnus Klaue

**JUNGE LINKE SEMINARE 09/11**  
GEGEN KAPITAL UND NATION

INFOS UNTER WWW.JUNGE-LINKE.NET

25. APRIL  
HIRNFORSCHUNG ALS HERRSCHAFTSMYTHOS

12.-14. JUNI  
VON MENSCHEN UND TIEREN  
POLITISCHER VEGANISMUS

19.-21. JUNI  
WENN DU DENKST,  
DANN DENKST DU NUR DU DENKST  
HIRNFORSCHUNG

3.-5. JULI  
WE DON'T WANT A PIECE OF CAKE –  
WE WANT THE WHOLE FUCKING BAKERY  
KAPITALISMUSKRITIK

26. JULI-2. AUG.  
STATT 60 JAHRE BRD ZU FEIERN –  
FERIEN VON DEUTSCHLAND MACHEN  
ANTINATIONALES SOMMERCAMP

29. AUG.  
DIE GEWALT DER ORDNUNG –  
STRAFWESEN UND KNAST

MÄRZ 09

**PHASE 2**

ZEITSCHRIFT GEGEN DIE REALITÄT.

**DAS ENDE DER KÄLTE**  
POLITIK, ERINNERUNG UND  
NATIONALE IDENTITÄT NACH  
DEM KALTEN KRIEG

AUSGABE NR 31

SHLOMO AWNERE: »Nach dem Kommunismus«  
HEIDEMARIE UHL: »Cold War, hot memories«  
ULI SCHUSTER:  
»NATO am Ende oder am Ende die NATO?«  
ROGER BEHRENS: »Kommunismus. Drei-ßig Thesen«  
NIKLAAS MACHUNSKY & PHILIPP LENHARD:  
»Und weil der Mensch ein Mensch ist...«  
MARGIT REITER: »Jörg Haider als Erbe Kreskys?«  
THOMAS HAUKE:  
»Wissenschaft und Kommunismus«

PHASE2 ERSCHEINT ALLE 3 MONATE  
UND KOSTET 4 EURO  
ABO: 5 AUSGABEN FÜR 18 EURO  
---ADONISPHASE-ZWEL09D

PHASE 2 - ZEITSCHRIFT GEGEN DIE REALITÄT  
BORNISCHE STR. 30 - 04277 LEIPZIG

WWW.PHASE-ZWEL09D