

Slavoj Žižek Die gnadenlose Liebe

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

Slavoj Žižek

Die gnadenlose Liebe

Aus dem Englischen von Nikolaus G. Schneider

Krankfurt: Suhrkamp

2001

In unserer vermeintlich säkularen Kultur ist die untergründige Struktur des Glaubens nach wie vor wirksam – *wir glauben insgeheim alle*. Jacques Lacan hatte recht mit der Behauptung, »Gott ist unbewußt« sei die einzig angemessene Formel des Atheismus. *Die gnadenlose Liebe* zeichnet die Konturen dieser unbewußten Glaubensvorstellungen nach, die unsere tägliche Erfahrung strukturieren: vom Gnostizismus, der der Cyberspace-Ideologie zugrunde liegt, über die verschiedenen Versionen asiatischer Spiritualität, die die perfekte ideologische Ergänzung zum globalen Kapitalismus darstellen, bis zur negativen Theologie des Judentums, die unter den kritischen Intellektuellen unserer Tage von der Frankfurter Schule bis zu den Dekonstruktivisten vorherrscht. All diesen vielfältigen religiösen Weltverständnissen versucht *Die gnadenlose Liebe* den »rationalen Kern« des Christentums entgegenzuhalten.

Slavoj Žižek ist einer der innovativsten Theoretiker der Gegenwart. Er ist Professor für Philosophie an der Universität Ljubljana (Slowenien). Für sein Forschungsprojekt »Antinomien der postmodernen Vernunft« erhielt er den renommierten Kulturwissenschaftlichen Forschungspreis des Landes Nordrhein-Westfalen.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei Der Deutschen Bibliothek erhältlich.
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1545
Erste Auflage 2001
© Suhrkamp Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.
Satz: Hummer GmbH, Waldbüttelbrunn
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Redigitalisiert vom Schwarzkommando
Erdschweinhöhle, Mecklenburg 2002
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Inhalt

Einleitung: »Gott ist unbewußt« 7

I »Man spart, man spart, Horatio!« 11

Hamlet vor Ödipus 11

Geiz als tödliche Sünde 15

Warum starb Christus am Kreuz? 21

Die Falschheit des Opfers 27

Die weibliche Entsagung 32

II Gegen die digitale Häresie 38

Gnostizismus? Nein, danke! 38

1 Dekonstruktivistischer Evolutionismus 42

2 Kognitionswissenschaftlicher Buddhismus 46

3 Hegel mit der Kognitionswissenschaft 49

Autopoiesis und (Selbst-)Bewußtsein 54

Die Ursache vs. Kausalität 59

Vom *Ding* zu den *Objekten a ...* und zurück 66

Kein Sex bitte, wir sind digital! 81

Die Antinomie der Cyberspace-Vernunft 95

III Das *sollte* Ihnen scheißegal sein! 103

Das Analobjekt 103

Was können wir *wirklich* von Tibet lernen? 110

Das Reale der (christlichen) Illusion 114

Wunder gibt es immer wieder! 119

Gott steckt im Detail 124

IV »Vater, warum hast du mich verlassen?« 140

Glauben ohne »Glauben« 143

Die leninistische Freiheit 147

Warum der jüdische Ikonoklasmus? 160

Autor, Subjekt, Henker 170

Keine Gnade! 175

Einleitung: »Gott ist unbewußt«

Roger Eberts *The Little Book of Hollywood Cliches*¹ enthält Hunderte von stereotypen und versatzstückartigen Filmszenen, von der berühmten »Obstkarren!«-Regel (während einer Verfolgungsjagd an einem ausländischen oder exotischen Ort wird ein Obstkarren umgerissen, woraufhin der wütende Händler auf die Straße läuft und dem davonfahrenden Auto des Helden mit der Faust drohend hinterherwinkt) zu raffinierteren Fällen der »Danke, nein danke«-Regel (zwei Menschen hatte gerade eine intime Begegnung; als Person A sich anschickt, den Raum zu verlassen, sagt Person B (verhalten): »Bob [oder wie immer A heißt]?« A hält inne, dreht sich um und fragt »Ja?«, worauf B »Danke« sagt) oder die »Plastiktüten«-Regel (jedesmal, wenn sich einer verängstigten/zynischen Frau, die den Entschluß gefaßt hat, sich nicht mehr zu verlieben, ein Mann nähern soll, um ihre Mauer aus Einsamkeit niederzureißen, geht sie zum Einkaufen in ein Lebensmittelgeschäft. Auf dem Weg nach draußen platzen ihre Einkaufstüten auf und geben ihrem Verehrer so die Chance, ihr dabei zu helfen, nicht nur die Orangen oder Äpfel aufzusammeln, sondern auch das Chaos, in dem sich ihr Leben befindet, in den Griff zu kriegen). Genau das ist Lacans »Großer Anderer«, die symbolische Substanz unseres Lebens: nicht nur die expliziten symbolischen Regeln, die unser soziales Miteinander regulieren, sondern auch das komplexe Netz *ungeschriebener* »impliziter« Regeln, das unser Reden und Handeln bestimmt.

In kaum geringerem Maße als das soziale Leben selbst ist die heutige selbsternannte »radikale« akademische Welt von ungeschriebenen Regeln und Verboten geprägt. Obwohl diese Regeln nirgendwo explizit ausgesprochen werden, kann ihre Nichtbefolgung gravierende Folgen haben. Eine solche ungeschriebene Regel betrifft die unhinterfragte, aber allgegenwärtige Notwendigkeit, die eigene Position »in einen Kontext zu stellen« bzw. zu »verorten«. Die einfachste Methode, in einer Debatte zu punkten, besteht darin, zu behaupten, daß die Position des Gegners nicht angemessen in einem historischen Kontext »verortet« sei. »Sie sprechen über Frauen – welche Frauen? Die Frau als solche gibt es nicht,

¹ S. Roger Ebert, *The Little Book of Hollywood Cliches*, London 1995

privilegieren Sie also mit ihrem verallgemeinernden, scheinbar neutralen Gerede über Frauen nicht bestimmte Frauen auf Kosten anderer?« Warum ist eine solche radikale Historisierung grundsätzlich falsch – ungeachtet der Tatsache, daß sie ein Körnchen Wahrheit enthält? Weil die heutige soziale Wirklichkeit (der spät kapitalistische globale Markt) von dem dominiert wird, was Marx als die Macht der »Realabstraktion« bezeichnet hat. Die Zirkulation des Kapitals ist die Kraft der, mit Deleuze zu sprechen, radikalen »Deterritorialisierung«, die so, wie sie tatsächlich funktioniert, die jeweiligen spezifischen Bedingungen vorsätzlich ignoriert und nicht in ihnen »verwurzelt« werden kann. Nicht mehr die Universalität verschleiert ihre Voreingenommenheit, ihre Privilegierung eines besonderen Inhalts wie in der traditionellen Ideologie, sondern der Versuch, partikuläre Wurzeln zu verorten, verschleiert in ideologischer Manier die soziale Realität der Herrschaft der »Realabstraktion«.

Eine andere dieser Regeln, die sich im Verlauf des letzten Jahrzehnts herausgebildet haben, ist die Erhebung Hannah Arendts in den Rang einer unangreifbaren Autorität. Noch vor zwei Dekaden denunzierten radikale Linke sie als Erfinderin des Begriffs des »Totalitarismus«, der Schlüsselwaffe des Westens in den ideologischen Auseinandersetzungen des Kalten Krieges. Wenn man in den 1970er Jahren in einem kulturwissenschaftlichen Kolloquium mit scheinbar unschuldiger Stimme gefragt wurde »Ähnelt Ihre Argumentationsweise nicht der von Hannah Arendt?«, dann war dies ein sicheres Indiz dafür, daß man ein Problem hatte. Heute hingegen wird erwartet, daß man respektvoll von Hannah Arendt spricht. Selbst diejenigen Akademiker, deren grundsätzliche Ausrichtung sie zu Gegnern Arendts machen müßte (Psychoanalytiker wie Kristeva, aufgrund Arendts Ablehnung der psychoanalytischen Theorie; Anhänger der Frankfurter Schule wie Richard Bernstein, aufgrund Arendts extremer Feindseligkeit gegenüber Adorno), bemühen sich (vergeblich) darum, sie mit ihren jeweiligen theoretischen Ansichten in Einklang zu bringen. Diese Aufwertung Arendts ist vielleicht das sicherste Indiz für die Niederlage der Linken auf dem Feld der Theorie, d.h. dafür, daß die Linke die grundsätzlichen Koordinaten der liberalen Demokratie (»Demokratie« vs. »Totalitarismus« usw.) akzeptiert hat und nun versucht, ihre (Op-)Position *innerhalb* dieses Raums zu definieren. Als erstes gilt es daher, diese Tabus unerschrocken zu verletzen. Denn

was macht es schon, wenn man beschuldigt wird, »antidemokratisch«, »totalitär« usw. zu sein ...?

Eine weitere dieser ungeschriebenen Regeln betrifft die religiösen Überzeugungen. Man muß so tun, als sei man ungläubig. Gibt man den eigenen Glauben offen und öffentlich zu, wird dies fast als etwas Schamloses, Exhibitionistisches empfunden. Wir alle scheinen uns in der Situation von Goethes Faust zu befinden, der, nach dem er mit Gretchen geschlafen hat, auf deren Frage »Nun sag', wie hast du's mit der Religion?« mit einer Fülle ausweichender Gegenfragen antwortet (s. Goethes *Faust* I, Vers 3415 ff.). Die verborgene Kehrseite dieses Widerstands besteht darin, daß niemand dem Glauben wirklich entkommt – ein Phänomen, das gerade heute, in unseren angeblich gottlosen Zeiten, besonders hervorgehoben zu werden verdient. D.h., in unserer angeblich atheistischen, hedonistischen, posttraditionellen, säkularen Kultur, in der niemand bereit ist, seinen Glauben offen einzugestehen, ist die zugrundeliegende Struktur des Glaubens dafür um so weiter verbreitet: Wir alle glauben heimlich. Lacans Position in diesem Zusammenhang ist klar und unzweideutig: »Gott ist unbewußt«, d.h. es ist ganz natürlich, daß der Mensch der Verlockung des Glaubens nachgibt. Diese Vorherrschaft des Glaubens, die Tatsache, daß das Bedürfnis zu glauben im Wesen der menschlichen Subjektivität liegt, ist das, was das gängige Argument, mit dem die Ordnungsgläubigen ihre Gegner zu entwaffnen versuchen, so problematisch macht: Nur diejenigen, die glauben, können verstehen, was es heißt, zu glauben, Atheisten sind daher von vornherein außerstande, mit uns zu diskutieren ... Falsch an dieser Argumentation ist die ihr zugrundeliegende Prämisse: Der Atheismus ist nicht die Nullstufe, die jeder verstehen kann, da sie lediglich die Abwesenheit Gottes oder des Glaubens an ihn bedeutet – vielleicht gibt es nichts, das schwieriger auszuhalten ist als diese Position, nämlich ein echter Materialist zu sein. Insofern als die Struktur des Glaubens diejenige der fetischistischen *Spaltung und Verleugnung* ist (»Ich weiß, daß es keinen Großen Anderen gibt, aber dennoch ... [glaube ich heimlich an ihn]«), ist nur der Psychoanalytiker, der die Nichtexistenz des Großen Anderen behauptet, ein echter Atheist. Selbst Stalinisten waren Gläubige, insoweit sie sich auf das Jüngste Gericht der Geschichte beriefen, das dereinst über die »objektive Bedeutung« unserer Taten entscheiden wird. Und selbst ein derart radikaler Verletzer von Grenzen wie Sade war kein konsequenter Atheist, denn die geheime

Logik seiner Grenzüberschreitung ist ein gegen Gott gerichteter Akt der Auflehnung, d.h. die Umkehrung der gängigen Logik der fetischistischen Spaltung («Ich weiß, daß es keinen Großen Anderen gibt, aber dennoch ...»): »Obwohl ich weiß, daß Gott existiert, bin ich bereit, mich gegen Ihn aufzulehnen, seine Verbote zu verletzen, so zu handeln, *als existiere Er nicht!*« Abgesehen von der Psychoanalyse (der freudschen, nicht der jungschen Deviation) war es vielleicht nur Heidegger, der in *Sein und Zeit* den konsequenten atheistischen Begriff der menschlichen Existenz entfaltete, die in einen kontingenten endlichen Horizont geworfen und deren ultimative Möglichkeit der Tod ist.

Die vorliegende Schrift versucht, diesen beklagenswerten vorherrschenden Trend umzukehren: Ihr Verfasser, ein altmodischer, bedingungsloser Atheist (dialektischer Materialist gar), schlägt hier die Rückkehr zu der dem Christentum zugrundeliegenden symbolischen Struktur vor.

*

1991, nach dem Coup gegen Ceaucescu, den die Nomenklatura selbst inszeniert hatte, blieb der Apparat der rumänischen Geheimpolizei selbstverständlich voll funktionstüchtig und ging seiner Tätigkeit wie gewohnt nach. Doch der Versuch der Geheimpolizei, ein neues, freundlicheres Bild von sich zu entwerfen, das sich im Einklang mit den neuen »demokratischen« Zeiten befinden sollte, war mit einigen unheimlichen Episoden verbunden. Ein amerikanischer Freund von mir, der sich damals aufgrund eines Fulbright-Stipendiums in Bukarest aufhielt, rief eine Woche nach seiner Ankunft bei seiner Freundin in Amerika an und berichtete ihr, daß er sich jetzt in einem armen, aber freundlichen Land befände, dessen Bewohner sehr nett und lernbegierig seien. Unmittelbar nachdem er den Hörer aufgelegt hatte, klingelte das Telefon. Er hob den Hörer ab, und eine Stimme teilte ihm in etwas ungelenktem Englisch mit, daß er mit einem Offizier des Geheimdienstes spreche, dessen Pflicht es sei, Auslandsgespräche abzuhören. Er wolle ihm nur für die netten Dinge danken, die er soeben über Rumänien gesagt habe. Dann wünschte er ihm einen angenehmen Aufenthalt und legte auf. Dieses Buch ist jenem anonymen Angehörigen des rumänischen Geheimdienstes gewidmet.

I »Man spart, man spart, Horatio!«

Hamlet vor Ödipus

Wenn wir über Mythen in der Psychoanalyse sprechen, dann sprechen wir in Wirklichkeit über *einen* Mythos, den Ödipusmythos – alle anderen Freudschen Mythen (der Mythos des Urvaters, Freuds Version des Mosesmythos) sind, wenn auch *notwendige*, Variationen davon. Doch mit der Hamleterzählung wird die Sache kompliziert. Die landläufige, prälacanianische, »naive« psychoanalytische Lesart von Hamlet fokussiert natürlich auf sein inzestuöses Begehren der Mutter. Hamlets Schock angesichts des Todes des Vaters wird daher mit der traumatischen Wirkung erklärt, die die Erfüllung eines unbewußten gewaltsamen Begehrens (in diesem Falle das Begehren, daß der Vater sterben möge) auf das Subjekt hat. Der Geist des toten Vaters, der Hamlet erscheint, ist die Projektion von Hamlets eigener Schuld hinsichtlich seines Todeswunsches; Hamlets Haß auf Claudius ist das Resultat seiner narzißtischen Rivalität, denn Claudius, nicht Hamlet selbst, »kriegte« seine Mutter; sein Ekel vor Ophelia und Frauen allgemein ist Ausdruck seiner Abneigung gegenüber Sex in seiner beklemmenden inzestuösen Form, die auf das Fehlen des väterlichen Verbots / der väterlichen Sanktion zurückzuführen ist... Gemäß dieser landläufigen Lesart zeugt Hamlet als modernisierte Version des Ödipus von einer Verstärkung des ödipalen Inzestverbots im Übergang von der Antike zur Neuzeit. Im Fall von Ödipus haben wir es noch mit einem tatsächlichen Inzest zu tun, während bei *Hamlet* der Inzestwunsch verdrängt und verschoben ist. Die Charakterisierung Hamlets als eines Zwangsneurotikers scheint genau in diese Richtung zu deuten: Im Gegensatz zur Hysterie, die sich in der gesamten (zumindest westlichen) Geschichte findet, ist die Zwangsneurose definitiv ein *neuzeitliches* Phänomen.

Auch wenn man die Stärke einer solchen unerschütterlich-heroischen freudianischen Lektüre von *Hamlet* als modernisierte Version des Ödipusmythos nicht unterschätzen sollte, läßt sie sich schwer mit der Tatsache in Einklang bringen, daß der Hamletmythos *älter* als der Ödipusmythos ist – auch wenn Hamlet infolge Goethes Deutung als Inbegriff des modernen (introvertierten, grüblerischen, zaudernden) Intellektuellen erscheinen mag. Die

Grundstruktur der Hamleterzählung (der Sohn rächt den Vater gegenüber dessen bösem Bruder, der ihn umgebracht und den Thron usurpiert hat; der Sohn überlebt die unrechtmäßige Herrschaft seines Onkels, indem er den Narren spielt und »verrückte«, aber wahrheitsgemäße Dinge sagt) ist ein universeller Mythos, der sich überall findet, von den nordischen Kulturen über das alte Ägypten bis in den Iran und nach Polynesien. Außerdem gibt es genügend Beweise für die These, daß der eigentliche Bezugspunkt dieser Erzählung nicht familiäre Traumata sind, sondern Himmelsereignisse: Die ultimative »Bedeutung« des Hamletmythos ist die Bewegung der Sterne und deren Abfolge, d.h., der Hamletmythos kleidet höchst komplexe astronomische Beobachtungen in eine Familiengeschichte ...² Doch auch diese »Lösung« gerät, so überzeugend sie zunächst scheinen mag, rasch in eine Sackgasse. Die Bewegung der Sterne an sich ist bedeutungslos, eine bloße Naturtatsache frei von libidinösen Aspekten. Warum also haben Menschen ihr ausgerechnet die Form eines Familiendramas verliehen, das gewaltige libidinöse Implikationen in sich birgt? Die Frage »Was bedeutet was?« ist durch diese Lesart also keineswegs entschieden. »Bedeutet« die Hamleterzählung die Sterne oder »bedeuten« die Sterne die Hamleterzählung, d.h., benutzten die Menschen der Antike ihr astronomisches Wissen, um damit ihre Einsichten in die grundlegenden libidinösen Aporien des Menschengeschlechts zu verschlüsseln?

Eines jedenfalls steht fest: Zeitlich und logisch *geht* die Hamleterzählung dem Ödipusmythos *voraus*. Wir haben es hier mit dem Freud wohlvertrauten Mechanismus der unbewußten Verschiebung zu tun: Etwas, das in logischer Hinsicht früher stattfindet, wird erst als eine spätere sekundäre *Entstellung* einer angeblich »ursprünglichen« Geschichte wahrnehmbar (bzw. schreibt sich in deren Textur ein). Hierauf beruht die häufig mißverstandene grundlegende Matrix der »Traumarbeit«, die den Unterschied zwischen dem latenten Traumgedanken und dem unbewußten, im Traum artikulierten Begehren impliziert: In der Traumarbeit wird der latente Gedanke chiffriert/verschoben, doch genau durch diese Verschiebung artikuliert sich der *andere*, wirklich unbewußte Gedanke. Schon Hegel hat darauf hingewiesen, daß der Ödipus-

2 Ich beziehe mich hier natürlich auf *Hamlet's Mill*, den berühmt-berüchtigten New-Age-Klassiker von Giorgio de Santillana und Hertha von Dechend (Boston 1977; dt. *Die Mühle des Hamlet*, Wien 1994).

mythos, im Gegensatz zur linearen/historistischen Lesart Hamlets als einer sekundären Entstellung des ödipalen Textes, der Gründungsmythos der westlichen griechischen Zivilisation ist. Erst durch Hamlets »Entstellung« des Ödipus artikuliert sich sein verdrängter Gehalt. Belegt wird dies durch die Tatsache, daß sich die Hamletmatrix überall in der vorklassischen Mythologie findet, bis hin ins alte Ägypten selbst, wo die geistige Niederlage durch den selbstmörderischen Sprung der Sphinx zum Ausdruck kommt. (Und nebenbei gesagt – was wäre, wenn dasselbe auch für das Christentum gälte? Besagt Freuds These nicht, daß die Ermordung Gottes im Neuen Testament das »geleugnete« Trauma des Alten Testaments ans Licht bringt?) Worin besteht also das präödipale »Geheimnis« Hamlets? Man sollte an der Einsicht *festhalten*, daß Ödipus ein echter »Mythos« und die Hamleterzählung dessen »modernisierende« Dislozierung/Entstellung ist. Die Lehre daraus lautet, daß der Ödipus-»Mythos«, und möglicherweise die mythische »Naivität« selbst, dazu dient, ein verbotenes *Wissen* zu verschleiern, nämlich das Wissen um die Obszönität des Vaters.

In welchem Verhältnis stehen Tat [act] und Wissen also in einer tragischen Konstellation? Der Grundgegensatz ist der zwischen Ödipus und Hamlet: Ödipus vollzieht die Tat (die Tötung des Vaters), weil er nicht weiß, was er tut; Hamlet hingegen weiß es, und genau aus diesem Grund ist er außerstande, die Tat auszuführen, zum Akt überzugehen (den Tod seines Vaters zu rächen). Im übrigen, Lacan hat darauf hingewiesen, ist nicht nur Hamlet ein Wissender, sondern auch Hamlets Vater *weiß* mysteriöserweise, daß er tot ist, ja er weiß sogar, wie er starb, im Gegensatz zu dem Vater aus Freuds Traum, der nicht weiß, daß er tot ist. Und dieses Zu-viel-Wissen ist für den *leichten Anflug von Melodramatik* in *Hamlet* verantwortlich. D.h., im Gegensatz zur Tragödie, die auf einem Verkennen oder Nichtwissen basiert, impliziert das Melodrama immer ein unerwartetes und exzessives Wissen, das nicht der Held besitzt, sondern sein/ihr anderer, das Wissen, das dem Helden ganz zum Schluß zuteil wird, in der finalen melodramatischen Umkehrung. Es genügt, an die höchst melodramatische Wende am Ende von Whartons *Age of Innocence* (*Zeit der Unschuld*) zu erinnern, als der Ehemann, der viele Jahre lang eine verbotene leidenschaftliche Liebe für die Gräfin Olenska hegte, erfährt, daß seine junge Frau die ganze Zeit von seiner geheimen Leidenschaft *wußte*. *Viel-*

leicht wäre dies auch eine Möglichkeit, den mißglückten Film *Bridges of the Madison County* (*Die Brücken am Fluß*) doch noch zu retten: Wenn die sterbende Francesca am Ende des Films erführe, daß ihr mutmaßlich schlichter, bodenständiger Mann die ganze Zeit über von der kurzen, aber leidenschaftlichen Affäre seiner Frau mit dem National-Geographic-Fotografen wußte und davon, wie viel ihr diese bedeutete, aber bewußt geschwiegen hatte, um sie nicht zu verletzen.

Hierin besteht das Rätsel des Wissens: Wie ist es möglich, daß sich die ganze psychische Ökonomie einer Situation radikal ändert – nicht, wenn der Held etwas direkt erfährt (irgendein lange verdrängtes Geheimnis), sondern *wenn er herausfindet, daß es der andere* (den er für unwissend hielt) *die ganze Zeit wußte* und nur so tat, als wisse er/sie es nicht, um den Schein zu wahren? Gibt es irgend etwas Erniedrigenderes als die Situation eines Ehemannes, der nach einer langen währenden heimlichen Liebesaffäre plötzlich erfährt, daß seine Frau die ganze Zeit davon wußte, aber aus Höflichkeit oder, schlimmer noch, aus Liebe zu ihm geschwiegen hat? In *Terms of Endearment* (*Zeit der Zärtlichkeit*) sagt die in ihrem Krankenhausbett an Krebs sterbende Debra Winger zu ihrem Sohn (der sie seine Verachtung spüren läßt, weil sein Vater sie verlassen hat), sie wisse, wie sehr er sie in Wirklichkeit liebe, und er werde sich dies irgendwann nach ihrem Tod eingestehen. Aber da er sich dann wegen seines Hasses auf seine Mutter Vorwürfe machen werde, wolle sie ihm nun sagen, daß sie ihm im voraus verzeihe, um die zukünftige Bürde der Schuld von ihm zu nehmen ... Diese Manipulation des zukünftigen Schuldgefühls ist der Inbegriff des Melodramas. Durch die Geste der Vergebung wird der Sohn von vornherein schuldig gesprochen. (Darin, in dieser Schuldigsprechung, in dieser Aufbürdung einer symbolischen Schuld durch den Akt der Befreiung, besteht der größte Trick des Christentums.)

Doch es gibt noch eine *dritte* Formel, um die dieses Paar – »Er weiß es nicht, obwohl er es tut« und »Er weiß es und kann es daher nicht tun« ergänzt werden muß: »Er weiß ganz genau, was er tut, und dennoch tut er es.« Während die erste Formel den traditionellen Helden betrifft und die zweite den der frühen Moderne, charakterisiert die letzte, die das Wissen *und* den Akt auf zweiseitige Weise miteinander kombiniert, den spätmodernen – postzeitgenössischen – Helden. Das heißt, diese dritte Formel ermöglicht zwei

völlig entgegengesetzte Lesarten, ein wenig wie das hegelsche spekulative Urteil, in dem das Niedrigste und das Höchste in eins fallen: Einerseits ist »er weiß ganz genau, was er tut, und tut es trotzdem« der deutlichste Ausdruck der zynischen Einstellung moralischer Verworfenheit: – »Ja, ich bin ein ekelhafter Mensch, der lügt und betrügt, na und? So ist das Leben nun mal!«; andererseits kann dieselbe Einstellung »Er weiß ganz genau, was er tut, und tut es dennoch« aber auch für das radikale Gegenteil des Zynismus stehen, d.h. für das tragische Bewußtsein, daß ich das, was ich gleich tun werde, obwohl es katastrophale Folgen für mein eigenes Wohlergehen und für das derjenigen haben wird, die mir am liebsten und teuersten sind, aufgrund des unerbittlichen ethischen Gebots dennoch einfach tun *muß*. (Man erinnere sich an die paradigmatische Haltung des Helden *im film noir*: Er weiß ganz genau, daß es ihm Unglück bringen wird, wenn er dem Ruf der *femme fatale* folgt, daß sie ihn in eine doppelte Falle locken wird, aber er kann dennoch nicht widerstehen, und gibt ihm daher nach ...) Diese Spaltung ist nicht nur die zwischen dem Bereich des »Pathologischen« – dem Wohlbefinden, Vergnügen, Profit... – und dem ethischen Gebot, sondern es kann auch die Spaltung zwischen den moralischen Normen, denen ich normalerweise folge, und dem bedingungslosen Gebot sein, dem zu gehorchen ich mich verpflichtet fühle, wie die Aporie, mit der Abraham konfrontiert ist, der »durchaus weiß, was es heißt, den eigenen Sohn zu töten«, und sich dennoch entschließt, es zu tun, oder der Christ, der kurz davor steht, eine schreckliche Sünde zu begehen (sein Seelenheil aufs Spiel zu setzen), und es dennoch tut, um der höheren Ehre Gottes willen ...

Kurzum, die eigentlich moderne post- oder metatragische Situation besteht darin, daß mich eine höhere Notwendigkeit zwingt, die ethische Substanz meines Wesens zu verraten.

Geiz als tödliche Sünde

Worin also besteht der Bruch der Moderne? Welche Kluft oder Aporie versucht der Mythos zu verhüllen? Fast ist man versucht, zu der alten moralistischen Tradition zurückzukehren: Der Kapitalismus wurzelt in der Sünde des Geizes, dem Hang zu übermäßiger Sparsamkeit. Der seit langem in Verruf geratene Freudsche Begriff

des »analen Charakters« und seine Verbindung zur kapitalistischen Akkumulation erfährt hier einen überraschenden Auftrieb. In *Hamlet* (1. Akt, 2. Szene) wird der unzuträgliche Charakter übertriebener Sparsamkeit präzise auf den Punkt gebracht:

Horatio. My lord, I came to see your father's funeral.

Hamlet. I pray thee, do not mock me, fellow-student;

I think it was to see my mother's wedding.

Horatio. Indeed, my lord, it follow'd hard upon.

Hamlet. Thrift, thrift, Horatio! The funeral Bak'd meats

Did coldly furnish forth the marriage tables.

Would I had met my dearest foe in heaven

Or ever I had seen that day, Horatio!³

Entscheidend ist, daß »thrift« hier nicht bloß eine nicht näher bezeichnete Sparsamkeit meint, sondern eine ganz spezifische Weigerung, das Trauerritual angemessen durchzuführen. Sparsamkeit (in diesem Fall: die doppelte Verwendung der Speisen) schmälert den *Wert des Rituals*, den Marx laut Lacan bei seiner Darstellung des Wertes vernachlässigt hat:

Dieser Begriff [thrift] erinnert uns daran, daß bei den Bequemlichkeiten, welche die moderne Gesellschaft zwischen Gebrauchswerten und Tausch werten hervorgebracht hat, etwas in der Marxschen Wirtschaftsanalyse, der für das Denken unserer Zeit dominanten, übersehen wurde – etwas, dessen Stärke und Ausmaß wir in jedem Augenblick empfinden, nämlich die Ritualwerte.⁴

3 In der Übersetzung von Elisabeth Plessen lautet die Stelle:

»Horatio: Ich kam zum Begräbnis deines Vaters.

Hamlet: Mach dich nicht lustig über mich, mein Freund,

Ich glaub', du kamst zur Hochzeit meiner Mutter.

Horatio: Es stimmt, sie folgte knapp darauf.

Hamlet: Man spart, man spart, Horatio. Die Fleischpasteten

Vom Leichenschmaus bot man zur Hochzeit kalt an.

Hätt den schlimmsten Feind lieber im Himmel

Getroffen als den Tag erlebt, Horatio.«

(William Shakespeare, *Hamlet, Prinz von Dänemark*, Wien 1999)

4 Jacques Lacan, *Desir et son Interpretation, le séminaire 1958-59* (unveröffentlicht). Zur Verteidigung von Marx sollte man vielleicht anführen, daß diese »Vernachlässigung« nicht so sehr *sein* Fehler, sondern der der kapitalistischen Wirklichkeit selber ist.

Was also ist der Status des Geizes als eines Lasters?⁵ Aus aristotelischer Sicht wäre es einfach, den Geiz als das extreme Gegenteil der Verschwendung zu bezeichnen und dann einfach irgendeinen mittleren Begriff als die wahre Tugend zu konstruieren – etwa Besonnenheit als Kunst der maßvollen Verausgabung, die beide Extreme vermeidet. Doch das Paradox des Geizhalses besteht genau darin, daß er aus der Mäßigung einen Exzeß macht. D. h., die gängige Beurteilung des Begehrens hebt auf ihren überschreitenden Charakter ab: Ethik (im vormodernen Sinn der »Lebenskunst«) ist letztlich die Ethik der Mäßigung, des Sich-dem-Drang-gewisse-Grenzen-zu-überschreiten-Widersetzens, ein Widerstand gegen das Begehren, das per definitionem eine Überschreitung ist – sexuelle Leidenschaft, die mich völlig vereinnahmt, Freßgier, zerstörerische Leidenschaft, die nicht einmal vor Mord haltmacht ... Im Gegensatz zu diesem transgressiven Begriff des Begehrens besetzt der Geizhals die Mäßigung selbst mit dem Begehren: Gib nichts aus, halte haus, nimm dich zusammen, laß dich nicht gehen... – all die sprichwörtlich »anal« Eigenschaften. Und nur dieses Begehren, das Anti-Begehren, ist das Begehren par excellence. Die Verwendung von Hegels Begriff der »gegensätzlichen Bestimmung«⁶ ist hier vollauf berechtigt. Marx war der Ansicht, daß der Term »Produktion« in der Serie Produktion – Distribution – Tausch -Konsumtion doppelt eingeschrieben sei, er sei zugleich einer der Terme der Serie und das die ganze Serie strukturierende Prinzip: In der Produktion als einem der Begriffe der Serie »begegnet sich die Produktion (als strukturierendes Prinzip) »in ihrer gegensätzlichen Bestimmung«⁷ selbst, wie Marx es unter Heranziehung des genauen hegelschen Begriffs formulierte. Und dasselbe gilt für das Begehren: Es gibt verschiedene Formen des Begehrens (d.h. der exzessiven Anbindung, die das Lustprinzip unterminiert); unter diesen Arten begegnet das Begehren »als solches« sich in seiner »gegensätzlichen Bestimmung« in Gestalt des Geizhalses und seiner Knauserigkeit, dem genauen Gegenteil der grenzüberschreitenden

5 Hinsichtlich dieses ganzen Unterkapitels bin ich Mladen Dolar, der diese Begriffe wesentlich weiter entwickelt und auch die Entstehung der antisemitischen Figur des Juden aus diesen Paradoxien des Geizhalses in seine Überlegungen einbezogen hat, zu tiefem Dank verpflichtet.

6 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1996.

7 Vgl. die Einleitung von Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin (Ost) 1974.

Bewegung des Begehrens. Lacan hat dies am Beispiel Molières deutlich gemacht:

Der Gegenstand von Phantasie, Bild und Leidenschaft ist jenes andere Element, das den Platz dessen einnimmt, dessen das Subjekt symbolisch beraubt ist. Das imaginäre Objekt befindet sich daher in einer Position, in sich selbst die Tugenden oder die Dimension des Seins zu verdichten und zu jener veritablen Täuschung des Seins [*leurre de l'être*] zu werden, die Simone Weil behandelt, wenn sie ihr Augenmerk auf die sehr dichte und höchst opake Beziehung eines Menschen zu dem Objekt seiner Begierde richtet: der Beziehung von Molières Geizhals zu seiner Geldtruhe. Dies ist der Höhepunkt des Fetischcharakters des Objektes im menschlichen Begehren. [...] Der opake Charakter des Objekts *a* in der imaginären Phantasie bestimmt es in seinen ausgeprägtesten Formen als den Pol des perversen Begehrens.⁸

Um das Geheimnis des Begehrens zu verstehen, sollten wir unser Augenmerk also nicht auf den Liebhaber oder den Mörder lenken, die Knechte ihrer Leidenschaft sind und alles und jeden für diese opfern würden, sondern auf die Einstellung des Geizkragens gegenüber seiner Geldtruhe, dem geheimen Ort, an dem er seine Besitztümer sammelt und aufbewahrt. Das Geheimnis liegt natürlich darin, daß in der Figur des Geizkragens der Exzeß mit dem Mangel zusammenfällt, die Macht mit der Ohnmacht/Impotenz, geiziges Horten mit der Erhöhung des Objekts zum verbotenen/unberührbaren Ding, das man nur beobachten, aber nie völlig genießen kann. Ist nicht die ultimative Geizhalsarie die des Bartolo im 1. Akt von Rossinis *Il barbiere di Siviglia* »A un dottor della mia sorte« ? Der obsessive Wahnsinn dieser Arie bringt die Tatsache zum Ausdruck, daß Bartolo die Aussicht, Sex mit der jungen Rosina zu haben, völlig gleichgültig ist; er möchte sie heiraten, um sie auf dieselbe Weise besitzen und bewachen zu können, wie ein Geizkragen seine Geldtruhe.⁹ Philosophischer ausgedrückt, das Paradox des Geizkragens besteht darin, daß er zwei unvereinbare ethische Traditionen miteinander vereint: die aristotelische Ethik der Mäßigung und die kantische Ethik der bedingungslosen Forderung, die das »Lustprinzip« zum Entgleisen bringt – der Geizhals erhebt die Maxime der Mäßigung selbst zu einer kantischen bedin-

8 Jacques Lacan, *Le séminaire 1958-59, Desir et son interprétation* (unveröffentlicht).

9 Diese Arie muß als Teil des Dreiecks gelesen werden, zusammen mit den beiden anderen großen Selbstdarstellungen »Largo al factotum« und »La calunnia«.

ungslosen Forderung. Das Festhalten am Gesetz der Mäßigung, das Vermeiden des Exzesses, erzeugt auf diese Weise einen selbständigen Exzeß, ein selbständiges Mehrgenießen.

Doch die kapitalistische Moderne führt eine überraschende Wendung in diese Logik ein: Der Kapitalist ist nicht mehr der einsame Geizhals, der sich an den verbotenen Schatz klammert und ab und zu im stillen Kämmerlein hinter der fest verschlossenen Tür einen verstohlenen Blick darauf wirft, sondern ein Subjekt, welches das grundsätzliche Paradox akzeptiert, daß die einzige Art und Weise, den eigenen Schatz zu bewahren und zu vermehren, darin besteht, ihn auszugeben. Julias Liebesformel aus der Balkonszene von Romeo und Julia (»The more I give, the more I have«) erfährt hier eine perverse Wendung, denn ist diese Formel nicht zugleich die Formel der/des kapitalistischen Operation/Wagnisses? Je mehr der Kapitalist investiert (und sich Geld leiht, um zu investieren), desto mehr hat er, so daß wir es in letzter Konsequenz mit einem rein virtuellen Kapitalisten *à la Donald Trump* zu tun haben, dessen »Nettowert« praktisch Null oder gar negativ ist, der aber dennoch infolge der Aussicht auf zukünftige Einnahmen als »wohlhabend« gilt. Daher stellt, wenn wir zu Hegels »gegensätzlicher Bestimmung« zurückkehren, der Kapitalismus den Begriff der Sparsamkeit als die gegensätzliche Bestimmung (die Erscheinungsform) des Dem-Begehren-Nachgebens (d.h. das Objekt konsumieren) auf den Kopf: Die Gattung ist hier die Habsucht, während die exzessive schrankenlose Konsumtion die Habsucht selbst in Form ihrer Erscheinung ist.

Dieses grundlegende Paradox ermöglicht Phänomene wie jene grundlegendste Marketingstrategie, die an die Sparsamkeit des Konsumenten appelliert: »Kauf dies, gib mehr aus, und *du wirst sparsamer wirtschaften* und einen Überschuß erzielen!« Man erinnere sich an das typische chauvinistische Bild der Ehefrau, die vom Einkaufen zurückkehrt und ihrem Mann mitteilt: »Ich habe gerade 400 Mark gespart! Obwohl ich eigentlich nur eine Jacke kaufen wollte, habe ich drei gekauft und so einen Preisnachlaß von 400 Mark erhalten!« Der Inbegriff dieses Mehrwerts ist die Zahnpastatube, deren letztes Drittel eine andere Farbe hat und die Aufschrift trägt: »30% gratis!« Ich bin dann immer versucht zu sagen: »Gut, geben Sie mir bitte nur die 30%, die kostenlos sind!« Im Kapitalismus ist die Definition des »angemessenen Preises« ein *Rabatt*-Preis. Die abgegriffene Bezeichnung »Konsumgesellschaft« trifft

also nur zu, wenn man den Konsum als die Erscheinungsform ihres genauen Gegenteils, nämlich der Sparsamkeit begreift.¹⁰

An dieser Stelle nun sollten wir zu *Hamlet* und dem *Ritualwert* zurückkehren. Das Ritual ist letztlich das Ritual des Opfers, das den Raum für intensiven Konsum öffnet. Nachdem wir den Göttern die Innereien des Schlachttieres geopfert haben, dürfen wir selbst ein herzhaftes Mahl zu uns nehmen und uns an den Resten gütlich tun. Statt einen freien Konsum ohne Opfer möglich zu machen, erzeugte die moderne »totale Ökonomie«, die das »überflüssige« ritualisierte Opfer abschaffen will, die Paradoxien der Sparsamkeit – es gibt *keinen* großzügigen Konsum, sondern der Konsum ist nur insoweit gestattet, als er wie die Erscheinungsform seines Gegenteils funktioniert. Und war der Nationalsozialismus nicht der verzweifelte Versuch, dem Ritualwert durch den Holocaust, diesem gigantischen Opfer für die »obskuren Götter«, wie Lacan in seinem Seminar XI gesagt hat,¹¹ wieder seinen angestammten Platz zurückzugeben? Folgerichtig war das Objekt der Opferung der Jude als Inkarnation der kapitalistischen Paradoxien der Sparsamkeit. Der Faschismus muß zu einer Reihe von Versuchen gerechnet werden, dieser kapitalistischen Logik entgegenzutreten. Doch neben dem faschistischen korporatistischen Versuch, »das Gleichgewicht wiederherzustellen«, indem man sich des durch den »Juden« verkörperten Exzesses entledigte, gilt es auch, die unter schiedlichen Versionen des Versuches zu erwähnen, die vormoderne souveräne Geste der reinen Verausgabung wiederherzustellen – man erinnere sich an die Figur des Junkies, des einzigen wahren »Subjekts des Konsums«, des einzigen, der sich selbst bis in den Tod hinein in seiner grenzenlosen *jouissance* ganz konsumiert.¹²

10 Ich entwickle hier einen anderen Aspekt des kapitalistischen Über-Ichs, dessen Logik ausführlicher in Kapitel 3 von Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, London 2000 (dt. Slavoj Žižek, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000) entfaltet wird.

11 Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1987.

12 Die Aufmerksamkeit, die der Drogenabhängigkeit als massiver Bedrohung des gesellschaftlichen Gefüges heute zuteil wird, kann nur vor dem Hintergrund der vorrangig subjektiven Wirtschaft des Konsums als Erscheinungsform der Sparsamkeit verstanden werden. In früheren Epochen war der Drogenkonsum einfach eine unter mehreren halbverheimlichten gesellschaftlichen Praktiken, die von realen (de Quincey, Baudelaire) und fiktiven (Sherlock Holmes) Charakteren gepflegt wurde.

Warum starb Christus am Kreuz ?

Wie also finden wir aus der Sackgasse des sparsamen Konsums heraus, nachdem sich diese beiden Lösungen als falsch erwiesen haben? Vielleicht deutet der christliche Begriff der *agape* auf einen Ausweg hin. »Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat« (Johannes 3,16). Wie haben wir diese Grundaussage des christlichen Glaubens zu verstehen?¹³ Die Schwierigkeiten beginnen, sobald wir diese »Gabe des einzigen Sohnes«, d.h. den Tod Christi, als eine Opfergeste im Tausch zwischen Gott und Mensch begreifen. Wenn wir der Meinung sind, daß Gott die Menschheit durch die Opferung dessen rettet, was Ihm selbst am liebsten ist, nämlich Seines eigenen Sohns, dann gibt es letztlich nur zwei Erklärungen für diesen Akt. Entweder verlangt Gott selbst diese Vergeltung, d.h. Christus opfert sich selbst als Repräsentant der Menschheit, um das Rachebedürfnis Gottes seines Vaters zu befriedigen; oder Gott ist nicht allmächtig, d.h., Er ist wie ein Held der griechischen Tragödie einer höheren Schicksalsmacht unterworfen. Wie die schicksalhafte Tat des griechischen Helden hat Sein Schöpfungsakt unliebsame Folgen, und Er kann nur dadurch wieder Gerechtigkeit herstellen, indem Er das opfert, was ihm am liebsten ist – in diesem Sinne ist Gott selbst letztlich Abraham. Das grundlegende Problem der Christologie besteht darin, diese beiden naheliegenden Lesarten des Opfers Christi zu vermeiden:

Jegliche Vorstellung, daß Gott einer Wiedergutmachung durch uns oder unseren Repräsentanten »bedarf«, sollte verworfen werden, ebenso wie seine Idee, daß eine Art moralische Ordnung existiert, die über Gott angesiedelt ist und der Gott Folge leisten muß, indem er Vergeltung fordert.¹⁴

Das Problem besteht natürlich genau darin, *wie* man diese beiden Optionen *konkret* vermeiden soll, wenn der Wortlaut der Bibel ihre gemeinsame Prämisse zu unterstreichen scheint. Die Tat Christi wird wiederholtermaßen als »Erlösung« im Sinne des Zahlens von Lösegeld bezeichnet, in den Worten Christi selbst, in anderen biblischen Texten sowie in den bedeutendsten Bibelkommentaren. Jesus selbst sagt, daß er gekommen sei, um sein »Leben zur Bezah-

13 Hinsichtlich einer materialistischen Lesart dieses Begriffs s. Kapitel 11-15 von Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*.

14 Gerald O'Collins, *Christology*, Oxford 1995, S. 286f.

lung für viele« zu geben (Markus 10,45), und Timotheus (1. Timotheus 2, 5-6) spricht von einem »Mittler zwischen Gott und den Menschen [...], der sich selbst gegeben hat für alle zur Erlösung«; und auch der heilige Paulus selbst geht von der Vorstellung aus, daß der Tod Christi als Lösegeld für unsere Freiheit verstanden werden muß, wenn er davon spricht, daß Christen Sklaven und »teuer erkauft« (1. Korinther 6, 20) seien. Wir haben es also mit einem Christus zu tun, der durch sein Leiden und seinen Tod den Preis für unsere Freiheit bezahlt und die Last der Sünde von uns nimmt. Doch wenn wir aus der Knechtschaft der Sünde und der Todesfurcht durch den Tod und die Auferstehung Christi befreit worden sind, *wer hat dann diesen Preis verlangt? Wem* wurde das Lösegeld ausbezahlt? Einige frühchristliche Autoren, die dieses Problem erkannten, schlugen eine logische, aber häretische Lösung vor: Da der Tod Christi uns von der Macht des Teufels (Satans) befreit hat, war der Tod Christi der Preis, den Gott dem Teufel, der unser »Eigentümer« ist, wenn wir in der Sünde leben, entrichten mußte, damit er uns freiließ. Doch auch diese Argumentation birgt eine Aporie: Wenn Christus Gott selbst als Opfer angeboten wird, stellt sich die Frage, warum Gott dieses Opfer forderte. War er noch immer der grausame eifersüchtige Gott, der einen hohen Preis für seine Versöhnung mit der Menschheit verlangte, die ihn verraten hatte? Wenn das Opfer Christi einem anderen (dem Teufel) angeboten worden wäre, dann hätten wir es mit dem befremdlichen Spektakel zu tun, daß Gott und der Teufel Partner in einem Tauschhandel wären.

Natürlich ist der Opfertod Christi leicht zu »verstehen«, denn es wohnt diesem Akt eine gewaltige »psychologische Kraft« inne. Wenn uns die Vorstellung verfolgt, daß in unserem Leben etwas Grundsätzliches schief läuft, für das letztlich wir selbst die Verantwortung tragen, daß der Existenz der Menschheit ein tiefer Makel innewohnt, daß eine ungeheuerliche Schuld auf uns lastet, die wir niemals angemessen zurückerstatten können, dann dient die Idee Gottes, jenes völlig unschuldigen Wesens, das sich aus seiner unendlichen Liebe zu uns für unsere Sünden opfert und uns so von unserer Schuld befreit, als Beweis dafür, daß wir nicht alleine sind, daß wir Gott *etwas bedeuten*, daß *er sich um uns kümmert*, daß wir von der unendlichen Liebe des Schöpfers behütet werden – und zugleich unendlich in seiner Schuld stehen. Das Opfer Christi dient daher als ständige Erinnerung und ständiger Ansporn, ein

moralisch einwandfreies Leben zu führen. Was immer wir auch tun, wir sollten uns stets daran erinnern, daß Gott selbst sein Leben für uns hingegeben hat ... Dennoch ist eine solche Darstellung zweifellos unzureichend, da dieser Akt in *inhärent* theologischen Begriffen und nicht mittels psychologischer Mechanismen erklärt werden muß. Das Rätsel existiert weiterhin, und selbst die raffiniertesten Theologen (wie Anselm von Canterbury) neigten dazu, in die Falle des Legalismus zu gehen. Da, wo es Sünde und Schuld gibt, muß es laut Anselm auch Wiedergutmachung geben; es muß etwas getan werden, durch das das von der menschlichen Sünde verursachte Vergehen gesühnt wird. Doch die Menschheit selbst ist nicht stark genug, um diese notwendige Wiedergutmachung aus eigener Kraft zu leisten – das kann nur Gott. Die einzige Lösung ist daher die Fleischwerdung Gottes, der Auftritt eines Gott-Menschen, der zugleich ganz göttlich und ganz menschlich ist. Als Gott verfügt er über die *Fähigkeit*, die erforderliche Wiedergutmachung zu bezahlen, und als Mensch über die *Verpflichtung* hierzu.¹⁵

Problematisch an dieser Lösung ist, daß die legalistische Idee der unerbittlichen Notwendigkeit, für die Sünde zu büßen (das Vergehen zu sühnen), unhinterfragt akzeptiert wird. Denn die Frage, die sich hier stellt, lautet schlicht und einfach: Warum vergibt uns Gott nicht *direkt*? Warum besteht für ihn überhaupt eine Verpflichtung, für die Sünde zu büßen? Ist die Grundaussage des Christentums nicht genau das Gegenteil, nämlich die Außerkraftsetzung dieser legalistischen Logik der Vergeltung, die Idee, daß durch das Wunder der Wandlung ein Neubeginn möglich ist, aufgrund dessen die Schulden (Sünden) der Vergangenheit getilgt werden? In seinem Aufsatz »Der Richter als der an unserer Stelle gerichtete« verfolgt Karl Barth einen ähnlichen Ansatz, setzt aber einen völlig anderen Schwerpunkt. Nachdem Gott zunächst als Richter ein Urteil über die Menschheit gefällt hatte, wurde er selbst ein Mensch und bezahlte den Preis für die Sünden der Menschen, indem er die Strafe auf sich nahm, »damit es so durch ihn selbst zu unserer Versöhnung mit ihm, zu unserer Umkehr zu ihm komme«.¹⁶ Um es in etwas unangemessener Begrifflichkeit auszudrücken: Gott wurde Mensch und opferte sich selbst, um ein ultimatives Beispiel zu ge-

15 Ich beziehe mich hier auf Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, Oxford 1997, S. 138 f. (dt. *Der Weg der christlichen Theologie, Eine Einführung*, München 1997).

16 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/I, Zürich 1986, S. 244.

ben, das unsere Sympathie für Ihn evozieren und uns zu Ihm bekehren sollte... Diese Idee wurde erstmals deutlich von Abelard artikuliert:

Der Sohn Gottes nahm unsere Natur an, und nahm es damit auf sich, uns in Wort und Tat bis in den eigenen Tod hinein zu belehren und uns so durch seine Liebe an ihn zu binden.¹⁷

Der Grund dafür, daß Christus leiden und sterben mußte, ist hier nicht der legalistische Begriff der Vergeltung, sondern die erbauliche religiös-moralische *Wirkung* seines Todes auf uns sündige Menschen: Verziehe uns Gott direkt, dann würde uns dies nicht verwandeln und zu neuen, besseren Menschen machen; nur das Mitleid und das Gefühl der Dankbarkeit und Schuld, die durch den Opfertod Christi hervorgerufen werden, besitzen die notwendige Kraft, uns zu verwandeln. Unschwer ist zu erkennen, was mit dieser Argumentation nicht stimmen kann. Wäre dies nicht ein merkwürdiger Gott, der seinen eigenen Sohn opfert, also genau das, was ihm am liebsten ist, nur um die Menschen zu beeindrucken? Noch unheimlicher wird es, wenn wir uns mit der Idee auseinandersetzen, daß Gott seinen Sohn geopfert hat, um uns durch die Liebe an ihn zu binden. Es ginge also nicht nur um Gottes Liebe zu uns, sondern auch um sein (narzißti-sches) Begehren, von uns Menschen *geliebt zu werden*. Ähneln Gott in dieser Lesart nicht der Gouvernante aus Patricia Highsmiths Erzählung »Heroine«, die das Haus der Familie in Brand steckt, um ihre Hingabe an die Familie dadurch zu beweisen, daß sie die Kinder aus der Feuersbrunst rettet? In diesem Sinne erzeugt Gott zunächst den Sündenfall, d.h., er beschwört eine Situation herauf, in der wir Ihn brauchen, und erlöst uns danach, d.h. befreit uns aus dem Chaos, das Er selbst angerichtet hat.

Bedeutet dies, daß das Christentum de facto eine makelhafte Religion *ist*? Oder läßt sich die Kreuzigung auch anders deuten? Der erste Schritt, um aus dieser Zwickmühle herauszukommen, besteht darin, sich an jene Aussagen Christi zu erinnern, die die zirkuläre Logik der Rache oder Strafe, mit denen das rechtliche Gleichge wicht wiederhergestellt werden soll, in Frage stellen bzw. *außer Kraft setzen*: Statt »Auge um Auge, Zahn um Zahn!« heißt es nun: »Wenn dich jemand auf die rechte Wange schlägt, halte ihm auch die

linke hin!« Es geht hier nicht um blödsinnigen Masochismus, um eine kleinmütige Hinnahme der eigenen Erniedrigung, sondern um den Wunsch, die *zirkuläre Logik des wiederhergestellten Gleichgewichts der Gerechtigkeit zu unterbrechen*. Im selben Sinne setzt Christi Opfer mit seiner paradoxen Natur (dieselbe Person, *gegen die* wir Menschen gesündigt haben, deren Vertrauen wir betrogen haben, bezahlt den Preis für unsere Sünden und »vergilt« sie damit) die Logik von Schuld und Sühne, der rechtlichen oder ethischen Vergeltung, der »Begleichung der Rechnung« außer Kraft, indem er sie bis auf den Punkt der Selbstbeziehung führt. Die einzige Möglichkeit, diese Aussetzung zu erreichen, die Kette aus Verbrechen und Bestrafung/Vergeltung zu unterbrechen, besteht in der Annahme der äußersten Bereitschaft zur Selbstauslöschung. Und *Liebe*, in ihrer elementarsten Form, ist nichts anderes als solch eine paradoxe Geste, um die Kette der Vergeltung zu durchbrechen. Der zweite Schritt besteht also darin, sich auf die gewaltige Kraft von jemandem zu konzentrieren, der seine eigene Vernichtung von vornherein akzeptierte und aktiv betrieb, denn Christus wurde nicht von einem anderen und für diesen geopfert, sondern opferte *sich selbst*.

Der dritte Schritt besteht darin, das Augenmerk auf den Begriff Christi als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen zu lenken: Damit die Menschheit zu Gott zurückgeführt werden kann, muß sich der Vermittler selbst opfern. Mit anderen Worten, solange Christus hier ist, kann es keinen Heiligen Geist geben, da dieser ja die Figur der Wiedervereinigung Gottes und der Menschheit *ist*. Christus als Mittler zwischen Gott und der Menschheit ist, um es in dekonstruktivistischer Begrifflichkeit auszudrücken, die Bedingung der Möglichkeit *und* die Bedingung der Unmöglichkeit zwischen beiden. Als Mittler ist er zugleich das Hindernis, das der vollständigen Vermittlung der entgegengesetzten Pole im Wege steht. Oder um es in der hegelschen Terminologie des christlichen Syllogismus auszudrücken: Es gibt zwei »Prämissen« (Christus ist Gottessohn, absolut göttlich, und Christus ist Menschensohn, absolut menschlich), und um die beiden entgegengesetzten Pole mit einander zu vereinen, zu einem »Schluß« zu gelangen (die Menschheit ist im Heiligen Geist vollständig mit Gott vereint), muß sich der Vermittler völlig aus dem Bild entfernen. Der Tod Christi ist nicht Teil des ewigen Kreislaufs von göttlicher Inkarnation und Tod, in dem Gott immer wieder auftaucht und sich dann in sich

17 Zit. n. Alister E. McGrath, *An Introduction to Christianity*, Oxford 1997, S. 141 f.

selbst, in sein Jenseits zurückzieht. In Hegels Formulierung ist das, was am Kreuz stirbt, *nicht* die menschliche Inkarnation des transzendenten Gottes, sondern der *Gott des Jenseits selbst*. Durch Christi Opfer ist Gott selbst nicht mehr jenseitig, sondern geht in den Heiligen Geist (der religiösen Gemeinschaft) über. Mit anderen Worten, wenn Christus der Mittler zwischen den beiden verschiedenen Entitäten (Gott und den Menschen) wäre, bedeutete sein Tod, daß es keine Vermittlung mehr gibt, daß die beiden Entitäten wieder voneinander getrennt sind. Ganz offensichtlich muß Gott also ein Mittler in einem stärkeren Sinne sein. Denn es ist nicht so, als ob im Heiligen Geist nicht mehr das Bedürfnis nach Christus bestünde, da die beiden Pole direkt miteinander vereint sind. Damit diese Vermittlung möglich ist, *muß die Natur der bei den Pole radikal verändert werden*, d.h. sie müssen in ein- und derselben Bewegung eine Transsubstantiation erfahren. Christus ist einerseits der verschwindende Vermittler bzw. das verschwindende Medium, durch dessen Tod Gottvater selbst in den Heiligen Geist »übergeht«, und andererseits der verschwindende Vermittler bzw. das verschwindende Medium, durch dessen Tod die menschliche Gemeinschaft in den neuen spirituellen Zustand »übergeht«.

Diese beiden Operationen sind nicht voneinander getrennt, sondern zwei Aspekte ein- und derselben Bewegung. Die Bewegung, durch die Gott den Charakter eines transzendenten Jenseits verliert und in den Heiligen Geist (den Geist der Gemeinschaft der Gläubigen) übergeht, *entspricht* der Bewegung, durch die die »sündig gewordene« menschliche Gemeinschaft zum Heiligen Geist erhoben wird. Mit anderen Worten, die Menschen und Gott kommunizieren im Heiligen Geist nicht direkt miteinander, ohne die Vermittlung Christi, sondern sie sind miteinander identisch – Gott ist *nichts als* der Heilige Geist der Gemeinschaft der Gläubigen. Christus muß nicht sterben, um eine direkte Kommunikation zwischen Gott und der Menschheit herzustellen, sondern *weil es keinen transzendenten Gott mehr gibt, mit dem man kommunizieren könnte*.

Wie Boris Groys unlängst bemerkte,¹⁸ ist Christus der erste und vollständig »ready-made Gott« in der Geschichte der Religionen: Er ist völlig menschlich und daher von anderen gewöhnlichen

18 Private Mitteilung, Oktober 1999.

Menschen nicht zu unterscheiden – nichts an seiner körperlichen Erscheinung macht ihn zu etwas Besonderem. Genausowenig wie Duchamps Urinoir oder Fahrrad Kunstwerke aufgrund der ihnen innewohnenden Eigenschaften sind, sondern aufgrund des Ortes, an dem sie sich befinden, ist Christus aufgrund seiner inhärenten »göttlichen« Eigenschaften Gott, sondern deswegen, weil er als Mensch Gottes Sohn ist. Aus diesem Grund ist die genuin christliche Haltung gegenüber dem Tod Christi nicht die melancholische Anbindung an seine verstorbene Gestalt, sondern grenzenlose Freude: Der eigentliche Horizont der heidnischen Weisheit ist die Melancholie, letztlich wird alles zu Staub, man muß also lernen, sich davon zu befreien und dem Begehren zu entsagen. Wenn es jemals eine *nicht* melancholische Religion gab, dann ist es das Christentum, trotz des falschen Scheins der melancholischen Anbindung an Christus als dem verlorenen Objekt.

Das Opfer Christi ist daher in einem radikalen Sinne *sinnlos*: kein Tauschakt, sondern eine überflüssige, exzessive, ungerechtfertigte Geste, die Seine Liebe zu uns, zur sündigen Menschheit beweisen soll. Es ist so, wie wenn wir in unserem Alltagsleben jemandem »beweisen« wollen, daß wir ihn/sie wirklich lieben, und dies nur mittels einer überflüssigen Geste der Verausgabung tun können. Christus »zahlt« nicht für unsere Sünden; Paulus hat deutlich gemacht, *daß eben diese Logik der Bezahlung, des Tausches, gewissermaßen die Sünde selbst* ist und die Wette von Christi Tat darin besteht, zu zeigen, *daß diese Kette des Tausches durchbrochen werden kann*. Christus erlöst die Menschheit nicht dadurch, daß er den Preis für unsere Sünden entrichtet, sondern indem er uns zeigt, daß wir aus dem Teufelskreis von Sünde und Vergeltung ausbrechen können. Statt für unsere Sünden zu bezahlen, *löscht* Christus sie buchstäblich *aus* und macht sie durch seine Liebe rückwirkend »ungeschehen«.

Die Falschheit des Opfers

Was also ist das Opfer? Was ist *a priori* falsch daran? Im elementarsten Sinne beruht das Opfer auf dem Begriff des Tausches: Ich biete dem Anderen etwas, das mir etwas bedeutet, um von dem Anderen etwas zurückzubekommen, das noch wichtiger für mich ist. (Die »primitiven« Völker opfern Tiere oder gar Menschen, damit die

Götter ihnen dafür Regen, militärische Siege usw. zuteil werden lassen usw.) Auf der nächsten, schon komplizierteren Ebene wird das Opfer nicht als eine Geste begriffen, die auf einen profitablen Tausch mit dem Anderen abzielt, dem wir etwas opfern; sondern sein grundlegenderes Ziel besteht darin, daß es da draußen überhaupt einen Anderen gibt, der imstande ist, auf unsere Opferbitten zu reagieren (oder nicht). Selbst wenn der Andere mir meinen Wunsch nicht erfüllt, kann ich wenigstens davon ausgehen, daß es einen Anderen *gibt*, der möglicherweise das nächste Mal anders reagieren wird. Die Welt »dort draußen«, einschließlich aller Katastrophen, die mich heimsuchen mögen, ist keine sinnlose blinde Maschinerie, sondern ein Partner in einem möglichen Dialog, so daß selbst ein katastrophales Resultat als sinnvolle Reaktion gelesen werden kann und nicht als Reich des blinden Zufalls ...

Lacan geht hier noch einen Schritt weiter: Der Begriff des Opfers, der normalerweise mit der lacanschen Psychoanalyse assoziiert wird, ist der einer Geste, welche die Leugnung der Ohnmacht des Großen Anderen in Szene setzt: In seiner elementarsten Form bietet das Subjekt sein Opfer nicht deswegen an, um selbst davon zu profitieren, sondern um den Mangel *im Anderen* zu füllen, um den Schein der Allmacht, oder zumindest der Konsistenz des Anderen zu wahren. Erinnern wir uns an *Beau Geste (Drei Fremdenlegionäre)*, das klassische Hollywood-Abenteuer-Melodram von 1938. In einer scheinbaren Geste exzessiver undankbarer Grausamkeit stiehlt der älteste von drei Brüdern (Gary Cooper), die bei ihrer gutherzigen Tante leben, das wertvolle Diamantenhalsband, das der Stolz ihrer Familie ist, und verschwindet damit. Warum tut er dies, obwohl er weiß, daß sein Ruf damit ruiniert ist und er für immer als der undankbare Veruntreuer des Vermögens seiner Wohltäterin gelten wird? Am Ende des Films erfahren wir die Lösung. Er tat es, um der peinlichen Enthüllung vorzubeugen, daß das Halsband ein Imitat war. Im Gegensatz zu den anderen Familienmitgliedern wußte er, daß die Tante das Halsband vor einiger Zeit einem reichen Maharadscha verkaufen mußte, um die Familie vor dem Bankrott zu bewahren, und es durch eine wertlose Nachbildung ersetzt hatte. Unmittelbar vor dem »Diebstahl« erfuhr er, daß ein entfernter Onkel, der Mitbesitzer des Halsbandes war, es aus finanziellen Interessen verkaufen wollte. Dabei hätte man zweifelsohne entdeckt, daß es sich um eine Attrappe handelte, so daß die einzige Möglichkeit, die Ehre der Tante und damit auch die

der Familie zu retten, darin bestand, den Diebstahl zu inszenieren ... Die eigentliche Täuschung beim Stehlen besteht darin, daß dadurch die Tatsache verschleiert wird, daß es letztlich *nichts zu stehlen gibt*. Auf diese Weise wird der konsumtive Mangel des Anderen verheimlicht, d.h. man erhält die Illusion aufrecht, daß der Andere das, was ihm gestohlen wurde, einmal besaß. Wenn man in der Liebe das verschenkt, was man nicht besitzt, dann stiehlt man bei einem Verbrechen, das man aus Liebe begeht, dem geliebten Anderen das, was der Andere gar nicht besitzt... hierauf bezieht sich die »schöne Geste« des Filmtitels.¹⁹ Und hierin liegt auch die Bedeutung des Opfers: Man opfert sich selbst (die eigene Ehre und Zukunft in der ehrenwerten Gesellschaft), um den Schein der Ehre des Anderen zu wahren, um den geliebten Anderen vor der Schande zu bewahren.

Doch Lacans Ablehnung des Opfers macht die Falschheit der Opfergeste auch in einer anderen, wesentlich unheimlicheren Dimension fest. Nehmen wir das Beispiel von Jeannot Szwarc's *Enigma* (1981), einer der besseren Varianten der einen künstlerischen Anspruch erhebenden Spionagethriller à la John Le Carré.²⁰ Der Film erzählt die Geschichte eines Dissidenten, der vom Journalisten zum Spion wird. Nach seiner Emigration in den Westen wird er vom CIA angeheuert und nach Ostdeutschland geschickt, um dort einen Computerchip in seinen Besitz zu bringen, der die Dechiffrierung der Kommunikation zwischen dem KGB und seinen Außenstellen ermöglicht. Aufgrund verschiedener kleiner An-

19 Interessant an *Beau Geste* ist nicht zuletzt die phantasmatische Eingangsszene: das geheimnisvolle Wüstenfort, in dem es keine lebende Person gibt, sondern nur tote Soldaten an den Wänden – ein echtes Wüstenpendant zu dem Totenschiff, das ohne Besatzung auf dem Meer herumtreibt. Gegen Ende des Films sehen wir dieselbe Sequenz aus dem Inneren des Forts, d.h. wir erfahren, wie dieses unheimliche Bild des Forts mit den toten Soldaten zustande kam. Ein weiterer interessanter Aspekt ist der Gegensatz der beiden Gemeinschaften: das Wärme ausstrahlende Heim einer Familie der englischen Oberschicht, das von einer Frau beherrscht wird, im Gegensatz zu der rein männlichen Gemeinschaft der Fremdenlegionäre, die von der ebenso faszinierenden wie sadistischen, aber in militärischer Hinsicht höchst effektiven Figur des russischen Sergeants Markoff beherrscht wird.

20 Die Erwähnung Le Carres erfolgt keineswegs zufällig. In seinen großartigen (frühen) Spionageromanen inszeniert er immer wieder dasselbe Schauspiel des Zusammenhangs von Liebe und Verrat, d.h. der Tatsache, daß die Begriffe keineswegs einfach nur Gegensätze sind, sondern der Verrat als eigentlicher Beweis für die Liebe zu jemandem dienen kann. Ist der Verrat aus Liebe nicht die ultimative Form des Opfers?

zeichen merkt der Spion jedoch, daß irgend etwas mit seiner Mission nicht stimmt, weil die Ostdeutschen und die Russen offenbar bereits vorher von seiner Ankunft wußten. Was also spielt sich ab? Haben die Kommunisten einen Spion in der CIA-Zentrale, der sie über seine geheime Mission informiert? Gegen Ende des Films erfahren wir, daß die Lösung wesentlich genialer ist. Der CIA befindet sich bereits im Besitz des Chips, doch unglücklicherweise vermuten die Russen dies, so daß sie das Computernetz zeitweise nicht mehr benutzt haben. Das eigentliche Ziel dieser Operation ist der Versuch der CIA, die Russen davon zu überzeugen, daß die Amerikaner den Chip *nicht* besitzen. Sie schicken daher einen Agenten, der diesen Chip in seinen Besitz bringen soll, und lassen die Russen zugleich wissen, daß eine solche Operation im Gange ist. Natürlich rechnet die CIA damit, daß die Russen den Agenten festnehmen und davon überzeugt sein werden, daß die Amerikaner den Chip noch nicht besitzen und daß sie daher das Computernetz bedenkenlos benutzen können. Die tragische Seite der Geschichte besteht natürlich darin, daß das Scheitern der Mission nicht nur in Kauf genommen, sondern regelrecht eingeplant wird. Der arme Dissident/Agent wird von vornherein für das höhere Ziel geopfert, den Gegner zu täuschen. Die Strategie besteht also darin, eine Suchoperation in Gang zu setzen, um den Anderen (den Feind) davon zu überzeugen, daß man das, wonach man sucht, noch nicht besitzt. Anders gesagt, man täuscht einen Mangel bzw. ein Bedürfnis vor, um vor dem Anderen zu verbergen, was man bereits besitzt, das *agalma*, das innerste Geheimnis des Anderen. Besteht nicht ein Zusammenhang zwischen dieser Struktur und dem grundlegenden Paradox der für das Begehren konstitutiven symbolischen Kastration, bei der das Objekt erst verlorengehen muß, um auf der umgekehrten, vom Gesetz regulierten Skala zurückgewonnen zu werden?

Symbolische Kastration wird normalerweise als Verlust von etwas definiert, was man nie besessen hat. Die Objekt-Ursache des Begehrens ist also ein Objekt, das durch die Geste seines Verlusts/ Entzugs überhaupt erst entsteht. Im Fall von *Enigma* haben wir es freilich genau mit dem umgekehrten Fall, also der Simulation eines Verlustes zu tun. Insoweit als der Andere des symbolischen Gesetzes die *jouissance* verbietet, kann das Subjekt nur genießen, indem es so tut, als entbehre er/sie des Objekts, das ihm/ihr *die jouissance* verschafft, d.h. indem es den Besitz des Objekts vor dem Blick des

Anderen dadurch verbirgt, daß es das Schauspiel der verzweifelten Suche danach inszeniert. Dies läßt auch das Problem des Opfers in einem neuen Licht erscheinen: Man opfert nicht, um etwas vom Anderen zu bekommen, sondern um den Anderen zu überlisten, um ihn davon zu überzeugen, daß mir noch immer etwas fehlt, nämlich *die jouissance*. Deshalb vollführen Besessene immer wieder ihre zwanghaften Opferrituale: Sie wollen ihre *jouissance* vor dem Anderen verbergen. Und gilt auf einer anderen Ebene nicht dasselbe für das sogenannte »Opfer der Frau«, die im Hintergrund bleibt und sich für ihre Familie oder ihren Ehemann aufopfert? Ist dieses Opfer nicht auch falsch, insofern es dazu dient, den Anderen zu überlisten, ihn davon zu überzeugen, daß die Frau mit ihrem Opfer zum Ausdruck bringt, daß sie sich in Wirklichkeit verzweifelt danach sehnt, in den Besitz von etwas zu gelangen, was sie entbehrt? In diesem Sinn müssen Opfer und Kastration als Gegensätze aufgefaßt werden. Das Opfer kommt keineswegs einer freiwilligen Akzeptanz der Kastration gleich, sondern ist vielmehr die raffinierteste Form, sie zu leugnen, also so zu tun, als besäße ich den verborgenen Schatz, der mich zu einem lebenswerten Objekt macht...

In seinem unveröffentlichten Seminar über Angst (1962/63, Sitzung vom 5. November 1962) betont Lacan, daß die Angst der Hysterika in einer Beziehung zu dem grundlegenden Mangel im Anderen besteht, der den Anderen zu einem inkonsistenten/ausgestrichenen macht: Ein Hysteriker erkennt den Mangel im Anderen, seine Ohnmacht, Inkonsistenz, Fehlerhaftigkeit, aber er ist nicht bereit, jenen Teil von sich selbst zu opfern, der den Anderen komplettieren und die Lücke ausfüllen würde. Diese Verweigerung des Opfers erhält die ewige Klage des Hysterikers aufrecht, der Andere wolle ihn irgendwie manipulieren, ausbeuten, benutzen, ihm seinen kostbarsten Besitz rauben ... Genauer gesagt: Dies bedeutet nicht, daß der Hysteriker (Neurotiker) seine Kastration leugnet, sich weigert, sie anzuerkennen (er ist kein Psychotiker oder Perverser, d.h., er akzeptiert seine Kastration voll und ganz). Er möchte sie nur nicht »funktionalisieren«, sie nicht in den Dienst des Anderen stellen, d.h. er weigert sich, »seine Kastration zu dem zu machen, was dem Anderen fehlt, d.h. zu etwas Positivem, das die Garantie dieser Funktion des Anderen ist.« (Im Gegensatz zum Hysteriker ist der Perverse durchaus bereit, diese Rolle des Selbstopfers anzunehmen, d.h. als das Objekt-Instrument zu fungieren,

das den Mangel des Anderen ausfüllt – wie Lacan sagt, »bietet sich der Perverse loyal der *jouissance* des Anderen an«.) Die Falschheit des Opfers beruht auf der ihm zugrundeliegenden Voraussetzung, nämlich der Annahme, daß ich tatsächlich jenes kostbare Bestandteil in mir trage, das das Andere begehrt und seinen Mangel auszufüllen verspricht. Doch bei näherem Hinsehen erscheint die Weigerung des Hysterikers in seiner ganzen Ambiguität. Ich weigere mich, das *agalma* in mir zu opfern, *weil es nichts zu opfern gibt*, weil ich außerstande bin, deinen Mangel auszufüllen.²¹

Die weibliche Entsagung

Man sollte stets im Gedächtnis behalten, daß für Lacan das eigentliche Ziel der Psychoanalyse nicht darin besteht, dem Subjekt zu ermöglichen, das notwendige Opfer anzunehmen (die »symbolische Kastration zu akzeptieren«, unreifen narzißtischen Bindungen zu entsagen), sondern der schrecklichen Anziehungskraft des Opfers zu widerstehen, die natürlich nichts anderes ist als das Über-Ich. Das Opfer ist letztlich die Geste, durch die wir versuchen, jene Schuld zu kompensieren, die uns durch das unmögliche Gebot des Über-Ich auferlegt wird. Die von Lacan evozierten obskuren Götter sind nur ein anderer Name für das Über-Ich. Es ist daher um so wichtiger, die Logik des »irrationalen«, auf die Erlösung oder Rettung (oder, was letztlich auf dasselbe hinausläuft, Täuschung) des anderen abzielenden Opfers mit einer anderen Form

21 Dies erlaubt es uns, auf Dominick la Capras Vorwurf einzugehen, demzufolge der Lacansche Begriff des Mangels zwei Ebenen miteinander vermenge, die es auseinanderzuhalten gelte: den rein formalen »ontologischen« Mangel, der für die symbolische Ordnung als solche konstitutiv ist, und die partikularen traumatischen Erfahrungen (exemplarisch: der Holocaust), die sich genauso gut nicht ereignet haben könnten. Partikuläre historische Katastrophen wie der Holocaust ließen sich demnach dadurch »legitimieren«, daß sie unmittelbar auf dem fundamentalen Trauma gründen, welches zur menschlichen Existenz gehört. (S. Dominick la Capra, »Trauma, Absence, Loss«, in: *Critical Inquiry*, Band 25, Nummer 4 [Sommer 1999], S. 696-727.) Gegenüber diesem Mißverständnis gilt es zu betonen, daß der quasitranszendente Mangel und partikuläre Traumata auf negative Weise miteinander verbunden sind. Weit davon entfernt, einfach nur das letzte Glied in der kontinuierlichen Kette traumatischer Begegnungen zu sein, die bis zur »symbolischen Kastration« zurückreichen, sind Katastrophen wie der Holocaust kontingente (und als solche unvermeidbare) Ereignisse, die als das Endergebnis der Bemühungen, den quasitranszendenten Mangel zu verschleiern, eintreten.

von Entsagung zu verwechseln, wie sie für die Heldinnen in der Literatur der Neuzeit paradigmatisch sind – eine Tradition, deren exemplarische Fälle die Prinzessin von Clèves und Isabel Archer sind. Die Lösung des Rätsels, warum in Madame de La Fayette's *Prinzessin von Clèves* die Prinzessin nach dem Tod ihres Mannes nicht den Duq de Nemour heiratet, obwohl sie sich beide leidenschaftlich lieben und es keine legalen oder moralischen Hindernisse mehr gibt, ist eine doppelte. Erstens die Erinnerung an ihren guten und liebevollen Ehemann, der aufgrund ihrer Liebe zu dem Herzog starb, d.h., der an seiner Eifersucht zugrunde ging, weil er dachte, seine Frau und der Herzog hätten zwei Nächte miteinander verbracht. Ihre einzige Möglichkeit, das Andenken an ihren Ehemann nicht zu verraten, besteht darin, jede Verbindung mit dem Herzog zu vermeiden. Doch wie sie dem Herzog in dem langen traumatischen Gespräch am Schluß des Romans gesteht, wäre dieser Grund allein für sie nicht ausreichend und stark genug, würde er nicht durch eine andere Furcht und Besorgnis untermauert, nämlich durch das Wissen um die vorübergehende Natur der männlichen Liebe:

[W]as ich dem Andenken von Monsieur de Clèves schuldig zu sein glaube, wäre ohnmächtig, wenn nicht die Rücksicht auf meine Ruhe mir zu Hilfe käme; und die Gründe der Ruhe brauchen als Stütze die Gründe der Pflicht.²²

Sie ist sich völlig im klaren darüber, daß die Liebe des Herzogs deswegen so beständig und stark war, *weil* sie nicht schnell befriedigt wurde, d.h., weil die Hindernisse auf dem Weg dorthin unüberwindbar waren; wenn sie heiraten würden, würde seine Liebe wahrscheinlich nachlassen, er würde von einer anderen Frau verführt werden, und der Gedanke an diese zukünftigen Qualen wären unerträglich für sie. Um den absoluten und ewigen Charakter ihrer Liebe zu bewahren, müssen sie getrennt bleiben und so »den Gang allen Fleisches«, den mit der Zeit einsetzenden Verfall vermeiden. Nach ihrem verzweifelten Ausruf »Warum trennt uns das Schicksal durch ein so unüberwindliches Hindernis?« antwortet ihr der Herzog vorwurfsvoll »Es gibt kein Hindernis, Madame, [...] Sie allein unterwerfen sich einem Gesetz, das Ihnen weder Tugend noch Vernunft jemals auferlegen könnten.« Hierauf entgegnet sie: »Es ist wahr, ich bringe einer Pflicht, die nur in meiner

22 Madame de La Fayette, *Die Prinzessin von Clèves*, Stuttgart 1983, S. 199.

Einbildung Bestand hat, ein großes Opfer.«²³ Wir haben es hier mit dem Gegensatz zwischen zwei simplen äußerlichen Hindernissen, die unser Begehren durchkreuzen, und dem internen, inhärenten Hindernis zu tun, das für das Begehren per se konsumtiv ist, oder lacanianisch gesprochen, zwischen dem Gesetz *qua* äußerer Regulierung unserer Bedürfnisse und dem Gesetz, das die inhärente Kehrseite ist, das, was das Begehren überhaupt erst konstituiert und damit letztlich identisch mit ihm ist.

Entscheidend ist dabei die Grundstruktur der »Überdeterminierung«, d.h. die Tatsache, daß es *zwei* Gründe für die Entscheidung der Prinzessin gibt, nicht wieder zu heiraten: Der erste (moralische) Grund hat nur insoweit Bestand, als er durch den zweiten Grund unterstützt wird (den »inneren Frieden« – die Vermeidung der bevorstehenden Qualen). Bei der antagonistischen Spannung *zwischen jouissance* und Lust steht das symbolische Gesetz auf der Seite des Lustprinzips, es fungiert als Schranke vor den traumatischen Begegnungen mit dem Realen, die das heikle Gleichgewicht der Lust stören würden. Genau in diesem Sinne spricht Lacan da von, daß das symbolische Gesetz das quasi natürliche Hindernis gegen die volle Befriedigung des Begehrens zu einem Verbot erhebt.

Indessen versperrt nicht das Gesetz selbst dem Subjekt den Zugang zum Genuß, es macht nur aus einer beinahe natürlichen Barriere ein ausgestrichenes Subjekt. Denn die Lust setzt dem Genießen Grenzen, die Lust als inkohärentes Band des Lebens.²⁴

Im Falle der unglücklichen Prinzessin von Clèves geht diese Vorherrschaft des Lustprinzips deutlich aus ihrem Hinweis auf die Sorge um ihren »inneren Frieden«, als dem wahren Grund für ihre Weigerung, den Herzog zu heiraten, hervor: Sie bevorzugt den »inneren Frieden«, d.h. ein ausgewogenes, homöostatisches Leben, gegenüber der schmerzlichen Aufgewühltheit der leidenschaftlichen Liebe; das Gebot, das sie daran hindert, den Herzog zu heiraten, um das Andenken ihres verstorbenen Gatten nicht zu beschädigen, erhob diese »natürliche Schranke« des Lustprinzips zu einem moralischen Verbot. Die Bredouille der Prinzessin von Clèves ermöglicht es uns auch, Lacans Aussage zu begreifen, derzufolge das »Begehren eine Abwehr ist, die Abwehr dagegen, eine

23 Op. cit., S. 199 f.

24 Jacques Lacan, *Schriften II*, Olten 1976, S. 198.

Grenze im Genießen zu überschreiten«.²⁵ Das Verbot (den Herzog zu heiraten), das ihr Begehren für den Herzog aufrechterhält und externalisiert, es zu einem absoluten erhebt, ist eine Abwehr gegen die schmerzliche Aufruhr der exzessiven *jouissance* der vollzogenen Beziehung mit ihm. Das wahre Gesetz/Verbot wird ihr daher nicht »durch Tugend und Vernunft« auferlegt, d.h. durch eine ihr äußerliche Instanz, sondern durch das Begehren selbst – das Gesetz *ist* das Begehren.

Man kann zu demselben Schluß gelangen, indem man die Tatsache berücksichtigt, daß in einer fiktionalen Erzählung die verdrängte Wahrheit in der Regel in Gestalt einer »Geschichte in der Geschichte« erzählt wird, wie in Goethes *Wahlverwandtschaften*, wo die eigentliche ethische Haltung, nämlich nicht »in seinem eigenen Begehren nachzugeben«, in der von einem Besucher erzählten Geschichte zweier junger Liebender aus einem kleinen Dorf artikuliert wird. In der *Prinzession von Clèves* kommt diese Wahrheit in Gestalt einer Geschichte zum Ausdruck, die der Prinzessin von ihrem Ehemann erzählt wird: Sein bester Freund Sancerre wurde zunächst durch den plötzlichen Tod Madame de Tour-nons, seiner großen Liebe, erschüttert. Doch eine noch schlimmere Erfahrung erwartet ihn, als er, nach der Trauer um die von ihm idealisierte Dame, plötzlich feststellen muß, daß diese ihm auf äußerst berechnende Weise untreu war. Diese tragische Situation, dieser »zweite Tod«, der Tod des (verlorenen) Ideals selbst, ist das, was die unglückliche Prinzessin vermeiden möchte. Kurzum, sie steckt in der Bredouille einer erzwungenen Wahl. Wenn sie darauf verzichtet, den Herzog zu heiraten, wird sie ihn zumindest »in Ewigkeit« (Kierkegaard) als ihre einzige und wahre Liebe gewinnen und behalten; wenn sie ihn hingegen heiratet, wird sie früher oder später beides verlieren, seine körperliche Nähe ebenso wie seine leidenschaftliche Anbindung an sie.

Doch diese beiden Gründe, ihre große Liebe nicht zu heiraten, decken noch nicht das ganze Feld ab. Man ist versucht zu sagen, die Prinzessin zähle sie auf, um den dritten und möglicherweise entscheidenden zu verschweigen: *die jouissance*, die Befriedigung, die durch den Akt der Entsagung, der Aufrechterhaltung des Abstands zu dem geliebten Objekt hervorgerufen wird. Diese paradoxe *jouissance* charakterisiert die Bewegung des Triebs als das, was seine

25 Ebd.

Befriedigung darin findet, das Objekt zu umkreisen und es immer wieder zu verfehlen. Die drei Gründe beziehen sich also auf die Triade Imaginäres/Symbolisches/Reales: das *symbolische* moralische Verbot, die *imaginäre* Sorge um das Gleichgewicht der Lüste, das *Reale* des Triebs.

Im selben Sinne sollte man das andere große und mysteriöse weibliche »Nein!«, das von Isabel Archer am Ende von Henry James' *The Portrait of a Lady*, interpretieren: Warum verläßt Isabel Osmond nicht, obwohl sie ihn definitiv nicht liebt und sich seiner Machenschaften vollauf bewußt ist? Der Grund ist nicht der moralische Druck, der von der Vorstellung davon, was von einer Frau in ihrer Position erwartet wird, ausgeht, denn Isabel hat zur Genüge bewiesen, daß sie, wenn sie will, durchaus imstande ist, Konventionen zu verletzen. »Isabell bleibt, weil sie an dem einmal gegebenen Wort festhält, und sie bleibt, weil sie nicht bereit ist, eine Entscheidung zu revidieren, die sie aus ihrem Sinn für Unabhängigkeit heraus getroffen hat.«²⁶ Kurzum, wie es Lacan im Hinblick auf Sygne de Coufontaine in Claudels *L'otage* (*Die Geisel*) formuliert hat: Isabel ist auch »die Geisel des Wortes«. Es ist also falsch, diesen Akt als ein Opfer zu deuten, das den sprichwörtlichen »weiblichen Masochismus« bezeugt. Obwohl Isabel im Vorfeld der Eheschließung mit Osmond offensichtlich manipuliert wurde, war die Tat selbst ihre eigene, und Osmond zu verlassen hätte nichts anderes bedeutet, als sich selbst ihrer Autonomie zu berauben.²⁷ Männer opfern sich für eine *Sache* (Heimat, Freiheit, Ehre), doch nur Frauen sind imstande, sich für *nichts* zu opfern. (Beziehungsweise:

Männer sind moralisch, während Frauen im eigentlichen Sinne ethisch sind.) Und unsere These lautet, daß dieses »leere« Opfer die christliche Geste *schlecht-hin* ist: Nur vor dem Hintergrund dieser leeren Geste kann man beginnen, die Einzigartigkeit der Gestalt Christi zu würdigen.

26 Regina Barecca, »Introduction«, in: Henry James, *The Portrait of a Lady*, New York 1995, S. xiii.

27 Die erste Frau, die eine homologe Geste vollzog, war Medea als Antigone. Zuerst tötet sie ihren Bruder (ihren nächsten Familienangehörigen) und macht jegliche Rückkehr zu ihrer Familie unmöglich, indem sie alles auf die Ehe mit Jason setzt. Nachdem sie sämtliche ihr nahestehenden Menschen *für* Jason betrogen hat, wird sie selbst *von* Jason betrogen, so daß sie mit völlig leeren Händen dasteht. Sie befindet sich in einer völligen Leere, der Leere der selbstbezüglichen Negativität, der »Negation der Negation«, also der Subjektivität selbst. Es ist daher an der Zeit, Medea gegenüber Antigone aufzuwerten. Medea oder Antigone? – das ist heute die eigentliche Alternative. Mit anderen Worten, wie sollen wir die Macht bekämpfen? Durch das Festhalten an der überlieferten, von der Macht bedrohten Moral oder indem man die Macht selbst an Gewalttätigkeit noch übertrifft? Es handelt sich um zwei Versionen der Weiblichkeit: Antigone kann nach wie vor als Platzhalterin der besonderen familiären Wurzeln im Gegensatz zur Universalität des öffentlichen Raums der Staatsmacht gelesen werden; Medea hingegen übertrifft mit ihrer Universalisierung noch die universelle Macht.

II Gegen die digitale Häresie

Gnostizismus? Nein, danke!

In der Larry-King-Debatte zwischen einem Rabbi, einem katholischen Geistlichen und einem Baptisten, die im März 2000 von CNN ausgestrahlt wurde, verliehen sowohl der Rabbi als auch der Priester ihrer Hoffnung Ausdruck, daß eine Vereinigung der Religionen möglich sei, denn unabhängig von seinem offiziellen Glauben könne ein wahrhaft guter Mensch auf die göttliche Gnade und Erlösung hoffen. Nur der Baptist – ein junger, stark gebräunter, leicht übergewichtiger und im übrigen aalglatter Südstaaten-Yuppie – beharrte darauf, daß dem Wortlaut der Heiligen Schrift zufolge nur diejenigen, die »in Christus leben«, weil sie sich unmittelbar von ihm angesprochen fühlen, erlöst werden, sodaß, wie er den Gedanken konsequent zu Ende führte, »viele gute und aufrichtige Menschen in der Hölle schmoren werden«. Mit anderen Worten: Gutes Verhalten (die Befolgung allgemeiner moralischer Normen), das nicht unmittelbar auf der Bibel fußt, ist lediglich eine perfide Kopie und Travestie seiner selbst... Doch so grausam diese Einstellung auch klingen mag: Wenn man der gnostischen Versuchung nicht nachgeben will, ist ihr unbedingt zuzustimmen. Die Kluft, die den Gnostizismus vom Christentum trennt, ist irreduzibel; sie betrifft die Grundfrage »Wer ist für den Ursprung des Todes verantwortlich?«

Wenn man einen Gott akzeptieren kann, der mit Konzentrationslagern, Schizophrenie und *Aids* zu leben vermag, und dennoch allmächtig und irgendwie gütig bleibt, dann hat man den Glauben [...]. Doch wenn man *weiß*, daß man eine Affinität zu dem fremdartigen oder fremden Gott hat, der von dieser Welt abgeschnitten ist, dann ist man ein Gnostiker.²⁸

Die Grundkoordinaten des Gnostizismus sind folgende: Jeder Mensch besitzt tief in seinem Inneren einen göttlichen Funken, der ihn mit dem höchsten Guten verbindet. Aber in unserem Alltagsleben sind wir uns dieses Funkens nicht bewußt, da wir in Unwissenheit gehalten werden und in der Trägheit der materiellen Realität gefangen sind. In welchem Verhältnis steht eine solche Ansicht zum

28 Harold Bloom, *Omens of Millennium*, London 1996, S. 252. 38

eigentlichen Christentum? Mußte sich Christus opfern, um für die Sünden des Vaters zu büßen, der diese unvollkommene Welt geschaffen hat? Vielleicht ist diese gnostische Gottheit, der böse Schöpfer unserer materiellen Welt, der Schlüssel zu der Beziehung zwischen Judentum und Christentum, der von beiden verdrängte »verschwindende Vermittler«. Die Mosesgestalt des strengen Gottes der Zehn Gebote ist eine Fälschung, deren machtvolle Erscheinung nur der Verschleierung der Tatsache dient, daß wir es mit einem armen Irren zu tun haben, der den Schöpfungsakt verpfuscht hat. Das Christentum würde diesen Sachverhalt demnach mittels einer Verschiebung anerkennen (Christus stirbt, um seinen Vater in den Augen der Menschheit zu rehabilitieren).²⁹ So gingen auch die Katharer, die christliche Häretiker *schlechthin*, von zwei konträren Gottheiten aus: Einerseits dem unendlich gütigen Gott, der dennoch eigentümlich machtlos und außerstande ist, irgend etwas zu *erschaffen*; andererseits dem Schöpfer unseres materiellen Universums, der niemand anderes als der (mit dem Gott des Alten Testaments identische) Teufel ist. Die sichtbare, faßbare Welt insgesamt wäre demnach ein diabolisches Phänomen, eine Manifestation des Bösen. Der Mensch ist folglich ein gespaltenes Geschöpf. Als Wesen aus Fleisch und Blut ist er eine Schöpfung des Teufels. Doch da dieser nicht in der Lage war, spirituelles Leben zu erschaffen, bat er Gott um Hilfe. Aufgrund seiner Güte ließ dieser sich darauf ein, dem Teufel, diesem deprimierend unfruchtbaren Schöpfer, beizustehen, indem er dem Körper aus unbelebtem Lehm eine Seele einhauchte. Dem Teufel gelingt es, die Flamme des Geistes zu pervertieren, indem er den Sündenfall verursacht, d.h. indem er die ersten Menschen zu jener fleischlichen Vereinigung verführte, die sie endgültig zu materiellen Geschöpfen werden ließ.

Warum reagierte die Kirche derart heftig auf dieses gnostische Narrativ? Nicht wegen der radikalen Andersheit der Katharer (ihres dualistischen Glaubens an den Teufel als Gegenpart des gütigen Gottes; ihrer Verurteilung jeglicher Unzucht und der Fortpflanzung, d.h. des Ekels vor dem Leben als einem Kreislauf aus Erzeugung und Verfall), sondern deswegen, weil diese »merkwürdigen« Gläubigen, die so schockierend auf die katholische Orthodoxie wirkten, »genau jene waren, die offenbar folgerichtig aus der orthodoxen zeitgenössischen Doktrin hervorgegangen waren. Dies

29 Ist nicht die naheliegendste Lösung für das Mysterium der unbefleckten Empfängnis, daß Christus ein *uneheliches* Kind war?

war der Grund, warum man sie für so gefährlich hielt.«³⁰ Denn war der Dualismus der Katharer nicht einfach eine logische Konsequenz des katholischen Glaubens an den Teufel? Und folgte die Ablehnung der Unzucht durch die Katharer nicht aus der katholischen Vorstellung, daß der Geschlechtsverkehr per se etwas »Schmutziges« sei und nur innerhalb der Grenzen des Ehelebens geduldet werden könne, so daß die Ehe letztlich ein Kompromiß mit der menschlichen Schwäche ist? Kurzum, das, was die Katharer anboten, war eine *inhärente Überschreitung* des offiziellen katholischen Dogmas, die von der Kirche geleugnete logische Konsequenz daraus. Vielleicht erlaubt uns dies eine allgemeinere Definition der Häresie: Damit die Ideologie die Vorrangstellung einnehmen und die bestehenden Machtverhältnisse rechtfertigen kann, muß sie die ihr zugrunde liegende radikale Botschaft kompromittieren, und die »Häretiker« sind letztlich einfach diejenigen, die diesen Kompromiß ablehnen und sich statt dessen an die ursprüngliche Botschaft halten. (Man erinnere sich nur an das Schicksal des heiligen Franziskus: Weil er auf dem Armutsgelübde der wahren Christen beharrte und sich der Integration in das bestehende soziale Gefüge verweigerte, wurde er beinahe exkommuniziert. Akzeptiert wurde er von der Kirche erst, nachdem er die notwendigen »Kurskorrekturen« vorgenommen hatte, die jenem Aspekt, der eine Bedrohung für die existierenden Feudalbeziehungen darstellte, die Spitze nahm.)

In diesem Zusammenhang könnte Heideggers Begriff der *Geworfenheit*, d.h. des In-eine-konkrete-historische-Situation-Geworfenseins hilfreich sein. *Geworfenheit* muß als Gegensatz zum traditionellen Humanismus und zur gnostischen Tradition begriffen werden. Aus humanistischer Sicht gehört der Mensch der Erde an; er sollte auf ihrer Oberfläche zu Hause und in der Lage sein, seine eigenen Fähigkeiten im aktiven, produktiven Dialog mit ihr zu verwirklichen. Um den jungen Marx zu paraphrasieren, die Erde ist der anorganische Körper des Menschen. Jede Vorstellung, daß wir nicht zu dieser Erde gehören, daß die Erde ein der Sünde verfallenes Universum sei, ein Gefängnis für unsere Seele, die da nach strebt, sich von der materiellen Trägheit zu befreien, wird als lebensfeindliche Entfremdung verworfen. In der gnostischen Tradition hingegen ist das menschliche Selbst kein geschaffenes, son-

30 Zoe Oldenbourg, *Massacre at Montsegur*, London 1998, S. 39.

dern eine präexistente Seele, die in ein fremdes unwirtliches Umfeld geworfen wird. Das Leid unseres Alltagslebens ist nicht die Folge unserer Sünde (Adams Sündenfall), sondern des grundlegenden Fehlers in der Struktur des materiellen Universums, das von mangelhaften Dämonen geschaffen wurde. Daher besteht der Weg zur Erlösung nicht in der Überwindung unserer Sünden, sondern in der Überwindung unserer Ignoranz, in der Überwindung der Welt materieller Erscheinungen durch Erlangung des wahren Wissens. – Gemeinsam ist beiden Positionen die Vorstellung, daß es eine Heimat, einen »natürlichen« Platz für die Menschen gibt: Bei dieser Welt handelt es sich entweder um die »Noosphäre«, aus der wir herausgefallen sind und nach der sich unsere Seelen sehnen, oder um die Erde selbst. Heidegger weist den Weg aus dieser Zwickmühle: Was, wenn wir tatsächlich in diese Welt »geworfen« sind, nie wirklich zu Hause in ihr, immer entortet, »aus den Fugen geraten«, und was, wenn diese Entortung unsere konstitutive, ursprüngliche Bedingung ist, unser Seinshorizont? Was, wenn es gar keine vorgängige Heimat gibt, aus der wir in diese Welt geworfen wurden, was, wenn diese Entortung der ex-statischen Öffnung des Menschen auf die Welt hin zugrundeliegt?

Wie Heidegger in *Sein und Zeit* betont, bedeutet die Tatsache, daß es kein *Sein* ohne *Dasein* gibt, *nicht*, daß nichts übrigbliebe, wenn das *Dasein* verschwinden würde. Entitäten würden fortbestehen, aber sie würden nicht innerhalb eines Sinnhorizontes entborgten werden, weil es nämlich keine *Welt* mehr geben würde. Das ist der Grund, warum Heidegger vom *Dasein* spricht und nicht vom Menschen oder vom Subjekt; das Subjekt ist *außerhalb* der Welt und bezieht sich dann auf diese, indem es die Pseudoprobleme der Korrespondenz unserer Repräsentationen zur Außenwelt, der Existenz der Welt usw. erzeugt; der Mensch ist eine Wesenheit innerhalb der Welt. Im Gegensatz zu beiden ist *Dasein* der exstatische Bezug zu den Wesenheiten innerhalb eines Sinnhorizontes, der vorab in die Welt, in die enthüllten Wesenheiten hinein»geworfen« ist. Gleichwohl bleibt eine »naive« Frage: Wenn Wesenheiten vor der *Lichtung* als Reales existieren, in welchem Verhältnis stehen die beiden dann letztlich zueinander? Die *Lichtung* mußte irgendwie aus der Schließung der bloßen Entitäten »hervorbrechen«. Rang (und scheiterte) nicht schon Schelling mit (bzw. an) diesem Problem in seinen *Weltalter*-Entwürfen, die darauf abzielten, das Auftauchen des *logos* aus dem protokosmischen Realen der

göttlichen Triebe zu entwickeln? Des weiteren, was, wenn *dies* die Gefahr der Technologie ist, daß die Welt selbst, ihre Öffnung, verschwinden wird, daß wir zu dem vorhumanen stummen Sein der Entitäten ohne *Lichtung* zurückkehren werden?

Sollen wir das Risiko auf uns nehmen und dem philosophischen Potential der modernen Physik zustimmen, deren Ergebnisse auf eine Lücke/Öffnung zu deuten scheinen, die schon in der präontologischen Natur selbst zu erkennen ist? Bedient sich die zeitgenössische Kognitionswissenschaft nicht häufig gewisser Formulierungen, die denjenigen, die mit unterschiedlichen Versionen antiker und neuzeitlicher Philosophie vertraut sind, auf unheimliche Weise vertraut vorkommen – vom buddhistischen Begriff der Leere und dem dem Deutschen Idealismus entstammenden Begriff der für das Subjekt konstitutiven Reflexivität bis zum heideggerischen Begriff des »In-der-Welt-Seins« oder dem dekonstruktivistischen der *différance*? Es regt sich hier die Versuchung, die Lücke zu füllen, entweder indem man die Philosophie auf die Naturwissenschaft reduziert und behauptet, die moderne naturalisierende Kognitionswissenschaft »verwirkliche« philosophische Einsichten und übersetze sie in eine akzeptable naturwissenschaftliche Form, oder, im Gegenteil, indem man die These vertritt, die postmoderne Wissenschaft breche mit diesen Einsichten aus dem »cartesischen Paradigma« aus und nähere sich dem Niveau authentischen philosophischen Denkens an. Diese Kurzschließung von Naturwissenschaft und Philosophie erscheint heute in vielfacher Gestalt: heideggerische Kognitionswissenschaft (Hubert Dreyfuss), kognitivistischer Buddhismus (Francisco Varela), die Kombination orientalischen Denkens mit der Quantenphysik (Fritjof Capra's *Das Tao der Physik*) und dekonstruktivistischer Evolutionismus. Wir wollen uns einige der Hauptversionen ansehen.

1 Dekonstruktivistischer Evolutionismus

Zwischen den popularisierten neueren Lesarten Darwins (von Gould bis zu Dawkins und Dennett) und der derridaschen Dekonstruktion gibt es eine Reihe offenkundiger Parallelen: Praktiziert der Darwinismus nicht eine Art »Dekonstruktion«, nicht nur der natürlichen Teleologie, sondern auch der Idee der Natur selbst als eines wohlgeordneten Systems von Arten? Und besagt der streng Darwinsche Begriff der »Anpassung« nicht genau dies, nämlich daß

sich Organismen nicht direkt anpassen, daß es strictu sensu keine »Anpassung« im teleologischen Sinne dieses Begriffes gibt? Viel mehr kommt es zu kontingenten genetischen Veränderungen, von denen es einige bestimmte Organismen ermöglichen, besser zu funktionieren und in einer Umwelt zu überleben, die selbst veränderlich ist und sich auf komplexe Weise artikuliert. (Es gibt keine lineare Anpassung an eine stabile Umwelt: Wenn sich in der Umgebung etwas unerwartet verändert, kann ein Merkmal, das bislang die vollständige »Anpassung« verhinderte, plötzlich für das Überleben des Organismus entscheidende Bedeutung erlangen.) Der Darwinismus präfiguriert also gewissermaßen eine Version der derridaschen *différance* oder der Freudschen *Nachträglichkeit*: Kontingente und bedeutungslose genetische Veränderungen werden rückwirkend als für das Überleben günstige genutzt (bzw., wie Gould sagen würde, »exaptiert« – im Gegensatz zu »adaptiert«, also angepaßt). Mit anderen Worten, Darwin liefert eine modellhafte Erklärung dafür, daß ein Zustand, der eine wohlgeordnete teleologische Ökonomie zu implizieren scheint (Tiere tun bestimmte Dinge, »um zu ...«), tatsächlich das Ergebnis einer Reihe bedeutungsloser Veränderungen ist. Die Zeitform ist hier die des *futur antérieur*, d.h., die »Anpassung« ist etwas, das immer und per definitionem »gewesen sein wird«. Und ist dieses Rätsel, d.h. die Frage, wie (der Anschein) eine(r) teleologische(n) und sinnvolle(n) Ordnung aus einem kontingenten und sinnlosen Geschehen hervorgehen kann, nicht auch für die Dekonstruktion von zentraler Bedeutung? Man kann also tatsächlich behaupten, daß der Darwinismus – natürlich in seiner wahren radikalen Dimension und nicht als vulgarisierter Evolutionismus – nicht nur die Teleologie oder göttliche Intervention in die Natur »dekonstruiert«, sondern den Begriff der Natur als einer stabilen positiven Ordnung selbst – was das Schweigen der Dekonstruktion zum Darwinismus, das Fehlen dekonstruktivistischer Versuche, ihn sich »anzueignen«, um so rätselhafter macht. In seinem Buch *Consciousness Explained* räumt Dennett, der große Vertreter des kognitionswissenschaftlichen Evolutionismus, (zweifelloos ironisch, aber dennoch von einer ernsten Absicht getragen) die Nähe seiner »Pandämoniums«-Theorie des menschlichen Geistes zur kulturwissenschaftlichen Dekonstruktion ein: »Stellen Sie sich meine Gefühle vor, als ich entdeckte, daß meine Version [von »Die Idee des Selbst als Zentrum der narrativen Schwerkraft«], noch ehe ich sie hatte veröffentlichen können, bereits in einem Ro-

man, nämlich David Lodges *Nice Work*, parodiert worden war. Ganz offensichtlich ist das Thema bei den Dekonstruktivisten hochaktuell.«³¹ Darüber hinaus vertritt eine ganze Schule von Cyberspace-Theoretikern (der bekannteste von ihnen ist Sherry Turkle) die Auffassung, daß Cyberspace-Phänomene in unserer Alltagserfahrung das dekonstruktivistische »dezentrierte Subjekt« begreifbar machten. Man sollte die »Dissemination« des einzigartigen Selbst in eine Fülle miteinander konkurrierender Agenten zu einem »Collective Mind«, zu einer Vielfalt von Selbst-Bildern ohne übergeordnetes Koordinationszentrum, wie sie im Cyberspace existiert, gutheißen und sie vom pathologischen Trauma abkoppeln. Wenn ich in virtuellen Räumen spiele, dann ermöglicht mir dies die Entdeckung neuer Seiten und zahlreicher, veränderlicher Identitäten an »mir« und läßt mich so die ideologischen Mechanismen bei der Herstellung des Selbst, die dieser Produktion/Konstruktion innewohnende Gewalt und Willkür am eigenen Leib erleben...

Man sollte hieraus freilich nicht die übereilte Schlußfolgerung ziehen, daß es sich bei Dennett um eine Art dekonstruktivistischen Wolf im Schafspelz der empirischen Wissenschaft handelt. Es gibt eine Kluft, die Dennetts evolutionäre Naturalisierung des Bewußtseins für immer von der dekonstruktivistischen »meta-transzendentalen« Untersuchung der Bedingungen der (Un-)Möglichkeit des philosophischen Diskurses trennt. Wie Derrida in seiner *Weißes Mythologie*³² exemplarisch dargelegt hat, ist es nicht mit der Feststellung getan, daß »alle Begriffe Metaphern sind«, daß es keinen reinen epistemologischen Schnitt gibt, da die Nabelschnur, die die abstrakten Begriffe mit den Alltagsmetaphern verbindet, irreduzibel ist. Zunächst einmal geht es nicht einfach darum, daß »alle Begriffe Metaphern sind«, sondern darum, daß der Unterschied zwischen einem Begriff und einer Metapher immer minimal metaphorisch ist, d.h. auf irgendeiner Metapher beruht. Noch wichtiger ist der entgegengesetzte Schluß: Die Reduktion eines Begriffs auf ein Bündel von Metaphern muß immer schon auf einer impliziten *philosophischen, begrifflichen* Bestimmung des Unterschieds zwischen Begriff und Metapher beruhen, d.h. genau auf jenem Gegensatz, den sie zu unterminieren sucht. Wir bleiben daher immer in einem Teufelskreis gefangen: Ja, es stimmt, es ist unmöglich, einen philosophischen Standpunkt einzunehmen, der von den Zwängen

31 Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991, S. 410.

32 S. Jacques Derrida, »La mythologie blanche«, in: *Poétique* 5 (1971), S. 1-52.

der alltäglichen naiven lebensweltlichen Einstellungen und Begriffen unberührt wäre; doch obgleich er *unmöglich* ist, ist dieser philosophische Standpunkt zugleich *unvermeidlich*. Genauso argumentiert Derrida im Hinblick auf die bekannte historistische These, die gesamte aristotelische Ontologie der zehn Seinsmodi sei eine Folge/Ausdruck der griechischen Grammatik: Das Problem ist, daß *diese Reduktion der Ontologie (ontologischer Kategorien) auf einen Effekt der Grammatik einen gewissen Begriff (kategorische Bestimmung) des Verhältnisses zwischen Grammatik und ontologischen Begriffen voraussetzt, der an sich bereits metaphysisch-griechisch ist.*³³

Wir sollten uns immer dieser subtilen Haltung Derridas bewußt sein, aufgrund deren er die Fallgrube eines naiven Realismus ebenso vermeidet wie die eines unmittelbaren philosophischen Fundamentalismus: Eine »philosophische Fundierung« unserer Erfahrung ist *unmöglich*, doch zugleich *notwendig* – obwohl alles, was wir wahrnehmen, verstehen, artikulieren, natürlich durch einen Horizont des Vorverständnisses überdeterminiert ist, bleibt dieser Horizont selbst letztlich undurchdringlich. Derrida ist also eine Art Metatranszendentalist, auf der Suche nach den Bedingungen der Möglichkeiten des philosophischen Diskurses. Wenn uns die präzise Art, in der Derrida den philosophischen Diskurs *von innen* untergräbt, entgeht, reduzieren wir die »Dekonstruktion« einfach nur auf einen weiteren naiven historistischen Relativismus. Derridas Haltung ist hier daher derjenigen Foucaults entgegengesetzt, der, als man ihm vorhielt, er spreche von einer Position aus, deren Möglichkeit im Rahmen seiner eigenen Theorie nicht vorgesehen sei, amüsiert antwortete: »Diese Art Fragen berührt mich nicht: Sie gehören zum Diskurs der Polizei, dessen Akten die Identität des Subjekts konstruieren!« Mit anderen Worten, die eigentliche Lehre der Dekonstruktion scheint die zu sein, daß man die ontologische Frage nicht *ad infinitum* hinausschieben kann; zutiefst symptomatisch für Derrida ist sein Changieren zwischen dem hyperreflexiven Ansatz einerseits, der von vornherein die Frage danach, »wie die Dinge wirklich sind«, verwirft und sich selbst auf dekonstruktivistische Kommentare der dritten Ebene über die Widersprüchlichkeiten der Lektüre des Philosophen A durch den Philosophen B beschränkt, und andererseits direkten

33 S. Jacques Derrida, »Le Supplément de la copule«, in: *Marges de la philosophie*, Paris 1972.

»ontologischen« Aussagen darüber, daß *différance* und *architrace* die Struktur alles Lebenden bezeichnen und als solche bereits in der animalischen Natur am Werke seien. Man darf hier die paradoxe Verknüpfung dieser beiden Ebenen nicht übersehen: Dasselbe Merkmal, das uns für immer daran hindert, das intendierte Objekt unmittelbar zu begreifen (die Tatsache, daß unser Begreifen immer von einer dezentrierten Andersheit gebrochen und »vermittelt« ist), verbindet uns auch mit der grundlegenden protoontologischen Struktur des Universums.

Die Dekonstruktion impliziert also zwei Verbote: Sie verbietet den »naiven« empiristischen Ansatz (»laßt uns das in Frage stehende Material sorgfältig untersuchen und dann allgemeine Hypothesen darüber aufstellen...«) ebenso wie allgemeine unhistorische metaphysische Thesen über den Ursprung und die Struktur des Universums. Dieses doppelte Verbot, das die Dekonstruktion klar und unzweideutig definiert, zeugt von ihren kantischen transzendentalen philosophischen Ursprüngen, denn kennzeichnet dieses selbe Verbot nicht auch Kants philosophische Revolution? Einerseits impliziert der Begriff der transzendentalen Konstitution der Wirklichkeit den Verlust eines direkten, naiv empiristischen Zugangs zur Wirklichkeit, andererseits impliziert er das Verbot der Metaphysik, d.h. der allumfassenden Weltsicht, welche die noumenale Struktur des Universums als Ganzes bereitstellt. Mit anderen Worten, man sollte sich immer im klaren sein, daß Kant den Begriff der transzendentalen Dimension, weit davon entfernt, einfach nur einen Glauben in die konstitutive Macht des (transzendentalen) Subjekts auszudrücken, deswegen einführt, um auf die grundlegende und unüberwindbare Aporie der menschlichen Existenz zu antworten: Der Mensch strebt zwangsläufig einen alles umfassenden Begriff der Wahrheit, eine universelle und notwendige Erkenntnis an, doch zugleich bleibt ihm diese Erkenntnis für immer verwehrt.

2 Kognitionswissenschaftlicher Buddhismus

Kommen wir bei der sich anbahnenden Allianz zwischen der kognitionswissenschaftlichen Annäherung an den Geist [mind] und den Vertretern des buddhistischen Denkens, bei der es nicht darum geht, die Philosophie zu naturalisieren, sondern im Gegenteil darum, die Ergebnisse der Kognitionswissenschaft zu benutzen, um sich (erneut) Zugang zur Weisheit der Vergangenheit zu ver-

schaffen, zu einem besseren Ergebnis? Die zeitgenössische Leugnung eines einheitlichen, stabilen, mit sich selbst identischen Selbst durch die Kognitionswissenschaft, d.h. die Idee des menschlichen Geistes [mind] als eines pandämonischen Spielplatzes multipler Instanzen, die einige Autoren (wie etwa Francisco Varela)³⁴ mit der buddhistischen Leugnung des Selbst als permanenter Substanz, die unseren mentalen Tat-Ereignissen zugrunde liegt, verbinden, scheint hinsichtlich ihrer kritischen Ablehnung des substantiellen Begriffs des Selbst überzeugend zu sein. Das Paradox, auf das Kognitionswissenschaftler wie Neobuddhisten bauen, ist die Kluft zwischen unserer gewöhnlichen Erfahrung, die automatisch auf irgendeinem Begriff des Selbst als der zugrundeliegenden Substanz basiert, die »Gefühle«, Wünsche usw. hat, der diese mentalen Zustände und Handlungen »widerfahren«, und der in Europa spätestens seit Hume bekannten Tatsache, daß uns, ganz egal wie tief und gründlich wir nach unserer Selbsterfahrung suchen, doch immer nur vorübergehende, flüchtige geistige Ereignisse begegnen, aber nie das Selbst als solches, d.h. eine Substanz, der man diese Ereignisse zuschreiben könnte. Der Schluß, den sowohl die Kognitionswissenschaftler als auch die Buddhisten hieraus ziehen, lautet natürlich, daß der Begriff des Selbst das Ergebnis eines epistemologischen (oder im Falle des Buddhismus ethisch-epistemologischen) Irrtums sei, der der menschlichen Natur als solcher innewohne. Man müsse daher diesen trügerischen Begriff loswerden und akzeptieren, daß es kein Selbst gibt, daß »Ich« nichts ist als ein grundloses Bündel flüchtiger und heterogener (mentaler) Ereignisse.

Aber ist diese Schlußfolgerung wirklich zwingend? Varela lehnt auch die Kantische Lösung des Selbst, des Subjekts der reinen Apperzeption als ein transzendentales Subjekt, ab, das keine Entsprechung in unserer empirischen Erfahrung hat. Doch an diesem Punkt sollte man eine Unterscheidung zwischen ich-freien/selbst-freien geistigen Ereignissen oder Zuständen und dem mit dieser Leerstelle, diesem Mangel an Substanz selbst identischen Subjekt vornehmen. Was, wenn die Schlußfolgerung aus der Tatsache, daß es keine Repräsentation oder positive Idee des Selbst gibt, zu der Idee, daß es kein Selbst gibt, überstürzt wäre? Was, wenn das Selbst genau jenes »I of the storm«, die Leere im Zentrum des Wirbelsturms flüchtiger geistiger Ereignisse ist, so etwas wie die »Va-

34 S. Francisco Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, Mass. 1993.

kuole« in der Biologie, die Leere, um die die mentalen Ereignisse kreisen, die Leere, die nichts in sich selbst ist, die keine substantielle positive Identität besitzt, die aber dennoch als der nicht repräsentierbare Bezugspunkt dient, als das »Ich«, dem geistige Ereignisse zugeschrieben werden? In lacanscher Terminologie gilt es zu unterscheiden zwischen dem »Selbst« als dem Muster verhaltensmäßiger und anderer imaginärer und symbolischer Identifikationen, als dem »Selbst-Bild«, als das ich mich selbst wahrnehme, und dem leeren Punkt der reinen Negativität, dem »ausgestrichenen« Subjekt (\$). Varela kommt dem nahe, wenn er unterscheidet zwischen (1) dem Selbst *qua* der Serie geistiger und körperlicher Formationen, die in der Zeit eine gewisse kausale Kohärenz und Integrität besitzen, (2) dem *Selbst qua* verborgener substantieller Kern der Identität des Subjekts (dem »Ego-Selbst«) und schließlich (3) dem verzweiften Sehnen/Streben des menschlichen Geistes [mind] nach dem Selbst, nach irgendeiner Art festem Grund. Ist dieses »endlose Sehnen« aus lacanianischer Sicht nicht das Subjekt selbst, die Leere, welche die »Subjektivität« ist?

Neobuddhisten haben recht, wenn sie kognitionswissenschaftliche Befürworter des Begriffs der »Gesellschaft des Geistes« (M. Minsky) dafür kritisieren, daß sie die irreduzible Spaltung zwischen unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis (aufgrund deren wir wissen, daß es kein Selbst und keinen freien Willen gibt) und der Alltagsexistenz bekräftigen, in der wir einfach nicht funktionieren können, ohne von einem konsistenten, mit einem freien Willen ausgestatteten Selbst auszugehen; denn dadurch würden sich die Kognitionswissenschaftler zu einer nihilistischen Haltung verurteilen, indem sie Ansichten vertreten, von denen sie wissen, daß sie falsch sind. Das Bemühen der Neobuddhisten besteht darin, diese Kluft zu überbrücken, indem sie die Einsicht, daß es ein substantielles Selbst nicht gibt, in unsere menschliche Alltagserfahrung übertragen/transponieren. (Denn darum geht es ja bei der buddhistischen meditativen Reflexion letztlich.) Wenn Ray Jackendoff die These vertritt, daß unser Bewußtsein sich der Tatsache verdankt, daß wir uns *nicht* bewußt sind, wie eben dieses Bewußtsein durch weltliche Prozesse erzeugt wird (Bewußtsein existiert nur insoweit, als seine biologisch-organischen Ursprünge im Dunkeln bleiben),³⁵ kommt er damit der kantischen Einsicht,

35 S. Ray Jackendoff, *Consciousness and the Computational Mind*, Cambridge, Mass. 1987.

daß es Selbstbewußtsein nur insofern gibt, daß ich nur insofern denke, als das »Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt«, für mich selbst unergründlich bleibt, sehr nahe. Varelas Gegenthese, Jackendoffs Argumentation beruhe auf einem Denkfehler (diese Prozesse, deren wir uns nicht bewußt sind, sind nichts als das – Prozesse, die nicht Teil unserer alltäglichen menschlichen Erfahrung, sondern völlig jenseits von ihr angesiedelt sind und von der kognitionswissenschaftlichen Praxis hypostasiert werden),³⁶ geht also an der Sache vorbei: Diese Unzugänglichkeit des substantiellen-natürlichen Selbst (oder vielmehr der substantiellen-natürlichen Basis meines Selbst) *ist* Teil unserer alltäglichen nicht wissenschaftlichen Erfahrung, und zwar genau in Form unseres ultimativen Scheiterns, ein positives Element in unserer Erfahrung zu finden, das unmittelbar unser Selbst »wäre«. (Die schon von Hume formulierte Beobachtung, daß wir, wie gründlich auch immer wir unsere geistigen Prozesse analysieren mögen, nie etwas finden, das unser Selbst ist.) Wie wäre es also, wenn wir hier auf Varela jenen Witz über einen Irren anwenden würden, der seinen Schlüssel unter einer Straßenlaterne sucht und nicht in der dunklen Ecke, wo er ihn tatsächlich verloren hat, mit der Begründung, daß es sich im Licht leichter sucht? Könnte es nicht sein, daß wir an der falschen Stelle nach dem Selbst suchen, nämlich bei den falschen Beweisen positiver empirischer Fakten?

3 Hegel mit der Kognitionswissenschaft

Was also ist von einer Verbindung der Kognitionswissenschaft mit dem Deutschen Idealismus zu erwarten? Das Grundproblem der evolutionären Kognitionswissenschaft – das Auftauchen des idealen Lebensmusters – ist nichts anderes als das alte metaphysische Rätsel der Beziehung zwischen Chaos und Ordnung, zwischen den vielen und dem einen, zwischen Teilen und ihrem Ganzen: Wie können wir »Ordnung gratis« erhalten, d.h., wie kann aus anfänglicher Unordnung Ordnung entstehen? Wie läßt sich ein Ganzes erklären, das mehr ist als die Summe seiner Teile? Wie kann ein Eins mit einer eindeutigen Selbstidentität aus dem Zusammenwirken seiner multiplen Konstituenten hervorgehen? Eine ganze Reihe zeitgenössischer Forscher von Lynn Margulis bis Varela ist der

36 S. Varela, op. cit., S. 126.

Auffassung, die eigentliche Frage laute nicht, wie interagieren der Organismus und seine Umgebung miteinander oder wie treten sie zueinander in Beziehung, sondern im Gegenteil: *Wie taucht ein eindeutig selbstidentischer Organismus aus seiner Umgebung empor?* Wie bildet eine Zelle die Membran, die ihre Innenseite von ihrer Außenseite trennt? Die eigentliche Frage lautet also nicht, wie *paßt* sich ein Organismus an seine Umgebung *an*, sondern wie kommt es, daß da etwas ist, eine eindeutige Entität, die sich überhaupt anpassen muß? Und hier, an diesem entscheidenden Punkt, beginnt die Sprache der heutigen Biologen der Sprache Hegels auf unheimliche Weise zu ähneln. Wenn Varela etwa seinen Begriff der Autopoiesis erklärt, wiederholt er fast wörtlich Hegels Definition des Lebens als einer ideologischen, sich selbst organisierenden Entität. Sein Zentralbegriff des »Bootstrap«³⁷ verweist auf das hegelsche »Setzen der Voraussetzungen«:

Die Autopoiesis versucht die Einzigartigkeit jener Emergenz zu definieren, die das Leben in seiner grundlegenden zellulären Form erzeugt. Es ist spezifisch für das Zellstadium. Es gibt einen zirkulären oder netzwerkartigen Prozeß, der ein Paradox generiert: Ein sich selbst organisierendes Netzwerk biochemischer Reaktionen stellt Moleküle her, die etwas Spezifisches und Einzigartiges tun: Sie erzeugen eine Grenze, eine Membran, welche das Netzwerk, das die Bestandteile der Membran erzeugt hat, einschränkt. Dies ist ein logischer »Bootstrap«, eine Schleife: ein Netzwerk produziert Entitäten, die eine Grenze erzeugen, welche das Netz, das die Grenze herstellt, einschränkt. Dieser »Bootstrap« ist genau das, was an Zellen einzigartig ist. Eine selbst-differente Entität existiert dann, wenn der »Bootstrap« vollendet ist. Diese Entität hat ihre eigene Grenze hergestellt. Sie bedarf keines äußeren Agenten, um auf sie aufmerksam zu werden oder um zu sagen »Ich bin hier«. Sie ist durch sich selbst eine Selbst-Unterscheidung. Sie zieht sich am eigenen Schöpf aus einer Chemie- und Physik-Suppe heraus.³⁸

Der Schluß, der sich hieraus zwangsläufig ergibt, lautet: Die Entstehung des für einen lebendigen Organismus konstitutiven Unterschieds zwischen »Innen« und »Außen« läßt sich nur durch die Setzung einer Art selbst-reflexiven Umkehrung erklären, mittels deren sich – hegelsch gesprochen – das Eins eines Organismus als eines Ganzen rückwirkend als sein Ergebnis, als das, was es be-

37 Gemeint ist das Phänomen des »Sich-selbst-am-eigenen-Schopf-aus-dem-Sumpf-Ziehens«; vgl. auch den der Informatik entstammenden Begriff des »bootstrapping«, d.h. »Urladens« (A. d. Ü.).

38 Francisco Varela, »The Emergent Self«, in: John Brockman (Hrsg.), *The Third Culture*, New York 1996, S. 212.

herrscht und reguliert, die Menge seiner eigenen Ursachen »setzt«, d.h. eben jenen multiplen Prozeß, aus dem heraus es entstand. Auf diese Weise und nur auf diese Weise wird ein Organismus nicht mehr durch externe Bedingtheit begrenzt, sondern ist grundlegend selbst-begrenzt. Nochmals, wie Hegel gesagt haben würde, das Leben entsteht, wenn die äußere Begrenzung (einer Entität durch ihre Umgebung) in eine Selbst-Begrenzung umschlägt. Das führt uns auf das Problem der *Unendlichkeit* zurück. Für Hegel steht die wahre Unendlichkeit nicht für grenzenlose Expansion, sondern für aktive Selbst-Begrenzung (Selbst-Bestimmung) im Gegensatz zum Durch-einen-anderen-Bestimmtsein. Genau in diesem Sinne ist das Leben (selbst in seiner elementarsten Form, als lebende Zelle) die Grundform der wahren Unendlichkeit, da es bereits jenen minimalen Loop impliziert, kraft dessen ein Prozeß nicht mehr einfach nur durch die Außenseite seiner Umgebung determiniert wird, sondern selber in der Lage ist, den Modus dieser Determination zu determinieren (bzw. überzudeterminieren) und so »ihre Voraussetzungen setzt« – Unendlichkeit erlangt ihre erste tatsächliche Existenz, indem eine Zellmembran als eine *Selbst*-Begrenzung zu funktionieren beginnt. Wenn Hegel Mineralien als niedrigste Form von Organismen in die Kategorie »Leben« einordnet, antizipiert er dann nicht Margulis, der ebenfalls auf Lebensformen insistiert, die vegetabilem und animalischem Leben *vorausgehen*? – Ein weiteres entscheidendes Faktum ist, daß wir auf diese Weise ein Minimum an Idealität gewinnen: Eine Eigenschaft entsteht, die rein virtuell und relational ist, ohne substantielle Identität:

Mein Selbstgefühl existiert, weil es mir eine Schnittstelle zur Welt verschafft. Ich bin »ich« für Interaktionen, aber substantiell, in dem Sinn, daß es sich irgendwo lokalisieren läßt, existiert mein »Ich« nicht. [...] Eine aufscheinende Eigenschaft, die durch ein ihr zugrundeliegendes Netzwerk hergestellt wird, ist eine kohärente Bedingung, die es dem System, in dem es existiert, erlaubt, auf dieser Ebene eine Schnittstelle zu bilden – d.h. mit anderen Selbsten oder Identitäten derselben Art. Man kann nie sagen: »Diese Eigenschaft befindet sich hier, sie steckt in dieser Komponente.« Im Falle der Autopoiesis kann man nicht sagen, daß Leben – die Bedingung des Selbst-Hergestellt-Seins – sich in diesem Molekül oder in der DNA oder in der Zellmembran oder im Protein befindet. Das Leben ist in der Konfiguration und in dem dynamischen Muster, welches es als eine in Erscheinung tretende Eigenschaft verkörpert.³⁹

39 Varela, op. cit., S. 215 f.

Hier haben wir es mit dem Minimum des »Idealismus« zu tun, der den Begriff des Selbst definiert – ein Selbst ist genau dies: eine Entität ohne substantielle Dichte, ohne harten Kern, der seine Konsistenz garantieren würde. Wenn wir die Oberfläche eines Organismus durchdringen und immer tiefer in ihn hineinschauen, stoßen wir dort nirgends auf eine zentrale Steuereinheit, die sein eigentliches Selbst, der »Strippenzieher« der Organe wäre. Die Konsistenz des Selbst ist also eine rein virtuelle, es hat den Anschein, als handle es sich um eine Innenseite, die nur dann in Erscheinung tritt, wenn sie von außen betrachtet wird, auf dem Interface-Screen. In dem Moment, in dem wir in das Interface eindringen und versuchen, das Selbst »substantiell«, so wie es »an sich« ist, in den Griff zu bekommen, zerrinnt es uns wie Sand zwischen den Fingern. Die materialistischen Reduktionisten, die behaupten, daß es »wirklich kein Selbst gibt«, haben insofern recht und zielen trotzdem an der Sache vorbei. Auf der Ebene der materiellen Realität (einschließlich der psychologischen Realität der »inneren Erfahrung«) gibt es definitiv kein Selbst. Das Selbst ist nicht der »innere Kern« eines Organismus, sondern ein Oberflächen-Effekt, d.h. ein »echtes« menschliches Selbst funktioniert gewissermaßen wie ein Computerbildschirm. »Dahinter« befindet sich nichts als das Netzwerk einer »selbst-losen« neuronalen Maschinerie.

Wir alle kennen das Tamagotchi, das Spielzeug, das den anderen, mit dem wir kommunizieren (normalerweise irgendein Haustier), auf eine rein virtuelle Präsenz auf einem Bildschirm reduziert. Wenn wir mit ihm spielen, tun wir so, *als ob* sich hinter dem Bildschirm ein reales lebendes Geschöpf befände, wir regen uns auf, weinen an seiner Stelle usw., obwohl wir ganz genau wissen, daß sich nichts dahinter befindet als ein bedeutungsloses digitales Netzwerk. Wenn wir das eben Gesagte ernst nehmen, kommen wir nicht um die Schlußfolgerung herum, daß der Andere, mit dem wir kommunizieren, letztlich ebenfalls eine Art Tamagotchi ist. Wenn wir mit einem anderen Subjekt kommunizieren, empfangen wir Signale von ihm, wir beobachten sein Gesicht auf der Leinwand, aber nicht nur erfahren wir, die Kommunikationspartner, nie, was sich »hinter dem Bildschirm« befindet, sondern dasselbe gilt auch für das betreffende Subjekt selbst, d.h. auch dieses Subjekt weiß nicht, was sich hinter dem Bildschirm seines Selbstbewußtseins befindet, was für ein *Ding* er im Realen ist. (Selbst-)Bewußtsein ist ein Oberflächen-Bildschirm, der eine »Tiefen«-Wirkung erzeugt, den

Effekt einer darunter befindlichen Dimension, doch diese Dimension ist nur vom Standpunkt der Oberfläche aus zugänglich, sie ist eine Art Oberflächen-Effekt. Wenn wir hinter den Bildschirm greifen, löst sich der Effekt der »Tiefe der Person« auf, und uns bleibt lediglich eine Menge sinnloser neuronaler, biochemischer u. ä. Prozesse. Aus diesem Grund geht auch die übliche Polemik über den jeweiligen Part, den die Gene (der biologische Einfluß, die Natur) oder die Umwelt (der kulturelle Einfluß, die Ernährung) für die Entwicklung des Subjektes spielen, am eigentlich Entscheidenden vorbei, nämlich dem Interface, das beide miteinander verbindet und voneinander unterscheidet. Das »Subjekt« taucht dann auf, wenn die »Membran«, die Oberfläche, die die Innenseite von der Außenseite trennt, als ihr aktiver Vermittler zu fungieren beginnt, statt einfach nur das passive Medium ihrer Interaktion zu sein.

Der Schluß hieraus lautet: Selbst wenn die Wissenschaft das menschliche Genom entschlüsselt hat und zu manipulieren beginnt, wird sie deswegen nicht in der Lage sein, auch die menschliche Subjektivität zu beherrschen und zu manipulieren: Das, was mich »einmalig« macht, ist weder meine genetische Formel noch die Art und Weise, wie meine Anlagen aufgrund des Einflusses der Umgebung sich entwickelt haben, sondern die einzigartige Selbst-Beziehung, die aus der Interaktion zwischen beiden hervorgeht. Noch präziser gesagt: Selbst das Wort »Interaktion« ist hier nicht angemessen, insoweit auch »Interaktion« den wechselseitigen Einfluß zweier bestimmter Mengen positiver Bedingungen (Gene und Umwelt) impliziert, und daher nicht das entscheidende Merkmal der *Selbst-Beziehung* trifft, des selbstreferentiellen Loops, aufgrund dessen ich im Hinblick auf mein Verhältnis zu meiner Umwelt nie die »Null-Stufe« erreiche, passiv von ihm beeinflußt zu werden. Vielmehr bestimme ich, mit einem Minimum an »Freiheit«, immer schon im voraus, wie mich die Umwelt beeinflussen wird, bis hin zur elementarsten Ebene der Sinneswahrnehmungen. Die Art und Weise, wie ich »mich selbst sehe«, die imaginären und symbolischen Kennzeichen, die mein »Selbst-Bild« konstituieren, oder noch grundlegender, die Phantasie, die mir die ultimativen Koordinaten meines Seins liefert, steckt weder in den Genen, noch wird sie mir von der Umwelt auferlegt, sondern ist die einzigartige Weise, in der sich jedes Subjekt *auf sich selbst bezieht*, »sich selbst wählt« im Hinblick auf seine Umgebung sowie auf das, was es für seine »Natur« hält.

Wir haben es daher mit einer Art »Bootstrap«-Mechanismus zu tun, der sich nicht auf die Interaktion zwischen mir selbst als einer biologischen Entität und meiner Umgebung reduzieren läßt. Eine dritte vermittelnde Instanz taucht auf (nämlich das Subjekt), die über kein positives substantielles Sein verfügt, da ihr Status gewissermaßen ein »performativer« ist, d.h., es handelt sich dabei um eine Art selbst-entflammte Flamme, um nichts anderes als das Resultat seiner eigenen Aktivität – das, was Fichte eine *Tathandlung* nannte, den reinen Akt der selbstreferentiellen *Selbst-Setzung*. Ja, ich entstehe durch die Interaktion zwischen meiner biologischen körperlichen Basis und meiner Umgebung – aber meine Umgebung und meine körperliche Basis sind immer schon durch mein Tun »vermittelt«. – Es ist interessant zu beobachten, daß heute die fortschrittlichsten Kognitionswissenschaftler dieses Motiv der minimalen Selbst-Beziehung übernehmen (bzw. aus ihrer eigenen Forschung heraus entwickeln), das die Deutschen Idealisten mit dem Begriff der »transzendentalen Spontaneität« zu bezeichnen versuchten.⁴⁰ Im Falle der menschlichen Klone (oder bereits heute der eineiigen Zwillinge) ist das, was die Einzigartigkeit von beiden gewährleistet, nicht einfach nur die Tatsache, daß sie unterschiedlichen Umgebungen ausgesetzt wurden, sondern die Art und Weise, wie jeder von ihnen aus der Interaktion zwischen seiner genetischen Substanz und seiner Umwelt eine einzigartige Struktur der Selbst-Beziehung herausbildet.

Autopoiesis und (Selbst-)Bewußtsein

»Autopoiesis« bezeichnet den geschlossenen Kreis des selbstbezüglichen »Setzens der Voraussetzungen«, den bereits Hegel als das grundlegende Charakteristikum einer lebenden Entität wahrgenommen hat: In einer Art rückwirkender Schleife erzeugt das Resultat (die lebende Entität) eben jene materiellen Bedingungen, die es hervorbringen und aufrechterhalten. In der besten Tradition des Deutschen Idealismus ist die Beziehung des lebenden Organismus zu seinem äußerlichen Anderen immer schon seine Selbst-Beziehung, d.h. jeder Organismus »setzt« seine vorausgesetzte Umgebung. Das Problematische an diesem autopoietischen Begriff des

40 S. etwa Erich Harth, *The Creative Loop*, Harmondsworth 1995. 54

Lebens, wie er von Maturana und Varela in ihrem Klassiker *Autopoiesis and Cognition*⁴¹ entwickelt wurde, beruht nicht auf der Frage »Überwindet dieser Begriff der Autopoiesis tatsächlich das mechanistische Paradigma?«, sondern vielmehr in der Frage: Wie haben wir uns den Übergang von diesem sich selbst umschließenden Loop des Lebens zum (Selbst-)Bewußtsein vorzustellen? (Selbst-)Bewußtsein ist in der Beziehung zu einem Anderen reflexiv und selbstbezüglich; doch diese Reflexivität unterscheidet sich völlig von der Selbstumschließung des Organismus: Ein (selbst)bewußtes Lebewesen weist das aus, was Hegel die unendliche Macht des Verstandes, des abstrakten (und abstrahierenden) Denkens nannte, es ist imstande – in seinen Gedanken –, das organische Ganze des Lebens *auseinanderzureißen*, sie einer mortifizierenden Analyse zu unterziehen, den Organismus auf seine einzelnen Elemente zu reduzieren. Das (Selbst-)Bewußtsein führt also wieder die Dimension des Todes in das organische Leben ein: Sprache selbst ist ein mortifizierender »Mechanismus«, der den Organismus kolonisiert. (Das ist das, worum es Freud, Lacan zufolge, mit seiner These über den »Todestrieb« ging.) Es war (wiederum) bereits Hegel, der diese Spannung (unter anderem) zu Beginn des Kapitels über das Selbst-Bewußtsein in der *Phänomenologie des Geistes* formulierte, wo er die beiden Formen des »Lebens« *qua* Selbst-Beziehung durch die Beziehung zum Anderen einander gegenüberstellte: das (organisch-biologische) *Leben* und das *(Selbst-)Bewußtsein*. Das eigentliche Problem ist nicht (nur) der Übergang von der vororganischen Materie zum Leben, sondern auch die Frage, wie das Leben selbst seine autopoietische Schließung aufbrechen und sich exstatisch auf seinen externen Anderen beziehen kann (wo diese ex-statische Offenheit sich auch in die mortifizierende *Objektivierung des Verstandes* zu verwandeln vermag). Das Problem ist nicht das Leben, sondern der Tod-im-Leben (»Verweilen beim Negativen«) des sprechenden Organismus.

Um die Schließung der Autopoiesis zu überwinden, die lediglich die endlose Selbstreproduktion des Systems erklären kann, wandte sich Varela später der Logik der auftauchenden Eigenschaften zu (die, wie man beinahe zu sagen versucht ist, eine neue, angemessenere Form des alten dialektisch-materialistischen »Gesetzes« des Umschlags der Quantität in eine neue Qualität ist); durch rekursive

41 S. Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, Dordrecht 1980.

Schleifen entwickelt sich aus einer einfachen Ausgangssituation eine komplexe Selbstorganisation. Die zugrundeliegende Idee ist, daß das Auftreten des Bewußtseins selbst auf diese Weise erklärt werden kann: »Die chaotische, unvorhersagbare Natur komplexer Dynamik impliziert, daß Subjektivität eher entsteht, als daß sie etwas Gegebenes ist, eher verteilt als allein im Bewußtsein lokalisiert ist, aus einer chaotischen Welt hervorgeht und in diese integriert wird, statt ein davon distanzierte Position der Beherrschung und Kontrolle einzunehmen.«⁴² Mit diesen triumphierenden Worten reagierte Edwin Hutchins⁴³ auf John Searle bekanntes »Chinese Room«-Argument gegen künstliche Intelligenz. (Ein Mensch, der kein Wort Chinesisch spricht, wird in einen Raum eingesperrt. Durch einen Schlitz in der Tür erhält er auf chinesisch verfaßte Texte; im Zimmer befinden sich Körbe mit chinesischen Schriftzeichen und ein Handbuch, das die Schriftzeichen der Texte mit anderen Symbolen in den Körben korreliert; mit Hilfe der Grammatik stellt der Gefangene verschiedene Reihen mit Schriftzeichen zusammen und steckt sie durch die Schlitz in der Tür. Obwohl seine chinesischen Gesprächspartner, die sich außerhalb des Zimmers befinden, seine Antworten als intelligente Aussagen wahrnehmen, weiß die Person in dem Zimmer nicht, was die von ihr produzierten Texte bedeuten; genau das gleiche gilt für einen Computer.)⁴⁴ Nicht die Person (der einzelne Akteur) in dem Raum versteht »Chinesisch«, sondern der *Raum als Ganzer* in seiner Interaktion mit der Umgebung. Wenn man sich das Innere des menschlichen Gehirns ansieht, dann gibt es dort ebenfalls keinen einzelnen Punkt bewußten Verstehens, sondern lediglich neuronale Operationen. Das gesamte Gehirn in seiner Interaktion mit der Außenwelt ist das, was »denkt«. Aber wenngleich dieser Ansatz eine mutmaßliche Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Lebens liefert, gibt er keinen Aufschluß über die Entstehung des Bewußtseins aus dem Leben.

Was sagt uns das alles über das (Selbst-)Bewußtsein? Kognitionswissenschaftler favorisieren heute jenes Modell der Entstehung des (Selbst-)Bewußtseins, das von mehreren parallelen Netzwerken ausgeht, deren Interaktion nicht von einer zentralen Kontrollseinheit gesteuert wird. Der Mikrokosmos miteinander in-

teragierender Agenten läßt spontan ein allgemeines Muster entstehen, das den Interaktionskontext bereitstellt, ohne sich in einem spezifischen Agenten (dem »wahren Selbst« des Subjekts) zu verkörpern. Kognitionswissenschaftler wiederholen immer wieder, daß unser kognitiver Apparat [mind] keine zentralisierte Kontrollstruktur besitzt, die von oben nach unten verläuft und Entwürfe linear abarbeitet. Vielmehr sind unsere kognitiven Apparate [minds] eine *Bricolage* aus zahlreichen Akteuren, die horizontal und vertikal kooperieren, d.h. deren Organisation veränderlich, »opportunistisch«, robust, adaptiv, flexibel ist. – Dennoch bleibt die Frage, wie wir von hier zum (Selbst-)Bewußtsein gelangen. D. h., das (Selbst-)Bewußtsein ist nicht das Muster, das sich »spontan« aus dem Zusammenwirken verschiedener Akteure ergibt, sondern vielmehr sein genaues Gegenstück oder eine Art Negativ: Es ist in seiner ursprünglichen Dimension die Erfahrung einer Fehlfunktion, irgendeiner Störung in diesem spontanen Organisationsmuster. (Selbst-)Bewußtsein (der »dichte Moment« des Bewußtseins, das Bewußtsein, daß ich jetzt-hier-lebend bin)⁴⁵ ist ursprünglich passiv. In eindeutigen Widerspruch zu der Idee, das Selbst-Bewußtsein habe seinen Ursprung in der aktiven Beziehung des Subjekts zu seiner Umgebung und sei der konstitutive Moment unserer Aktivität der Realisierung eines bestimmten Ziels, bin ich mir ursprünglich vielmehr über die Tatsache im klaren, daß ich nicht die Kontrolle ausübe, daß mein Entwurf gescheitert ist, daß die Dinge vorüberstreifen. *Genau aus diesem Grund* »denkt« ein Computer, der einfach nur sein Programm abspult, »nicht«, da er sich seiner selbst nicht bewußt ist.

Man ist daher versucht, das epistemologische Hindernis dialektisch zu einer positiven ontologischen Bedingung umzukehren: Was wäre, wenn das »Rätsel des Bewußtseins«, sein unerklärlicher Charakter, seine Lösung in sich selber birgt? Was, wenn wir lediglich die Kluft, die das Bewußtsein (als unseren Untersuchungsgegenstand) »unerklärlich« macht, *in das Bewußtsein selbst* transponieren müssen? Was, wenn das Bewußtsein (oder Selbst-Bewußtsein) sich nur insoweit ereignet, als es sich selbst als eine unerklärliche Emergenz erscheint, d.h. nur insoweit, als es seine eigenen Ursachen, das Netzwerk, welches es erzeugt, erkennt? Was, wenn das ultimative Paradox des Bewußtseins darin bestünde,

42 Hayles, op. cit., S. 291.

43 S. Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild*, Cambridge 1995.

44 S. John R. Searle, *Minds, Brains, and Science*, Cambridge 1986.

45 S. Nicholas Humphrey, »The Thick Moment«, in: *The Third Culture*, op. cit.

daß es – das eigentliche Organ des »Bewußtseins« – sich nur insoweit ereignen kann, als es sich seiner eigenen Bedingungen nicht bewußt ist? Ist also der Status des Bewußtseins im Grunde derjenige der Freiheit in einem System des radikalen Determinismus? Sind wir nur insoweit frei, als wir die uns determinierenden Ursachen verkennen? Mit anderen Worten, müssen wir Spinozas und Hegels Idee der Freiheit als einer »begriffenen Notwendigkeit« umdrehen und statt dessen behaupten, daß unsere Erfahrung der Freiheit immer und per definitionem auf irgendeiner *verkannten Notwendigkeit* beruht?

Es gibt effektiv keine Möglichkeit, den Abgrund zu überwinden, der den transzendentalen apriorischen Horizont vom Bereich sicherer wissenschaftlicher Erkenntnisse trennt: Einerseits ähnelt die gängige »philosophische Reflexion der Wissenschaft« (die positiven Wissenschaften »denken nicht«, sie sind außerstande, ihren eigenen, nur der Philosophie zugänglichen Horizont des Vorverständnisses zu reflektieren) zunehmend einem alten automatischen Trick, der immer mehr an Wirksamkeit einbüßt; andererseits verfehlt die Idee, daß irgendeine »postmoderne« Wissenschaft das Niveau der philosophischen Reflexion erreichen wird, eindeutig das eigentliche Niveau des transzendentalen *Apriori* (etwa, daß die Quantenphysik durch die Einbeziehung des Beobachters in die beobachtete materielle Objektivität aus dem Rahmen des naturwissenschaftlichen Objektivismus/Naturalismus ausbricht und die Ebene der transzendentalen Konstitution der Wirklichkeit erreicht).

Es stimmt, daß sich die moderne Philosophie gegenüber dem Ansturm der Naturwissenschaft »in der Defensive« befindet. Kants transzendente Wende ist nicht nur auf offensichtliche Weise mit dem Aufstieg der modernen Naturwissenschaft verbunden (indem sie das *Apriori* der newtonschen Physik bereitstellt), sondern auf noch radikalere Weise, indem sie nämlich berücksichtigt, daß mit dem Aufstieg der modernen empirischen Naturwissenschaft die direkte metaphysische Theorie von allem nicht mehr haltbar ist, weil sie sich nicht mit jener vereinbaren läßt. Die Philosophie kann das naturwissenschaftliche Wissen daher nur »phänomenalisieren« und dann seinen *a priori* hermeneutischen Horizont bereitstellen – all dies auf der Basis der letztthinnigen Unergründlichkeit des Universums und des Menschen. Schon Adorno hat die radikale Ambiguität von Kants Begriff der transzendentalen Konstitution betont: Weit davon entfernt, lediglich die konstitutive Macht des

Subjekts zu bekräftigen, läßt es sich ebenfalls als die resignative Akzeptanz der apriorischen *Beschränktheit* unserer Annäherung an das Reale lesen. Gleichwohl behaupten wir, daß sich diese enervierende Aporie dennoch vermeiden und die »Freiheit retten« läßt, wenn wir die Konsequenzen aus diesem Begriff des transzendentalen Subjekts zu Ende denken. Aber wie? Indem wir diese Aporie als ihre eigene Lösung lesen, d.h., indem wir noch einmal das epistemologische Hindernis in eine positive ontologische Bedingung verschieben.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Es geht uns hier nicht um unzulässige Kurzschlüsse à la »die ontologische Unentscheidbarkeit der Quantenfluktuation bildet die Grundlage der menschlichen Freiheit«, sondern um eine wesentlich radikalere, vorontologische Offenheit/Kluft, eine »Schranke« der Unmöglichkeit inmitten der »Realität« selbst. Was, *wenn es kein »Universum«* im Sinne eines ontologisch vollständig konstituierten Kosmos gibt? D.h., der Fehler, das (Selbst-)Bewußtsein mit dem Verkennen, mit einem epistemologischen Hindernis zu identifizieren, besteht darin, daß es insgeheim den gängigen, vormodernen »kosmologischen« Begriff der Realität als einer positiven Seinsordnung (wieder-)einführt. In einer solchen vollständig konstituierten positiven »Seinskette« ist natürlich kein Raum für das Subjekt, so daß die Dimension der Subjektivität nur als etwas begriffen werden kann, das streng mit dem epistemologischen Verkennen der wahren Positivität des Seins zusammenhängt. Folglich ist die einzige effektive Erklärung des Status des (Selbst-)Bewußtseins *die ontologische Unvollständigkeit der »Realität« selbst*. Realität existiert nur insoweit, als es eine ontologische Kluft gibt, einen Riß genau in ihrer Mitte. Nur diese Kluft erklärt die mysteriöse »Tatsache« der transzendentalen Freiheit, d.h. ein (Selbst-)Bewußtsein, das effektiv »spontan« ist, dessen Spontaneität kein Effekt der Verkenntung irgendeines »objektiven« kausalen Prozesses ist, ganz unabhängig davon, wie komplex und chaotisch dieser Prozeß auch sein mag.

Die Ursache vs. Kausalität

Und wo befindet sich die *Psychoanalyse* im Hinblick auf diese Sackgasse? Bei einer ersten Annäherung mag es so scheinen, als sei die Psychoanalyse der ultimative Versuch, die Lücke auszufüllen,

die vollständige Kausalkette wiederherzustellen, die das »unerklärliche« Symptom generiert hatte. Heidegger verwirft Freud als einen kausalen Deterministen:

Er postuliert auch für die bewußten menschlichen Phänomene die Lückenlosigkeit in der Erklärbarkeit, d.h. die Kontinuität von Kausalzusammenhängen. Weil es solches »im Bewußtsein« nicht gibt, muß er das »Unbewußte« erfinden, in dem es die Lückenlosigkeit von Kausalzusammenhängen geben muß.⁴⁶

Natürlich verkennt Heidegger hier völlig, daß das Freudsche »Unbewußte« gerade auf der traumatischen Begegnung mit einer Andersheit gründet, deren Eindringen die Kontinuität der kausalen Verbindung *unterbricht*. Das »Unbewußte« konfrontiert uns nicht mit einer vollständigen, ununterbrochenen, kausalen Verbindung, sondern mit den schockierenden Rück- und Nachwirkungen der traumatischen Unterbrechungen. Man sollte an dieser Stelle Lacans Gegensatz zwischen der Ursache und dem Gesetz (der Kausalität) anführen:

Sie [die Ursache] unterscheidet sich von dem, was in einer Kette Determination ist, anders gesagt: Sie unterscheidet sich vom *Gesetz*. Nehmen Sie als Beispiel, was sich am Gesetz von Aktion und Reaktion zeigen läßt. Eigentlich gibt es da nur eine einzige Seite. Eins geht nicht ohne das andere. [...] Da ist keine Kluft [...] Wenn wir dagegen von Ursache sprechen, ist immer etwas Antibegriffliches, Unbestimmtes im Spiel. [...] Kurz: Ursache ist nur, wo es hapert. Nun, ich möchte Ihnen wenigstens ungefähr zeigen, daß das Freudsche Unbewußte genau an diesem Punkt anzusiedeln ist, also da, wo es zwischen der Ursache und dem, was die Ursache affiziert, hapert, und zwar immer. Es ist nicht entscheidend, daß das Unbewußte für die Neurose determinierend ist – Freud macht es da nicht anders als Pilatus und wäscht seine Hände in Unschuld. Man mag eines Tages etwas finden, irgendwelche Säfte womöglich, die hier determinierend wirken – Freud kümmert das nicht. Das Unbewußte zeigt uns vielmehr die Kluft, über die die Neurose mit einem Realen verbunden ist – einem Realen, das selbst nicht determiniert sein muß.⁴⁷

Das Unterbewußte greift dann ein, wenn mit der Ordnung der Kausalität, die unser tägliches Handeln bestimmt, etwas »hapert«: Ein Versprecher verursacht eine Kluft zwischen dem, was ich sagen will, und meinen tatsächlichen Worten, eine mißlungene Geste läßt

46 Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, hrsg. v. Medard Boss, Frankfurt a. M. 1987, S. 60.

47 Jacques Lacan, *Das Seminar, Buch XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1987, S. 28.

meinen Akt scheitern. Doch Lacan geht es genau darum, daß die psychoanalytische Deutung diese Kluft nicht einfach ausfüllt, in dem sie das verborgene vollständige Netzwerk der Kausalität spezifiziert, das diesen Versprecher »erklärt«. Die Ursache, deren »Insistieren« das normale Funktionieren der Ordnung der Kausalität unterbricht, ist keine andere positive Entität. Wie Lacan betont, gehört sie vielmehr zur Ordnung des *Nicht-Realisierten*, Vereitelten, d.h. sie ist selbst wie eine Lücke strukturiert, eine Leerstelle, die unaufhörlich auf ihrer Erfüllung insistiert. (Der psychoanalytische Name für diese Lücke ist, natürlich, Todestrieb, während sein philosophischer Name im Deutschen Idealismus »abstrakte Negativität« lautet, der Punkt der absoluten *Selbst-Kontraktion*, der das Subjekt als die Leere des reinen Selbst-Bezugs konstituiert.)

Vor diesem Hintergrund sollte man auch die Beziehung zwischen Heidegger und dem orientalischen Denken betrachten. In seinem Gespräch mit Heidegger vertritt Medard Boss die These, daß im indischen Denken, im Gegensatz zu demjenigen Heideggers, die *Lichtung*, in der Lebewesen erscheinen, nicht des Menschen als des »Hüters der Lichtung« bedürfe. Menschliches Dasein ist nur ein Bezirk der Gelichtetheit selbst, die an und für sich selbst leuchtet. Der Mensch vereinigt sich mit der Lichtung durch seine Selbstausslöschung, durch sein ekstatisches Eintauchen in jene.⁴⁸ Dieser Unterschied ist von zentraler Bedeutung: Die Tatsache, daß der Mensch der einzigartige »Hüter der Lichtung« ist, führt den Begriff der epochalen *Historizität* der Lichtung selber ein, ein Motiv, das im indischen Denken völlig fehlt. Bereits in den dreißiger Jahren betonte Heidegger die fundamentale »Ver-Rücktheit«, die durch das Auftreten des Menschen in die Ordnung der Wesenheiten eingeführt wird: Das Ereignis der Lichtung ist an sich ein Ent-Eignen, eine radikale und gründliche Verzerrung, ohne Möglichkeit, zu der »unverzerrten Ordnung zurückzukehren« – Ereignis ist wesensgleich mit der Verzerrung/Verrücktheit, sie ist *nichts als* ihre eigene Verzerrung. Diese Dimension fehlt im orientalischen Denken völlig, und Heideggers Ambivalenz ist hier symptomatisch. Einerseits beharrte er immer wieder darauf, daß die Hauptaufgabe des westlichen Denkens darin bestehe, den griechischen Durchbruch zu verteidigen, die Gründungsgeste des »We-

48 S. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, S. 23-225.

stens«, das Überwinden des vorphilosophischen mythischen »asiatischen« Universums, gegen die neuerliche »asiatische« Bedrohung – der größte Gegensatz zum Westen sei »das Mythische überhaupt und das Asiatische im besonderen«. ⁴⁹ Andererseits verwies er gelegentlich darauf, daß in seinen Begriffen der Lichtung und des Ereignisses der orientalische Begriff der ursprünglichen Leere mitschwingt.

Die philosophische Überwindung des Mythos ist nicht einfach nur ein Hinter-sich-Lassen des Mythischen, sondern ein ständiger Kampf mit ihm bzw. in ihm selbst. Die Philosophie bedarf des Rückgriffs auf den Mythos, nicht aus äußerlichen Gründen, um den ungebildeten Massen ihre Konzepte zu vermitteln, sondern um ihrer selbst willen, d.h., um ihr eigenes begriffliches Gebilde dort zu »vernähen«, wo es beim Erreichen seines innersten Kerns scheitert, von Platos Höhlengleichnis bis zu Freuds Mythos des Urvaters und Lacans Mythos der *Lamelle*. Der Mythos ist daher das Reale des Logos: der fremde Eindringling, den man nicht mehr los wird, der aber auch nicht ganz dazugehört. Dies ist die Lehre von Adorno und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*: Die mythische naive Unmittelbarkeit ist immer schon durch die Aufklärung »kontaminiert«. Aufklärung selbst ist mythisch, d.h., ihre Gründungsgeste wiederholt die mythische Operation. Und was ist die »Postmoderne«, wenn nicht die ultimative Niederlage der Aufklärung im Augenblick ihres Triumphes? Wenn die Dialektik der Aufklärung ihren Höhepunkt erreicht, *erzeugt* die dynamische, wurzellose, postindustrielle Gesellschaft *ihren eigenen Mythos selbst*. Der technologische »Reduktionismus« des Cyberspace (der Geist [mind] selbst wird letztlich auf eine »spirituelle Maschine« reduziert) und das heidnische mythische Imaginäre der Hexerei, geheimnisvoller magischer Mächte usw. sind zwei Seiten desselben Phänomens – die Niederlage der Moderne im Augenblick ihres Triumphes.

Die ultimative postmoderne Ironie besteht daher in dem merkwürdigen Tausch zwischen Europa und Asien. Genau in dem Augenblick, da auf der Ebene der »wirtschaftlichen Infrastruktur« die »europäische« Technologie und der Kapitalismus weltweit

49 Martin Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Frankfurt a. M. 1988, S. 252.

50 Vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar, Buch XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1987, S. 206-210.

triumphieren, ist auf der Ebene des »ideologischen Überbaus« das jüdisch-christliche Erbe im europäischen Raum durch das Hereinbrechen des »asiatischen« New-Age-Denkens in seinen unterschiedlichen Gestalten bedroht – vom »westlichen Buddhismus« (dem heutigen Kontrapunkt zum westlichen Marxismus im Gegensatz zum »asiatischen« Marxismus-Leninismus) bis zu verschiedenen »Taos« – setzt [??] sich als die hegemoniale Ideologie des globalen Kapitalismus durch. ⁵¹ Hierauf beruht die höchste spekulative Identität der Gegensätze in der heutigen globalen Zivilisation; obwohl sich der »westliche Buddhismus« als Heilmittel gegen den durch die kapitalistische Dynamik verursachten Streß präsentiert, das es uns ermöglicht »loszulassen«, unseren inneren Frieden und unsere Ausgeglichenheit wiederzufinden, fungiert er in Wirklichkeit als sein perfektes ideologisches Supplement. In diesen Zusammenhang gehört das bekannte Thema des »Zukunftsschocks«, d.h. die Tatsache, daß Menschen nicht mehr imstande sind, mit dem atemberaubenden Rhythmus der technologischen Entwicklung und der damit einhergehenden sozialen Veränderungen Schritt zu halten. Die Dinge verändern sich einfach zu schnell; noch ehe man sich an eine Erfindung gewöhnen kann, ist diese bereits durch eine neue ersetzt worden, so daß einem selbst die grundlegendste »kognitive Orientierung« zunehmend abhanden kommt. Die Flucht in den Taoismus oder Buddhismus scheint einen Ausweg aus diesem Dilemma zu bieten, der deutlich besser funktioniert als die verzweifelte Rückbesinnung auf Traditionen. Statt sich mit dem beschleunigten Rhythmus des technologischen Prozesses zu arrangieren, sollte man gar nicht erst versuchen, die Kontrolle über das zu behalten, was da vor sich geht, sondern es einfach als Ausdruck der modernen Logik der Beherrschung ablehnen. Besser man »läßt sich gehen« und wahrt zugleich innerlich Distanz und inneren Gleichmut gegenüber dem verrückten Tanz des beschleunigten Prozesses, eine Distanz, die auf der Einsicht basiert, daß diese ganze soziale und technologische Umwälzung letztlich nur eine nicht-substantielle Proliferation von Erscheinungen ist, die den innersten Kern unseres Wesens nicht betrifft. – Man ist versucht, in diesem Zusammenhang Marx' berühmte-berüchtigte Klischee von der Religion als dem »Opium des Volkes«, als imaginäres Supplement zum irdischen Elend, zu neuem Leben zu

51 S. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Frankfurt a. M. 1989.

erwecken: Die meditative Einstellung des »westlichen Buddhismus« dürfte für uns die effektivste Methode sein, vollständig an der kapitalistischen Dynamik teilzuhaben und zugleich den Anschein mentaler Gesundheit zu wahren. Lebte Max Weber heute, so würde er zweifellos einen Ergänzungsband zu seiner *Protestantischen Ethik* verfassen, der dann den Titel *Die taoistische Ethik und der Geist des globalen Kapitalismus* trüge.⁵²

Der »westliche Buddhismus« paßt also perfekt zum *fetischistischen* Modus der Ideologie in unserem angeblich »postideologischen« Zeitalter, im Gegensatz zu seinem traditionellen *symptomalen* Modus, bei dem die ideologische Lüge, die unsere Wahrnehmung der Realität strukturiert, durch Symptome qua »Wiederkehr des Verdrängten«, durch Brüche im Gewebe der ideologischen Lüge, bedroht wird. Tatsächlich ist der Fetisch eine Art *Kehrseite* des Symptoms. Soll heißen, das Symptom ist die Ausnahme, welche die Oberfläche der falschen Erscheinung stört, der Punkt, an dem der verdrängte andere Schauplatz hervorbricht, während der Fetisch die Verkörperung der Lüge ist, die es uns ermöglicht, die unerträgliche Wahrheit auszuhalten. Nehmen wir den Tod eines geliebten Menschen: Im Fall des Symptoms »verdränge« ich dessen Tod und versuche, nicht an ihn zu denken, doch das verdrängte Trauma kehrt im Symptom selbst hartnäckig zurück. Im Fall des Fetisch hingegen akzeptiere ich diesen Tod »rational« völlig und klammere mich statt dessen an einen Fetisch, an irgendein Merkmal, das für mich die Leugnung dieses Todes verkörpert. In diesem Sinne kann ein Fetisch für uns eine sehr konstruktive Rolle spielen, indem er uns erlaubt, mit der brutalen Wirklichkeit zurecht zu kommen: Fetischisten sind keine Träumer, die sich in ihrer Privatwelt verlieren, sondern hundertprozentige »Realisten«, die in der Lage sind, die Dinge so zu akzeptieren, wie sie wirklich sind, da sie ja ihren Fetisch haben, an den sie sich klammern können, um die Erschütterung durch die Realität abzufangen. In Nevil Shutes melodramatischem, im I. Weltkrieg spielendem Roman *Requiem for a Wren* (*Schmerzliche Melodie*) übersteht die Heldin den Tod ihres

52 Auf strikt homologe Weise ist der Gegensatz zwischen Globalisierung und dem Überleben lokaler Traditionen falsch: Die Globalisierung ruft die Wiederbelebung lokaler Traditionen hervor, ja sie lebt förmlich von ihnen, weswegen der wahre Gegensatz der Globalisierung nicht lokale Traditionen sind, sondern die *Universalität*. S. Kapitel IV von Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London 1999 (dt. *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a. M. 2001).

Liebhabsers zunächst ohne sichtbare Traumatisierung, da sie noch einen Hund besitzt, bei dem es sich um sein Lieblingstier handelt. Sie lebt einfach weiter, so, als sei nichts gewesen, und ist sogar in der Lage, sich ohne erkennbare Emotionen über den Tod ihres Freundes zu unterhalten. Doch als der Hund kurze Zeit später bei einem Unfall von einem Lastwagen überfahren wird, bricht sie völlig zusammen, und ihre Welt löst sich auf.⁵³ Genau in diesem Sinne ist Geld für Marx ein Fetisch: Ich gebe vor, ein rationales, utilitaristisches Subjekt zu sein, das sich durchaus darüber im klaren ist, wie die Dinge wirklich stehen – aber ich verleihe meinem geleugneten Glauben in dem Geld-Fetisch Gestalt. Manchmal ist die Trennlinie zwischen beidem fast nicht zu erkennen: Ein Objekt kann als Symptom (eines verdrängten Begehrens) fungieren und nahezu gleichzeitig als ein Fetisch (der jenen Glauben verkörpert, dem anzuhängen wir offiziell bestreiten). Ein Erbstück des Verstorbenen, eines seiner Kleidungsstücke etwa, kann zugleich als ein Fetisch dienen (in ihm lebt der Tote auf magische Weise weiter) und als ein Symptom fungieren (das verstörende Detail erinnert an seinen/ihren Tod). Entspricht diese ambige Spannung nicht derjenigen zwischen dem phobischen und dem fetischistischen Objekt? Die strukturelle Rolle ist in beiden Fällen dieselbe: Wenn an dieses außergewöhnliche Element gerührt wird, kollabiert das ganze System. Doch nicht nur bricht das falsche Universum des Subjekts zusammen, wenn es mit der Bedeutung seines Symptoms konfrontiert wird, sondern auch das Gegenteil trifft zu, d.h. die »rationale« Akzeptanz der Art und Weise, wie die Dinge sind, löst sich auf, wenn man das Subjekt seines Fetischs beraubt.

Wenn wir also mit Behauptungen bombardiert werden, in unserer postideologischen zynischen Zeit glaube niemand mehr an die verkündeten Ideale, wenn uns jemand begegnet, der von sich behauptet, er sei von jeglichem Glauben kuriert, dann sollte man solchen Behauptungen immer mit der Frage begegnen: Nun gut, aber wo ist der Fetisch, der es Ihnen ermöglicht (so zu tun), als würden Sie die Realität »so akzeptieren, wie sie ist«? Der »westliche Buddhismus« ist solch ein Fetisch. Er ermöglicht es seinen Anhängern, dem atemberaubenden Tempo des kapitalistischen

53 In der klassischen Literatur sollte man Emile Zolas Roman *Germinal* erwähnen, in dem die emotionale Nähe zu einem Kaninchen dem russischen Revolutionär Souvarine beim Überleben hilft. Als das Kaninchen aus Versehen geschlachtet und verspeist wird, bekommt er einen Tobsuchtsanfall.

Spiels standzuhalten, und stützt zugleich die Eigenwahrnehmung, daß man nicht wirklich Teil desselben sei, sondern durchaus sehe, wie sinnlos dieser ganze Zirkus ist. Was wirklich zähle, sei der Seelenfrieden, auf den man sich immer zurückziehen kann. (Im Rahmen einer weiteren Ausdifferenzierung müßte man festhalten, daß der Fetisch auf zwei unterschiedlichen Arten funktionieren kann: wie im Falle von Shutes Heldin, die sich über den Fetischcharakter ihres Hundes nicht im klaren war, oder indem man den Fetisch für das einzige hält, das wirklich zählt, wie im Falle des westlichen Buddhisten, der nicht sieht, daß die »Wahrheit« seiner Existenz seine gesellschaftliche Verstrickung ist, die er als bloßes Spiel abzutun pflegt.)

Vom *Ding* zu den *Objekten a ...* und zurück

Psychoanalyse und Antikapitalismus miteinander zu verbinden steht heute nicht hoch im Kurs. Verwirft man die beiden Standardversionen, den alten Topos des infamen »analen Charakters« als libidinöse Basis des Kapitalismus (ein exemplarischer Fall des psychologischen Reduktionismus, wenn es denn je einen gab) und sein Gegenstück, die nicht weniger alten freudo-marxistischen Vereinfachungen (sexuelle Unterdrückung ist das Ergebnis sozialer Beherrschung und Ausbeutung, so daß die klassenlose Gesellschaft zur sexuellen Befreiung führen und den Menschen die Chance geben wird, das Leben in vollen Zügen zu genießen), dann wird fast automatisch der Vorwurf gegen den Begriff der inhärent antikapitalistischen Natur der Psychoanalyse laut, daß die Beziehung zwischen diesen beiden Wissensfeldern inhärent antagonistisch sei. Vom traditionellen marxistischen Standpunkt aus ist die Psychoanalyse außerstande zu begreifen, daß die von ihr geschilderte libidinöse Struktur (die ödipale Konstellation) in spezifischen historischen Umständen wurzelt, weswegen sie kontingente historische Hindernisse zu einem *A priori* der *Conditio humana* erhebt, während für die Psychoanalyse der Marxismus sich auf einen simplifizierten, psychologisch naiven Begriff des Menschen stützt, weswegen er außerstande ist, zu begreifen, warum Befreiungsversuche automatisch zu neuen Formen der Beherrschung führen. Man ist versucht, diese Spannung als diejenige zwischen Komödie und Tragödie (im mittelalterlichen Sinne dieser Begriffe) zu be-

schreiben. Der Marxismus ist eine weitere Komödie, ein weiteres Narrativ der menschlichen Geschichte als eines Prozesses, der schließlich in der Erlösung mündet, während die Sichtweise der Psychoanalyse eine inhärent tragische ist, diejenige eines unauflöslichen Antagonismus, demzufolge jede menschliche Handlung »schiefeht«, durch einen unbeabsichtigten »Kollateralschaden« zu-nichte gemacht wird. Politische Philosophen weisen heutzutage gerne darauf hin, daß die *Psychoanalyse innerhalb des Bereichs der Massenpsychologie selbst* außerstande sei, die Entstehung von Kollektiven zu erklären, die keine auf einem Urverbrechen oder einer Urschuld gründenden oder unter einem totalitären Führer vereinten »Massen«, sondern durch eine gemeinsame Solidarität vereint sind. Wie steht es mit jenen magischen Augenblicken, wenn Menschen plötzlich *keine Angst mehr haben*, wenn sie sich plötzlich klarwerden, daß sie nichts zu fürchten haben, außer die Furcht selbst, daß die hypnotisierende Autorität ihrer Herren die »reflexive Bestimmung« (Hegel) ihrer eigenen unterwürfigen Haltung diesen gegenüber ist? Bereits Pascal hat darauf hingewiesen, daß die Menschen eine bestimmte Person nicht deswegen als König behandeln, weil er ein König ist, sondern eine bestimmte Person erscheint als König, weil die Menschen ihn als solchen behandeln. Die Psychoanalyse scheint solche magischen Brüche, die die unerbittliche Kette der tragischen Notwendigkeit für einen Augenblick durchbricht, nicht zu kennen: Innerhalb ihres Horizonts ist jede Auflehnung gegen die Autorität letztlich kontraproduktiv und endet in Form von Schuld oder selbstzerstörerischen Impulsen in der Rückkehr der unterdrückten Autorität. Andererseits weisen die Vertreter der Psychoanalyse zu Recht auf die katastrophalen Folgen der radikalen revolutionären Bestrebungen hin: Der Umsturz des *Ancien régime* führte zu noch brutaleren Formen der totalitären Herrschaft. Es ist die alte Geschichte der revolutionären *Narren* gegen die konservativen *Schurken*.

Was folgert nun aus alledem? Als erstes gilt es zu betonen, daß Lacan sich durchaus über die historische Konstellation im klaren war, innerhalb deren die Psychoanalyse – nicht als Theorie, sondern als spezifische intersubjektive Praxis – entstehen konnte, nämlich der kapitalistischen Gesellschaft, in der intersubjektive Beziehungen durch Geld vermittelt werden. Geld – die Bezahlung des Analytikers – ist erforderlich, um ihn aus dem Kreislauf herauszuhalten, um zu vermeiden, daß er in das durch die Pathologie

des Patienten erzeugte *imbroglio* der Leidenschaften hineingezogen wird. Der Psychoanalytiker ist daher tatsächlich eine Art »Prostituierte des Geistes«, der aus dem gleichen Grund auf das Geld zurückgreift, aus dem sich Prostituierte bezahlen lassen, nämlich um Sex zu haben, ohne persönlich involviert zu sein, um Distanz zu wahren. Wir haben es hier mit der Funktion des Geldes in ihrer reinsten Form zu tun. Und das gleiche gilt heute, wenn die jüdische Gemeinschaft Geld für ihr Leiden im Holocaust verlangt. Es geht dabei nicht um kleinliches Gefeilsche und Geschachere, und es ist auch nicht so, als ob die Täter dadurch einfach ihre Schuld begleichen und sich ihren Seelenfrieden erkaufen könnten. Man sollte sich hier an Lacans Aussage erinnern, daß die ursprüngliche Rolle des Geldes darin besteht, als unmögliches Äquivalent für etwas zu fungieren, das *keinen Preis* hat, nämlich das Begehren selbst. Paradoxe Weise befreit uns die finanzielle Kompensation der Opfer des Holocausts nicht von unserer Schuld, sondern sie ermöglicht uns vielmehr anzuerkennen, daß diese Schuld untilgbar ist.

Gilles Deleuzes und Felix Guattaris *Anti-Ödipus*⁵⁴ war der letzte große Versuch, die marxistische und die psychoanalytische Tradition in einer subversiven Synthese miteinander zu verbinden. Sie erkannten die revolutionäre, deterritorialisierende Wirkung des Kapitalismus, der in seiner unerbittlichen Dynamik jegliche stabile traditionelle Form menschlicher Interaktion unterminiert. Aber ihrer Meinung nach betreibt der Kapitalismus diese Deterritorialisierung nicht radikal genug, so daß sie zu neuen Reterritorialisierungen führt – eine wörtliche Wiederholung der alten marxistischen Aussage, daß das eigentliche Hindernis für den Kapitalismus dieser selber sei, d.h., daß der Kapitalismus eine Dynamik entfesselt, deren er nicht mehr Herr werde. Weit davon entfernt, überholt zu sein, gewinnt diese Behauptung heute in Anbetracht der zunehmenden Aporien der Globalisierung, bei der die inhärent antagonistische Natur des Kapitalismus seinen weltweiten Triumph Lügen straft, offensichtlich an Aktualität. Doch das Problem ist folgendes: Ist es noch immer möglich, sich den Kommunismus (oder eine andere Form der nachkapitalistischen Gesellschaft) als ein Gebilde vorzustellen, das die deterritorialisierende Dynamik des Kapitalismus freisetzt und ihn von seinen inneren Zwängen befreit? Marx

54 S. Gilles Deleuze und Felix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris 1972 (dt. *Anti-Ödipus*, Frankfurt a. M. 1973).

hatte die grundlegende Vision, daß eine neue, höhere Gesellschaftsordnung (Kommunismus) möglich sei, eine Ordnung, die das Potential der von selbst anwachsenden Spirale der Produktivität, welche im Kapitalismus aufgrund des ihm innewohnenden Hindernisses/Widerspruchs immer wieder durch gesellschaftlich zerstörerische Wirtschaftskrisen zunichte gemacht wird, nicht nur aufrechterhalten, sondern steigern und schließlich zur vollen Entfaltung bringen würde. Marx übersah jedoch, daß, um es in Derridascher Terminologie auszudrücken, dieses inhärente Hindernis/dieser inhärente Antagonismus als die »Bedingung der Unmöglichkeit« der vollen Entfaltung der Produktivkräfte zugleich seine »Bedingung der Möglichkeit« ist. Wenn wir das Hindernis beseitigen, den inhärenten Widerspruch des Kapitalismus, ist das Resultat nicht der völlig entfesselte, endlich von seinem Hemmschuh befreite Produktionstrieb, sondern der Verlust eben jener Produktivität, die vom Kapitalismus offenbar zugleich generiert und vereitelt wurde: Wenn wir das Hindernis entfernen, löst sich das von diesem Hindernis vereitelte Potential auf ... Hierauf könnte eine lacanianische Kritik abheben, die auf die ambige Überschneidung von Mehrwert und Mehr-Genießen fokussiert. Die Kritiker des Kommunismus hatten also gewissermaßen recht, als sie erklärten, daß der Marxsche Kommunismus eine unmögliche Phantasie sei; aber was sie nicht sahen, war, daß der Marxsche Kommunismus, diese Idee einer Gesellschaft der reinen entfesselten Produktivität *außerhalb* des Rahmens des Kapitals eine dem Kapitalismus selbst inhärente Phantasie war, die *kapitalistische* inhärente Übertretung in ihrer reinsten Form, eine strikt ideologische Phantasie, den durch den Kapitalismus generierten Produktivitätsschub aufrechtzuerhalten und zugleich die Hindernisse und Antagonismen zu überwinden, die, wie die traurige Erfahrung des »real existierenden Kapitalismus« zeigt, *der einzige mögliche Rahmen der effektiven materiellen Existenz einer Gesellschaft sich ständig steigernder Produktivität* war.⁵⁵

Man sollte sich daher auf Lacans Begriff des *plus-de-jouir* (Mehr-Genießen) konzentrieren, in dem seine Nähe und seine Distanz zu Marx am extremsten sind. Jacques-Alain Miller erkannte in Lacan die Bewegung vom *Ding* zum Mehr-Genießen, dem in etwa der Übergang vom großen Anderen zum kleinen anderen entspricht.

55 Weitere Ausführungen zu diesem Punkt finden sich in Kapitel 3 von Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*.

Wenn die *jouissance* im Seminar VII über die *Ethik der Psychoanalyse* (1959-1960)⁵⁶ zum ersten Mal vollständig als der unmögliche/reale fremde Kern beschrieben wird, der sich nicht auf die symbolische Ordnung reduzieren läßt, erscheint sie als der grauenhafte Abgrund des *Dings*, dem man sich nur in einem heldenhaften selbstmörderischen Akt der Übertretung des Gesetzes nähern kann. Das *Ding* ist der Stoff, aus dem tragische Helden wie Ödipus oder Antigone gemacht sind, seine tödliche blendende Intensität prägt diejenigen, die in seinen Ereignishorizont eintreten, für alle Zeit. Seine überzeugendsten Repräsentationen sind gräßliche Gespenster wie Maupassants *horla*, E. A. Poes Abgrund des Maelstroms, bis hin zu dem Alien in Ridley Scotts gleichnamigem Film, und der starre Blick der Medusa ist *das* Bild schlechthin eines Subjekts, dem das *Ding* begegnet.

Im Seminar XX (*Encore*)⁵⁷ hingegen finden wir die verstreute Fülle von *jouissances*, das Wuchern der *Sinthome*, spezieller und kontingenter »Ticks«, die der *jouissance* Gestalt verleihen und am besten durch die zahllosen Gadgets veranschaulicht werden, mit denen die Technologie uns unermüdlich versorgt. Der Bezug auf den Kapitalismus ist hier beabsichtigt und von entscheidender Bedeutung. Der Spätkapitalismus, die sogenannte »Konsumgesellschaft«, ist nicht mehr die Ordnung, die durch irgendein Gründungsverbot aufrechterhalten wird, das es in einem heroischen Akt zu übertreten gilt, sondern in der verallgemeinerten Perversion des Spätkapitalismus wird die Grenzübertretung selbst gefordert, und wir werden täglich von Reizen bombardiert, die es uns nicht nur ermöglichen, mit unseren Perversionen zu leben, sondern auch selbst neue Perversionen zu entwickeln. Es genügt, an all die Utensilien zu erinnern, mit denen wir unser Sexualleben abwechslungsreicher und aufregender gestalten sollen, von potenz- und luststeigernden Lotions bis zu diversen Kostümen und Instrumenten (Ringen, provokanter Kleidung, Peitschen, Ketten, Vibratoren und anderen künstlichen, prothetischen Organen, ganz zu schweigen von der Pornographie und anderen unmittelbaren Bewußtseinsstimulatoren). Sie stimulieren nicht einfach das »natürliche« sexuelle Begehren, sondern sie *supplementieren* es im derridaschen Sinne dieses Begriffs, verleihen ihm einen irreduziblen »perverse«, ex-

56 S. Jacques Lacan, *Das Seminar, Buch VII (Die Ethik der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1996.

57 S. Jacques Lacan, *Das Seminar, Buch XX (Encore)*, Weinheim, Berlin 1991.

zessiven und unorthodoxen Zug. Diese (häufig langweilige und repetitive) Proliferation von Geräten und Apparaturen bringt am direktesten das zum Ausdruck, was Lacan das *Objekt a* nannte. In den USA war Death Row Marv (McFarlane Toys, \$ 24,99) im Sommer 2000 eines der kommerziell erfolgreichsten Spiele. Dabei redet ein Mann, der auf einem elektrischen Stuhl sitzt, wie besessen auf seinen Henker (also Sie, den Kunden) ein und fleht ihn an, durch das Drücken der entsprechenden Knöpfe Stromstöße durch seinen Körper zu jagen. Erinnert sei auch an die Electric-Chair-Game-Arkaden in verschiedenen Unterhaltungsparks, nicht nur in den USA, sondern auch in Europa, bei denen der Benutzer festgeschnallt wird und sich dann (freiwillig) einer kontrollierten Elektrodosis aussetzt. »Gewonnen« hat man, wenn man so lange auf dem Stuhl sitzen bleibt, bis einen die Maschine für tot erklärt, verloren, wenn man sich schon früher von den Elektroden befreien läßt. Selbst der ultimative Akt staatlicher Gewaltausübung läßt sich also in ein Instrument verwandeln, das ein obszönes Vergnügen bereitet. Hierauf beruht die libidinöse Ökonomie der kapitalistischen »Konsumtion«: in der Produktion von Gegenständen, die nicht einfach nur ein bereits bestehendes Bedürfnis befriedigen, sondern das Bedürfnis, das sie angeblich befriedigen, überhaupt erst erzeugen. (Wie es in der Werbung heißt: »Sie werden Wünsche in sich entdecken, von denen Sie gar nicht ahnten, daß Sie sie haben.«) Sie bestätigt damit einmal mehr Marx' Erkenntnis, daß die Produktion das Konsumbedürfnis, das Bedürfnis nach den Gegenständen, die sie produziert, überhaupt erst erzeugt. Dies ist der Grund, warum sich diese Objekte nicht mehr (wie beim Lacan der fünfziger, ja sogar noch der sechziger Jahre) auf die »natürliche« Reihe des Oralobjekts, des Analogobjekts, der Stimme, des Blickes und des Phallus beschränkt, sondern die wuchernde Fülle der kulturellen Sublimierung umfaßt, die freilich ebenso einem bestimmten Mangel korreliert. Der Exzeß der kapitalistischen Konsumtion fungiert immer als Reaktion auf einen fundamentalen Mangel.

Der Begriff des *plus-de-jouir* dient zur Ausweitung des Registers der *Objekte a* über jene hinaus, die als natürliche bezeichnet werden können, in die Sphäre der Industrie, Kultur, Sublimation, auf alles, was potentiell imstande ist, das Phi zu füllen, natürlich ohne es zu erschöpfen. Diese trivialen *Objekte a* finden sich in der Gesellschaft in Hülle und Fülle, lösen Begehren aus und verbergen, und sei es auch nur für einen Augenblick, den *manque-à-jouir* [...]. *Jouir*, gewiß, aber nur in geringen Dosen. Lacan

nennt sie *lichettes*, kleine Stückchen *jouissance*. Die moderne Gesellschaft ist voll von solchen *jouissance*-Substituten, kleinen Nichtigkeiten. Die kleinen Stückchen *jouissance* charakterisieren einen bestimmten Lebensstil und einen *mode-de-jour*.⁵⁸

Entscheidend hieran ist das asymmetrische Verhältnis von Mangel und Exzeß: die Proliferation von *Objekten a* erzeugt das Mehr-Genießen, das die Lücke der *jouissance* ausfüllt, und obwohl diese *Objekte a* nie »das Ding selbst« darstellen, obwohl es sich bei ihnen um Erscheinungen handelt, die immer hinter der eigentlichen *jouissance* hinterherhinken, werden sie dennoch als exzessiv erfahren, als Mehr-Genießen – kurzum, bei ihnen fällt das »nicht genug«, das Hinterherhinken, mit dem Exzeß zusammen. So spekulativ diese Thesen auch klingen mögen, beschreiben sie nicht unsere Alltagserfahrung, wenn wir auf unzählige sexuelle Gadgets zurückgreifen? Es gibt sie im Überfluß, sie versuchen unseren sexuellen Aktivitäten eine zusätzliche Wendung ins Perverse zu geben, doch zugleich sind sie bleiche Schatten, denen irgendwie die substantielle Dichte des realen Dings fehlt. Das Paradox, das es hier zu akzeptieren gilt, ist, daß es keine substantielle »Nullstufe« der *jouissance* gibt, im Hinblick auf welche die *Objekte a* die Proliferation der Exzesse darstellen. Die *jouissance* »als solche« ist ein Exzeß, der durch dasselbe Paradox charakterisiert ist wie das Elektron in der Elementarteilchenphysik. (Die Masse jedes Elements in unserer Wirklichkeit besteht aus einer Masse im Ruhezustand sowie dem Überschuß, der durch ihre Beschleunigung entsteht; aber die Masse eines Elektrons im Ruhezustand ist Null, sie besteht aus schließlich aus dem Überschuß, der durch ihre Beschleunigung erzeugt wird, so, als hätten wir es mit einem Nichts zu tun, das nur dadurch eine trügerische Masse gewinnt, indem es vermittels einer Schleuderbewegung einen Exzeß seiner selbst erzeugt.) Lacan zielt auf diesen Mangel der *jouissance* ab, wenn er darauf insistiert, daß es »kein sexuelles Verhältnis gibt«. Natürlich gibt es sexuelle Kontakte, die vielfältigen improvisierten Formen, in denen Individuen miteinander interagieren, um sexuelle Lust zu erleben; aber wir müssen diese Formen genau deswegen erfinden, um den Mangel der »natürlichen« Beziehung zu supplementieren. Wie Miller betont, ist das *Seminar XX* tatsächlich das Seminar der Nicht-Verhältnisse. Alle Begriffe, die irgendeine

58 Jacques-Alain Miller, »Paradigms of *Jouissance*«, in: *Lacanian Ink 16*, New York 2000, S. 33.

Form von Verbindung gewährleisten – der Andere, der Name-des-Vaters, der Phallus -, und als primordial, ja transzendental galten, da sie jedwede Erfahrung konditionierten, sind nun auf den Status bloßer Bindeglieder reduziert. Statt der transzendentalen Begriffe der Struktur, die einer eigenständigen, der Erfahrung vorgängigen und diese konditionierenden Dimension angehören, herrscht das Primat der Praxis. Statt der transzendentalen Struktur gibt es eine Art sozialen Pragmatismus.⁵⁹

Kurzum, statt mit dem prototranszendentalen Apriori der symbolischen Ordnung haben wir es mit der improvisierten Fülle von Alternativen zu tun, mit der die Menschen, als wesentlich Einsame und jeweils auf die masturbatorische *jouissance* seines/ihrer Körpers Reduzierte (»Daß es so etwas wie ein sexuelles Verhältnis nicht gibt, impliziert, daß *jouissance* ihrem Wesen nach etwas Idiotisches und Einsames ist«)⁶⁰, versuchen, den Anschein einer (Wechsel-) Beziehung zu den anderen zu improvisieren. Wie weit sind wir hier von der Auffassung des »strukturalistischen« Lacan entfernt, der große Andere sei die symbolische Ordnung, die die Handlungen des Subjekts determiniere, so daß wir nicht einmal selber sprechen, sondern vom Anderen »gesprochen werden«! Wie weit vom »Begehren als dem Begehren des Anderen«, vom Begriff des Unbewußten als der »Rede des Anderen«! Lacans Individualismus ist kein naturalistischer, er meint nicht, daß Menschen »von Natur aus« einsame, in sich selbst versenkte Individuen seien, sondern daß der Übergang von der animalischen Kopulation zur menschlichen Sexualität das menschliche Tier so affiziert, daß es dessen radikale Selbstzurücknahme verursacht, so daß die Nullstufe der menschlichen Sexualität nicht der »heterosexuelle« Geschlechtsverkehr ist, sondern der einsame, von Phantasien gestützte Akt des Masturbierens.⁶¹ Der Übergang von der Selbstversunkenheit zu einem Sicheinlassen auf einen Anderen, zu einem lustvollen Genießen des Körpers des Anderen ist keineswegs »natürlich«, sondern er impliziert eine Reihe traumatischer Schnitte, Sprünge und erfinderischer Improvisationen. Der sexuelle Kontakt zum Anderen ist keine Angelegenheit des symbolischen Gesetzes, sondern beruht auf perversen Kontrakten, fragilen, ausgehandelten Figurationen, die jederzeit zu Bruch gehen können. Der Name-des-Vaters ist

59 Op. cit., S. 35.

60 Op. cit., S. 41.

61 Parallel zu Lacan wurde diese Idee auch von Jean Laplanche in seinen *Nouveaux fondements pour la psychanalyse: la seduction originaire* (Paris 1987) entwickelt.

nicht mehr der ultimative Garant der Sexualität (wie Lacan es noch auf der letzten Seite der *Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* behauptet, wo er davon spricht, ein erträgliches sexuelles Verhältnis sei nur unter dem Schutzschild des Namen-des-Vaters möglich),⁶² sondern einfach einer in einer ganzen Reihe perverter Kontrakte, vorübergehender Erfindungen, die, aus kontingenten historischen Gründen, aufgegriffen wurden und länger hielten als andere. Dies ist die Bedeutung von Lacans Wortspiel, *perversion* als *pere-ver-sion* zu schreiben. Die Version des Vaters (das paternale Gesetz) ist nur eine in einer Reihe von Perversionen:

Das, was Lacan in *Seminar XX* beschäftigt, ist die Enthüllung von allem, was in der *jouissance* die *jouissance* eins ist, d.h. *jouissance* ohne den Anderen. Schon der Titel des Seminars, *Encore*, sollte als Homophonie verstanden werden, als *en-corps*, im-Körper. Hier steht der Körper im Mittelpunkt der Bühne [...] Er impliziert in der Psychoanalyse die Wiederentdeckung dessen, was heute im sozialen Konnex erfolgreich ist, der moderne Individualismus, und die Ambiguität, die in all dem mündet, was Beziehung und Gemeinschaft ist. Das Band der Ehe etwa, bei dem sogar diejenigen, die als konservativ gelten und Routine und Tradition hochhalten, die Erfindung neuer, durch den politischen Konsens gestützter Beziehungsformen billigen. Die als Ausgangspunkt ins Auge gefaßte *jouissance* bildet das tatsächliche Fundament dessen, was dann im zeitgenössischen Individualismus als Ausdehnung, ja sogar Wahnsinn folgt.⁶³

Auch hier haben wir es wieder mit einer Überlappung von Gegensätzen zu tun. Zum gleichen Zeitpunkt, da sowohl Kognitionswissenschaftler als auch Dekonstruktivisten, diese angeblichen Gegner, der Ansicht sind, es gäbe kein »substantielles«, dem offenen Feld kontingenter sozialer Interaktion vorgängiges Selbst, und da selbst westliche Buddhisten in diesen Chor mit der Erkenntnis einstimmen, daß mein Selbst nichts als ein grundloses Bündel flüchtiger und heterogener (mentaler) Ereignisse sei, ist unsere Erfahrung zunehmend die eines isolierten, in seine halluzinatorische Sphäre versenkten Selbst. So lautete bereits die Lehre der postmodernen Dekonstruktion des Selbst: Wenn man das Selbst jeglichen substantiellen Gehalts beraubt, läuft dies auf eine radikale Subjektivierung hinaus, auf den Verlust der sicheren objektiven Realität selbst. (Gemäß der postmodernen Mantra gibt es keine gesicherte Realität, sondern lediglich eine Vielfalt kontingenter sozialer Konstrukte.)

62 Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, S. 290.

63 Miller, op. cit., S. 39.

Kein Wunder also, daß Leibniz einer der beliebtesten philosophischen »Gewährsleute« der Cyberspace-Theoretiker ist. Was heut zutage an ihm gefällt, ist nicht nur sein Traum einer universellen Rechenmaschine, sondern die unheimliche Ähnlichkeit zwischen seiner ontologischen Vision der Monadologie und unserer heutigen Cyberspace-Gemeinschaft, in der globale Harmonie und Solipsismus auf eigentümliche Weise koexistieren.

Geht unsere Immersion in den Cyberspace nicht Hand in Hand mit unserer Reduktion auf eine leibnizsche Monade, die, »wenn auch ohne Fenster« auf eine äußere Realität, in sich selbst das ganze Universum spiegelt? Sind wir nicht immer mehr Monaden, ohne direkte Fenster auf die Realität, die nur mit dem Computerbildschirm interagieren, nur virtuellen Simulakren begegnen und doch mehr denn je zuvor in das globale Netzwerk eingebunden sind und zur gleichen Zeit mit der ganzen Welt kommunizieren? Die Sackgasse, der Leibniz mit der Einführung des Begriffs der »prästabilisierten Harmonie« zwischen den Monaden entgegen wollte, eine Harmonie, die durch Gott selbst, die höchste, alles umfassende Monade gewährleistet sein sollte, wiederholt sich heute als Kommunikationsproblem: Wie wissen wir eigentlich, daß wir mit dem »echten anderen« hinter dem Bildschirm in Berührung stehen und nicht mit gespenstischen Simulakren?⁶⁴

Zwei theoretische Positionen drängen sich hier förmlich auf: diejenige Richard Rortys, den Miller selbst erwähnt, und die von Ulrich Beck elaborierte Theorie der »reflexiven Gesellschaft«.⁶⁵ Erweist sich nicht vom Standpunkt von Lacans letztem Paradigma Rorty als der Philosoph unserer Zeit, mit seiner neopragmatischen Auffassung, daß Sprache kein transzendentes Apriori unserer Gesellschaft sei und daß sie nicht auf habermasianische Weise auf einer Anzahl universeller Normen fußen kann, da es sich um eine *Bricolage* zusammengeschusterter Verfahren handelt? Und verweist Lacans Betonung des improvisierten und ausgehandelten Charakters aller sozialen Bande nicht auf den Begriff der »reflexiven Gesellschaft«, in der alle Interaktionsmuster, von den Formen der sexuellen Partnerschaft bis zur ethnischen Identität selbst, neu verhandelt/neu erfunden werden müssen? Der Fall der Moslems

64 Weitere Ausführungen zu diesem Punkt finden sich in: Slavoj Žižek, *On Love*, London 2001.

65 S. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M. 1986.

als einer ethnischen, nicht nur religiösen Gruppe in Bosnien ist hierfür ein anschauliches Beispiel. In der gesamten Geschichte Jugoslawiens war Bosnien ein Ort potentieller Spannungen und Auseinandersetzungen, der Schauplatz, an dem zwischen Serben und Kroaten der Kampf um die Vorherrschaft ausgetragen wurde. Das Problem bestand darin, daß die größte Gruppe in Bosnien weder die orthodoxen Serben noch die katholischen Kroaten waren, sondern Moslems, deren ethnische Ursprünge – sind sie Serben oder Kroaten? – immer umstritten waren. (Diese Rolle Bosniens hinterließ sogar eine Spur in der Sprache. In allen Nationen des ehemaligen Jugoslawiens benutzte man die Formulierung »Es herrscht also Frieden in Bosnien!«, um zum Ausdruck zu bringen, daß ein drohender Konflikt erfolgreich vermieden worden war.) Um diesen Brennpunkt potentieller (und tatsächlicher) Konflikte zu entschärfen, hatten die regierenden Kommunisten in den sechziger Jahren eine ebenso einfache wie geniale Idee: Sie erklärten die Moslems zu einer selbständigen *ethnischen* Gemeinschaft (nicht nur zu einer religiösen Gruppe), so daß die Moslems nicht dem Druck ausgesetzt waren, sich selbst entweder als Serben oder als Kroaten identifizieren zu müssen. Was anfangs nur ein pragmatischer politischer Kunstgriff war, setzte sich allmählich durch, und die Moslems begannen sich tatsächlich als eine Nation zu begreifen, die systematisch ihre eigenen Traditionen entwickelte usw. Doch selbst heute noch wohnt ihrer Identität ein Element reflektierter Wahl inne. Während des nachjugoslawischen Kriegs in Bosnien wurde man letztlich gezwungen, seine/ihre ethnische Identität zu *wählen*. Wenn man von einem Militärangehörigen angehalten und mit drohendem Unterton gefragt wurde: »Bist du Serbe oder Moslem?«, bezog sich diese Frage nicht auf die ererbte ethnische Zugehörigkeit, sondern es schwang darin immer ein Echo auf die Frage »Für wen hast du dich entschieden ?« mit. (Der Filmregisseur Emir Kusturica zum Beispiel, der aus einer ethnisch gemischten Moslem-Serben-Familie stammt, entschied sich für die serbische Identität.) Die wirklich *frustrierende* Dimension dieser Wahl kommt vielleicht am besten beim Online-Shopping zum Ausdruck, bei dem man eine endlose Zahl von Entscheidungen treffen muß: »Wenn Sie das Produkt mit X haben wollen, drücken Sie A, wenn nicht, drücken Sie B usw.« Das Paradoxe ist, daß in diesen post traditionellen »reflexiven Gesellschaften«, in denen wir unablässig mit Wahlmöglichkeiten konfrontiert werden, in denen »natür-

liche« Merkmale wie die eigene sexuelle Orientierung und die ethnische Identifikation als freie Entscheidung erlebt werden, die grundlegende, authentische *Wahlmöglichkeit selbst* ausgeschlossen ist.

Natürlich gilt es hier eine völlige Gleichsetzung zu vermeiden. Sowohl Rorty als auch die Theorie der »reflexiven Gesellschaft« entbehren der lacanianischen Idee, daß die Proliferation improvisierter und ausgehandelter Beziehungen nicht nur vor dem Hintergrund der Auflösung alter traditioneller Muster, sondern des Exzesses der *jouissance* stattfindet, daß sie eine Methode ist, mit diesem Exzeß zurechtzukommen, ihn zu »gentrifizieren«. Andererseits zwingt uns dieser Bezug der »Paradigmen der *jouissance*« auf konkrete soziale und historische Formationen dazu, Lacans Theorie selbst neu zu konzipieren. Wenn Miller sich bemüht, die Abfolge der verschiedenen »Paradigmen der *jouissance*« in Lacans Lehre festzustellen, ist man zunächst versucht, diese Abfolge zu historisieren, d.h. darin nicht nur die innere Logik von Lacans Entwicklung zu sehen, sondern auch eine Reflexion der grundlegenden Veränderungen in der französischen Gesellschaft nach dem Zweiten Weltkrieg. Es kommt dann plötzlich ein anderer Lacan zum Vorschein, der äußerst sensibel auf die vorherrschenden ideologischen Trends reagiert. Beschränken wir uns auf die entscheidenden vier der von Miller identifizierten sechs Paradigmen:

(1) Zunächst gibt es den »strukturalistischen« Lacan mit seiner Betonung der quasitranszendentalen entscheidenden Rolle des »großen Anderen«, der symbolischen Ordnung, die von vornherein die möglichen Koordinaten des menschlichen Lebens festlegt. Unter der *jouissance* wird hier die falsche imaginäre Fülle verstanden, die davon zeugt, daß das Subjekt der Wahrheit seines/ihrer Begehrens aus dem Weg geht. Die Aufgabe der Psychoanalyse ist es, die Symptome (die das Subjekt genießt) durch den Deutungsprozeß aufzulösen; an die Stelle der *jouissance* soll die vollständige Annahme der *Bedeutung* des Symptoms treten. Es handelt sich dabei keineswegs um einen nebensächlichen Zufall, daß dieses Paradigma mit einer heftigen antiamerikanischen Polemik Lacans einhergeht. Dies ist, um es ganz klar zu sagen, der konservative gaullistische Lacan, der den Verfall der authentischen symbolischen Autorität beklagt.

(2) Im nächsten Paradigma tritt die *jouissance* als das unmögliche Reale, das sich dem großen Anderen entzieht, als der grauerregende Abgrund des Dings wieder nachdrücklich auf den Plan. Die Bewunderung der Struktur und ihres Gesetzes findet zur Faszination durch die heroische suizidale Geste der Übertretung zurück, welche das Subjekt aus der symbolischen Gemeinschaft ausgrenzt. Im Hinblick auf seinen sozialen/politischen Hintergrund sollte man sich daran erinnern, daß Lacan, während er seine berühmte Deutung der *Antigone* schrieb, die Protokolle seiner Vorlesungen seiner Tochter Laurence Bataille brachte, die wegen ihres Engagements für den algerischen Unabhängigkeitskampf im Gefängnis saß. Reagiert Lacan damit nicht möglicherweise auf die ersten Risse im soliden Gefüge der französischen Nachkriegsgesellschaft?

(3) *Seminar XVII* (1969-1970) ist Lacans Reaktion auf die Ereignisse von 1968.⁶⁶ Die Prämisse dieses Seminars läßt sich am besten als Lacans Umkehrung des bekannten antistrukturalistischen Graffito begreifen, das 1968 auf vielen Pariser Häuserwänden zu lesen war: »Strukturen gehen nicht auf die Straße.« Wenn dieses Seminar irgend etwas zu zeigen versucht, dann dies, daß Strukturen auf die Straße gehen, d.h., daß strukturelle Veränderungen gesellschaftliche Ausbrüche wie den von 1968 erklären können. Statt der einen symbolischen Ordnung mit ihrer genau umrissenen Zahl apriorischer Regeln, die den sozialen Zusammenhalt garantieren, werden wir jetzt mit der Matrix der Übergänge von einem zum anderen Diskurs konfrontiert. Lacans Interesse gilt dem Übergang vom Diskurs des Herrn und Meisters zu dem der Universität als dem vorherrschenden Diskurs in der zeitgenössischen Gesellschaft. Kein Wunder, daß sich die Revolte an den Universitäten abspielte, denn damit signalisierte sie den Übergang zu neuen Formen der Beherrschung, bei denen der naturwissenschaftliche Diskurs dazu dient, die Herrschaftsbeziehungen zu legitimieren. Die zugrundeliegende Prämisse Lacans ist also wiederum skeptisch konservativ; seine Diagnose kommt am besten in seiner berühmten Replik auf die revoltierenden Studenten zum Ausdruck: »Als Hysteriker wollen Sie einen neuen Herrn. Sie werden ihn bekommen!«

⁶⁶ S. Jacques Lacan, *Séminaire, livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris

(4) *Seminar XX* schließlich handelt von der libidinösen Ökonomie der heutigen postmodernen, nachrevolutionären »Konsumgesellschaft«, die sich, im Vergleich zu den USA, mit einer gewissen Verzögerung auch in Frankreich durchsetzte. Die Gesellschaft des »Nichtverhältnisses«, in der sich alle stabilen Formen sozialen Zusammenhalts auflösen, in der die idiotische *jouissance* der Individuen sich nur im Modus brüchiger und veränderlicher pragmatischer Erfindungen und neuer ausgehandelter Gebräuche vergesellschaftet. (Die Proliferation neuer improvisierter Formen des sexuellen Zusammenlebens statt der Grundmatrix der Ehe usw.)

Die Logik dieser Abfolge ist also ziemlich klar: Wir beginnen mit der stabilen symbolischen Ordnung; dann gehen wir zu heroischen Selbstmordversuchen über, um aus ihr auszubrechen; wenn die Ordnung selbst bedroht scheint, stellen wir die Matrix der Permutationen zur Verfügung, die erklärt, warum die Revolte selbst nur der Operator der Übergangs von der einen zur anderen Form der gesellschaftlichen Verbindung ist; und schließlich haben wir es mit einer Gesellschaft zu tun, in der die Revolte selbst bedeutungslos wird, da die Gesetzesübertretung darin nicht nur wiederhergestellt wird, sondern vom System als Form seiner eigenen Reproduktion nachgerade gefordert wird. Mit Hegel zu sprechen ist die »Wahrheit« der transgressiven Revolte der Studenten gegen das Establishment die Entstehung eines neuen Establishments, bei dem die Übertretung Teil des Spieles ist und durch die Gadgets, die unser Leben als ständige Auseinandersetzung mit Exzessen organisieren, gefordert wird.

Ist Lacans letztes Wort also eine konservative Resignation, eine Art Schließung, oder läßt dieser Ansatz einen radikalen gesellschaftlichen Wandel zu? Als erstes gilt es zu beachten, daß die vorherigen Paradigmen nicht einfach in den folgenden verschwinden, sondern weiterexistieren und einen Schatten auf sie werfen. Die spätkapitalistische globale Marktgesellschaft ist keineswegs durch die unangefochtene Herrschaft der proliferierenden *Objekte a* charakterisiert, sondern diese Gesellschaft wird zugleich von der Aussicht heimgesucht, dem *Ding* in seiner mannigfachen Gestalt entgegentreten zu müssen – nicht mehr vorrangig der atomaren Katastrophe, sondern der Fülle anderer Katastrophen, die sich am Horizont abzeichnen (die ökologische Katastrophe, die

Aussicht, daß ein Asteroid auf die Erde stürzt, bis hin zur Mikroebene und der Gefahr, daß irgendein Virus außer Kontrolle gerät und das menschliche Leben zerstört). Und beschwört nicht, wie Miller selbst bereits im Zusammenhang mit dem Begriff der Extimität gezeigt und Lacan schon in den frühen siebziger Jahren vorausgesagt hat, eben jene kapitalistische Globalisierung einen neuen Rassismus herauf, in dessen Mittelpunkt der »Diebstahl des Genießens« steht, die Figur des Anderen, der entweder droht, uns den Schatz unserer »Lebensweise« zu rauben, und/oder selbst eine exzessive *jouissance* besitzt und zur Schau stellt, die sich unserem Zugriff entzieht? Kurzum, der Übergang von dem traumatischen *Ding* zu den *lichettes*, zu den »kleinen Stückchen der *jouissance*, die einen bestimmten Lebensstil charakterisieren«, ist nie ganz erfolgreich; das *Ding* wirft auch weiterhin seinen Schatten, so daß wir es heute mit der Proliferation der Life-Style-Stückchen vor dem Hintergrund des ominösen *Dings* zu tun haben, der Katastrophe, die das kostbare Gleichgewicht unserer verschiedenen Lebensstile zu zerstören droht.

Diese Schwäche von Millers Beschreibung der Paradigmen der *jouissance* hat einen tieferen Grund. Heute, im Zeitalter der »digitalen Revolution«, ist das Denken immer stärker der Versuchung ausgesetzt, »die Nerven zu verlieren« und die alten konzeptionellen Koordinaten über Bord zu werfen. Ständig bombardieren uns die Medien mit der Aufforderung, uns von den »alten Paradigmen« zu verabschieden. Wenn wir überleben wollen, müßten wir unsere grundlegendsten Begriffe von persönlicher Identität, Gesellschaft, Umwelt usw. aufgeben. Die New-Age-Weisheit verkündet, daß wir in ein neues »posthumanes« Zeitalter eintreten, das politische Denken der Postmoderne klärt uns darüber auf, daß wir an der Schwelle zur postindustriellen Gesellschaft stehen, in der Kategorien wie Arbeit, Kollektivität, Klasse usw. theoretische Zombies sind, die sich nicht auf die Dynamik der Modernisierung anwenden lassen ... Die Ideologie und politische Praxis des »Dritten Weges« ist das Modell dieser Niederlage, dieser Unfähigkeit zu erkennen, daß das Neue da ist, um dem Alten beim Überleben zu helfen. Statt dieser Versuchung nachzugeben, sollte wir lieber dem unübertroffenen Vorbild Pascals folgen und uns die schwierige Frage stellen: Wie können wir dem Alten unter den neuen Bedingungen treu bleiben? *Nur* so können wir etwas tatsächlich Neues schaffen. Und dasselbe gilt für die Psychoanalyse. Seit dem Aufstieg der Ich-Psy-

chologie in den 1930ern »verlieren« Psychoanalytiker »die Nerven«, strecken sie ihre (theoretischen) Waffen und beeilen sich zu erklären, daß die ödipale Sozialisierungsmatrix nicht mehr funktioniere, daß wir in einer Zeit universalisierter Perversion leben, daß der Begriff der »Verdrängung« in unseren permissiven Zeiten überflüssig geworden sei. Bedauerlicherweise scheint selbst ein so scharfsinniger Theoretiker wie Miller dieser Versuchung nachzugeben und verzweifelt zu versuchen, den Anschluß an die mutmaßliche post-patriarchalische »neue Zeit« nicht zu verpassen. Aus Angst, den Kontakt zu den letzten gesellschaftlichen Entwicklungen zu verlieren, gelangt er zu ebenso zweifelhaften wie überhasteten Verallgemeinerungen, wenn er behauptet, daß in unserer Gesellschaft imaginärer Simulakren die traditionelle symbolische Ordnung nicht mehr funktioniere, die Feminisierung globale Dimensionen annehme, ja, daß die Idee der Interpretation selbst nicht mehr operabel sei... Millers Beschreibung von Lacans Paradigma der *jouissance* veranschaulicht dieses Scheitern des konzeptionellen Denkens, dessen Mangel durch überstürzte vorthoretische Verallgemeinerungen gefüllt werden soll.

Kein Sex bitte, wir sind digital!

Innerhalb dieser Koordinaten kann sich die von den Cyberspace-Ideologen vertretene Auffassung des Selbst, das sich von der Bindung an seinen natürlichen Körper befreit, d.h. sich in eine virtuelle Entität verwandelt, die von einer kontingenten und temporären Verkörperung zur nächsten gleitet, als die finale naturwissenschaftlich-technologische Realisierung des gnostischen Traums präsentieren, daß das Selbst den Verfall und die Trägheit der materiellen Realität zu überwinden vermag. Denn ist der Begriff des »ätherischen« Körpers, den wir für uns selbst in der Virtuellen Realität neu erschaffen können, nicht die Verwirklichung des alten gnostischen Traums des »Astralleibs«? Was machen wir also mit diesem scheinbar überzeugenden Argument, daß der Cyberspace auf gnostische Weise funktioniert, indem er uns verspricht, uns den Zugang zu einer Ebene zu verschaffen, auf der wir von unserer körperlichen Trägheit befreit sein und einen ätherischen Körper besitzen werden? Im Hinblick auf den Cyberspace gibt es vier vor herrschende theoretische Haltungen: (1) die rein technologische

Euphorie über das neue Potential der Supercomputer, der Nanotechnologie und der Gentechnologie;⁶⁷ (2) deren New-Age-Kontrapunkt, d.h. die Betonung des gnostischen Hintergrunds, der selbst die »neutralste« naturwissenschaftliche Forschung stützt;⁶⁸ (3) die historistisch-gesellschaftskritische »dekonstruktive« Entfaltung des befreienden Potentials des Cyberspace, der es uns dadurch, daß er die Grenzen des cartesianischen Egos, dessen Identität, Gedankenmonopol und Bindung an den biologischen Körper verwischt, ermöglicht, von dem männlich-cartesianischen-liberalen-identifikatorischen Subjekt zu den verstreuten, »post-humanen«, cyborgartigen Formen der Subjektivität überzugehen, vom biologischen Körper zu veränderlichen körperlichen Manifestationen;⁶⁹ (4) Heideggers philosophische Reflexionen über die Folgen der Digitalisierung, die sich um den Begriff des *Daseins* als In-der-Welt-Seins, als des aktiven, in eine bestimmte lebensweltliche Situation geworfenen Handelnden drehen.⁷⁰ Aus dieser Sicht stellt die Genomforschung und die technologische Aussicht auf das »Herunterladen« des menschlichen Geistes auf einen Computer die markanteste Vision dessen dar, was Heidegger vorschwebte, als er von der »Gefahr« der planetaren Technologie sprach; bedroht ist hier das ex-statische Wesen des Daseins, des Menschen, der imstande ist, sich selbst zu transzendieren, indem er sich auf Wesenheiten innerhalb der Lichtung seiner/ihrer Welt bezieht. (Bezeichnenderweise bedeutete für Heidegger der Anblick der Erde aus dem Weltraum das Ende der menschlichen Existenz als eines Wohnens zwischen Himmel und Erde: Sobald wir die Erde aus dem Weltraum wahrnehmen, ist die Erde gewissermaßen nicht mehr die Erde.) Doch genau diese »Gefahr« ermöglicht es uns, das Schicksal der Menschheit radikal ins Auge zu fassen und möglicherweise einen anderen Umgangsmodus mit eben jener Technologie zu finden, die das cartesianische Subjekt der technologischen Dominanz unterminiert. – Den ersten beiden Haltungen ist die Prämisse der völligen Entkörperung gemein, der Reduktion des (post)humanen Geistes auf ein Softwaremuster, das frei zwischen verschiedenen Verkörperungen hin- und hergleitet, während die beiden anderen die Endlichkeit des verkörperten Agenten zum ultimativen Hori-

67 S. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, London 1999.

68 S. Eric Davis, *TechGnosis*, London 1999.

69 S. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman*, Chicago 1999.

70 S. Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do*, New York 1979.

zont unserer Existenz erklären. Um Katherine Hayles prägnante Formulierung zu zitieren:

Während mein Alptraum eine von »posthumans« bevölkerte Kultur ist, die ihre Körper als Modezubehör statt als Grund(lage) ihres Seins begreifen, ist mein Traum eine Version des Posthumanen, welche die Möglichkeiten der Informationstechnologie annimmt, ohne deswegen von Phantasien unbegrenzter Macht und körperloser Unsterblichkeit verführt zu werden, die Endlichkeit als eine Bedingung des Menschen anerkennt und feiert und das menschliche Leben als ein in eine materielle, sehr komplexe Welt eingebettetes versteht, von der unser weiteres Überleben abhängt.⁷¹

Dennoch fragt man sich, ob diese Lösung nicht etwas zu einfach ist. Denn von dem Augenblick an, in dem man den verhängnisvollen Schritt von dem unmittelbaren (endlichen, biologischen) *Körper*, der wir »sind«, zu der biotechnologischen *Verkörperung* mit ihrem veränderlichen und instabilen Charakter vollzieht, wird man das Gespenst des »untoten« ewigen Körpers nicht mehr los. Von Konrad Lorenz stammt die zweischneidige Bemerkung, wir selbst (die »real existierende« Menschheit) seien das gesuchte »Missing link« zwischen Tier und Mensch. Wie sollen wir das verstehen? Als erste Assoziation drängt sich natürlich die Vorstellung auf, daß die »real existierende« Menschheit sich laut Marx noch immer im Stadium der »Vorgeschichte« befindet und daß die eigentliche Geschichte der Menschheit mit der Ankunft der kommunistischen Gesellschaft beginnen wird; oder, in Nietzsches Worten, daß der Mensch nur eine Brücke, ein Übergang zwischen Tier und Übermensch ist. (Nicht zu vergessen die New-Age-Version: Wir stehen am Anfang eines neuen Zeitalters, in dem die Menschheit sich in einen globalen

71 Hayles, op. cit., S. 5. Falsch liegt Hayles mit ihrem kruden Gegensatz zwischen dem liberalen, mit sich selbst identischen autonomen *humanen* Subjekt der Aufklärung und dem posthumanen Körper, bei dem die Grenze, die mein autonomes Selbst von seinen maschinenartigen Prothesen trennt, ständig überschritten wird und in dem das Selbst an sich in die berühmte »Geistesgesellschaft« aufbricht. Die Aufklärung selbst hatte nicht nur eine höchst zweischneidige Beziehung zur maschinenartigen Seite des Menschen (man erinnere sich an das Motiv des *L'homme-machine* im mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts), sondern auf noch radikalere Weise läßt sich die These vertreten, daß das cartesianische Subjekt der Aufklärung, vor allem in seiner radikalisierten Version des Deutschen Idealismus, bereits posthuman ist, d.h. es muß dem Menschen strikt entgegengesetzt werden – das kantische Subjekt der transzendentalen Apperzeption ist eine reine Leere der negativen Selbstbeziehung, welche durch die gewaltsame Geste der Abstraktion von allem »pathologischen« Inhalt auftaucht, die den Reichtum einer »menschlichen Persönlichkeit« ausmacht.

Geist [mind] verwandeln und den kleinlichen Individualismus hinter sich lassen wird.) Lorenz meinte zweifellos etwas Ähnliches, wenn auch mit einem humanistischeren Unterton: Die Menschheit ist noch unreif und barbarisch, sie hat noch nicht die höchste Stufe der Weisheit erklommen. Doch auch die entgegengesetzte Lesart drängt sich auf: Dieser Zwischenstatus des Menschen *ist* seine Größe, da der Mensch seiner Natur nach ein »Übergangswesen« ist, eine endliche Offenheit auf einen Abgrund hin.

Doch genau solche historischen Traumata wie der Holocaust sind es, die einer solchen nietzscheanischen Vision eine Grenze setzen. Wenn wir den Willen zur Macht nicht zur »ewigen Wiederkunft des Gleichen« radikalieren, bleibt, für Nietzsche, die Bekräftigung unseres Willens unvollständig, wir bleiben für immer durch die von uns nicht gewählte oder gewollte Trägheit der Vergangenheit eingeschränkt, die als solche den Spielraum unserer freien Selbst-Behauptung begrenzt. Nur die »ewige Wiederkunft des Gleichen« verwandelt jedes »es war« in ein »es wird sein«, im Hinblick auf das ich dann sagen kann: »Ich wollte es so.« Es gibt eine inhärente Verbindung zwischen den Begriffen Trauma und Wiederholung, die in Freuds bekanntem Motto zum Ausdruck kommt, man sei dazu verdammt, das zu wiederholen, woran man sich nicht erinnern könne. Ein Trauma ist per definitionem etwas, an das man sich nicht erinnern kann, indem man es zum Teil seiner eigenen symbolischen Erzählung macht; als solches wiederholt es sich selbst unendlich oft und sucht das Subjekt immer wieder heim. Noch präziser gefaßt, was sich selbst wiederholt, ist jenes Scheitern, jene Unmöglichkeit, das Trauma richtig zu wiederholen/erinnern. Nietzsches »ewige Wiederkunft« zielt natürlich genau auf eine solche vollständige Erinnerung ab. Die ewige Wiederkunft des Gleichen bedeutet letztlich, daß es keinen traumatischen Kern mehr gibt, der sich seinem Erinnertwerden widersetzt, daß das Subjekt seine/ihre Vergangenheit vollständig annehmen und sie, ihre Wiederkehr wollend, in die Zukunft projiziert. Doch ist es überhaupt möglich, eine subjektive Position einzunehmen, bei der man aktiv *will*, daß sich das traumatische Ereignis unendlich wiederholt? Hier haben wir es mit dem Holocaust als einem ethischen Problem zu tun: Ist es möglich, die ewige Wiederkunft selbst im Hinblick auf den Holocaust aufrechtzuerhalten, d.h. selbst im Hinblick auf den Holocaust die Haltung des »Ich wollte es so« einzunehmen? Es ist bezeichnend, wie Primo Levi im Hinblick auf

den Holocaust das alte Paradox reproduziert, etwas Unmögliches zu verbieten: »Vielleicht kann man nicht, ja mehr noch, vielleicht sollte man nicht verstehen, was geschehen ist.«⁷² Hören wir hier nicht die alte Umkehrung von Kants »Du kannst, denn du mußt!«, nämlich »Du kannst nicht, denn du darfst nicht!«, die im heutigen religiösen Widerstand gegen die Genmanipulation allgegenwärtig ist: »Man kann den menschlichen Geist nicht auf Gene reduzieren und deswegen sollte man es auch nicht tun!« Was Levi dennoch von der modischen Erhebung des Holocausts zu einem tabuisierten transzendenten Bösen unterscheidet, ist die Tatsache, daß er hier eine Unterscheidung zwischen Verstehen und Wissen einführt (von der Lacan immer ausgeht). Er fährt nämlich fort: »Wir können es nicht verstehen, aber wir können und müssen verstehen, woher es stammt [...] Wenn das Verstehen unmöglich ist, ist das Wissen unerläßlich, denn das, was geschah, könnte sich wieder ereignen.«⁷³ Dieses Wissen (dessen Funktion genau darin besteht, die Wiederkunft des Gleichen zu verhindern) bildet *keinen* Gegensatz zum Verstehen im Sinne von (»inneres«) Verstehen vs. (»äußeres«) Erklären. Es gibt nichts zu verstehen, denn die Täter *selbst* »verstanden« nicht, was sie taten, da sie sich nicht auf der Höhe ihrer Handlungen befanden. Aus diesem Grunde sollte man die gängige Auffassung des Holocausts als der historischen Verwirklichung des »radikalen (oder vielmehr des diabolischen) Bösen« umkehren: Auschwitz ist letztlich ein Argument *gegen* die romantisierende Idee des »diabolischen Bösen«, des bösen Helden, der das Böse zu einem apriorischen Prinzip erhebt. Wie Hannah Arendt zu Recht betonte,⁷⁴ ist das wirklich Entsetzliche an Auschwitz die Tatsache, daß die Täter *keine* byronesken Figuren waren, die wie Miltons Satan verkündeten »Das Böse soll mein Gutes sein!«, sondern das zutiefst Beunruhigende ist die unüberbrückbare *Kluft* zwischen dem Grauenhaften dessen, was sich dort abgespielt hat, und dem »menschlichen, allzu menschlichen Charakter« der Täter. Levi

72 Primo Levi, *If This is a Man; The Truce*, London 1987, S. 395. (Die hier und im folgenden zitierten Stellen sind nur in der englischen, nicht in der deutschen Ausgabe der beiden Romane Levis *Se Questo e un uomo (Ist das ein Mensch?)* und *La Tregua (Die Atempause)* enthalten und werden daher nach dieser zitiert. A. d.U.)

73 Op. cit., S. 396.

74 S. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York 1965 (dt. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 1986).

selbst insistierte auf der traumatischen Äußerlichkeit des Antisemitismus (in einer Formulierung, die mit einem Zug grausamer Ironie fast an die nationalsozialistische Wahrnehmung der Juden als externe Eindringlinge in unser soziales Gefüge, als giftiger Fremdkörper erinnert): »Dem Haß der Nazis wohnt nichts Rationales inne; es ist ein Haß, der nicht in uns ist; er befindet sich außerhalb des Menschen; es ist eine giftige Frucht, die dem tödlichen Stumpf des Faschismus entsprungen ist, aber sie ist außerhalb und jenseits des Faschismus selbst.«⁷⁵

Als Heidegger in seiner berühmten Bemerkung die Vernichtung der Juden in eine Reihe mit der Mechanisierung der Landwirtschaft stellt, einfach nur als ein weiteres Beispiel für die totale produktive Mobilmachung der modernen Technologie, die alles, einschließlich der Menschen, auf den Status vom Material reduziert, das für die rücksichtslose technische Ausbeutung zur Verfügung steht (»Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Nationen, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben«),⁷⁶ dann trifft diese Einfügung in die Serie auf den stalinistischen Sozialismus zu, der tatsächlich die Gesellschaft der totalen schonungslosen Mobilmachung war, nicht aber auf den Nationalsozialismus, der den Exzeß der antisemitischen Gewalt einführte. Oder wie es von Primo Levi auf den Punkt gebracht wurde: »Es ist durchaus möglich, sich einen Sozialismus ohne Straflager vorzustellen. Aber der Nationalsozialismus ohne Konzentrationslager ist schlechterdings undenkbar.«⁷⁷ Selbst wenn wir einräumen, daß der stalinistische Terror das notwendige Ergebnis des Sozialismus war, haben wir es immer noch mit der tragischen Dimension eines gescheiterten, emanzipatorischen Projekts zu tun, eines Unterfangens, das die Konsequenzen seiner eigenen Intervention auf fatale Weise verkannte, im Gegensatz zum Nationalsozialismus, einem anti-emanzipatorischen Unterfangen, das nur allzu gut funktionierte. Mit anderen Worten, das kommunistische

75 Op. cit., S. 396.

76 Manuskript der »Gestell«-Vorlesung von 1949, zit. n. Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Freiburg 1983, S. 25. In der von Heidegger selbst für die Veröffentlichung bearbeiteten Fassung strich er den Rest des Satzes nach »Ernährungsindustrie«.

77 Primo Levi, op. cit., S. 396.

Projekt war eines der allgemeinen Brüderlichkeit und des allgemeinen Wohlergehens, während das der Nazis unmittelbar auf Beherrschung hinauslief. Wenn Heidegger also auf die »innere Größe« des Nationalsozialismus verwies, der von den nationalsozialistischen ideologischen Krätern verraten worden sei, schrieb er erneut dem Nationalsozialismus etwas zu, das in Wirklichkeit nur auf den Kommunismus zutrifft. Der Kommunismus hat eine »innere Größe«, ein explosives befreiendes Potential, während der Nationalsozialismus in sich völlig pervertiert war. Es wäre einfach lächerlich, sich den Holocaust als eine Art tragische Perversion des edlen Nazi-Projektes vorzustellen, denn sein Projekt schlechthin war der Holocaust.⁷⁸

Diese Paradoxien bieten einen angemessenen Hintergrund für Michel Houellebecqs Roman *Les particules élémentaires* (*Elementarteilchen*), die Geschichte einer radikalen *Desublimierung*, wenn es denn je eine gegeben hat. In unserer postmodernen »entzauberten« permissiven Welt ist die Sexualität auf eine apathetische Teilnahme an kollektiven Orgien reduziert. *Elementarteilchen*, ein hervorragendes Beispiel für das, was einige Kritiker hellseherisch als »linken Konservatismus« bezeichneten, erzählt die Geschichte zweier Halbbrüder. Bruno, ein Gymnasiallehrer, ist ein sexuell zu kurz gekommener Hedonist, Michael ein brillanter, aber emotional ausgezehrter Biochemiker. Beide wurden im Kindesalter von ihrer Hippie-Mutter verlassen und haben sich emotional nicht mehr davon erholt; all ihr Streben nach Glück, ob in Form der Ehe, des Studiums der Philosophie oder des Pornographiekonsums, führt lediglich zu Einsamkeit und Frustration. Bruno endet in einer psychiatrischen Klinik, nachdem er mit der Sinnlosigkeit permissiver Sexualität konfrontiert wurde (die Beschreibungen der Sexorgien zwischen Menschen in den Vierzigern gehören zum Deprimierendsten, was die zeitgenössische Literatur zu bieten hat), während Michel eine Lösung erfindet: Ein neues, sich selbst

78 Wie verhält es sich also mit dem »revisionistischen« Argument, demzufolge die Vernichtung des Rassenfeindes durch die Nazis lediglich eine Wiederholung/Verschiebung der Vernichtung des Klassenfeindes in der Sowjetunion war? Selbst wenn dieses Argument zutreffen sollte, ist die Dimension der Verschiebung der entscheidende und nicht nur ein sekundärer, vernachlässigbarer Punkt. Sie steht für den Wandel vom sozialen Kampf, dem Eingeständnis des inhärent antagonistischen Charakters des Gesellschaftslebens, zur Externalisierung des naturalisierten Feindes, der den sozialen Organismus von außen durchdringt und bedroht.

replizierendes Gen für die posthumane desexualisierte Entität. Der Roman endet mit einer prophetischen Vision: 2040 wird die Menschheit durch diese Humanoïden ersetzt, die keine eigentlichen Leidenschaften mehr erleben, keine intensive Selbst-Behauptung, die zu zerstörerischer Wut führen könnte.

Vor fast vier Jahrzehnten verabschiedete Michel Foucault den »Menschen« als ein Gesicht im Sand, das von den Wellen weggespült wird, und führte damit das (damals) modische Thema des »Todes des Menschen« ein. Obwohl Houellebecq dieses Verschwinden auf wesentlich naivere literarische Art inszeniert, nämlich als die Ersetzung der Menschheit durch eine neue posthumane Spezies, gibt es einen gemeinsamen Nenner zwischen beiden: *das Verschwinden der sexuellen Differenz*. In seinen letzten Werken stellte sich Foucault den Raum der Lüste als einen von Sex befreiten vor, und man ist versucht zu sagen, daß Houellebecqs posthumane, aus Klonen bestehende Gesellschaft die Realisation des foucaultschen Traums jener Selbstes ist, die den »Gebrauch der Lüste« praktizieren. Während es sich bei dieser »Lösung« lediglich um eine Phantasie handelt, ist die Sackgasse, auf die sie reagiert, real. Wie finden wir wieder aus ihr heraus? Normalerweise würde man versuchen, die erotische Leidenschaft zu neuem Leben zu erwecken und dabei jenem bekannten Prinzip folgen, das erstmals in der Tradition der höfischen Liebe voll zur Geltung kam: Die einzige wahre Liebe ist die grenzüberschreitende, verbotene –, wir brauchen Verbote, damit Tristan und Isolde oder Romeo und Julia in neuer Gestalt erscheinen können ...

Das Problem ist nur, daß in unserer heutigen permissiven Gesellschaft die Überschreitung selbst die Norm ist. Welchen Ausweg gibt es also? Man sollte sich hier an Lacans Aussagen über die Sublimierung erinnern: In einem gewissen Sinne ist die echte Sublimierung genau dasselbe wie die Desublimierung. Nehmen wir eine Liebesbeziehung: »Sublim« ist nicht die kalte entrückte Figur der Dame, die unerreichbar für uns bleiben muß, denn stiege sie von ihrem Sockel herab, würde sie sich in ekelerregenden Schmutz verwandeln. »Sublim« ist vielmehr die magische Kombination der beiden Dimensionen, wenn die sublimale Dimension durch die trivialsten Details des gemeinsamen Alltagslebens hindurchsickert –, der »sublimale« Augenblick des Liebeslebens ist der, wenn die magische Dimension selbst in den gewöhnlichsten Alltagshandlungen wie dem Geschirrwaschen oder dem Wohnungsputz aufsteht.

(Genau in diesem Sinne steht die Sublimierung im Gegensatz zur Idealisierung.)

Am besten läßt sich diese Rolle der sexuellen Liebe wohl mittels des Begriffs der Reflexivität erklären, als »jener Bewegung, vermittelt deren das, wodurch ein System erzeugt wurde, aufgrund einer veränderten Perspektive dazu gebracht wird, Teil des von ihm erzeugten Systems zu werden«.⁷⁹ Diese reflexive Erscheinung der generativen Bewegung innerhalb des generierten Systems (in Gestalt dessen, was Hegel als die »gegensätzliche Bestimmung« bezeichnete) nimmt in der Regel die Form ihres Gegenteils an. Innerhalb der materiellen Sphäre erscheint der Geist in Gestalt des Moments der größten Trägheit (Schädel, formloser schwarzer Stein); in einer späteren Phase des revolutionären Prozesses, wenn die Revolution beginnt, ihre eigenen Kinder zu fressen, wird den politischen Akteuren, die den Prozeß überhaupt erst ausgelöst haben, die Rolle des Haupthindernisses zugeschoben, die der Zauderer oder gar der Verräter, die nicht bereit sind, der revolutionären Logik bis zur letzten Konsequenz zu folgen. Und verhält es sich mit der soziosymbolischen Ordnung nicht ganz ähnlich? Ist diese erst einmal vollständig etabliert, erscheint damit nicht genau jene Dimension, die die »transzendente« Haltung, die den Menschen definiert, überhaupt erst ermöglicht hat, nämlich die *Sexualität*, die einzigartige menschliche Leidenschaft, als ihr genaues Gegenteil? Wird nicht gerade sie zum Haupthindernis für das Streben des Menschen zur reinen Spiritualität, als dasjenige, was ihn/sie an die Trägheit der körperlichen Existenz fesselt? Aus diesem Grund wird das Ende der Sexualität in der viel gefeierten »posthumanen«, sich selbst klonenden Wesenheit, deren Verwirklichung in naher Zukunft erwartet wird, keinesfalls den Weg zur reinen Spiritualität freigeben, sondern zugleich das Ende dessen bedeuten, was traditionell als die einzigartige spirituelle Transzendenz des Menschen bezeichnet wird. Der Jubel über die neuen verbesserten Möglichkeiten eines intensiveren Sexlebens dank der Errungenschaften der Virtuellen Realität kann die Tatsache nicht verschleiern, daß das Spiel vorbei sein wird, sobald das Klonen die Geschlechterdifferenz ersetzt.⁸⁰

79 Hayles, op. cit., S. 8.

80 Und nebenbei bemerkt, wie steht es angesichts der ganzen neuen Lusterfahrungen, die uns dank der Entwicklung der Virtuellen Realität zur Verfügung stehen (direkte neuronale Implantate usw.), mit den neuen gesteigerten *Foltermöglichkeiten*? Eröffnet die Kombination von Biogenetik und Virtueller Realität nicht

Wir alle kennen Alan Turings berühmtes »Imitationsspiel«, das als Test fungieren sollte, ob eine Maschine denken kann. Wir kommunizieren mit zwei Computer-Interfaces und stellen ihnen jede nur denkbare Frage; hinter einem der Interfaces sitzt ein Mensch, der die Antworten tippt, während es hinter dem anderen eine Maschine ist. Wenn wir anhand der Antworten, die wir erhalten, die intelligente Maschine nicht mehr von dem intelligenten Menschen unterscheiden können, dann, so Turing, beweist unser Unvermögen, daß Maschinen denken können. Weniger bekannt ist, daß es bei Turing in der ersten Fassung dieses Experiments nicht darum ging, zwischen Mensch und Maschine zu unterscheiden, sondern zwischen Mann und Frau. Wie kommt es zu dieser merkwürdigen Verschiebung zwischen Mensch und Maschine? Lag dies einfach an Turings Exzentrität (man erinnere sich an die Schwierigkeiten, die er aufgrund seiner Homosexualität hatte)? Einigen Interpreten zufolge muß man die beiden Experimente einander gegenüberstellen. Eine erfolgreiche Imitation der Antworten einer Frau durch einen Mann (oder umgekehrt) *würde gar nichts beweisen*, da die Geschlechtsidentität nicht von Symbolsequenzen abhängt, während die erfolgreiche Nachahmung des Menschen durch eine Maschine beweisen würde, daß diese Maschine denkt, denn »Denken« ist letztlich nichts anderes als die richtige Sequenzierung von Symbolen ... Aber was, wenn die Lösung dieses Rätsels wesentlich einfacher und radikaler ist? Was, wenn die sexuelle Differenz nicht einfach nur ein biologisches Faktum ist, sondern das Reale eines Antagonismus, der das Menschsein definiert, so daß man einen Menschen tatsächlich nicht mehr von einer Maschine unterscheiden kann, wenn die Geschlechterdifferenz abgeschafft ist?

Einen weiteren Punkt, den man in diesem Zusammenhang betonen sollte, ist Turings Blindheit hinsichtlich der Unterscheidung

neue und unerhörte Horizonte, was die Erweiterung unserer Fähigkeit betrifft, Schmerzen ertragen zu können (indem auch neue Formen, Schmerz zuzufügen, erfunden werden)? Vielleicht ist es ja auch nur noch eine Frage der Zeit, bis das ultimative sadische Bild eines untoten Folteropfers, das endlose Schmerzen auszuhalten vermag, ohne sich in den Tod flüchten zu können, Wirklichkeit wird? Vielleicht werden in ein zwei Jahrzehnten die schrecklichsten heutigen Folterfälle wie harmlose Kindereien erscheinen. (Etwa das, was man dem Stabschef der Dominikanischen Armee nach dem gescheiterten Coup, in dem der Diktator Trujillo getötet wurde, antat: Erst nähte man ihm die Augen zu, damit er seine Folterer nicht sehen konnte, dann schnitt man ihm über einen Zeitraum von vier Monaten langsam und auf qualvollste Weise mit einer primitiven Schere seine Genitalien und verschiedene andere Körperteile ab.)

zwischen Tun und Sagen. Viele Interpreten haben bemerkt, daß Turing einfach kein Gespür für den *symbolischen* Aspekt der Kommunikation in der Sexualität, Machtpolitik usw. hatte, wo die Sprache als ein rhetorisches Mittel verwendet wird, dessen referentielle Bedeutung eindeutig seiner performativen Dimension (Verführung, Zwang usw.) untergeordnet ist. Für Turing gab es letztlich nur rein intellektuelle Probleme; in diesem Sinne war er der ultimative »normale Psychotiker« und blind gegenüber der sexuellen Differenz. Katherine Hayles hat recht, wenn sie betont, daß die entscheidende Intervention des Turingtests in dem Moment erfolgt, indem wir sein Grunddispositiv akzeptieren, d.h. den Verlust einer stabilen Verkörperung, die Disjunktion zwischen tatsächlich in Szene gesetzten und bloß repräsentierten Körpern; zwischen dem »echten« Körper aus Fleisch und Blut hinter dem Bildschirm und seiner Repräsentation durch die auf dem Computerbildschirm flackernden Symbole tut sich eine irreduzible Lücke auf.⁸¹ Solch eine Disjunktion ist wesensgleich mit der »Menschheit« selbst. In dem Moment, in dem ein Lebewesen zu sprechen beginnt, wird das Medium seines Sprechens (etwa die Stimme) in dem Maße minimal entkörperlicht, daß es nicht in der materiellen Realität des Körpers, den wir sehen, seinen Ursprung zu haben scheint, sondern in irgendeiner unsichtbaren »Innerlichkeit«. Ein gesprochenes Wort ist in einem gewissen Grade immer auch die Stimme eines Bauchredners, immer wohnt ihm auch eine gespenstische Dimension inne. Kurz, man sollte darauf insistieren, daß die »Menschheit« als solche *immer schon* »posthuman« war; dies ist der Kern von Lacans These, daß die symbolische Ordnung eine parasitäre Maschine ist, die in einen Menschen eindringt und ihn als seine künstliche Prothese supplementiert.

Die feministische Standardfrage, die es hier zu stellen gilt, lautet natürlich: Ist diese Auslöschung der körperlichen Bindung geschlechtsneutral, oder ist sie insgeheim geschlechtlich codiert, so daß die sexuelle Differenz nicht nur den tatsächlich inszenierten Körper hinter dem Bildschirm betrifft, sondern auch die unterschiedliche Beziehung zwischen den Ebenen der Repräsentation und der Inszenierung? Ist das männliche Subjekt bereits seinem Begriff nach entkörperlicht, während das weibliche Subjekt die Nabelschnur zu seiner Verkörperung bewahrt? In »Nadelkur-

81 Hayles, op. cit., S. 8.

ven«, ⁸² einem kurzen Essay über das Grammophon aus dem Jahr 1928, weist Adorno auf das grundlegende Paradox der Aufnahme hin. Je stärker die Maschine auf ihre eigene Präsenz aufmerksam macht (durch aufdringliche Geräusche, durch ihre Umständlichkeit und Unterbrechungen), desto stärker ist die tatsächliche Präsenz des Sängers. Oder anders herum gesagt, je vollkommener die Aufnahme, je getreuer die Maschine eine menschliche Stimme wiedergibt, desto stärker ist der Eindruck, daß wir es mit etwas »Unauthentischem« zu tun haben. ⁸³ Diese Wahrnehmung muß im Zusammenhang mit Adornos berühmter »antifeministischer« Bemerkung gesehen werden, derzufolge sich die Stimme einer Frau nicht angemessen aufzeichnen lasse, da diese Stimme die Präsenz ihres Körpers voraussetze, im Gegensatz zur männlichen Stimme, die ihr Klangvolumen auch als entkörperlichte voll entfalten könne. Haben wir es hier nicht mit einem eindeutigen Fall eines ideologischen Begriffs der sexuellen Differenz zu tun, bei dem der Mann ein entkörperlichtes Geist-Subjekt ist, während die Frau in ihrem Körper verankert bleibt? Gleichwohl müssen diese Aussagen vor dem Hintergrund von Adornos Begriff der weiblichen Hysterie als Protest der Subjektivität gegen die Verdinglichung gelesen werden. Die Hysterika nimmt ihrem Wesen nach eine Zwischenstellung ein, wird nicht mehr völlig mit ihrem Körper identifiziert, ohne schon bereit zu sein, die Position der entkörperlichten Sprecherin einzunehmen (oder im Hinblick auf die mechanische Reproduzierbarkeit: nicht mehr die direkte Präsenz der »lebenden Stimme«, noch nicht ihre perfekte mechanische Reproduktion). Subjektivität ist nicht die unmittelbare lebendige Selbstpräsenz, zu der wir gelangen, wenn wir uns der verzerrenden mechanischen Reproduktion entledigen, sondern vielmehr jener Rest der »Authentizität«, deren Spuren wir in einer unvollkommenen mechanischen Reproduktion erkennen können. Kurzum, das Subjekt ist etwas, das in seiner unvollkommenen Repräsentation »gewesen sein wird«. Adornos These, daß sich die Stimme einer Frau nicht angemessen aufzeichnen ließe, da sie der Präsenz ihres

82 Theodor W. Adorno, »Nadelkurven«, in: ders. *Gesammelte Werke*, Bd. 19, *Musik. Schriften VI*, Frankfurt a.M. 1984, S. 525-529.

83 Das gleiche gilt heute für die Virtuelle Realität: Je vollkommener die digitale Reproduktion, desto »künstlicher« ist die Wirkung, so, wie wir ja auch ein unvollkommenes Schwarzweißphoto als »realistischer« empfinden als eine Farbaufnahme, obwohl die Wirklichkeit farbig ist.

Körpers bedürfe, bekräftigt daher die weibliche Hysterie (und nicht die entkörperlichte männliche Stimme) als die ursprüngliche Dimension der Subjektivität; in der Stimme der Frau schwingt der schmerzliche Prozeß der Entkörperung weiter mit, seine Spuren sind noch nicht ausgelöscht. In Kierkegaards Begrifflichkeit ist die sexuelle Differenz die Differenz zwischen »Sein« und »Werden«. Mann und Frau sind beide entkörperlicht; doch während ein Mann die Entkörperlichung automatisch als einen bereits erreichten Zustand annimmt, steht die weibliche Subjektivität für eine »im Werden begriffene« Entkörperlichung. ⁸⁴

Schließt die vollständige Bestimmung des Genoms Subjektivität und/oder sexuelle Differenz also tatsächlich aus? Als am 26. Juni 2000 die Entschlüsselung der letzten Sequenz des menschlichen Genoms bekanntgegeben wurde, machte die Flut von Kommentaren über die ethischen und medizinischen Konsequenzen dieses Durchbruchs vor allem das Paradox des Genoms deutlich, nämlich die tatsächliche Identität der »gegensätzlichen Auffassungen«. Einerseits hieß es, daß wir jetzt imstande seien, die genaue Identität eines Menschen, das, was er/sie »objektiv ist«, was seine/ihre Entwicklung vorherbestimmt, feststellen zu können; andererseits böte die Kenntnis des vollständigen Genoms die Möglichkeit zur technologischen Manipulation, eine Gelegenheit, unsere körperlichen und seelischen Merkmale (bzw. diejenigen der anderen) »neu zu programmieren«. Diese neue Situation scheint das Ende einer ganzen Reihe von traditionellen Vorstellungen einzuläuten: die der biblischen Schöpfungsgeschichte (der Vergleich zwischen menschlichen und tierischen Genomen zeigt endgültig und unwiderruflich, daß die Menschen vom Tier abstammen – 99% unseres Genoms sind mit demjenigen des Schimpansen identisch), die der sexuellen Fortpflanzung (die durch das Klonen überflüssig würde) und letztlich auch die der Psychologie und Psychoanalyse, denn ist

84 Impliziert Lacans Lektüre von »Wo Es war, soll ich werden« nicht dieselbe Zeitlichkeit der gescheiterten Begegnung, des Noch-nicht und Nicht-mehr, des An-sich und Für-sich? Das Subjekt ist der verschwindende Vermittler zwischen »Wo Es [d.h. das, was ein Subjekt werden wird] war« (im Zustand des An-sich, noch nicht völlig verwirklichten) und der vollen symbolischen Verwirklichung, in der das Subjekt bereits als Signifikant stigmatisiert ist. Lacan bezieht sich hier auf den Freudschen Traum des Vaters, *der nicht wußte, daß er tot war* (und aus diesem Grund am Leben blieb): Auch das Subjekt lebt nur insoweit, als es nicht weiß (daß es tot ist), in dem Moment, wo es dies weiß, d.h. das symbolische Wissen annimmt, stirbt es (in dem Signifikanten, welcher es repräsentiert).

das Genom nicht letztlich die Verwirklichung von Freuds altem Traum, die psychischen Prozesse in objektive chemische Prozesse zu übersetzen?

Doch hierbei sollte man das Augenmerk auf jene Formulierung lenken, die sich in den meisten Reaktionen auf die Entschlüsselung des Genoms findet: »Der alte Spruch, daß jede Krankheit mit Ausnahme des Traumas eine genetische Komponente hat, wird nun wirklich wahr.«⁸⁵ Obwohl diese Aussage als Bekräftigung eines Triumphes gemeint ist, sollte man sich auf die Ausnahme konzentrieren, die sie einräumt, also den nachhaltigen Einfluß eines Traumas. Wie ernst und weitreichend ist diese Begrenzung? Das erste, was er hier im Auge zu behalten gilt, ist die Tatsache, daß der Begriff »Trauma« *nicht* einfach ein Kürzel für die unvorhersagbare chaotische Fülle von Umwelteinflüssen ist, die uns zu der Standardthese führt, daß die Identität eines Menschen ein Resultat der Wechselwirkung zwischen seinem/ihrer genetischen Erbe und dem Einfluß seiner/ihrer Umwelt sei (»nature versus nurture«). Es genügt auch nicht, diese Standardthese durch den differenzierten, von Francisco Varela entwickelten Begriff des »verkörperten Geistes« zu ersetzen.⁸⁶ Ein Mensch ist nicht nur das Ergebnis der Interaktion zwischen Genen und Umwelt als zwei einander entgegengesetzten Entitäten, sondern er/sie ist vielmehr der beteiligte verkörperte Akteur, der/die, statt sich auf seine/ihre Umwelt zu »beziehen«, seine/ihre Lebenswelt vermittelt/erzeugt; ein Vogel lebt in einer anderen Umwelt als ein Fisch oder ein Mensch ...

Gleichwohl bezeichnet »Trauma« eine schockierende Begegnung, die dieses Eintauchen in die eigene Lebenswelt *stört*, das gewaltsame Eindringen von etwas, das ihm nicht paßt. Natürlich können auch Tiere traumatische Brüche erleben: Wird nicht auch das Universum einer Ameise völlig aus der Bahn geworfen, wenn ihre Umwelt durch eine menschliche Intervention auf den Kopf gestellt wird? Doch der in diesem Zusammenhang entscheidende Unterschied zwischen Tieren und Menschen ist folgender: Für Tiere sind solche traumatischen Brüche die Ausnahme, sie werden als eine Katastrophe erlebt, die ihre Lebensweise zerstört; für

85 Maimon Cohen, Direktor des Harvey Institute for Human Genetics am Greater Baltimore Medical Center, zit. n. *International Herald Tribune*, 27. Juni 2000, S. 8.

86 S. Francesco Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge 1993.

Menschen hingegen ist die traumatische Begegnung eine universelle Bedingung, eben jenes Eindringen, das den Prozeß der »Menschwerdung« in Gang setzt. Der Mensch wird durch den Einfluß der traumatischen Begegnung nicht einfach nur überwältigt, sondern er ist, wie Hegel dies formulierte, imstande, »beim Negativen zu verweilen«, dieser destabilisierenden Wirkung etwas entgegenzusetzen, indem er ein komplexes symbolisches »Spinnennetz« erzeugt. Dies ist die Lehre sowohl aus der Psychoanalyse als auch aus der jüdisch-christlichen Tradition: Die spezifische menschliche Berufung beruht nicht auf der Entwicklung des inhärenten Potentials des Menschen (auf der Aktivierung der latenten spirituellen Kräfte oder auf irgendeinem genetischen Programm), sondern es wird durch eine äußere traumatische Begegnung ausgelöst, durch die Begegnung mit dem Begehren des Anderen in seiner Unergründlichkeit. Mit anderen Worten (und ohne Steve Pinker zu nahe treten zu wollen), es gibt keinen angeborenen »Sprachinstinkt«.⁸⁷ Natürlich gibt es genetische Bedingungen, die erfüllt sein müssen, wenn ein Lebewesen imstande sein soll, zu sprechen; doch auch wenn man tatsächlich zu sprechen beginnt, betritt man das symbolische Universum nur, indem man auf eine traumatische Erschütterung reagiert – und die Form dieser Reaktion, d.h. die Tatsache, daß wir ein Trauma, um mit ihm zurechtzukommen, symbolisieren müssen, steckt *nicht* »in unseren Genen«.

Die Antinomie der Cyberspace-Vernunft

Die Entschlüsselung des Genoms konfrontiert uns aber auch nicht zuletzt mit der radikalen Frage danach, wer wir eigentlich sind: Bin ich einfach jener Code, der sich auf einer CD-ROM komprimieren läßt? Sind wir »Niemand und nichts«, einfach eine Illusion des Selbst-Bewußtseins, dessen einzige Realität das komplexe interaktive Netzwerk neuronaler und anderer Verbindungen ist? Das unheimliche Gefühl, das durch Spielzeuge wie das Tamagotchi ausgelöst wird, betrifft die Tatsache, daß wir eine virtuelle Nicht-Wesenheit wie eine Wesenheit behandeln. Wir verhalten uns so, als ob wir daran glaubten, daß sich hinter dem Bildschirm ein reales Selbst, ein Tier befände, das auf unsere Signale reagiert, obwohl wir

87 S. Steven Pinker, *The Language Instinct*, New York 1995.

sehr genau wissen, daß nichts und niemand außer dem digitalen Schaltkreis »dahinter« steckt. Noch irritierender aber ist die implizierte reflexive Umkehrung dieser Einsicht. Wenn sich dort hinter dem Bildschirm tatsächlich niemand befindet, wie verhält sich die Sache dann mit mir selbst? Was, wenn das »Ich«, mein Selbstbewußtsein, ebenfalls nur eine Bildschirmoberfläche ist, hinter dem sich nichts als ein »blinder« komplexer neuronaler Schaltkreis befindet?⁸⁸

Oder um denselben Punkt aus einer anderen Perspektive zu beleuchten: Warum fürchten sich die Menschen so vor einem Flugzeugabsturz? Nicht der körperliche Schmerz als solcher ist so grauerregend, sondern die zwei oder drei Minuten, in denen das Flugzeug abstürzt und in denen man sich völlig darüber im klaren ist, daß man jetzt gleich sterben wird. Versetzt uns die Identifizierung des Genoms nicht in eine ähnliche Lage? Ist die unheimliche Seite der Identifizierung des Genoms nicht jene zeitliche Lücke, die das Wissen über die Ursachen einer bestimmten Krankheit von der Entwicklung der technischen Mittel trennt, mittels deren sich die Krankheit heilen und ihre weitere Ausbreitung verhindern läßt? Und wie steht es um die »objektive« Lektüre unsers IQs oder die genetische Beschaffenheit unserer intellektuellen Fähigkeiten? Wie wird das Bewußtsein dieser völligen Selbst-Objektivierung unsere Selbst-Erfahrung beeinflussen? Die Standardantwort – die Kenntnis unseres Genoms wird uns in die Lage versetzen, unser Genom zu manipulieren und unsere seelischen und körperlichen Eigenschaften zu verbessern – weicht der entscheidenden Frage aus: Wenn die Selbst-Objektivierung vollständig ist, wer ist dann jenes »Ich«, das in »seinen/ihren eigenen« genetischen Code eingreift, um ihn zu verändern? Ist dieser Eingriff nicht bereits in dem vollständig gescannten Gehirn objektiviert?

Die »Schließung«, die durch die Aussicht auf die vollständige Erfassung des menschlichen Gehirns antizipiert wird, beruht nicht nur auf der vollständigen Übereinstimmung zwischen der durch den Scanprozeß erfaßten neuronalen Aktivität in unserem Gehirn und unserer subjektiven Erfahrung (so daß ein Wissenschaftler imstande sein wird, unser Gehirn an einer bestimmten Stelle zu reizen und dann vorherzusagen, welche subjektive Erfahrung dieser Reiz

88 Natürlich war es das Werk Daniel Dennetts, welches diese Version des selbstlosen Geistes popularisierte; s. Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained*, New York 1991.

auslösen wird), sondern in der wesentlich radikaleren Idee, wie sich diese subjektive Erfahrung umgehen läßt. Durch das »Scannen« läßt sich unsere subjektive Erfahrung *direkt* erfassen, so daß uns der Wissenschaftler noch nicht einmal fragen muß, was wir erleben, sondern das, was wir erleben, *direkt* auf seinem Bildschirm *lesen* können wird.⁸⁹ Andererseits kann man natürlich die Auffassung vertreten, daß solch eine dystopische Perspektive eine *Petitio principii* impliziert, da sie stillschweigend voraussetzt, daß dasselbe alte Selbst, das phänomenologisch auf der Kluft zwischen »mir selbst« und den Objekten »da draußen« beruht, nach der vollzogenen Selbst-Objektivierung weiter vorhanden sein wird.

Das Paradox besteht natürlich darin, daß diese völlige Selbst-Objektivierung mit ihrem Gegenteil zusammenfällt: Was sich am Horizont der »digitalen Revolution« abzeichnet, ist nichts anderes als die Aussicht, daß Menschen die Fähigkeit dessen erwerben werden, was Kant und andere deutsche Idealisten als intellektuelle Anschauung bezeichnet haben, d.h. die Schließung der Kluft, die die (passive) Anschauung und die (aktive) Produktion voneinander trennt, die Anschauung, die unmittelbar den von ihr wahrgenommenen Gegenstand erzeugt – eine Fähigkeit, die bislang dem unendlichen Geist Gottes vorbehalten war. Durch neurologische Implantate wird es zudem möglich sein, ohne die ganze komplizierte Maschinerie der heutigen Virtuellen Realität (die umständlichen Brillen, Data-Gloves usw.) von unserer »gewöhnlichen« Realität auf eine andere umzuschalten, da die Signale der Virtuellen Realität unser Gehirn direkt, also unter Umgehung unserer Sinnesorgane, erreichen werden:

Ihre neuronalen Implantate werden den simulierten sensorischen Input der virtuellen Umgebung – und Ihres virtuellen Körpers – direkt in Ihr Gehirn leiten. [...] Eine typische »Web-Site« wird ein wahrgenommenes virtuelles Umfeld sein, ohne daß dazu externe Hardware nötig wäre. Man »begibt sich

89 Es gibt einen weiteren Hinweis, der in dieselbe Richtung deutet: Wenige Millisekunden *bevor* sich ein menschliches Subjekt für eine von mehreren Alternativen entscheidet, können Scanner in den chemischen Prozessen des Gehirns Veränderungen feststellen, die darauf hindeuten, daß die Entscheidung bereits getroffen wurde. Selbst wenn wir eine freie Entscheidung treffen, scheint unser Bewußtsein einfach nur einen vorausgegangenen chemischen Prozeß zu realisieren ... Die psychoanalytisch-schellingsche Antwort darauf lautet, die Freiheit (der Wahl) auf der Ebene des Unbewußten zu lokalisieren. Die wahren Akte der Freiheit sind Entscheidungen, die wir treffen, ohne uns dessen bewußt zu sein – wir entscheiden nie in der Gegenwart, sondern wir stellen lediglich plötzlich fest, daß wir uns bereits entschieden haben.

dorthin«, indem man mental die Site auswählt und dann in diese Welt ein tritt.⁹⁰

Andererseits gibt es das begriffliche Pendant der »realen virtuellen Realität«: Durch »Nanoboter« (Milliarden sich selbstorganisierender, intelligenter Mikro-roboter) wird es möglich sein, das dreidimensionale Bild unterschiedlicher Realitäten »da draußen« für unsere »realen« Sinne nachzuschaffen, so daß wir sie mittels dieser sehen und betreten können (der sogenannte »Utility-Fog«).⁹¹ Bezeichnenderweise spiegelt sich in diesen beiden einander entgegengesetzten Versionen der vollständigen Virtualisierung unserer Wirklichkeitserfahrung (direkte neuronale Implantate vs. »Utility Fog«) der Unterschied von Subjektivem und Objektivem. Mit dem »Utility Fog« beziehen wir uns auf die Realität außerhalb unserer selbst immer noch durch unsere Sinneserfahrung, während uns die neuronalen Implantate tatsächlich auf den Status von »Gehirnen im Tank« reduzieren und uns von jeglicher direkten Wahrnehmung der Realität abschneiden. Mit anderen Worten: Im ersten Fall nehmen wir tatsächlich ein Simulakrum der Wirklichkeit wahr, während im zweiten Fall die Wahrnehmung selbst durch direkte neuronale Implantate simuliert wird. Dennoch erlangen wir in beiden Fällen eine Art Allmacht, indem wir allein kraft unserer Denkleistung von einer Realität zur anderen übergehen (unsere eigenen Körper, die Körper unserer Partner usw. verwandeln) können: »Mit dieser Technologie wird man imstande sein, zu jeder Zeit nahezu jede Erfahrung mit fast jedermann, ob real oder imaginiert, zu machen.«⁹² Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wird dies noch als »Realität« erfahren werden? Ist für einen Menschen die »Realität« in ontologischer Hinsicht nicht durch ein Minimum an Widerstand definiert: Real ist das, was sich widersetzt, das, was sich den Launen unserer Einbildungskraft nicht völlig fügt?

Die Antwort auf den offensichtlichen Einwand – »Aber es kann gar nicht alles virtualisiert werden, es muß immer noch die eine »wirkliche Wirklichkeit geben, diejenige der digitalen oder biogenetischen Schaltung selbst, die die Vielfalt der virtuellen Universen überhaupt erst hervorbringt!« – liefert die Aussicht auf das »Herunterladen« des ganzen menschlichen Gehirns auf eine elektronische Maschine, die effizienter ist als unsere unbeholfenen Gehirne

90 S. Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines*, S. 182.

91 Op. cit., S. 183.

92 Op. cit., S. 188.

(sobald es möglich sein wird, diese vollständig zu scannen). In diesem entscheidenden Moment wird der ontologische Status eines Menschen »von der Hardware zur Software« übergehen. Er wird nicht mehr mit seinem materiellen Träger (dem Gehirn im menschlichen Körper) identifiziert werden (bzw. an ihn gefesselt sein). Die Identität unseres Selbst ist ein bestimmtes neuronales Muster, ein Netzwerk von Wellen, die im Prinzip von einem materiellen Träger auf einen anderen übertragen werden können. Natürlich gibt es keinen »reinen Geist«, d.h., es muß immer irgendeine Form von Verkörperung geben – doch wenn unser Geist ein Softwaremuster ist, sollte es ihm im Prinzip möglich sein, von einem materiellen Träger auf einen anderen überzugehen. Die eigentliche Idee besteht darin, daß dieses Abschneiden der Nabelschnur, die uns mit einem einzigen Körper verbindet, dieser Übergang von einem Zustand, in dem wir an einen Körper gefesselt sind, zu einem freien Gleiten zwischen verschiedenen *Verkörperungen*, die wahre Geburt des Menschen bedeuten und die ganze bisherige Geschichte der Menschheit auf eine konfuse Übergangsphase vom Tierreich zum wahren Reich des Geistes reduzieren wird.

Allerdings stellen sich in diesem Zusammenhang plötzlich auch wieder bestimmte philosophisch-existentielle Rätsel, und wir sehen uns erneut mit dem leibnizschen Problem des Ununterscheidbaren konfrontiert: Wenn mein Gehirn (das Muster desselben) auf einen anderen materiellen Träger geladen wird, welches der beiden »Bewußtseine« ist dann »Ich«? Worin besteht die Identität »meines Ich«, wenn sie weder auf dem materiellen Träger beruht (der sich un-
aufhörlich verändert) noch auf dem formalen Muster, das sich exakt reproduzieren läßt?⁹³ Es überrascht daher nicht, daß Leibniz einer der beliebtesten philosophischen Gewährsleute der Cyberspace-Theoretiker ist. Nicht nur sein Traum einer universellen Rechenmaschine findet großen Anklang, sondern auch die unheimlich anmutende Ähnlichkeit zwischen seiner ontologischen Vision der Monadenlehre und der heutigen Cyberspacegemeinde, in der globale Harmonie und Solipsismus auf merkwürdige Weise koexistieren. Das soll heißen: Geht unser Eintauchen in den Cy-

93 Übrigens wirft dieselbe enervierende Aporie ihren Schatten bereits über das alte aristotelische Paar von Form und Materie: Einerseits ist die Form allgemein, und Materie wird als Prinzip der Vereinzelung begriffen; andererseits ist die Materie an sich nur eine formlose Lehmmasse, die durch die Auferlegung irgendeiner bestimmten Form differenziert wird.

berspace nicht Hand in Hand mit unserer Reduzierung auf eine leibnizsche Monade, die, wenn auch ohne Fenster, das sich unmittelbar auf eine äußere Realität öffnet, in sich selbst das ganze Universum spiegelt? Werden wir nicht mehr und mehr zu Monaden, die ausschließlich mit dem Bildschirm des Computers interagieren, nur den virtuellen Simulakren begegnen und dennoch mehr denn je in das globale Netzwerk vertieft sind und gleichzeitig mit dem ganzen Globus kommunizieren? Die Sackgasse, aus der Leibniz zu entkommen suchte, indem er den Begriff der »prästabilierten Harmonie« zwischen den Monaden einführte, die von Gott selbst, der obersten alles umfassenden Monade gewährleistet wird, wiederholt sich heute in Gestalt des Kommunikationsproblems: Wie weiß ein jeder von uns, daß er/sie tatsächlich mit dem »realen Anderen« hinter dem Bildschirm in Kontakt steht und nicht einfach nur mit gespenstischen Simulakren?

Hierin besteht eines der zentralen unbeantworteten Rätsel des Films *Matrix* der Brüder Wachowski. Warum konstruiert die Matrix eine *gemeinsame* virtuelle Realität, in der alle Menschen mit einander interagieren? Es wäre wesentlich ökonomischer, wenn alle Menschen *nur* mit der Matrix interagieren würden, so daß alle, die sie/er treffen würde, digitale Geschöpfe wären – warum? Weil die Interaktion der »realen« Individuen mittels der Matrix ihren eigenen großen Anderen erzeugt, den Raum impliziter Bedeutungen, Mutmaßungen usw., der sich nicht mehr durch die Matrix kontrollieren läßt – die Matrix wird dadurch auf ein bloßes Werkzeug/Medium reduziert, auf ein Netzwerk, das lediglich als materielle Stütze für den »großen Anderen« dient, aber sich seiner Kontrolle entzieht.

Radikaler noch: Wie verhält es sich mit der offensichtlichen heideggerianischen Gegenthese, daß der Begriff des »Gehirns im Tank«, auf dem dieses ganze Szenario beruht, einen ontologischen Fehler enthält? Das, was die spezifisch menschliche Dimension ausmacht, ist keine Eigenschaft und kein Muster des Gehirns, sondern die Art und Weise, wie ein Mensch in seiner/ihrer Welt situiert ist und in einer ex-statischen Beziehung zu den Dingen in ihr steht. Die Sprache ist keine Beziehung zwischen einem Gegenstand (Wort) und einem anderen Gegenstand (Ding oder Gedanken) in der Welt, sondern der Ort der historisch bedingten Entbergung des Welthorizonts als solcher... Man ist versucht, auf diesen Einwand mit einer zynischen Gegenfrage zu antworten: Na und? Mit

dem Eintauchen in die Virtuelle Realität werden wir effektiv unseres ex-statischen In-der-Welt-Seins beraubt werden, das Teil der menschlichen Endlichkeit ist, aber was, wenn uns dieser Verlust eine andere, unerhörte Dimension der Spiritualität eröffnet? Kein Wunder, daß die alten Heroen der LSD-Szene, Timothy Leary zum Beispiel, die Virtuelle Realität so begeistert begrüßten. Denn bietet die VR nicht den Drogentrip in den ätherischen Raum neuer Wahrnehmungen und Erfahrungen *ohne* direkten chemischen Eingriff ins Gehirn, d.h., indem sie von außen, durch Computergenerierung, jene Szenen bereitstellt, die unser Gehirn vormals, durch das Rauschgift hierzu veranlaßt, selbst erzeugen mußte?

Das Paradox – oder vielmehr die *Antinomie* – der Cyberspace-Vernunft betrifft genau das Schicksal des Körpers. Selbst Befürworter des Cyberspace mahnen uns, unseren Körper nicht völlig zu vergessen und dafür zu sorgen, daß wir im »wirklichen Leben« verankert bleiben, indem wir regelmäßig aus unserer Immersion in den Cyberspace zur intensiven Erfahrung unseres Körpers – von Sex bis Jogging – zurückkehren. Wir werden uns niemals in virtuelle Entitäten verwandeln, die von einem virtuellen Universum ins nächste gleiten. Unser »wirklicher« Körper und seine Sterblichkeit bilden den ultimativen Horizont unserer Existenz, die ultimative, innerste Unmöglichkeit, welche die Versenkung in alle möglichen multiplen virtuellen Universen überhaupt erst möglich macht. Doch zugleich tritt der Körper im Cyberspace erst recht auf den Plan: In der allgemeinen Wahrnehmung »ist der Cyberspace gleichbedeutend mit Hardcore-Pornographie«, d.h. Hardcore-Pornographie gilt als Hauptverwendungszweck des Cyberspace. Die buchstäbliche »Aufklärung«, die »Leichtigkeit des Seins«, die Erleichterung bzw. Unbeschwertheit, die wir empfinden, wenn wir frei im Cyberspace (oder gar in der Virtuellen Realität) umher gleiten, ist nicht die Erfahrung der Körperlosigkeit, sondern die Erfahrung, einen *anderen* – ätherischen, virtuellen, schwerelosen – *Körper* zu besitzen, einen Körper, der uns nicht auf die träge Materialität und Endlichkeit begrenzt, einen engelhaften Spektralkörper, einen Körper, der sich künstlich umgestalten und manipulieren läßt. Cyberspace bezeichnet also eine Wende, eine Art »Negation der Negation« auf dem schrittweisen Weg in Richtung der Entkörperlichung unserer Erfahrung. (Erst die Schrift statt der »lebendigen« Sprache, dann die Presse, dann die Massenmedien, dann das Radio, dann das Fernsehen.) Im Cyberspace kehren wir

zur körperlichen Unmittelbarkeit zurück, aber zu einer unheimlichen, virtuellen Unmittelbarkeit. In diesem Sinne ist die Behauptung, der Cyberspace enthalte eine *gnostische* Dimension, vollauf gerechtfertigt. Die bündigste Definition des Gnostizismus lautet nämlich, daß sie eine Art spiritualisierter Materialismus sei: Ihr Gegenstand ist nicht die höhere, rein begriffliche Wirklichkeit, sondern eine »höhere« körperliche Realität, eine Protorealität schattenhafter Geister und untoter Entitäten.

Doch die ultimative Lektion des Cyberspace ist eine noch radikalere: Nicht nur verlieren wir unseren unmittelbaren materiellen Körper, sondern wir erfahren auch, daß ein solcher Körper nie existiert hat: Unsere körperliche Selbsterfahrung war immer schon die einer imaginären konstituierten Entität. Gegen Ende seines Lebens räumte Heidegger ein, daß das »Leibproblem« für die Philosophie »das schwierigste Problem« sei: »Das Leibliche am Menschen ist nicht etwas Animalisches. Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat.«⁹⁴ Man ist versucht, die Hypothese zu wagen, daß die psychoanalytische Theorie diese entscheidende Frage als erste aufgegriffen hat. Ist nicht der Freudsche erotisierte Körper, der von der Libido aufrechterhalten und um erogene Zonen herum organisiert ist, eben jener nicht-animalische, nicht-biologische Körper? Ist nicht dies (und nicht der animalistische) Körper der eigentliche Gegenstand der Psychoanalyse?

94 Martin Heidegger, Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main 1970, S. 235.

III Das *sollte* Ihnen scheißegal sein!

Das Analobjekt

Bei näherem Hinsehen läßt sich dieser nichtbiologische Spektralkörper auf das sogenannte Analobjekt einengen. Überraschenderweise war es niemand anderes als Hegel, der seine Konturen erstmals ausformuliert, in Abschnitt c des Unterkapitels über die »Natürliche Religion« der *Phänomenologie des Geistes*, in dem er den Begriff der Religion des *Werkmeisters* entwickelt, in der die natürliche Religion gipfelt und auf ihre eigene Aufhebung deutet: Nach der Idee Gottes als Lichtwesen und der Feier von Pflanze und Tier als etwas Göttlichem, bei der das Objekt der Verehrung etwas ist, das in der Natur vorgefunden wird, beginnen Subjekte *selbst*, jene Gegenstände *herzustellen*, die sie verehren (ägyptische Pyramiden und Obeliken).⁹⁵ Dieser *Werkmeister* muß dem griechischen Künstler der Antike entgegengesetzt werden. Der »Werkmeister« ist ein Kunsthandwerker, der durch zwei konträre Merkmale gekennzeichnet ist: Im Gegensatz zur freien Subjektivität des Künstlers ist seine Kreativität »blinder« Zwang, »und sein Tun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaßt hat, ist ein instinktartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen«.⁹⁶ Andererseits ist das Werk des Werkmeisters im Gegensatz zur organischen Spontaneität des Künstlers »reflektiert«, ein Bemühen, kein spontanes natürliches Erzeugnis.

Der Werkmeister ringt noch mit dem Material, weil er außerstande ist, den direkten Ausdruck des Geistes darin zuwege zu bringen. Wir haben es nicht mit einer in artikulierter Rede zum Ausdruck gebrachten Bedeutung zu tun, sondern mit einer unendlichen *Sehnsucht* nach Bedeutung, die ein Geheimnis bleibt, ein Rätsel nicht nur für uns, sondern auch für die alten Ägypter selbst. Die Griechen waren die echten Künstler, die den direkten Ausdruck des Geistes in der organischen Form praktizierten; der Raum für diesen unmittelbaren harmonischen Ausdruck trat in Erscheinung, nachdem Ödipus das Rätsel der Sphinx gelöst hatte. Im

95 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt am Main 1998, S. 508.

96 Op. cit., ebd.

Gegensatz dazu *spricht* die ägyptische Kunst noch nicht wirklich: Ihre Sprache ist in Hieroglyphen kodiert, in pseudokonkreten Formen, noch nicht in den abstrakten alphabetischen Buchstaben des Alphabets. Hier folgt Hegels bekannte, bis zum Überdruß zitierte Analyse der Sphinx als halbmenschliches, halb tierisches Wesen, als der noch nicht von seiner materiellen Beschränktheit befreite Geist. Innerhalb dieses Horizonts erscheint der Mensch nur als und in einem Grab, als der leere Raum für den toten Körper, nicht als eine lebendige Subjektivität:

Das Werk daher, wenn es sich von dem Tierischen auch ganz gereinigt, und die Gestalt des Selbstbewußtseins allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt, auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äußeres Selbst, nicht das innere zeigt.⁹⁷

Hier wie später in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* bezieht sich Hegel auf die heilige Bildsäule der alten Ägypter, die bei jedem Sonnenaufgang wie durch ein Wunder einen tief widerhallenden Ton von sich gab; dieser geheimnisvolle Ton, der auf magische Weise aus dem Inneren eines unbelebten Objektes erklang, ist die beste Metapher für die Geburt der Subjektivität, für Subjektivität in ihrem proto-ontologischen Status. Die Subjektivität ist hier auf eine gespenstische Stimme reduziert, eine Stimme, in der nicht die Selbstpräsenz eines lebendigen Subjekts widerhallt, sondern die Leere seiner Absenz. Das, was wir aufgeben müssen, ist also der dem gesunden Menschenverstand genehme Begriff einer ursprünglichen, voll konstituierten Realität, in der Bild und Ton einander harmonisch ergänzen: Eine unüberbrückbare Kluft trennt für immer einen menschlichen Körper von »seiner« Stimme. Die Stimme stellt eine gespenstische Autonomie zur Schau, sie gehört nie völlig dem Körper, den wir sehen, so daß selbst dann, wenn wir eine lebende Person sprechen hören, immer ein Minimum an Bauchrednerei im Spiel ist: Es ist, als ob die Stimme des Sprechers diesen aushöhlen würde und gewissermaßen »von selbst«, durch ihn spräche. Das heißt, wir müssen vorsichtig sein, damit uns hier nicht die Spannung, der Antagonismus zwischen dem *stummen* Schrei und dem vibrierenden Ton entgeht, d.h. der Augenblick, in dem dieser stumme Schrei *widerhallt*. Die wahre Objekt-Stimme ist stumm, »bleibt im Halse stecken«, und das, was tatsächlich widerhallt,

97 Op. cit., S. 510f.

ist die Leere: Der Widerhall findet immer *in einem Vakuum* statt – der Ton als solcher ist die Klage um das verlorene Objekt. Diese Resonanz ist daher nicht die sekundäre Degradation einer »natürlichen« Rede: Sie ereignet sich *vor* dem Auftauchen des »vollständig« sprechenden Subjekts. Gemeinhin wird Hegels Begriff des griechischen Universums der Antike als Verweis auf das verloren gegangene organische harmonische Ganze gedeutet, das dann durch das Werk der Negativität zerstört wird – wir haben es hier mit der Vorgeschichte des griechischen harmonischen Ganzen zu tun, der gespenstischen Vergangenheit, die sie heimsucht. (Ist also die griechische Kunstreligion eine Lösung für das ägyptische Rätsel? Eindeutig nicht: der reflexive Exzeß tritt darin mit neuer Kraft in Erscheinung – allein die Tatsache, daß die Person, die das Rätsel löst, Ödipus ist, sollte genügen, um jegliche Idee eines glücklichen Endes zu zerstreuen.)

Hegels Argument impliziert jedoch noch eine weitere, noch merkwürdigere reflexive Wendung. Im religiösen Kunstschaffen der Ägypter ringt das Bewußtsein damit, sich selbst auszudrücken, doch sein Ausdruck scheitert, die Kluft zwischen dem inneren Sein und dem äußeren Ausdruck, dem »unwesentlichen Gehäuse«, der »*Decke des Innern*«,⁹⁸ bleibt bestehen. Damit dieses Innere in seinem gescheiterten Ausdruck fortauern kann, *muß diese Lücke zwischen dem Inneren und seinem unangemessenen Gehäuse reflexiv in die äußere objektive Realität eingeschrieben werden, in Gestalt eines äußeren Objekts, in dem das Innere unmittelbare Existenz erlangt* – und dieses Innere ist, in erster Linie »die einfache Finsternis, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.«⁹⁹ (Diese neue Version des Themas »Der Geist ist ein Knochen« bezieht sich natürlich auf anachronistische Weise auf den Schwarzen Stein in der Kaaba in Mekka, den schwarzen unförmigen Meteoriten, der im Islam als heiliger Gegenstand verehrt wird.)

Die anale Assoziation ist hier durchaus berechtigt, denn die *unmittelbare* Erscheinungsform des Inneren ist formlose Scheiße.¹⁰⁰ Das Kleinkind, das uns seine Exkremente zum Geschenk darbietet, überreicht uns damit gewissermaßen das unmittelbare Äquivalent seines inneren Selbst. Freuds bekannte Deutung des Exkrements

98 Op. cit., S. 511.

99 Op. cit., ebd.

100 S. Dominique Laporte, *History of Shit*, Cambridge, Mass. 2000.

als ursprüngliche Form des Geschenks, des intimsten Gegenstands, den ein Kleinkind seinen Eltern gibt, ist also nicht so naiv, wie es vielleicht den Anschein haben mag. Häufig übersieht man, daß dieses Stück meiner selbst, das ich dem Anderen anbiete, auf radikale Weise zwischen dem Erhabenen und – nicht dem Lächerlichen, sondern eben dem Exkrementalen – changiert.¹⁰¹ Dies ist auch der Grund, warum, für Lacan, eines der Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Tier darin besteht, daß für den Menschen die Beseitigung des Unrats zum Problem wird; nicht weil dieser übel riecht, sondern weil er aus dem Inneren des Menschen stammt. Wir schämen uns für unsere Scheiße, weil wir durch sie unser Intimstes exponieren/externalisieren. Tiere haben damit kein Problem, weil sie im Gegensatz zu den Menschen kein »Inneres« haben. Man denke an Otto Weininger, der die vulkanische Lava als den »Dreck der Erde«¹⁰² bezeichnete. Er stamme aus dem Inneren des Körpers, und dieses Innere sei böse, ja kriminell: »Das Innere des Körpers ist sehr verbrecherisch.«¹⁰³ Wir haben es hier mit derselben spekulativen Ambiguität zu tun wie beim Penis, der sowohl dem Wasserlassen als auch der Fortpflanzung dient; wenn unser Innerstes veräußerlicht wird, ist das Ergebnis abstoßend. Diese Selbst-Zurschau-stellung hat in jüngster Zeit ungeahnte Dimensionen angenommen: Eine kurze Suche im Web, und man findet Sites, auf denen man verfolgen kann, was eine Kamera, die auf der Spitze eines Dildos installiert ist, sieht, wenn dieser in die Vagina eindringt, oder auf Sites, die mit der Kamera im Inneren einer Kloschüssel verbunden sind, so daß man Frauen von unten beim Stuhlgang beobachten kann ...

Wenn es jemals einen exemplarischen Fall für das gab, was Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* als »die verkehrte Welt« bezeichnet hat, dann ist es jene bemerkenswerte Szene aus Bunuels Film *Le fantôme de la liberté* (*Das Gespenst der Freiheit*), in dem die Beziehung zwischen Essen und Scheißen umgedreht ist: Leute sitzen, angeregt plaudernd, auf ihren Toiletten um den Tisch herum, und wenn einer von ihnen etwas essen will, fragt er/sie den

101 Im griechischen Theater der Antike gab es ein Loch in der Mitte der großen Steinsitze in den ersten Reihen. Mitglieder der privilegierten Klassen hatten so die Möglichkeit, sich einer doppelten Katharsis zu unterziehen, die spirituelle Reinigung ihrer Seele von schlechten Empfindungen sowie die körperliche Reinigung von dem übelriechenden Exkrement.

102 Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, München 1997, S. 187.

103 Op. cit., S. 188.

Diener mit leiser Stimme »Wo ist denn bitte das Örtchen?« und verschwindet in einem kleinen Hinterzimmer. Diese Szene impliziert eine Dialektik, die wesentlich komplexer ist als der Gemeinplatz über den Gegensatz zwischen anständigem Verhalten in der Öffentlichkeit und Obszönität im Privatleben. Die Botschaft, die sie dem Betrachter übermittelt, lautet: »In ihrem Alltagsleben denken Sie: »Ja, der Mensch ist ein Tier, das abscheuliche Dinge tut, etwa, indem er Scheiße von sich gibt, aber wir sollten darüber nicht vergessen, daß er auch ehrenwerte Dinge tut, etwa indem er den Akt des Essens (der zur Produktion der Scheiße führt) zu einem erhabenen gesellschaftlichen Ritual erhebt.« Doch Ihr wirklicher Standpunkt ist: »Ja, der Mensch tut einige wirklich erfreuliche Dinge, etwa wenn er sich auf der Toilette erleichtert, aber trotzdem sollten wir nicht vergessen, daß er dafür mit diesem langweiligen zivilisierten Essensritual bezahlen muß.«« (*Dies* ist die wahre Einstellung und nicht, wie manche vermuten würden: »Es stimmt schon, der Mensch ist imstande, selbst die tierische Funktion des Essens zu einem erhabenen Ritual zu erheben, aber wir sollten dar über nicht vergessen, daß er letztlich auch den vulgären Akt des Stuhlgangs vollziehen muß.«)

Vladimir Sorokins außergewöhnlicher »postmoderner« Roman *Norma* (1994; der russische Titel bedeutet »Norm«, auch im Sinne von »Produktions«-Norm, d.h. die Menge Arbeit, die in einem bestimmten Zeitraum erledigt werden muß) offenbart eine tiefe Einsicht in die Funktionsweise des Analogjekts. Jedes einzelne Kapitel ist als Nachahmung eines klassischen oder modernen Prototyps verfaßt. Eines von ihnen schildert die legendäre Begegnung zwischen Alexander Solschenizyn und Konstantin Twardowskij in den frühen 1960er Jahren. Twardowskij war der Herausgeber von *Novyi Mir*, der Zeitschrift, in der Solschenizyns *Ein Tag im Leben des Iwan Denissowitsch* zum ersten Mal als Fortsetzungsroman erschien. Als Solschenizyn Twardowskij's Büro betritt, kommt dieser auf ihn zu und fragt ihn vertraulich: »Haben Sie *sie*? Sie wissen schon, die Norm ...« Als Solschenizyn mit »Ja!« antwortet, gibt Twardowskij ein tief befriedigtes »O, ja ...« von sich. Ein anderes Kapitel, das sich über den heroischen Stil der russischen Romane aus dem Zweiten Weltkrieg mokiert, berichtet von zwei russischen Soldaten in einem Schützengraben, die von den Deutschen angegriffen werden. Als einer von ihnen getroffen wird, ruft er seinem Kameraden zu: »Aber was ist mit der Norm, ich habe meine Norm

noch nicht erfüllt...« usw. usf., bis wir am Ende erfahren, worum es sich bei dieser mysteriösen »Norm« handelt, nämlich um Scheiße. Scheiße ist also der Name für das formlose »Ding an sich«, für das, was in allen möglichen symbolischen Universen dasselbe bleibt, auch wenn es als kostbares Objekt ganz unterschiedliche Gestalt annehmen kann – als das Manuskript eines Dissidenten, als letzter Brief an die engsten Verwandten ...

Diese entäußerte Scheiße ist das genaue Äquivalent des fremdartigen Ungeheuers, das sich des menschlichen Körpers bemächtigt, in ihn eindringt und ihn dann von innen dominiert, bis es auf dem Höhepunkt eines Science Fiction/Horror-Films durch den Mund oder direkt durch die Brust aus dem Körper ausbricht. Noch exemplarischer als Ridley Scotts *Alien* dürfte hier Jack Sholders *The Hidden* (*Das unsagbar Böse*) sein, in dem die wurmförmige fremdartige Kreatur, die am Ende des Films aus dem Körper verbannt wird, unverkennbar anale Assoziationen weckt (ein riesengroßes Stück Scheiße, da der Alien die von ihm befallenen Menschen dazu zwingt, sich den Bauch vollzuschlagen und auf ebenso peinliche wie abstoßende Weise zu rülpfen). – Im Rahmen einer weiteren Analyse sollte man hier dieses externalisierte *innere* Objekt (Scheiße) als direktes Äquivalent des Subjekts der *äußeren* Form der Beherrschung entgegensetzen: die Idee der *Maske* als böses Objekt, das ein Eigenleben besitzt und sich auf zwanghafte Weise des Subjekts bemächtigt, sobald dieses sie überstreift. Man erinnere sich an *Liar, Liar* (*Der Dummschwätzer*) mit Jim Carrey, ein Film, der wie sein Vorgänger *The Mask* (*Die Maske*) auf einen ex-timen (von außen auferlegten, aber den inneren Trieb widerspiegelnden) absoluten Zwang abhebt. In *The Mask* handelt es sich um den Zwang des Genießens, sich wie eine Comicfigur zu verhalten, sobald sich die Maske des Helden bemächtigt, in *Liar, Liar* um den Zwang, dem sich ein Rechtsanwalt ausgesetzt sieht, nachdem er seinem Sohn versprochen hat, vierundzwanzig Stunden lang nichts als die Wahrheit zu sagen. Die Parallele ist unheimlich: In beiden Fällen erlebt das Subjekt die Tatsache, daß es sich seinem innersten Selbst beugt so, als werde er/sie gegen seinen/ihren Willen von einem parasitären Eindringling »kolonisiert«, vergleichbar dem Phänomen, daß uns irgendeine populäre Melodie nicht mehr aus dem Kopf geht, so sehr wir uns auch darum bemühen, sie loszuwerden, bis wir uns schließlich ihrer mimetischen Macht beugen und uns in ihrem blödsinnigen Rhythmus hin- und herbewegen...

Am bekanntesten ist Jim Carrey für sein »Grimassenschneiden«, für die lächerlich übertriebenen, verzerrten Gesichtszüge, mit denen er seinen verzweifelten Widerstand gegen den »kolonisierenden« Zwang des äußeren Triebes zum Ausdruck bringt. Es ist aufschlußreich, sein »Grimassenschneiden« mit dem eines anderen Schauspielers (und Regisseurs) zu vergleichen, nämlich Jerry Lewis. Der entscheidende Moment in den Filmen Jerry Lewis' dürfte der sein, in dem der von ihm gespielte Schwachkopf sich plötzlich des Chaos bewußt wird, das er mit seinem Verhalten verursacht hat. In diesem Augenblick, wenn alle Menschen um ihn herum ihn anstarren und er ihren Blick nicht mehr aushalten kann, beginnt er groteske Grimassen zu schneiden, die Hände zu verdrehen und mit den Augen zu rollen. Dieser verzweifelte Versuch des peinlich berührten Subjekts, die eigene Präsenz auszulöschen, sich selbst dem Blick des anderen zu entziehen, muß mit Carreys »Grimassenschneiden« kontrastiert werden, das auf fast entgegengesetzte Weise funktioniert, nämlich als ein verzweifelter Versuch, die eigene Präsenz zu *bekräftigen*.

Unheimlich hieran ist die Parallele zwischen *jouissance* und Wahrheit, zwischen dem Zwang zu genießen und dem Zwang, die Wahrheit zu sagen. Dies bedeutet, daß die Wahrheit selbst im Modus des Realen funktionieren kann. Erinnert dies nicht an die merkwürdige, schon vor langem von Lacan erwähnte Tatsache, daß Freud genau dieselben Worte verwendet, um das Insistieren des Triebes und der Vernunft zu bezeichnen? In beiden Fällen ist die Stimme gedämpft und langsam, verschafft sich aber dennoch nachdrücklich Gehör. Selbst solch eine radikale Haltung wie die des Buddhismus ist hier unzureichend; um den Dalai Lama selbst zu zitieren: »Der Anfang der Weisheit ist die Einsicht, daß alle Lebewesen sich darin gleichen, daß sie nicht unglücklich sein und leiden wollen und das Recht haben, sich selbst vom Leiden zu befreien.«¹⁰⁴ Der freudianische Trieb bezeichnet eben jenes Paradox, das »Unglück zu wollen« und exzessive Lust im Leiden selbst zu finden. Gemeinsam ist den beiden einander entgegengesetzten Modi (der innere formlose Körper, der das Subjekt beherrscht, und der äußere Zwang) ihr *zwanghafter* Charakter. In beiden Fällen, entweder als die von außen auf gezwängte Maske oder als das innere formlose Objekt, beraubt das Ding das Subjekt seiner Autonomie

104 Zit. n. Orville Schell, *Virtual Tibet*, New York 2000, S. 80.

und funktioniert als ein Zwang, der es/sie zu einer hilflosen Marionette degradiert.

Was können wir wirklich von Tibet lernen?

Nirgends wird die Überlappung des Erhabenen und des Exkrementalen deutlicher als im Hinblick auf Tibet, einem der zentralen Bezugspunkte des nachchristlichen »spirituellen« Imaginären. Heute spielt Tibet immer mehr die Rolle solch eines phantasmatischen Dings, eines Juwels, der sich in ein exkrementales Objekt verwandelt, je mehr man sich ihm nähert. Es ist ein Gemeinplatz zu behaupten, daß die Faszination, die Tibet auf die westliche Einbildungskraft, vor allem auf die einer breiten Öffentlichkeit in den USA, ausübt, einen exemplarischen Fall der »Kolonisierung des Imaginären« darstellt. Sie reduziert das tatsächliche Tibet auf eine Projektionsfläche für westliche ideologische Phantasien. Und wirklich scheint die Inkonsistenz dieses Tibetbildes mit seinen offensichtlichen Widersprüchen diesen phantasmatischen Status zu belegen. Einerseits werden die Tibeter als ein Volk dargestellt, das ein einfaches Leben spiritueller Zufriedenheit führt, sein Schicksal widerspruchslos akzeptiert und frei ist vom unersättlichen Verlangen der Menschen im Westen nach »immer mehr«, und andererseits als unsaubere, hinterlistige, grausame und promiskuitive Primitive. Lhasa selbst erweist sich als eine Version von Franz Kafkas Schloß: Erhaben und majestätisch, solange man es von ferne sieht, verwandelt es sich beim Betreten der Stadt in ein »Schmutzparadies«, einen gigantischen Scheißhaufen. Potala, der die Stadt dominierende Palast, ist eine Art himmlische Residenz auf Erden, die auf magische Weise in der Luft zu schweben scheint, und ein Labyrinth schmutzdeliger Räume und Korridore, voller Mönche, die sich allen möglichen magischen Ritualen und sexuellen Perversionen hingeben.

Die Gesellschaftsordnung wird als ein Modell organischer Harmonie präsentiert und als die Tyrannei einer grausamen, korrupten Theokratie, die gewöhnliche Menschen in Unwissenheit hält. Der tibetanische Buddhismus wird zugleich als die spirituellste aller Religionen gepriesen, als der letzte Hort alter Weisheit, und als primitiver Aberglaube, der sich auf Gebetsmühlen und ähnlichen Hokusfokus stützt ... Dieses Oszillieren zwischen Juwel und

Scheiße ist nicht das zwischen der idealisierten ätherischen Phantasie und der rauen Wirklichkeit, sondern ein Oszillieren, bei dem beide Extreme phantasmatisch sind; d.h., der phantasmatische Raum ist eben jener Raum des unmittelbaren Übergangs vom einen Extrem zum anderen.

Das erste Antidot gegen diesen Topos vom geschändeten Juwel, vom abgeschiedenen Ort, dessen Bewohner einfach nur in Frieden leben wollten, aber immer wieder von Fremden heimgesucht wurden, besteht darin, uns daran zu erinnern, daß Tibet *in sich* immer schon eine antagonistische, gesplante Gesellschaft war, nicht ein organisches Ganzes, dessen Harmonie durch äußere Eindringlinge gestört wurde. Selbst die Einheit und Unabhängigkeit Tibets wurde dem Land von außen auf gezwungen. Zu einem eigenständigen Staat, dessen äußere Gestalt bis 1950 Bestand hatte, wurde Tibet im neunten Jahrhundert, als es mit den Mongolen eine »Schutzherr-Priester«-Beziehung einging: Die Mongolen beschützten die Tibeter, die ihrerseits die Mongolei in spirituellen Angelegenheiten unterwiesen. (Selbst der Name »Dalai Lama« ist mongolischen Ursprungs und wurde dem tibetischen Religionsführer von den Mongolen verliehen.) Eine ähnliche Entwicklung nahmen die Ereignisse im 17. Jahrhundert, als der fünfte Lama, der bedeutendste von allen, wiederum mit ausländischer Schützenhilfe, das Tibet, wie wir es kennen, ins Leben rief und mit dem Bau von Potala begann. Es folgte eine lange Serie interner Auseinandersetzungen, aus der in der Regel diejenigen als Sieger hervorgingen, die ausländische Truppen (Mongolen, Chinesen) ins Land holten. Diese Geschichte erreicht ihren vorläufigen Höhepunkt in der derzeitigen partiellen Veränderung der chinesischen Strategie. Statt militärischen Druck auszuüben, setzt China zunehmend auf die ethnische und wirtschaftliche Kolonisierung der Region und beeilt sich, Lhasa in eine chinesische Version des kapitalistischen Wilden Westens zu verwandeln, mit Karaokebars und disneyartigen »buddhistischen Themenparks« für westliche Touristen. Kurzum, das in den Medien vermittelte Bild brutaler chinesischer Soldaten und Polizisten, die buddhistische Mönche terrorisieren, verschweigt die wesentlich effektivere sozioökonomische Transformation des Landes im amerikanischen Stil: In ein oder zwei Jahrzehnten werden die Tibeter auf den Status der nordamerikanischen Ureinwohner in den USA reduziert sein.

Das zweite Antidot ist daher das entgegengesetzte: die Entlar-

vung der gespaltenen Natur des westlichen Tibetbildes als eine »reflexive Bestimmung« der gespaltenen Haltung des Westens selbst, die gewaltsame Durchdringung und ehrerbietige Sakralisierung miteinander kombiniert. Oberst Francis Younghusband, der 1904 jenes englische Regiment anführte, das bis nach Lhasa vordrang und den Tibetern das Handelsabkommen aufzwang (ein genuiner Vorläufer der späteren chinesischen Invasion), gab den Befehl, Hunderte, nur mit Schwertern und Lanzen bewaffnete tibetische Soldaten mit Maschinengewehren niederzumähen. Doch demselben Menschen widerfuhr an seinem letzten Tag in Lhasa eine wahre Epiphanie: »Nie wieder würde ich an das Böse denken oder irgendeinem Menschen feindlich gesinnt sein können. Die ganze Natur und die gesamte Menschheit waren in einen rosig schimmernden Glanz getaucht, und das zukünftige Leben erstrahlte in Zuversicht und Licht.«¹⁰⁵ Eine ähnliche Erfahrung machte sein Vorgesetzter, der berühmte Lord Curzon, welcher Younghusbands Expedition folgendermaßen rechtfertigte: »Die Tibeter sind ein schwaches und feiges Volk, und ihr Kleinmut führt dazu, daß sie sich gegenüber einer mächtigen militärischen Autorität unterwürfig verhalten, so daß man ihnen beim Einmarsch eine harte Lektion erteilen und ihnen gehörige Furcht vor jeglichem Widerspruch einimpfen muß.«¹⁰⁶ Doch dieser selbe Curzon, der darauf beharrt hatte, daß »bei den Tibetern nichts geschieht, wenn man ihnen keine Furcht einflößt«, erklärte in einer Rede vor ehemaligen Eton-Schülern: »Der Osten ist eine Universität, in der der Lernende nie zu einem Abschluß gelangt. Er ist ein Tempel, in dem der Gläubige betet, ohne den Gegenstand seiner Verehrung jemals zu Gesicht zu bekommen. Er ist eine Reise, deren Ziel einem zwar immer vor Augen steht, das man aber niemals erreicht.«¹⁰⁷

Völlig fremd ist Tibet die westliche Logik des Begehrens, unter beträchtlichen Mühen, durch die Überwindung natürlicher Hindernisse und die Umgehung aufmerksamer Spähtrupps zu einem unzugänglichen Objekt jenseits einer Grenze vorzustößen. In seinem 1924 veröffentlichten Reisebericht *To Lhasa in Disguise* stellte William McGovern »die aufreizende Frage: Was veranlaßt einen Menschen dazu, solch eine beschwerliche, gefährliche und unnötige Reise an einen Ort zu unternehmen, der so offensichtlich

105 Zit. n. Schell, op. cit., S. 202.

106 Ebd.

107 Ebd.

unattraktiv ist, wenn man ihn schließlich erreicht? Zumindest den Tibetern erscheint solch ein nutzloser Treck unsinnig. McGovern schilderte seine Bemühungen, einem ungläubigen Beamten in Lhasa seine Motive zu beschreiben: »Es war unmöglich, ihm die Freuden einer abenteuerlichen und gefährlichen Reise klarzumachen. Hätte ich ihm etwas von anthropologischen Forschungen erzählt, hätte er mich bestimmt für verrückt erklärt.«¹⁰⁸

Die Lehre, die sich hieraus für unsere Anhänger tibetanischer Weisheit ergibt, lautet: Wenn ihr Tibeter sein wollt, vergeßt Tibet und seid es *hier*. Denn genau das ist ja das eigentliche Paradox: Je mehr Europäer in das »wahre« Tibet einzudringen versuchen, desto stärker unterminiert die *Form* ihres Bestrebens ihr *Ziel*. Wir sollten uns, nicht zuletzt im Hinblick auf den »Eurozentrismus«, über das volle Ausmaß dieses Paradoxons im klaren sein. Die Tibeter waren extrem selbstzentriert: »Für sie war Tibet das Zentrum der Welt, das Herz der Zivilisation.«¹⁰⁹ Die europäische Zivilisation hingegen ist im Gegenteil durch ihren exzentrischen Charakter charakterisiert – durch die Auffassung, daß die ultimative Säule der Weisheit, das geheime *agalma*, der spirituelle Schatz, die verlorene Objekt-Ursache des Begehrens, die wir im Westen schon vor langem verraten haben, sich dort, an jenem verbotenen exotischen Platz, zurückgewinnen ließe. Die Kolonisation war nie einfach nur die Durchsetzung westlicher Werte, die Assimilierung des Orientalen und sonstiger Anderer zur europäischen Gleichheit, sondern immer auch die Suche nach der verlorenen spirituellen Unschuld *unserer eigenen* Zivilisation. Diese Geschichte beginnt mit der Morgendämmerung der westlichen Zivilisation im antiken Griechenland: Für die Griechen war Ägypten ein solcher mythischer Ort der verlorengegangenen alten Weisheit.

Und dasselbe gilt für unsere eigenen Gesellschaften: Der Unterschied zwischen den authentischen Fundamentalisten und der »moralischen Mehrheit« perverter Fundamentalisten besteht darin, daß erstere (zum Beispiel die Amish in den USA) mit ihren amerikanischen Nachbarn sehr gut zurechtkommen, da sie sich völlig auf ihre eigene Welt konzentrieren, um die sich alles dreht, und das, was bei »denen« da draußen vor sich geht, einfach ignorieren, während der Fundamentalist, der der moralischen Mehrheit angehört, hinsichtlich der unbeschreiblichen Lüste, denen sich die

108 Orville Schell, *Virtual Tibet*, S. 230.

109 William McGovern, zit. n. Schell, op. cit., S. 230.

Sünder hingeben, immer von einer mehrdeutigen Haltung von Grauen und Neid erfüllt ist. Der Neid als eine der sieben Todsünden gibt uns daher ein perfektes Instrument an die Hand, das es uns erlaubt, unseren authentischen Fundamentalismus von seiner Parodie durch die »moralische Mehrheit« zu unterscheiden. Authentische Fundamentalisten *beneiden* ihre Mitmenschen *nicht* um ihre andersgeartete *jouissance*.¹¹⁰ Neid basiert auf dem, was man als die »transzendente Illusion« des Begehrens bezeichnen kann, die der kantischen transzendentalen Illusion streng korrelativ ist: Eine natürliche »Neigung« im Menschen, jenes Objekt, das dem ursprünglichen Mangel Gestalt verleiht, (fälschlicherweise) als das Objekt wahrzunehmen, dem etwas mangelt, welches verlorengegangen ist (und folglich vor diesem Verlust einmal besessen wurde); diese Illusion erhält das Begehren aufrecht, das verlorene Objekt zurückzugewinnen; als habe dieses Objekt eine positive substantielle Identität, unabhängig davon, daß es verlorengegangen ist.

Das Reale der (christlichen) Illusion

Die Schlußfolgerung hieraus ist ebenso einfach wie radikal: Die Fundamentalisten der »moralischen Mehrheit« und die toleranten Multikulturalisten sind zwei Seiten derselben Medaille, beide sind vom Anderen fasziniert. Bei der »moralischen Mehrheit« fördert diese Faszination den neiderfüllten Haß auf die *exzessive jouissance* des Anderen zutage, während die multikulturelle Toleranz der Andersheit des Anderen vertrackter ist, als es zunächst den Anschein haben mag. Sie wird getragen von dem geheimen Wunsch, der Andere mögen »anders« bleiben und nicht zu sehr wie wir selber werden. Im Gegensatz zu diesen beiden Positionen ist die einzige

¹¹⁰ Ist es für einen Analytiker nicht naheliegend, den Neid im berühmt-berüchtigten Penisneid zu lokalisieren? Doch statt dieser Versuchung nachzugeben, sollte man lieber betonen, daß Neid letztlich der Neid auf die *jouissance* des Anderen ist. Meine wohlhabenden, geschäftstüchtigen Kollegen wundern sich immer, wieviel Arbeit ich in die Theorie stecke und wie wenig ich, vergleichsweise, verdiene. Wenngleich sie ihrer Verwundung normalerweise in abschätzigen Formulierungen Ausdruck verleihen (»Wie dumm von Ihnen, sich mit Theorie zu befassen!«), steckt dahinter in Wirklichkeit der Neid: Die Vermutung, daß es, da ich es nicht um des Geldes (oder der Macht) willen tue und sie meine Beweggründe nicht verstehen, irgendeine eigentümliche *jouissance* geben müsse, irgendeine nur mir zuteil werdende Befriedigung durch die Theorie ...

wirklich tolerante Haltung gegenüber dem Anderen diejenige des authentischen radikalen Fundamentalisten. Dies ist vielleicht die erste Lehre, die wir Menschen im Westen aus dem glücklosen Tibet ziehen sollten; die zweite, möglicherweise noch wichtigere, ist die, daß das Christentum einen radikalen Bruch mit der heidnischen und gnostischen Problematik des illusorischen Wesens der phänomenalen Realität darstellt. Beginnen wir mit Gilles Deleuzes exemplarischer Analyse von Charlie Chaplins Spätwerk:

Der Unterschied zwischen dem kleinen jüdischen Friseur und dem Diktator [in *The Great Dictator*] ist so gering wie der zwischen den beiden Schnurrbärten. Und dennoch ergeben sich daraus zwei so weit auseinander liegende und entgegengesetzte Situationen wie die von Opfer und Henker. Auch in *Monsieur Verdoux* ist der Unterschied zwischen den beiden Aspekten des Verhaltens ein und desselben Mannes, der Frauenmörder und der liebender Gatte einer gelähmten Frau ist, so gering, daß es der ganzen Einfühlungsgabe der Ehefrau bedarf, um einmal zu ahnen, daß er sich »verändert« hat. [...] daher auch die stechende Frage in *Limelight*: Was ist dieses »Nichts«, dieser Riß, den das Alter bedingt, diese kleine Differenz des Verbrauchtseins, die eine wunderschöne Clownsnnummer zu einem lächerlichen Schauspiel werden läßt?¹¹¹

Der paradigmatische Fall dieses nicht wahrnehmbaren »fast nichts« sind die alten paranoiden Science-Fiction-Filme aus den frühen fünfziger Jahren über außerirdische Wesen, die eine amerikanische Kleinstadt heimsuchen. Sie sehen aus wie normale Amerikaner und verhalten sich wie diese, und nur aufgrund eines winzigen Details kann man sie erkennen. Ernst Lubitschs *To Be Or Not To Be (Sein oder Nicht-Sein)* treibt diese Logik auf ihre dialektische Spitze. In einer der amüsantesten Szenen des Films spielt der anmaßende polnische Schauspieler, der als Teil einer geheimen Mission den grausamen Gestapo-Offizier Erhardt verkörpern muß, diesen auf besonders übertriebene Weise, indem er auf die Bemerkung seines Gesprächspartners über seine grausame Behandlung der Polen mit lautem vulgärem Gelächter und der selbstzufriedenen Bemerkung »So so, sie nennen mich den KZ-Erhardt, hahaha!« reagiert. Wir, die Zuschauer, halten dies für eine lächerliche Karikatur, doch als später im Film der echte Erhardt auftaucht, verhält sich dieser ganz genauso. Obwohl der »echte« Erhardt also gewissermaßen seinen Nachahmer nachahmt, »sich selber« spielt, macht diese

¹¹¹ Gilles Deleuze, *L'image-mouvement*, Paris 1983, S. 234-236 (dt. *Das Bewegungsbild, Kino I*, Frankfurt a.M. 1997, S. 232).

unheimliche Koinzidenz die absolute Kluft, die ihn von dem armen polnischen Imitationskünstler unterscheidet, um so faßbarer.¹¹² In Hitchcocks *Vertigo* finden wir eine tragischere Version desselben unheimlichen Zufalls: Die aus bescheidenen Verhältnissen stammende Judy, die sich aufgrund des Drängens Scotties und aus Liebe zu ihm bemüht, wie die der Oberschicht angehörende, fatale und ätherische Madeleine auszusehen, erweist sich als die echte Madeleine. Es handelt sich um dieselbe Person, da bereits die »echte« Madeleine, der Scottie begegnete, eine Fälschung war.

Doch diese Identität von Judy und Judy-Madeleine, dieser Unterschied zwischen den beiden Fälschungen, macht die absolute Andersheit Madeleines im Hinblick auf Judy erneut um so greifbarer – jene Madeleine, die nirgendwo existiert, die nur in Gestalt der ätherischen »Aura« vorhanden ist, welche Judy-Madeleine umgibt. Das Reale ist die Erscheinung als Erscheinung, es erscheint nicht nur *in* Erscheinungen, sondern es ist auch *nichts als* seine eigene Erscheinung. Es ist einfach nur eine *Grimasse* der Realität, eine bestimmtes, nicht wahrnehmbares, unergründliches, letztlich illusorisches Merkmal, das die absolute Differenz innerhalb der Identität erklärt. Es ist also im Hinblick auf die Grimasse des Realen/der Realität von entscheidender Bedeutung, die Umkehrbarkeit dieser Formulierung offenzuhalten. In einer ersten Annäherung ist die Realität eine Grimasse des Realen – das zur Grimasse strukturierte/entstellte Reale, das wir aufgrund des beruhigenden symbolischen Netzes Realität nennen, ein wenig so wie das kantische Ding-an-sich, das wir als objektive Realität erleben, weil es durch das transzendente Netz strukturiert ist. In einer zweiten gründlicheren Annäherung erscheinen die Dinge genauso wie beim ersten Mal – aber mit einer kleinen Wendung: Das Reale selbst ist nichts als eine Grimasse der Realität, d.h. das Hindernis, die »Gräte im Hals«, die unsere Wahrnehmung der Realität für immer ver-

112 Und da ein Großteil von *To Be Or Not To Be* in Polen spielt, lohnt es sich, auf eine ähnliche Geste der Wiederholung in Kieslowskis *Rot* hinzuweisen. Als Valentine im mittleren Teil des Films während einer Photosession für ein Werbeposter posiert, ruft ihr der Fotograf zu: »Traurig! Ja, traurig!«, als sie den richtigen Gesichtsausdruck macht; die melancholische Haltung ist hier vorgetäuscht. In der allerletzten Einstellung des Films sehen wir dasselbe Bild von Valentines Gesicht im Profil, vor dem roten Hintergrund, fixiert auf dem Fernsehbildschirm, als Teil der Reportage über das Führungsglück. Hier ist ihre Traurigkeit authentisch, »real«, so daß das, was das erste Mal nur vorgetäuscht war, jetzt als real wiederholt wird.

zerzt, anamorphotische Flecken darin auftreten läßt oder aber den reinen Schein des Nichts, der lediglich »durch die Realität scheint«, da er »in sich« ohne jegliche Substanz ist.¹¹³

Eine homologe Inversion muß im Hinblick auf die »Illusion des Realen« vollzogen werden, der postmodernen Denunzierung jeglicher (Wirkung des) Realen als einer Illusion. Wogegen sich Lacan wendet, ist der wesentlich subversivere Begriff des Realen der Illusion selbst.¹¹⁴ Man nehme das beliebte Argument, demzufolge der Sozialismus in der Realität deshalb scheiterte, weil er anstrebte, der Wirklichkeit eine illusorisch-utopische Vision der Menschheit überzustülpen, und dabei nicht berücksichtigte, wie sehr die Menschen von der Macht der Tradition geprägt sind. Im Gegenteil, der Sozialismus scheiterte daran, daß er in seiner stalinistischen Version gar *zu realistisch* war, weil er das Reale der Illusionen unterschätzte, die die menschliche Tätigkeit auch weiterhin determinierten (»bürgerlicher Individualismus« usw.), und den »Aufbau des Sozialismus« als eine rücksichtslos »realistische« Mobilisierung und Ausbeutung der Individuen zur Errichtung einer neuen Ordnung begriff. Man ist daher versucht zu sagen: Während Lenin dem »Realen der (kommunistischen) Illusion«, seinem emanzipatorischen utopischen Potential treu blieb, war Stalin ein schlichter »Realist«, der rücksichtslos um seine persönliche Macht kämpfte. Beide Teile von Freuds Inauguraltraum zu Irmas Injektion schließen mit einer Figuration des Realen. Am Ende des ersten Teils ist dies offensichtlich: Der Blick in Irmas Rachen stellt das Reale als das ursprüngliche Fleisch, das Pulsieren der Lebenssubstanz,

113 Die Asymmetrie der scheinbar symmetrischen Umkehrungen ist von entscheidender Bedeutung, um die Mechanismen der ideologischen Genese zu erklären; nehmen wir den Fall von Einverstandensein/Nicht-Einverstandensein [agree/disagree]. Zunächst sind wir einfach einverstanden; dann gehen wir zum Nicht-Einverstandensein über, d.h., wir »sind nicht einverstanden, einverstanden zu sein«; doch wenn wir »nicht einverstanden sein« zu »einverstanden sein, nicht einverstanden zu sein« umkehren, erhalten wir einen komplexeren doppeldeutigen Begriff: »Einverstanden sein, nicht einverstanden zu sein« bedeutet nicht einfach »einverstanden sein« (so wie »nicht einverstanden sein einverstanden zu sein« einfach »nicht einverstanden sein« bedeutet), sondern es ist die Etablierung eines gemeinsamen symbolischen Paktes, der es uns erlaubt, uns unser Nicht-Einverstandensein »friedlich« mitzuteilen. Auf gewisse Weise ist der symbolische Pakt/das symbolische Einverstandensein als solches immer irgendwie eine Geste des »Einverstandenseins, nicht einverstanden zu sein«, die Akzeptanz eines gemeinsamen Feldes, welches verhindert, daß das Nicht-Einverstandensein zu einem Ausbruch tödlicher Gewalt führt.

114 Ich habe diesen Begriff von Alenka Zupancic entlehnt.

als das Ding selbst dar, und zwar in seiner ekelerregenden Dimension einer kanzerösen Wucherung. Doch im zweiten Teil endet der komische symbolische Gedankenaustausch der drei Ärzte ebenfalls mit dem Realen, diesmal unter seinem entgegengesetzten Aspekt – dem Realen der Schrift, der bedeutungslosen Formel des Trimethylamin. Der Unterschied basiert auf dem unterschiedlichen Ausgangspunkt: Wenn wir mit dem Imaginären enden (der spiegelbildlichen Konfrontation Freuds und Irmas), erhalten wir das Reale in seiner imaginären Dimension, als ein grauenerregendes ursprüngliches Bild, das die Bildsprache selbst auslöscht. Und wenn wir mit dem Symbolischen (dem Gedankenaustausch zwischen den drei Ärzten) beginnen, erhalten wir den Signifikanten, der selbst in das Reale eines/einer bedeutungslosen Briefes/Formel verwandelt wird. Es erübrigt sich, darauf hinzuweisen, daß diese beiden Figuren die beiden einander entgegengesetzten Seiten des lacanschen Realen sind: der Abgrund des primordialen Lebens-Dings und der/die bedeutungslose Brief/Formel (wie im Realen der modernen Naturwissenschaft). Und vielleicht sollte man sie noch um das dritte Reale ergänzen – das »Reale der Illusion«, das Reale eines reinen *Scheins*, einer gespenstischen Dimension, die durch unsere Alltagsrealität hindurchschimmert. Es gibt also drei Modalitäten des Realen, d.h. die Triade IRS spiegelt sich selbst in der Ordnung des Realen, so daß wir das »reale Reale« haben (das grauenerregende Ding, das primordiale Objekt, Irmas Rachen), das »symbolische Reale« (den auf eine sinnlose Formel reduzierten Signifikanten, die Formeln der Quantenphysik, die sich nicht mehr in die Alltagserfahrung unserer Lebenswelt zurückübersetzen oder auf diese beziehen lassen) und das »imaginäre Reale« (das mysteriöse *je ne sais quoi*, das unergründliche »Etwas«, das in ein gewöhnliches Objekt eine Selbstteilung einführt, so daß die erhabene Dimension durch es hindurchscheint). Wenn Götter, wie Lacan gemeint hat, dem Realen zugehören, muß also auch die christliche Dreifaltigkeit durch die Brille dieser Dreifaltigkeit gelesen werden: Gottvater ist das »reale Reale« des gewaltsamen ursprünglichen Dings; Gottsohn das »imaginäre Reale« des reinen Scheins, das »fast nichts«, durch welches das Erhabene seines elenden Körpers durchschimmert; und der Heilige Geist ist das »symbolische Reale« der Gemeinschaft der Gläubigen.

Wunder gibt es immer wieder!

Eine homologe Umkehrung gilt es zu vollziehen, wenn wir den paradoxen Status des Realen als Unmögliches richtig verstehen wollen. Das ethische Gefüge der Dekonstruktion basiert auf der *Unmöglichkeit* des Aktes: Der Akt kommt nie zustande, es ist unmöglich, daß er sich ereignet, er ist immer ein aufgeschobener, bevorstehender, es gibt immer die Lücke, die die unmögliche Fülle des Aktes von der begrenzten Dimension unserer kontingenten pragmatischen Intervention trennt (etwa die bedingungslose ethische Forderung des Anderen von der pragmatischen politischen Intervention, mit der wir jene beantworten). Die Phantasie der Metaphysik ist genau diejenige, daß sich der unmögliche Akt ereignen *kann* oder *könnte*, daß er sich bereits ereignet hätte, wäre da nicht irgendein kontingentes empirisches Hindernis gewesen; die Aufgabe der dekonstruktivistischen Analyse besteht daher in dem Nachweis, daß das, was als ein kontingentes empirisches Hindernis erscheint (und fälschlicherweise als ein solches wahrgenommen wird), tatsächlich einem prototranszendentalen *Apriori* Gestalt verleiht; solche scheinbar kontingenten Hindernisse *muß* es geben, die Unmöglichkeit ist eine strukturelle, keine empirisch-kontingente. Wenn etwa die Illusion des Antisemitismus die ist, daß soziale Antagonismen durch die jüdische Intervention verursacht werden, so daß der voll realisierte, nicht-antagonistische, harmonische Gesellschaftskörper von der Eliminierung der Juden abhängt, dann muß die kritische Analyse zeigen, daß die antisemitische Figur des Juden der strukturellen, für die gesellschaftliche Ordnung konstitutiven Unmöglichkeit Gestalt verleiht.

Auf den ersten Blick scheint Lacan dieser Logik genau zu entsprechen. Verdeckt die illusorische Fülle der imaginären Phantasie nicht eine strukturelle Lücke, und bekräftigt die Psychoanalyse nicht die heroische Akzeptanz der fundamentalen Lücke und/oder strukturellen Unmöglichkeit als Bedingung des Begehrens? Ist nicht genau dies die »Ethik des Realen« – die Ethik, das Reale einer strukturellen Unmöglichkeit zu akzeptieren? Doch tatsächlich geht es Lacan genau um das Gegenteil, wie das Beispiel der Liebe zeigt. Liebende träumen häufig davon, daß ihre Liebe in irgend einer mythisch gearteten »Andersheit« (»zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort«) ihre wahre Erfüllung finden würde, daß es nur die gegenwärtigen kontingenten Umstände seien, die dieser Er-

füllung im Wege stehen; und besagt die Lacansche Lehre hier nicht, daß man dieses Hindernis als ein strukturell notwendiges akzeptieren sollte, daß es *keinen* »anderen Ort« der Erfüllung gibt, daß diese Andersheit eben jene Andersheit der Phantasie ist? *Nein*, das »Reale als Unmögliches« bedeutet hier, daß *sich das Unmögliche ereignet*, daß »Wunder« wie die Liebe (oder eine politische Revolution) tatsächlich vorkommen (»In mancher Hinsicht ist eine Revolution ein Wunder«, sagte Lenin 1921). Wir haben es hier also mit dem Übergang von »es ist unmöglich, daß dies passiert« zum »das Unmögliche passiert« zu tun – das, und nicht das strukturelle Hindernis, das die endgültige Lösung für immer aufschiebt, ist am schwierigsten zu akzeptieren: »Wenn es Wunder gab, war dies eins, aber die rechte Art, es aufzunehmen, war uns auch abhanden gekommen.«¹¹⁵

Der Akt im eigentlichen Sinne muß daher mit anderen Modalitäten des Aktes konfrontiert werden: dem hysterischen Ausagieren, der psychotischen *passage à l'acte*, dem symbolischen Akt. Beim hysterischen Ausagieren inszeniert das Subjekt in einer Art theatralischen Darbietung die Kompromißlösung des Traumas, über das er oder sie nicht hinwegkommt. Bei dem psychotischen *passage à l'acte* schwächt die Sackgasse das Subjekt derart, daß dieses sich keinen Ausweg vorstellen kann. Es kann nur blind im Realen wüten und seiner Frustration in einem sinnlosen Ausbruch destruktiver Gewalt freien Lauf lassen. Und den symbolischen Akt begreift man am besten als rein formale, selbstreferentielle Geste, die der Selbstbestätigung der eigenen subjektiven Position dient. Nehmen wir das Beispiel, irgendein Anliegen der Arbeiterklasse sei politisch gescheitert. In einem solchen Moment ist es sinnvoll, einen symbolischen Akt zu begehen, um sich der eigenen Identität zu vergewissern, indem man ein gemeinsames Ritual pflegt (ein Lied singt usw.), das kein bestimmtes politisches Programm enthält, sondern rein performativ zum Ausdruck bringt: »Wir sind noch da, wir erfüllen unseren Auftrag, mit uns ist noch zu rechnen!«

Im Mittelpunkt von Mark Hermans Film *Brassed Off* (*Brassed Off – Mit Pauken und Trompeten*) steht die Beziehung zwischen der »realen« politischen Auseinandersetzung (dem Kampf der Bergleute gegen die drohende, im Namen des technischen Fortschritts vorgesehene Schließung ihrer Zeche) und dem idealisier-

ten symbolischen Ausdruck der Gemeinschaft der Bergleute, die einem Spielmannszug angehören. Zunächst scheinen die beiden Aspekte einander zu widersprechen. Den Bergleuten, die um ihr nacktes wirtschaftliches Überleben kämpfen, erscheint die »Nur die Musik zählt!«-Haltung ihres alten, an Lungenkrebs leidenden Dirigenten wie ein vergebliches, zum Fetisch erhobenes Beharren auf der leeren, ihrer gesellschaftlichen Substanz beraubten symbolischen Form. Doch als die Bergleute ihren politischen Kampf verlieren, verwandelt sich diese Haltung – ihr Beharren darauf, weiterzuspielen und an dem nationalen Wettbewerb teilzunehmen – in eine symbolische Geste des Widerstands, in einen Akt, mit dem sie der Treue zu ihrem politischen Kampf Ausdruck verleihen. Wie es einer der Bergleute formuliert: Wenn es keine Hoffnung mehr gibt, kann man nur noch seinen Prinzipien folgen ... Kurzum, zu dem symbolischen Akt kommt es dann, wenn wir an der Kreuzung bzw. der Kurzschließung der beiden Ebenen ankommen, so daß das Insistieren auf der leeren Form selbst (»Wir werden weiterspielen, komme, was da wolle ...«) sich in ein Zeichen der Treue zum Inhalt verwandelt (zum Kampf gegen die Zechenschließung, für den Fortbestand der Lebensart der Bergleute). Im Gegensatz zu diesen drei Modi ist der Akt im eigentlichen Sinne der einzige, der die symbolischen Koordinaten der Situation des Agenten restrukturiert: Es ist eine Intervention, in deren Verlauf sich die Identität des Agenten radikal verändert.

Genau dasselbe gilt für den Glauben. Graham Greenes Romane zeigen uns, daß es, weit davon entfernt, ein beruhigender Trost zu sein, besonders traumatisch sein kann, den religiösen Glauben zu akzeptieren. Dies ist letztlich der Grund für das Scheitern von Neil Jordans Verfilmung *The End of the Affair* (*Das Ende der Affäre*), in dem es zwei signifikante Veränderungen gegenüber Greenes Romanvorlage gibt. Jordan *verschiebt* das häßliche Muttermal (und dessen übernatürliches Verschwinden nach einem Kuß Sarahs) von dem atheistischen Prediger auf den Sohn des Privatdetektivs, und er *verschmilzt* zwei Menschen zu einem (den atheistischen Prediger, den Sarah infolge des sie schockierenden Wunders, also nach dem Erfolg ihrer Wette, d.h., nachdem sie ihren toten Liebhaber entdeckt hat, aufsucht, und den älteren katholischen Priester, der versucht, Maurice, den Erzähler, und Sarahs Ehemann nach ihrem Tod zu trösten), nämlich zu dem Prediger, den Sarah heimlich be-

sucht und den Maurice irrtümlich für ihren Liebhaber hält.¹¹⁶ Diese Ersetzung des agnostischen Predigers durch einen Priester verkennt völlig, worum es Sarah bei ihren Besuchen geht. In einer Dialektik des Glaubens, einem typischen Merkmal Greenes, sucht Sarah den Prediger ja gerade wegen seines heftigen Antitheismus auf. Sie wünscht sich verzweifelt, ihrem Glauben, dem übernatürlichen Beweis von Gottes Existenz zu entkommen, und sucht daher Zuflucht bei dem bekennenden Atheisten – mit dem absehbaren Ergebnis, daß es ihm nicht nur nicht gelingt, sie von ihrem Glauben zu befreien, sondern daß er am Ende des Romans selbst zu glauben beginnt (dies ist der Grund, warum sich das Wunder des verschwindenden Muttermals auf *seinem* Gesicht vollziehen muß!). Der psychoanalytische Name für solch ein »Wunder«, für solch ein Eindringen des Realen, das für einen Augenblick das kausale Netzwerk unseres Alltagslebens außer Kraft setzt, lautet natürlich *Trauma*.

Obwohl es eine Ähnlichkeit zwischen diesem Lacanschen Realen und dem Begriff des »Vorrangs des Objekts« gibt, wie er von Adorno entwickelt wurde, ist es auch genau diese Ähnlichkeit, die die Kluft, die die beiden voneinander trennt, um so greifbarer macht. Adornos Grundbestreben ist es, den materialistischen »Vorrang des Objekts« mit dem idealistischen Erbe der subjektiven »Vermittlung« jeglicher objektiven Wirklichkeit zu versöhnen. Alles, was wir als direkt/unmittelbar Gegebenes erleben, ist bereits vermittelt, gesetzt durch ein Netzwerk von Differenzen. Jede Theorie, die unseren Zugang zur unmittelbaren Wirklichkeit behauptet, sei es die phänomenologische *Wesensschau* oder die empiristische Perzeption elementarer Sinnesdaten, ist falsch. Andererseits lehnt Adorno aber auch die idealistische Auffassung ab, daß jeder objektive Inhalt vom Subjekt gesetzt/produziert ist; solch eine Haltung fetischisiert die Subjektivität selbst zu einer gegebenen Unmittelbarkeit. Dies ist der Grund, warum Adorno das kanti-

116 Allerdings hatte bereits Greene selbst in dem Roman in der Figur der Helden Sarah zwei seiner Frauenbekanntschaften zu einer einzigen Figur verschmolzen. Hinsichtlich der äußeren Umstände der Affäre (London während der Bombenangriffe der Nazis) ist das Modell Dorothy Glover, eine kleine, arme, untergesetzte Frau, die in den 1940er Jahren Greenes Geliebte und als Bunkerwart tätig war; was die physische Schönheit und leidenschaftliche sexuelle Promiskuität betrifft, ist das Modell die reiche Dame Catherine Walston. Beim Übergang vom Roman zum Film wurde ebendiese Verschiebung also gewissermaßen erneut verschoben.

sche *Apriori* der transzendentalen Kategorien, die unseren Zugang zur Realität vermitteln (und so das konstituieren, was wir die Wirklichkeit nennen), ablehnt. Für Adorno verabsolutiert das kantische transzendente *Apriori* die subjektive Vermittlung nicht einfach nur, sondern es verwischt auch *seine eigene* historische Vermitteltheit. Die Liste der kantischen transzendentalen Kategorien ist nicht ein prähistorisches »reines« *Apriori*, sondern ein historisch »vermitteltes« begriffliches Netzwerk, d.h. ein Netzwerk, das durch eine bestimmte historische Konstellation entstanden und in diese eingebettet ist. Wie also sollen wir die radikale Vermittlung aller Objektivität und den materialistischen »Vorrang des Objekts« *zusammendenken*? Die Lösung dieses Problems besteht darin, daß dieser »Vorrang« genau das Ergebnis der an ihr Ende geführten Vermittlung ist, der Kern des Widerstands, den wir nicht unmittelbar erfahren können, sondern nur in Gestalt des abwesenden Bezugspunktes, aufgrund dessen jede Vermittlung letztlich *scheitert*.

Eine typische Kritik an Adornos »negativer Dialektik« lautet, sie sei in sich inkonsistent. Adornos Entgegnung hierauf ist völlig zutreffend: Als definitive Doktrin, als fertiges Resultat betrachtet, ist die »negative Dialektik« in der Tat »inkonsistent«. Doch um sie angemessen würdigen zu können, muß man sie als Beschreibung eines Denkprozesses begreifen (lacanianisch gesprochen: die Position des Aussagens in sie einbeziehen). »Negative Dialektik« bezeichnet eine Position, die ihr eigenes Scheitern impliziert, d.h. die ihren Wahrheits-Effekt gerade durch ihr Scheitern erzeugt. Auf den Punkt gebracht: Man versucht, den Gegenstand des Denkens zu begreifen/begrifflich zu fassen, doch man scheitert/bekommt ihn nicht in den Griff; doch eben durch dieses Scheitern wird der Ort des anvisierten Objekts eingekreist, und seine Konturen zeichnen sich ab. Man ist versucht, an dieser Stelle den lacanschen Begriff des »ausgestrichenen« Subjekts (\$) und des Objekts als reales/unmögliches ins Spiel zu bringen: Die adornosche Unterscheidung zwischen unmittelbar zugänglicher »positiver« Objektivität und der im »Vorrang des Objekts« anvisierten Objektivität entspricht genau dieser lacanschen Unterscheidung zwischen (symbolisch vermittelter) Realität und unmöglichem Realen. Verweist die adornosche Auffassung, daß das Subjekt seine Subjektivität nur insoweit bewahrt, als es als Subjekt »unvollständig« ist, nur insoweit, als ein Kern von Objektivität sich seinem Zugriff widersetzt, nicht auf das Subjekt als »konstitutiv« ausgestrichenes?

Es gibt zwei Wege aus der Sackgasse, in der Adornos negative Dialektik endet, der habermasianische und der lacanianische. Habermas, dem Adornos Inkonsistenz, seine selbstdestruktive Kritik einer Vernunft, die nicht über sich selbst Rechenschaft abzulegen vermag, durchaus nicht entging, schlug als eine Lösung das pragmatische *Apriori* der kommunikativen Normativität vor, eine Art kantisches regulatives Ideal, das bei jedem intersubjektiven Austausch vorausgesetzt wird. Lacan andererseits elaborierte das *Konzept* dessen, was Adorno als dialektische Paradoxa entfaltete: das Konzept des ausgestrichenen Subjekts, das nur kraft seiner eigenen Unmöglichkeit existiert; das Konzept des Realen als der inhärenten, nicht äußerlichen Begrenzung der Realität.

Gott steckt im Detail

Auf theologischer Ebene vollzieht das Christentum diesen Übergang von der äußeren zur inneren Begrenzung. Im Judentum bleibt Gott der transzendente, nicht abbildbare Andere, d.h., wie Hegel völlig zu Recht betont hat, das Judentum ist die Religion des Erhabenen. Es versucht die übersinnliche Dimension nicht durch den überwältigenden Exzeß der sinnlichen darzustellen, wie die indischen Statuen mit Dutzenden von Händen usw., sondern auf rein negative Weise, durch den völligen Bildverzicht. Das Christentum jedoch entsagt diesem jenseitigen Gott, diesem Realen hinter dem Vorgang der Phänomene; es erkennt an, daß es hinter der Erscheinung *nichts* gibt – nichts als das nicht wahrnehmbare X, das Christus, diesen gewöhnlichen Menschen, in Gott verwandelt. In der *absoluten* Identität von Mensch und Gott ist das Göttliche der reine *Schein* einer anderen Dimension, der durch Christus, dieses jammervolle Geschöpf, hindurchscheint. Nur hier wird wirklich die Schlußfolgerung aus dem Ikonoklasmus gezogen: Das, was tatsächlich »jenseits des Bildes« liegt, ist das X, das aus dem Menschen Christus Gott macht. Genau in diesem Sinne kehrt das Christentum die jüdische Sublimierung in eine radikale Desublimierung um; nicht Desublimierung im Sinne der einfachen Reduktion Gottes auf einen Menschen, sondern Desublimierung im Sinne des Abstiegs des erhabenen Jenseits auf das Alltagsniveau. Christus als »ready-made Gott« ist völlig menschlich, ebenso ununterscheidbar von anderen Menschen, wie Judy (in *Vertigo*) ununterscheidbar

von Madeleine ist, oder wie der »wahre« Erhardt von seinem Imitator in *To Be Or Not To Be* – nur dieses verschwindend kleine »Etwas«, eine reine Erscheinung, die sich auf eine substantielle Eigenschaft zurückführen läßt, macht ihn zum Gott. Genau *dies* ist der Grund, warum das Christentum die Religion der Liebe und der Komödie ist. Wie die Beispiele von Lubitsch und Chaplin zeigen, steckt immer etwas Komisches in dieser unergründlichen Differenz, die die etablierte Identität unterminiert (Judy *ist* Madeleine, Hynkel *ist* der jüdische Friseur). Und Liebe muß hier dem Begehren entgegengesetzt werden: Das Begehren ist immer gefangen in der Logik des »dies ist nicht das«, es entfaltet sich in der Lücke, die für immer die *erlangte* Befriedigung von der *gesuchten* Befriedigung trennt, während die Liebe dieses »dies *ist* das« völlig akzeptiert – daß ich diese Frau mit all ihren Schwächen und gewöhnlichen Zügen bedingungslos liebe oder daß Christus, dieser jämmerliche Mensch, der lebendige Gott ist. Nochmals, um ein fatales Mißverständnis zu vermeiden: Es geht nicht darum, daß wir der »Transzendenz entsagen« und den beschränkten Menschen als Gegenstand unserer Liebe deswegen völlig akzeptieren sollten, weil »dies alles ist, was es gibt«: Die Transzendenz wird keineswegs abgeschafft, sondern im Gegenteil *zugänglich gemacht*¹¹⁷ – sie scheint durch dieses unbeholfene und jämmerliche Wesen, das ich liebe, hindurch.

Christus ist daher nicht »Mensch *plus* Gott«, sondern das, was in ihm sichtbar wird, ist einfach nur die göttliche Dimension im Menschen »als solchem«. Also weit davon entfernt, das Höchste im Menschen zu sein, die rein spirituelle Dimension, die alle Menschen anstreben, ist die »Göttlichkeit« eher eine Art Hindernis, die »Gräte im Hals« – jenes unergründliche X, aufgrund dessen man nie völlig *Mensch*, nie ganz selbst-identisch werden kann. Es geht also nicht darum, daß der Mensch aufgrund der Beschränktheit seiner sterblichen sündigen Natur, nie ganz göttlich, sondern darum, daß der Mensch, *wegen des göttlichen Funkens in sich nie ganz Mensch* werden kann. Christus als Mensch=Gott ist der einzigartige Fall völliger Menschlichkeit. (*»Ecce homo«* rief Pilatus dem Pöbel zu, als dieser die Hinrichtung Christi forderte.) Aus diesem Grund gibt es nach seinem Tod auch keinen Raum für irgendeinen jenseitigen Gott. Das einzige, was bleibt, ist der Heilige Geist,

117 Ich habe mir diese Bezeichnung der Liebe als »zugängliche Transzendenz« von Alenka Zupancic ausgeborgt, der dieser ganze Abschnitt viel verdankt.

die Gemeinschaft der Gläubigen, auf die die unergründliche Aura Christi übergeht, sobald sie ihrer Inkarnation beraubt ist. (Oder um es in Freudscher Begrifflichkeit zu sagen, sobald sie sich nicht mehr auf die *Anlehnung* an Christi Leib verlassen können, in dem selben Sinne, in dem für Freud der Trieb, der nach unbedingter Befriedigung strebt, sich immer an ein partikulares, kontingentes materielles Objekt anlehnen muß, das als Quelle seiner Befriedigung fungiert.)

Eine solche Lesart hat radikale Konsequenzen für den Begriff des Lebens nach dem Tod. Der häufig bemerkte rätselhafte Lapsus im Judentum betrifft genau diesen Aspekt. Die heiligen Texte des Judentums erwähnen *an keiner Stelle* ein Leben nach dem Tod. Wir haben es hier mit einer Religion zu tun, die ganz offenbar auf das Grundmerkmal dessen, was von einer Religion erwartet wird, nämlich uns zu trösten, indem sie uns ein glückliches Leben im Jenseits verheißt, verzichtet. Und es ist von entscheidender Bedeutung, jede Idee, das Christentum kehre zur Tradition des Lebens nach dem Tod *zurück*, als sekundäre Verfälschung abzulehnen, (*Jeder* Mensch wird von Gott gerichtet werden und dann entweder in die Hölle oder ins Paradies eingehen. Schon Kant hat, neben anderen, darauf hingewiesen, daß ein solcher Begriff des Christentums, der mit der gerechten Entlohnung unserer Taten einhergeht, diese zu einer (weiteren) Religion der moralischen Buchhaltung reduzieren würde, auf den gerechten Lohn oder die gerechte Strafe für unsere Taten.) Wenn man den Heiligen Geist radikal genug begreift, dann ist im Christentum einfach kein Platz für ein Leben nach dem Tod.

Mit anderen Worten, auch Tragödie und Komödie müssen einander auf der Achse der Opposition von Begehren und Trieb entgegengesetzt werden. Wie Lacan immer wieder betont hat, ist das Begehren nicht nur »inhärent« tragisch (zum endgültigen Scheitern verurteilt), sondern die Tragödie selbst (in allen klassischen Fällen von Ödipus und Antigone über Hamlet bis zu Claudels *Coufontaine-Trilogie*) ist letztlich immer die Tragödie des Begehrens. Der Trieb hingegen ist mit seinem »Schließen der Schleife« inhärent *komisch* und suspendiert die Lücke des Begehrens durch seine Bekräftigung der Koinzidenz, ja Identität zwischen dem Erhabenen und dem Alltagsgegenstand. Natürlich besteht die Lücke im Trieb fort, als der Abstand zwischen seinem *Aim* – Befriedigung – und seinem *Goal*, dem Objekt, an das es sich »anlehnt«

(aufgrund dieser Lücke ist der Trieb für immer zu seiner Kreisbewegung verdammt); doch statt die unendliche Metonymie des Begehrens zu eröffnen, erhält diese Lücke die geschlossene Schleife des Triebes aufrecht. In Kafkas Erzählung »Ein Hungerkünstler« gibt der sterbende Künstler nach einem endlosen Prozeß des Hungerns sein Geheimnis preis:

»... [Ich muß] hungern [...], ich kann nicht anders«, sagte der Hungerkünstler. »Da sieh mal einer«, sagte der Aufseher, »warum kannst du denn nicht anders?« »Weil ich«, sagte der Hungerkünstler, hob das Köpfchen ein wenig und sprach mit wie zum Kuß gespitzten Lippen gerade in das Ohr des Aufsehers hinein, damit nichts verlorengehe, »weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt. Hätte ich sie gefunden, glaube mir, ich hätte kein Aufsehen gemacht und mich vollgeessen wie du und alle.« Das waren die letzten Worte ...¹¹⁸

Besonders auffällig ist hier der Kontrast zu Kafkas berühmtestem Text, der Parabel »Vor dem Gesetz« aus dem *Prozeß*, in welcher der Türhüter dem sterbenden Mann vom Lande, der sein ganzes Leben vor der Tür des Gesetzes auf Einlaß gewartet hatte, das Geheimnis der Tür ins Ohr flüstert (sie war nur für ihn bestimmt, kein anderer hätte dort eingelassen werden könne, so daß sie nach seinem Tod verschlossen werden wird). In »Ein Hungerkünstler« ist es der Sterbende selbst, der sein Geheimnis gegenüber dem Aufseher preisgibt, während im *Prozeß* der Türsteher derjenige ist, der dem Sterbenden das Geheimnis enthüllt. Woher stammt dieser Gegensatz, wenn in beiden Fällen das Geheimnis, das am Schluß enthüllt wird, eine gewisse Leerstelle enthält (die nicht existierende richtige Speise, es befindet sich nichts hinter der Tür)? Der Hungerkünstler steht für den Trieb in seiner reinsten Form: Er verleiht der Lacanschen Unterscheidung zwischen »Nicht essen« und »das Nichts essen« Ausdruck, d.h., indem er keine Speisen zu sich nimmt, in dem er jegliche ihm angebotene Mahlzeit ablehnt, weil »ce n'est pas ça«, ißt er das Nichts selbst, die Leere, die das Begehren in Bewegung setzt – er kreist immer wieder um die zentrale Leerstelle. Der Mann vom Lande hingegen ist ein Hysteriker, dessen Begehren vom »Geheimnis (dem Ding) hinter der Türe« besessen ist. Im Gegensatz zum irreführenden ersten Eindruck ist Kafkas Hungerkünstler *kein* Anorektiker: Die Anorexie ist eine der heutigen Formen der Hysterie. (Die klassische Freudsche Hysterie ist eine

118 Franz Kafka, *Das Urteil und andere Erzählungen*, Frankfurt a.M. 1976, S. 136.

Reaktion auf die traditionelle Figur des patriarchalischen Herrn und Meisters, während die Anorexie eine Reaktion auf die Herrschaft des Expertenwissens ist.)

Der entscheidende Unterschied, an dem es hier festzuhalten gilt, läßt sich anhand des (scheinbaren) Gegenteils der Religion, nämlich einer intensiven sexuellen Erfahrung veranschaulichen. Die Erotisierung beruht auf der Umkehrung-in-sich-selbst jener Bewegung, die auf ein äußeres Ziel gerichtet ist: Die Bewegung selbst wird zu ihrem eigenen Ziel. (Wenn ich die Hand, die mir jemand, den ich liebe, entgegenstreckt, festhalte und wiederholt drücke, wird mein Tun automatisch als eine willkommene oder aber aufdringlich-unwillkommene Erotisierung erlebt werden, da ich das zielorientierte Tun in einen Selbstzweck verwandele.) Hierin besteht der Unterschied zwischen dem *Goal* und dem *Aim* eines Triebes: So mag das *Goal* des Oraltriebs darin bestehen, meinen Hunger zu stillen, doch das *Aim* ist die Befriedigung, die mir die Aktivität des Essens (Lutschens, Schluckens) selbst verschafft. Man kann sich die beiden Befriedigungen auch als völlig verschiedene vorstellen; wenn ich in einem Krankenhaus intravenös ernährt werde, ist zwar mein Hunger gestillt, nicht aber mein Oraltrieb; wenn hingegen ein Kleinkind rhythmisch an seinem Schnuller saugt, besteht seine einzige Befriedigung in der des Triebes. Diese Lücke, die das *Aim* vom *Goal* trennt, »verewigt« den Trieb, verwandelt die einfache instinktive Bewegung, die beim Erreichen ihres *Goals* (etwa des gefüllten Magens) zur Ruhe kommt, in jenen Prozeß, der sich in seiner eigenen Schleife fängt und darauf insistiert, sich endlos zu wiederholen. Der springende Punkt, den es hier zu beachten gilt, ist der, daß sich diese Umkehrung nicht mit Hilfe des ursprünglichen Mangels und der Serie metonymischer Objekte, die diese Leerstelle auszufüllen versuchen (und daran letztlich scheitern), formulieren läßt. Wenn der erotisierte Körper meines Partners als jenes Objekt fungiert, um den der Trieb zu kreisen beginnt, dann bedeutet dies *nicht*, daß sein/ihr gewöhnlicher (im kantischen Sinne »pathologischer«) leibhafter Körper in eine kontingente Inkarnation des erhabenen unmöglichen Dings »transsubstantiiert« wird, das dessen Leerstelle einnimmt (ausfüllt). Nehmen wir ein einfaches »vulgäres« Beispiel. Wenn ein (heterosexueller, männlicher) Liebhaber von der Vagina seiner Partnerin fasziniert ist, gar nicht genug davon bekommen kann und sich nicht darauf beschränkt, sie zu penetrieren, sondern sie

auf unterschiedlichste Weise streichelt, untersucht usw., geht es *nicht* darum, daß er in einer Art trügerischem mentalem Kurzschluß dieses Stück Haut, Haar und Fleisch für das Ding selbst hält, sondern die Vagina seiner Geliebten *ist* in ihrer körperlichen Materialität »das Ding selbst«, nicht die gespenstische Erscheinung einer anderen Dimension. Das, was die Vagina zu einem »unendlich« begehrten Gegenstand macht, dessen Geheimnis sich niemals völlig ergründen läßt, ist ihre Nicht-Identität mit sich selbst, d.h. die Art und Weise, wie sie niemals unmittelbar »sie selbst« ist.¹¹⁹ Die Kluft, die den Trieb »externalisiert« und ihn in eine endlos sich wiederholende Kreisbewegung um den Gegenstand selbst verwandelt, ist nicht die Kluft, welche die Leerstelle des Dings von seinen kontingenten Verkörperungen trennt, sondern die Lücke, welche das »pathologische« Objekt von sich selber trennt, so wie Christus nicht die kontingente materielle (»pathologische«) Verkörperung des übersinnlichen Gottes ist, sondern seine »göttliche« Dimension, reduziert auf die Aura des reinen *Scheins*.

Hierin liegt das Problem von Bernard Baas' im übrigen herausragender kantischer Lacanlektüre in seinem *De la Chose à l'objet*¹²⁰, diesem heroischen Versuch, die kantisch »transzendente« Lektüre Lacans mit dem Problem des *prä-subjektiven* Triebes zusammenzudenken, jenem obskuren Prozeß, in dessen Verlauf ein lebender Körper zu einem sich selbst empfindenden Organismus »explodiert«, der sich gleichzeitig innerhalb und außerhalb seiner selbst befindet (d.h., er ist Teil seiner objektiven Umgebung, in der er als ein Objekt existiert, und umfaßt zugleich die Welt in seinem Blickfeld). Wir haben es also mit dem zu tun, was Lacan als das mysteriöse »Double« (*la doublure*)¹²¹ des lebenden Körpers be-

119 Natürlich ist es nicht die physische Erscheinungsform dieser Vagina, die zählt; was zählt, ist die Tatsache, daß diese Vagina der geliebten Person gehört. Mit anderen Worten (und ich erlaube mir hier ein ziemlich geschmackloses Gedankenspiel): Wenn ich entdecken sollte, daß die Vagina, die genauso aussieht, einer anderen Frau gehört (oder daß die Frau, die ich liebe, eine andere Vagina hat), dann würde diese Vagina nicht mehr dieselbe bedingungslose Faszination auf mich ausüben. Dies bedeutet, daß Trieb und Begehren trotzdem inhärent mit einander verknüpft sind. Nicht nur beruht das Begehren immer auf irgendwelchen Partialtrieben, die ihren »Gegenstand« bereitstellen, sondern Triebe funktionieren auch nur insoweit, als sie sich auf jenes Subjekt beziehen, deren/dessen Begehren ich begehre.

120 S. Bernard Baas, *De la Chose à l'objet*, Leuven 1998, insbesondere S. 71-78.

121 Jacques Lacan, *Écrits*, Paris 1966, S. 818 (»Doublure« bedeutet aber auch »Fut-

zeichnet: Eine Lücke, eine Distanz wird eingeführt, der die paradoxe Topologie des Möbiusbands oder der Kleinschen Flasche innewohnt.¹²² In diesem »Double«, die noch nicht die subjektive, für die Selbstreflexion und/oder das Selbstbewußtsein charakteristische Verdoppelung ist, erkennt Lacan die fundamentale Struktur des »azephalösen« Triebs, die sich am besten im Bild eines sich selbst küssenden Lippenpaares veranschaulichen läßt. Der mysteriöse Zwischenstatus des Triebs beruht auf der Tatsache, daß wir es einerseits *noch nicht* mit einem dem symbolischen Gesetz unterworfenen Subjekt zu tun haben, das zur ewigen Suche nach dem ursprünglich verlorenen, in Wirklichkeit bereits fehlenden Objekt (»Ding«) verurteilt ist, und andererseits nicht mehr mit der unmittelbaren Selbst-Umschließung eines biologischen Organismus: Vom Standpunkt des »rein (biologischen) Lebens« ist hier bereits ein gewisser Exzeß am Werk, ein gewisses »Zuviel«, die Sucht nach einem »Mehr«, die sich nicht mehr zügeln läßt – was ist der »Trieb«, wenn nicht der Name für einen exzessiven »Druck«, der diesen rein biologischen Lebensrhythmus aus der Bahn wirft/stört?

Eric Santner bringt diesen Exzeß mit der alten Heraklitformel *hen diapheron heauto* in Zusammenhang, auf die sich Platon in seinem *Symposion* bezieht und die Hölderlin in seinem *Hyperion* als »das Eine in sich Unterschiedene« übersetzt.¹²³ Santner hebt hervor, daß es Hölderlin, wenn er diese Formulierung als Definition der Schönheit schlechthin bezeichnet, nicht darum geht, daß die Künstler die Gegensätze und Spannungen in der ästhetischen Totalität eines harmonischen Ganzen versöhnen, sondern ganz im Gegenteil darum, daß sie einen Ort konstruieren, an dem die Menschen auf exstatische Weise den traumatischen Exzeß betrachten, um den sich ihre Leben dreht. Santner schlägt daher eine neue Lesart von Hölderlins berühmten Zeilen aus seiner Hymne »Andenken« vor: »Was bleibt aber, stiften die Dichter.« Die übliche Lesart ist natürlich die, daß Dichter ein Ereignis im nachhinein vom über-

ter (eines Kleidungsstücks oder einer Tasche«; vgl. die Übersetzung in J. Lacan, Schriften II, Olten 1976, S. 194) (*A. d. Ü.*).

122 Diese Spekulationen Lacans stehen eindeutig in der Schuld der Erkundungen seines Freundes Maurice Merleau-Pontys, die postum in *Le visible et l'invisible* (Paris 1964, dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986) zusammengetragen wurden. Lacan bezieht sich vor allem in Teil II seiner *Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse* auf Merleau-Ponty.

123 S. den Epilog von Eric Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago 2001.

legenen Standpunkt *post factum* beurteilen können, d.h. aus der sicheren Distanz, wenn die historische Bedeutung der Ereignisse sich bereits abzeichnet. Doch was, wenn das, »was bleibt«, der *Rest selber* ist, das, was Schelling als den »niemals aufgehenden Rest« bezeichnete, das, was aus dem organischen Ganzen *herausragt*, der Exzeß, der sich nicht in die soziohistorische Totalität eingliedern läßt, so daß die Dichtung, weit davon entfernt, das harmonische Gesamtbild einer Epoche zu zeichnen, dem eine Stimme verleiht, was eine Epoche *nicht* in ihre Erzählung(en) zu integrieren vermochte? Die Tatsache, daß die ursprüngliche Formel (*hen diapheron heauto*) von Heraklit stammt, sollte unsere Aufmerksamkeit wecken. Man muß sie »anachronistisch«, d.h. gegen den Strich, lesen, also *nicht* in ihrem ursprünglichen vorsokratischen Sinne der Harmonie des Ganzen, die aus dem Kampf und der Spannung zwischen seinen Teilen hervorgeht, sondern mit dem Schwerpunkt auf jenem Exzeß, der das Eine daran hindert, sich jemals in ein harmonisches Alles zu verwandeln. Heraklits Worte wirken wie ein in die Zukunft gerichtetes, aus der Zukunft kommendes Fragment, und nur eine »anachronistische«, aus der Zukunft kommende Lesart vermag daher seine wahre Bedeutung zu erkennen.

Wie also kann Baas diesen Begriff des Triebs und seine frühere brillante kantianische Lacanlektüre miteinander verbinden, welche die strukturelle Homologie zwischen dem freudschen-lacanschen Ding und dem kantischen noumenalen *Ding an sich* betont? Das Ding ist nichts als sein eigener Mangel, das flüchtige Gespenst des verlorenen ursprünglichen Objekts der Begierde, welches durch das symbolische Gesetz/Verbot hervorgebracht wurde, und das *Objekt a* ist das Lacansche »transzendente Schema«, das zwischen der apriorischen Leere des unmöglichen Dings und den empirischen Objekten, die unsere (Un-)Lust hervorrufen, vermittelt – *Objekte a* sind empirische Objekte, die auf kontingente Weise zur Würde des Dings erhoben wurden, so daß sie als Verkörperungen des unmöglichen Dings zu fungieren beginnen.¹²⁴ Baas' Lösung ist vorhersagbar: In seiner selbstumschlossenen Zirkulation erreicht der Trieb sein *Aim*, indem er immer wieder sein *Goal* verfehlt; d.h., er kreist um eine zentrale Leerstelle, und diese Leere ist die Leere des unmöglichen/realen Dings bzw. die Leere als unmög-

124 S. Bernard Baas, *Le désir pur*, Leuven 1992.

liches/reales Ding, das verboten wird bzw. verlorengeht, sobald das Subjekt auftaucht, indem es Teil der symbolischen Ordnung wird ... An dieser Stelle muß man jedoch darauf insistieren, daß diese »Doppelung«, die topologische Verzerrung, die jenen »Exzeß« des Lebens verursacht, den wir als »Trieb« bezeichnen, *nicht* mit dem symbolischen Gesetz, welches das unmögliche mütterliche Reale Ding verbietet, gleichgesetzt (oder darauf gegründet) werden darf: Die Lücke, die durch diese »Doppelung« geöffnet wird, ist *nicht* die Leere des Dings, die durch das symbolische Gesetz verboten wird. Ja, man ist versucht zu sagen, daß die eigentliche Funktion des symbolischen Gesetzes darin besteht, der enervierenden Sackgasse des Triebes *aus dem Weg zu geben*; das symbolische Gesetz reagiert bereits auf ein gewisses inhärentes Hindernis, aufgrund dessen der animalische Instinkt sich irgendwie »festfährt« und in einer explosionsartigen exzessiven Wiederholung mündet, er ermöglicht es dem Subjekt, auf magische Weise diese repetitive Wiederholung, bei der das Subjekt das Ursache-Objekt nicht mehr los wird, in die ewige offene Suche nach dem (verlorenen/verbotenen) Objekt des Begehrens zu transformieren. Etwas anders gewendet, während Baas recht hat, wenn er darauf insistiert, daß sich die »Doppelung« des Triebes immer innerhalb der Ordnung des Signifikanten ereignet, setzt er zu schnell den *Signifikanten* mit der auf dem Gesetz/Verbot gründenden *symbolischen Ordnung* gleich. In den letzten beiden Jahrzehnten seiner Lehrtätigkeit versuchte Lacan genau jenen Status *eines Signifikanten, der noch nicht in dem symbolischen Gesetz/Verbot enthalten* ist, zu bestimmen. Nirgendwo ist diese Unterscheidung deutlicher als im Hinblick auf die Sublimierung (wenn wir Lacan darin folgen, daß wir sie als die Erhebung eines empirischen Objekts zur Würde des Dings¹²⁵ definieren): Der Trieb erhebt ein (empirisches) Objekt nicht zur Würde des Dings, sondern er wählt sich ein Objekt, das in sich selbst eine kreisförmige, um eine Leerstelle rotierende Struktur aufweist.

Wir alle kennen den Satz »Der Teufel steckt im Detail«, der sich darauf bezieht, daß man bei einer schriftlichen Vereinbarung auf das Kleingedruckte achten sollte, da sich dort häufig unangenehme Klauseln und Einschränkungen finden, die die eigentliche Vereinbarung in der Praxis entwerten. Aber gilt dieser Satz auch für die

125 S. Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch VII (Die Ethik der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1986, S. 133.

Theologie? Ist es tatsächlich so, daß wir Gott in der allgemeinen Harmonie des Universums erkennen können, während der Teufel in den kleinen Dingen steckt, die aus globaler Sicht unbedeutend erscheinen mögen, aber für den einzelnen mit schrecklichem Leiden verbunden sein können? Zumindest was das Christentum betrifft, ist man versucht, diese Formulierung umzukehren: *Gott steckt im Detail* – in der allgemeinen Ödnis und Gleichgültigkeit des Universums entdecken wir die göttliche Dimension in kaum wahrnehmbaren Details – einem Lächeln hier, einer überraschenden Geste des Beistands dort... Das Turiner Grabtuch mit seinem angeblich »fotografischen« Abdruck von Christi Antlitz ist vielleicht der ultimative Fall eines derartigen »göttlichen Details«, jenes »kleinen Rests des Realen« – die erregten Debatten darüber fügen sich nahtlos in die Triade IRS: das Imaginäre (ist das Antlitz auf dem Tuch ein getreues Abbild Christi?), das Reale (wann wurde das Material hergestellt? Ist der Test, der gezeigt hat, daß der Stoff im 14. Jahrhundert gewebt wurde, zuverlässig?), das Symbolische (die Geschichte des komplexen Schicksals des Leinentuchs im Verlauf der Jahrhunderte). Das eigentliche Problem beruht auf den möglicherweise katastrophalen Konsequenzen für die Kirche selbst, sollten neue Tests ergeben, daß das Leinentuch tatsächlich authentisch ist (d.h. aus der Zeit und dem Umfeld Christi stammt). Es gibt Spuren von »Christi« Blut darauf, und einige Biochemiker haben schon mit der Analyse der DNA begonnen. Welche Erkenntnisse über den Vater Christi wird dies zutage fördern (ganz zu schweigen von der Möglichkeit, Christus klonen zu können)?

Aber weist diese minimale Selbstdistanz eines Lebewesens, in das sich dieser Exzeß einschreibt, diese Lücke oder Verdoppelung des Lebens zu »gewöhnlichem« Leben und dem gespenstischen »untoten« Leben nicht die Struktur dessen auf, was Marx als »Warenfetischismus« beschrieben hat – ein gewöhnliches Objekt er langt eine Aura, eine andere unkörperliche Dimension beginnt durch es hindurchzuscheinen? Wie Lacan selbst betont hat,¹²⁶ lautet die Antwort hierauf, daß sich der Warenfetischismus selbst gegenüber der Struktur der dem Trieb als solchem zugehörigen »immanenten Transzendenz« wie ein Parasit verhält. Unter bestimmten sozialen Bedingungen mobilisieren die Produkte der menschlichen Arbeit diese Funktion und erscheinen als das Waren-

126 S. etwa Jacques Lacan, *Le séminaire 1958-59, Désir et son interprétation* (unveröffentlicht).

universum. Im Hinblick auf die Gestalt Christi erlaubt uns dieser Hinweis auf das Warenuniversum auch eine Reaktualisierung von Marx' alter Idee, daß Christus sich im Hinblick auf die Menschen so verhält wie das Geld im Hinblick auf die Waren. So wie Geld als universelles Äquivalent unmittelbar jenen Exzeß (»Wert«) verkörpert, der einen Gegenstand zu einer Ware macht, verkörpert Christus den Exzeß, der das Menschentier zum echten Menschen macht. In beiden Fällen tauscht/gibt sich das universelle Äquivalent gegen/für alle anderen Exzesse; genau so wie Geld die Ware »als solche« ist, ist Christus der Mensch »als solcher«; auf dieselbe Art, wie das universelle Äquivalent eine jeglichen Gebrauchswerts beraubte Ware sein muß, hat Christus den Exzeß der Sünde *aller* Menschen genau insoweit auf sich genommen, als er der Reine war, der einzige ohne Exzeß, die Einfachheit in Person.

Um die elementare Struktur dieses Exzesses zu erhellen, wollen wir uns Jonathan Lear zuwenden, der Freuds »Todestrieb« einer massiven Kritik unterzogen hat. Freud habe die rein negative Tatsache, daß gewisse Brüche und Unterbrechungen sich nicht unmittelbar in die »normale« teleologisch orientierte psychische Ökonomie integrieren lassen, zu einem positiven ideologischen Prinzip erhoben. Statt die Tatsache rein kontingenter Störungen zu akzeptieren, die das ideologische Funktionieren der menschlichen Psyche unterminieren, erfinde Freud eine höhere positive Tendenz/ein höheres positives Prinzip, das diese Brüche erklären solle (»Todestrieb«).¹²⁷ Im Hinblick auf den Begriff des Dings als des Jenseits beschuldigt Lear Lacan derselben verdinglichenden Positivierung der Lücke/des Bruchs zu einem positiven »Jenseits«, des unerreichbaren harten Kerns des Realen, um den herum die Signifikanten zirkulieren. Statt zu akzeptieren, daß es immer einen gewissen Rest gibt, der sich nicht mit Hilfe jenes Prinzips bzw. jener Prinzipien erklären läßt, die das Leben der Psyche beherrschen, erfindet Freud ein höheres Prinzip, welches das gesamte psychische Leben umfassen soll. In einer schön herausgearbeiteten Parallele zwischen Aristoteles und Freud und im Rückgriff auf einen Begriff Laplanches spezifiziert Lear diese Operation als Einführung des »rätselhaften Signifikanten«. Freuds »Todestrieb« ist kein definitives Konzept mit einem klaren Inhalt, sondern lediglich das Versprechen irgendeines nicht näher benannten Wissens, die Bezeichnung

127 S. Jonathan Lear, *Happiness, Death, and the Remainder of Life*, Cambridge, Mass. 2000.

eines verführerischen Mysteriums, einer Entität, welche als Begründung für die zu erklärenden Phänomene zu dienen scheint, obwohl niemand genau weiß, was sie eigentlich bedeutet.

Aber trifft dieser Vorwurf wirklich auf Lacan zu? Ist es nicht vielmehr so, daß die Operation des »rätselhaften Signifikanten«, wie sie von Lear beschrieben wurde, die Operation des Herrensignifikanten, der Universalität und ihrer konstitutiven Ausnahme ist? Nicht nur ist Lacan sich der Falle der »Substantialisierung« des Bruchs in ein Jenseits sehr bewußt, sondern er entwickelte die »weibliche« Logik des Nicht-Alles ja genau deswegen, um dieser Logik der Universalität und ihrer Ausnahme entgegenzutreten. Kurzum, das, was Lear »Bruch« nennt, ist der Raum dessen, was Lacan als den Akt bezeichnet, den Bruch im symbolischen narrativen Kontinuum, die »Möglichkeit neuer Möglichkeiten«, wie Lear schreibt, und die elementare »männliche« Operation besteht genau darin, diese Dimension des Aktes auszulöschen. Von entscheiden der Bedeutung ist hier Lears Beschreibung von Freuds Bruch mit der aristotelischen Ethik. Ziel des Lebens ist, Aristoteles zufolge, das Glück – doch dies ist bereits eine *reflektierte* (Sokrates folgende) Einstellung, da die Frage nach der Bedeutung und/oder dem Ziel des Lebens »als solchem«, in seiner Gesamtheit, bei einem vor philosophischen Sich-Versenken in die eigene Lebenswelt gar nicht auftauchen kann. Das aber bedeutet, um diese Frage zu beantworten, um sich mit dem Leben als Ganzem auseinanderzusetzen, muß man eine Ausnahme einführen, ein Element, das nicht mehr in das »normale« Leben paßt; bei Aristoteles ist dies natürlich die reine Theorie, als die oberste, sich selbst genügende Aktivität, die uns Sterblichen aber in letzter Konsequenz verwehrt ist, da nur Gott/Götter ihr nachgehen kann/können. Bereits in dem Moment, in dem der Philosoph auch nur zu bestimmen versucht, was es bedeutet, ein glückliches Leben zu führen, erzeugt er bereits einen fremdartigen Exzeß, kraft dessen das Leben nicht mehr in sich selbst beschlossen sein kann ... Was Lear hier in seiner eigenen Begrifflichkeit (wieder)entdeckt, ist Lacans paradoxe Logik des Nicht-Alles: Jegliche Totalisierung muß sich auf einen leeren Herrensignifikanten stützen, der ihre konstitutive Ausnahme bezeichnet. Liefert Lacans Logik des Nicht-Alles daher nicht genau die Formel dessen, was Lear als »das Leben mit einem Rest« bezeichnet, indem sie von dem Versuch abläßt, den Rest einzuschließen, indem sie sie ihn an einen Herrensignifikanten anbindet und ihn

auf diese Weise »resubstantialisiert«, und damit akzeptiert, daß wir in einem Feld wohnen, das sich niemals totalisieren läßt?

Das Leben verliert so seine tautologische selbstzufriedene Evidenz: Es schließt einen Exzeß ein, der seinen gleichmäßigen Ablauf stört. Was bedeutet das? Die Prämisse der Theorie der Risikogesellschaft und der globalen Reflexivierung besagt, daß man heute nach allem »süchtig sein« kann – nicht nur nach Alkohol oder Drogen, sondern auch nach Essen, Zigaretten, Sex, Arbeit... Diese Universalisierung der Sucht verweist auf die radikale Ungewißheit jeglicher subjektiven Position heute: Es gibt keine festgelegten Muster, alles muß immer wieder (neu) ausgehandelt werden. Dies gilt sogar für den Selbstmord. In seinem im übrigen hoffnungslos überholten *Mythos des Sisyphos* weist Albert Camus völlig zu Recht darauf hin, daß der Selbstmord das einzige echte philosophische Problem sei. Aber *wann* wird er dazu? Erst in der modernen reflexiven Gesellschaft, wenn das Leben nicht mehr »von selbst läuft« als »unmarkiertes« Merkmal (um diesen von Roman Jakobson stammenden Begriff zu benutzen), sondern »markiert« ist und eigens motiviert werden muß (weswegen die Euthanasie zunehmend akzeptiert wird). In vormoderner Zeit war der Selbstmord einfach ein Zeichen für irgendeine pathologische Störung, Verzweiflung, Krankheit. Mit der Reflexivierung jedoch wird der Suizid zu einem *existentiellen* Akt, das Resultat einer reinen Entscheidung, irreduzibel auf objektives Leiden oder eine psychische Pathologie. Dies ist die andere Seite von Emile Durkheims Reduzierung des Selbstmordes auf eine soziale Tatsache, die sich quantifizieren und voraussagen läßt: Die beiden Schritte, die Objektivierung/Quantifizierung des Selbstmords und seine Transformation in einen rein existentiellen Akt sind einander strikt korrelativ. Kurzum, der Verlust dieser spontanen Neigung zu leben bedeutet, daß *das Leben selbst zu einem Gegenstand der Sucht wird*,¹²⁸ durch einen Exzeß markiert/befleckt ist und einen »Rest« enthält, der nicht mehr in den einfachen Lebensprozeß paßt. »Leben« bedeutet nicht mehr einfach, dem ausgeglichenen Reproduktionsprozeß zu folgen, sondern sich »leidenschaftlich« an irgendeinen Exzeß »zu binden« oder zu klammern, an irgendeinen Kern des Realen, dessen Rolle widersprüchlich ist, da er den Aspekt der Fixierung oder »Fixiertheit« in den Lebensprozeß einführt; der Mensch ist letztlich ein

128 Hinsichtlich dieser Idee vgl. Eric Santners herausragendes Werk *On the Psychotheology of Everyday Life*, Chicago 2001.

Tier, dessen Leben durch die exzessive Fixierung an irgendein traumatisches Ding aus der Bahn geworfen wird.

In einem seiner (unpublizierten) Seminare kommentiert Jacques-Alain Miller ein unheimliches Experiment mit Ratten: In einem labyrinthartigen Kasten wird ein begehrtes Objekt (Futter oder ein sexueller Partner) zunächst leicht zugänglich gemacht; dann ändert man die Anordnung so, daß die Ratte das begehrte Objekt sieht und daher weiß, wo es sich befindet, aber keinen Zugang dazu hat; statt dessen hat sie, als eine Art Trostpreis, Zugriff auf eine Reihe ähnlicher Objekte von untergeordnetem Wert – wie reagiert die Ratte hierauf? Eine Zeitlang versucht sie, sich den Weg zu dem »echten« Objekt zu bahnen; nachdem sie sich sicher ist, daß sich dieses definitiv außerhalb ihrer Reichweite befindet, wird die Ratte darauf verzichten und sich mit einigen der minderwertigen Ersatzobjekte begnügen. Kurzum, sie wird handeln wie ein »rationales« utilitaristisches Subjekt. Doch das eigentliche Experiment beginnt erst jetzt: Die Wissenschaftler unterziehen die Ratte einem chirurgischen Eingriff, wobei sie ihr Gehirn mit Hilfe von Laserstrahlen manipulieren und allerlei Dinge tun, über die man, wie Miller es dezent formuliert, besser den Mantel des Schweigens breitet. Was aber geschah, nachdem die operierte Ratte erneut in jenes Labyrinth gesetzt wurde, dessen Objekt unzugänglich ist? *Die Ratte insistierte*: Sie gab sich nie mit dem Verlust des »echten« Objekts zufrieden und begnügte sich mit dem minderwertigen Ersatz, sondern kehrte immer wieder zu dem begehrten Objekt zurück und versuchte dieses zu erreichen. Kurzum, die Ratte wurde gewissermaßen vermenschlicht, sie ging jene tragische »menschliche« Beziehung zu dem absoluten Objekt ein, das unser Begehren gerade wegen seiner Unerreichbarkeit für immer fesselt. (Miller geht es natürlich darum, daß diese Quasihumanisierung der Ratte das Ergebnis ihrer biologischen *Verstümmelung* ist: Die bedauernswerte Ratte begann sich hinsichtlich des Objekts ihrer Begierde von dem Moment an wie ein Mensch zu verhalten, als ihr Gehirn durch einen »unnatürlichen« chirurgischen Eingriff verkrüppelt worden war.) Andererseits ist es genau diese »konservative« Fixierung, die den Menschen zu ständiger Erneuerung treibt, da er diesen Exzeß niemals vollständig in seinen Lebensprozeß integrieren kann. Wir sehen nun, warum Freud den Begriff »Todestrieb« verwendete. Die Psychoanalyse lehrt uns, daß Menschen nicht nur einfach lebendig sind, sondern von einem eigenartigen Trieb besessen sind, das Le-

ben über den normalen Lauf der Dinge hinaus zu genießen, und der Tod steht schlicht und einfach für jene Dimension, die über das »gewöhnliche« biologische Leben hinausgeht.

Das menschliche Leben ist nie »einfach nur Leben«, es wird immer von einem Exzeß des Lebens aufrechterhalten, der als die paradoxe Wunde erscheint, die uns »untot« macht, uns am Sterben hindert (abgesehen von Tristans und Amfortas' Wunde in Wagners *Tristan* und *Parsifal* findet sich die ultimative Figur dieser Wunde in Kafkas Erzählung »Ein Landarzt«); wenn diese Wunde verheilt ist, kann der Held in Frieden sterben. Andererseits hat Jonathan Lear recht, wenn er betont, daß die Bilder eines idealen Lebens, das über die Alltagsroutine hinausgeht (wie die aristotelische Kontemplation), implizite Platzhalter für den Tod sind; die einzige Möglichkeit, den Exzeß des Lebens direkt zu erlangen, ist zu sterben. Die grundlegende christliche Einsicht besteht darin, diese beiden entgegengesetzten Aspekte desselben Paradoxes miteinander zu verbinden. Sich der Wunde zu entledigen, sie zu heilen, ist letztlich dasselbe, wie sich mit ihr zu identifizieren – dies ist die Ambiguität, die der Figur Christi eingeschrieben ist. Christus steht für den Exzeß des Lebens, für das »untote« Mehr, das über den Kreislauf von Entstehung und Verfall hinaus Bestand hat: »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Johannes 10,10). Doch steht sein Opfer nicht zugleich auch für die Auslöschung dieses Exzesses? Die Geschichte von Adams Sündenfall ist offensichtlich auch die Geschichte davon, wie sich das Menschentier den Exzeß des Lebens, der ihn/sie erst menschlich macht, zuzog: »Paradies« ist der Name für das von der Bürde dieses verstörenden Exzesses befreiten Lebens. Aus Liebe zur Menschheit nimmt Christus also aus freien Stücken diesen Exzeß (die »Sünde«), der auf der Menschheit lastete, auf sich.

Hatte Nietzsche also recht mit seiner Behauptung, daß Christus der einzige wirkliche Christ war? Indem er alle Sünden auf sich nahm und dann durch seinen Tod für sie büßte, öffnete Christus den Raum für die erlöste Menschheit – doch durch seinen Tod wer den die Menschen nicht unmittelbar erlöst, sondern es wird ihnen lediglich die *Möglichkeit* der Erlösung gegeben, die *Möglichkeit*, sich von diesem Exzeß zu befreien. Diese Unterscheidung ist von zentraler Bedeutung: Christus erledigt nicht die Arbeit für uns, er bezahlt nicht unsere Schuld, sondern er gibt uns »nur« eine *Chance*: Mit seinem Tod bekräftigt er *unsere* Freiheit und Verant-

wortung, d.h. er »eröffnet« lediglich die Möglichkeit, uns durch den »Sprung in den Glauben« selbst zu erlösen, d.h. indem wir uns entschließen »in Christus zu leben«; in der *imitatio Christi* wiederholen wir die Geste Christi, aus freien Stücken den Exzeß des Lebens auf uns zu nehmen, statt ihn auf irgendeine Figur des Anderen zu projizieren/verschieben. (Wir setzen »nur« in Klammern, da die Definition der Freiheit, wie schon Kierkegaard wußte, lautet, daß die Möglichkeit höher zu bewerten ist als die Wirklichkeit: Indem er uns die Chance gibt, uns selbst zu erlösen, tut Christus unendlich viel mehr, als wenn er uns direkt erlösen würde.)

IV »Vater, warum hast du mich verlassen?«

Man kann jeden großen Bruch in der Geschichte des Westens als eine Art »Abkoppelung« betrachten. Das griechische philosophische Hinterfragen »koppelt« sich von der Versenkung in das mythische Universum ab; das Judentum »koppelt« sich von der polytheistischen *jouissance* ab; das Christentum von der eigenen substantiellen Gemeinschaft. Die eigentliche Frage, die sich dabei stellt, lautet: In welchem Verhältnis stehen diese Abkoppelungsprozesse zueinander? Ihre Folgen finden sich in den Details der Philosophiegeschichte – man erinnere sich an das Fehlen eines ausführlichen Hinweises auf das Judentum (im Gegensatz zum Christentum) und, spezifischer noch, auf Spinoza in Heideggers Werk.¹²⁹ Was ist die Ursache hierfür? Vielleicht findet sich die Antwort auf diese Frage im Übergang von Heidegger I (*Sein und Zeit*) zu Heidegger II (dem epochalen Seinsgeschick). Beginnen wir mit *Sein und Zeit*. Der zweite Teil des Buches *wiederholt* gewissermaßen den ersten Teil und unterzieht das *Dasein* einer neuerlichen, noch radikaleren Analyse. Es verwundert daher nicht, daß Hubert Dreyfuss, Richard Rorty und einige andere Anhänger der »pragmatischen« Lesart Heideggers vor allem auf den ersten Teil abheben; der erste Teil konzentriert sich auf das »In-der-Welt-Sein«, auf das Sicheinlassen des Daseins auf seine Lebenswelt, wo es den Dingen als »zuhandenen« begegnet, und entwickelt dann andere Formen des Bezugs auf Dinge, die aus Mängeln in unserer Eingelassenheit in die Lebenswelt herrühren: Wenn ein (Werk-)Zeug nicht richtig funktioniert, gehen wir auf Distanz zu ihm, fragen uns, was damit nicht stimmt, und behandeln es als etwas Vorhandenes. Im zweiten Teil hingegen kehrt sich die Perspektive sozusagen um: Das Sicheinlassen auf die Lebenswelt ist nicht das ursprüngliche Faktum, sondern wird im Hinblick auf den Abgrund der »Geworfenheit« des Daseins als etwas Sekundäres begriffen; diese Geworfenheit wird im Modus der Angst erlebt, die dem Dasein seine konstitutive Nichtigkeit und Schuld/Verantwortung entbirgt – letztlich fliehen wir vor diesem Abgrund in ein aktives Sicheinlassen auf die Welt, in der immer etwas zu tun ist.

129 Weist nicht außerdem die Triade Deleuze/Derrida/Lacan eine eindeutige religiöse Konnotation auf: der Heide Deleuze, der Jude Derrida und der Christ Lacan?

Diese Wiederholung ist jedoch noch nicht alles, sondern sie wird supplementiert von den letzten Seiten von *Sein und Zeit*, auf denen sich Heidegger erneut einer anderen Ebene zuwendet und sich darum bemüht, den Übergang vom Seinsgeschick zur kollektiven Geschichte eines Volkes zu entfalten, wobei er mit Begriffen wie der Wahl eines Helden und der Annahme der eigenen Bestimmung eines Volkes (nicht eines Individuums) durch den Akt einer Entschlossenheit operiert. Das Problem von *Sein und Zeit* besteht nicht darin, daß das Werk unvollendet ist, sondern darin, daß es *zu lang* ist und diesen Exzeß/Überschuß enthält, der gewissermaßen überflüssig ist und nicht zum Rest des Buches paßt. Heideggers Problem *nach Sein und Zeit* war nicht, wie er das Werk beenden, sondern wie er den Überschuß am Ende des Werks loswerden, wie er einen angemessenen Platz dafür finden sollte. In den späten 1920er Jahren suchte er verzweifelt nach einer Möglichkeit im Rahmen dessen, was man nur als den kantischen transzendentalen Horizont bezeichnen kann, und spielte eine Zeitlang mit der Idee, als Hintergrund für das rechte Verständnis von *Sein und Zeit* auf Kants transzendentalen Schematismus oder das moralische Gesetz zu verweisen.¹³⁰ Wir sind der Meinung, daß Heidegger, hätte er diesen Weg weiterverfolgt und wäre er ihn zu Ende gegangen, in seinem Theoriegefüge den Platz für die fundamentale jüdisch-christliche Erfahrung geöffnet hätte, daß das menschliche Wesen auf einer traumatischen Begegnung mit einer radikalen Andersheit gründet und daß diese göttliche Andersheit selbst des Menschen, der Menschheit als des Ortes seiner Offenbarung bedarf. Und daß es eine Geste der *Niederlage* war, daß Heidegger sich Mitte der dreißiger Jahre für etwas entschied, was viele Kritiker, unter ihnen Philippe Lacoue-Labarthe,¹³¹ als seinen ästhetisch-politischen Begriff der Gemeinschaft denunzierten (*polis* als Ort des

130 Und beginnt nicht letztlich die Philosophie als solche mit Kant, mit seiner transzendentalen Wende? Läßt sich nicht die ganze vorherige Philosophie nur dann angemessen verstehen (nicht als einfache Beschreibung des »gesamten Universums«, als Totalität der Lebewesen, sondern als Beschreibung des Horizonts, innerhalb dessen sich Entitäten gegenüber einem endlichen Menschen entbergen), wenn wir sie »anachronistisch« lesen, d.h. von dem von Kant eröffneten Standpunkt? War es nicht auch Kant, der das Feld eröffnete, innerhalb dessen Heidegger den Begriff des Daseins als jenes Ortes formulieren konnte, in dem Lebewesen innerhalb eines historisch determinierten/bestimmten Sinnhorizonts in Erscheinung treten?

131 S. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris 1987.

gemeinsamen Wohnens). Strikt korrelativ zu dieser Ästhetisierung der Politik ist Heideggers Wiedereinschreibung des abgründigen Exzesses der Geschichte in den Begriff der heroischen Tat: Der Exzeß ist letztlich die exzessiv-monströse Geste eines Helden, der eine neue *polis* gründet... Dies ist also auch eine Antwort auf die Frage, warum sich in Heideggers Denken kein Bezug auf die jüdische Erfahrung findet: Ihr Ort befindet sich zwischen Heidegger I und Heidegger II, d.h., sie würde sich selbst aufgetan haben, wäre Heidegger den »transzendentalen« Weg von *Sein und Zeit* zu Ende gegangen.

In seiner bekannten Bestimmung der Anfänge der westlichen Philosophie feiert Heidegger Sokrates als den reinsten Denker des Westens, weswegen er auch »nichts geschrieben habe«.

»Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten.

Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muß unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten.«¹³²

Lacanianisch gesprochen ist dieser »Zug« des Rückzugs die Lücke im großen Anderen. Sokrates war der einzige, der in dieser Lücke ausharrte, der als Platzhalter dieser Lücke agierte, der für seinen Gesprächspartner dieser Lücke Gestalt verliert bzw. ihre Stelle einnahm. Alle nachfolgenden Philosophen verbargen diese Lücke, indem sie ein geschlossenes ontologisches Gefüge entwarfen. Hatte Lacan in seinem Seminar über die Übertragung nicht recht, wenn er die Position des Sokrates als diejenige des Analytikers bezeichnete, der den Platz des *Objekts a* einnimmt, also den Platz des Mangels/der Inkonsistenz des großen Anderen?¹³³ Steht Sokrates nicht für den ex-timen Kern der Philosophie, für die nicht-philosophische Position des Analytikers, der die Philosophie hervorbringt, obwohl sie zwangsläufig durch ihre Entwicklung verschleiert wird? Entscheidend ist, daß Heidegger Sokrates allein in struktureller Hinsicht definiert: Was zählt, ist der strukturelle Ort (der Inkonsistenz des Anderen), den er besetzt, auf dem er verharrt, nicht der positive Inhalt seiner Lehre. Wenn Heidegger also betont, daß Sokrates »nichts geschrieben« habe, dann liegt der Akzent hier nicht

132 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1961, S. 52.

133 S. Jacques Lacan, *Le séminaire, livre VIII (Le Transfert)*, Paris 1986.

auf dem Schreiben im Gegensatz zum reinen Sprechen, sondern auf der Absenz von »Werken«, auf dem Fehlen einer systematischen Exposition einer Lehre; »Sokrates« steht lediglich für eine bestimmte Position des Aussagens, diejenige des »Abkoppelns« von der Gemeinschaft, für die er mit seinem Leben bezahlte und nicht mit einer Reihe von Setzungen.

Glauben ohne »Glauben«

Beginnen wir mit dem jüdischen Bruch. Zunächst und in erster Linie betrifft dieser den veränderten Status des Glaubens. In seinem »Je sais bien, mais quand même ...«¹³⁴ entfaltet Octave Mannoni den Unterschied zwischen zwei Formen von Glauben, *foi* und *croyance*. Wenn ich sage »Ich glaube an dich« [*I have faith in you*], bestätige ich einen symbolischen Pakt zwischen uns beiden, ein verbindliches Engagement, jene Dimension, die im schlichten Für-wahr-halten [*belief*] bestimmter Dinge oder Phänomene (Geister usw.) fehlt. Was die Juden des Alten Testaments betrifft, so hielten sie zwar viele Götter und Geister für wahr, doch das, was Jehovah von ihnen verlangte, war, daß sie nur an ihn glaubten und so den symbolischen Pakt zwischen dem jüdischen Volk und ihrem Gott, der sich dieses Volk ausgewählt hatte, erfüllten. Man kann Geister für wahr halten, ohne an sie zu glauben (weil man sie für hinterlistig und böse hält oder weil man sich nicht durch irgendeinen Pakt oder irgendeine Verpflichtung an sie gebunden fühlt); und in einem noch raffinierteren, wenn auch völlig gegenteiligen Fall *kann man X durchaus glauben, ohne an X zu glauben*. Letzteres ist, für Lacan, der Fall des großen Anderen, die symbolische Ordnung: »Es gibt keinen großen Anderen«, es ist lediglich eine virtuelle Ordnung, eine gemeinsame Fiktion, wir müssen nicht an sie glauben, um sie für wahr zu halten, um uns durch eine symbolische Verpflichtung gebunden zu fühlen. Aus genau diesem Grund ist der Glauben im Falle des imaginären »Für-wahr-Haltens« immer verschoben (es bin nie ich, der in der ersten Person Singular bereit ist, den Glauben anzunehmen, sondern es besteht immer das Bedürfnis der Fiktion eines »Subjekts, dem unterstellt wird zu glauben«), während im Falle des symbolischen Glaubens die Verpflichtung in

134 S. Octave Mannoni, »Je sais bien, mais quand même ...«, in: *Clefs pour l'imaginaire*, Paris 1968.

der ersten Person Singular auf performative Weise angenommen wird.

Aber ist es nicht so, daß jede Religion, jede Erfahrung des Heiligen eine »Abkoppelung« von der Alltagsroutine impliziert bzw. ist? Ist diese »Abkoppelung« nicht einfach der Name für die grundlegende exstatische Erfahrung des Eintritts in jenen Bereich, in dem die Alltagsregeln außer Kraft gesetzt sind, den Bereich der heiligen Gesetzesüberschreitung? Im Gegensatz hierzu koppelt aus jüdischer Sicht das Gesetz selbst uns von unseren alltäglichen Regeln/Regulierungen ab; in dem und durch das »Abkoppeln« lassen wir uns nicht auf die Orgien ein, die das Gesetz außer Kraft setzen, sondern wir erfahren *das Gesetz selbst* als die radikalste Überschreitung. Wir sollten uns in diesem Zusammenhang erneut an Kafkas *Prozeß* erinnern, an das Gespräch zwischen Joseph K. und dem Priester nach der (und über die) Parabel »Vor dem Gesetz«. Völlig unverkennbar ist der nicht-initiatorische, nicht-mystische, rein »äußerliche«, pedantisch-legale Charakter dieser Auseinandersetzung. Auf diesen unübertrefflichen Seiten praktiziert Kafka die einzigartige jüdische Kunst des Lesens als Manipulation des Signifikanten, des »toten Buchstabens«, die am besten in dem von dem Priester zitierten Motto der Kommentatoren zum Ausdruck kommt: »Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehen der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus.«¹³⁵ Es genügt, an die Aussage des Priesters zu erinnern, die eigentlich getäuschte Person in der Parabel sei nicht der Mann vom Lande, sondern der Türhüter selbst, »denn er ist diesem Manne unter geordnet und weiß es nicht«.¹³⁶ – Warum? Weil der Freie dem Gebundenen übergeordnet ist und weil eindeutig der Mann vom Lande frei ist; er kann hingehen, wohin er möchte, und er kam aus freien Stücken zum Tor des Gesetzes, während der Türhüter an seinen Posten gebunden ist. Da die Tür nur für den Mann vom Lande bestimmt war, mußte der Türhüter dort jahrelang ausharren, nur weil der Mann vom Lande es sich in den Kopf gesetzt hatte, das Tor zum Gesetz aufzusuchen ... Ist ein stärkerer Kontrast zu der exstatischen obskurantistischen Hermeneutik vorstellbar, die nach versteckten spirituellen Botschaften sucht? Es gibt kein mystisches Geheimnis, dem wir uns hier nähern, keinen Gral, den es zu entdecken gilt, sondern einfach nur sprödes bürokratisches Gefeil-

135 Franz Kafka, *Der Prozeß*, Frankfurt a.M. 1976, S. 158.

136 Ebd., S. 159.

sche, aufgrund dessen das ganze Prozedere natürlich nur um so unheimlicher und rätselhafter wird.¹³⁷

Eröffnet das Judentum tatsächlich eine Dimension »jenseits der Geschichte«? Ja und nein; erst mit der jüdisch-christlichen Tradition *beginnt* die eigentliche Geschichte – die Geschichte im Gegensatz zu einer einfachen organischen Entwicklung oder dem Zyklus der Entstehung und des Verfalls von Reichen. Geschichte im eigentlichen Sinne ist die Spannung zwischen der Geschichte und dem »ewigen« (ahistorischen) traumatischen Kern. Man ist hier so gar versucht, den unglückseligen, halb vergessenen Francis Fukuyama zu loben: Die Idee des »Endes der Geschichte« ist dem wahren historischen Ansatz viel näher als der simplizistische globalisierte Historismus (d.h. das naive Gegenargument, die Geschichte sei noch lange nicht vorbei, es werde auch weiterhin Kriege und gewaltsame Umstürze geben), da sie die Vorstellung eines radikalen Bruchs impliziert, eines Risses zwischen *vorher* und *nachher* – und solch ein Riß im Kontinuum der Geschichte ist das Merkmal der Geschichte – »Geschichte« im radikalen Sinne des Begriffs ist nichts als die Abfolge solcher Brüche, die die *Bedeutung* der Geschichte neu definieren. Hierin liegt das ultimative Paradox: die Vertreter eines »Endes der Geschichte« sind aufgrund ihrer Idee eines radikalen Bruchs zwischen vorher und nachher, zwischen Histoire und Post-Histoire der wahren Historizität viel näher als diejenigen, die sich über sie lustig machen und darauf beharren, daß die Geschichte weitergeht, daß die kriegesischen Auseinandersetzungen keineswegs vorüber seien – diese »Auseinandersetzungen« sind belanglos, eine bloße Abfolge von Aufstieg und Verfall, eine »Naturgeschichte«, die der eigentlichen historischen Tradition entbehrt.

Und genau hierauf beruht auch die fatale Beschränktheit der üblichen historistischen Kritik an Alain Badiou's Werk, derzufolge die *ex nihilo* erfolgende Intervention des Ereignisses in die Historizität des Seins eine laisierte Version der religiösen Offenbarung sei, durch welche die Ewigkeit unmittelbar in die zeitliche Entfaltung eingreift. Betont nicht Badiou selbst, daß man das Ereignis nicht

137 Einer der wenigen Punkte, an denen die heidnische Mythologie diesem kafkaesken Verfahren nahekommt, ist in der Gralslegende der berühmte Fehler Parsifals, während seiner ersten Begegnung mit dem kranken Fischerkönig; er scheitert einfach deswegen, weil er den König nicht direkt fragt, was ihm fehlt.

aus der Ordnung des Seins ableiten könne, da alles, was wir in der Ordnung des Seins haben, *la site événementielle* sei, der Ort des potentiellen Eintritts des Wahrheits-Ereignisses?¹³⁸ Problematisch an diesem Vorwurf ist zunächst, daß er eine offene Tür einrennt, denn Badiou selbst bezeichnet das Ereignis immer wieder als *laisierte Gnade*.¹³⁹ Grundlegender aber noch ist, daß diese Vorwürfe die Kluft verkennen, welche die Geschichte für immer von der eigentlichen Geschichtlichkeit trennt (im Sinne eines einfachen dynamisch-evolutionären Ablaufs), deren Ort kein anderer als die Spannung zwischen Ewigkeit und Geschichte ist, die einzigartigen Momente ihrer Kurzschließung. Dies ist der Grund, warum man, ungeachtet gelegentlicher, in die Irre führender Formulierungen Badiou's, bekräftigen sollte, daß es keine ultimative »Synthesis« zwischen Ereignis und Sein gibt: *Diese »Synthesis« ist bereits das Ereignis selbst*, das »magische« Erscheinen der noumenalen Dimension der Wahrheit in der Ordnung des Seins. Kein Wunder also, daß es Badiou mit seiner Idee des Wahrheits-Ereignisses als eines äußerlichen und nicht auf den Seinsprozeß reduzierbaren, es plötzlich mit einigen merkwürdigen Weggefährten zu tun hat, von denen er sich sonst heftig distanziert. In ihrem Aufsatz »Was ist Freiheit?« behauptet Hannah Arendt, daß ein Akt der Freiheit, weit davon entfernt, kontrollierbar und vorhersehbar zu sein, eher der Natur eines Wunders ähnele. Die Freiheit komme in der Fähigkeit zum Ausdruck, »etwas Neues zu beginnen und [...] nicht imstande zu sein, dessen Konsequenzen zu kontrollieren oder vorherzusagen.«¹⁴⁰ Ein freier Akt impliziert also den

Abgrund des Nichts, der sich vor jeder Tat auftut, die sich nicht mit einer zuverlässigen Kette von Ursache und Wirkung erklären läßt und die sich nicht in den aristotelischen Kategorien von Möglichkeit und Wirklichkeit erklären läßt.¹⁴¹

138 Eine detaillierte Entfaltung des Begriffs des Ereignisses findet sich bei Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris 1989, sowie Alain Badiou, *Ethics*, London 2000.

139 Als ich bei meiner Darstellung Badiou's (s. Kapitel 3 von *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main 2001) das religiöse Paradigma seines Begriffs des Wahrheitsereignisses betonte, nahmen interessanterweise viele Kritiker zustimmend Bezug auf mich, so als ob ich dies als Kritik an Badiou gemeint hätte. Daß dem nicht so ist, habe ich in meinem Buch *Das fragile Absolute* wohl hinreichend unter Beweis gestellt.

140 Hannah Arendt, »What is Freedom?«, in: *Between Past and Future*, New York 1968, S. 151 (dt. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 2000).

141 Op. cit., S. 165.

Für Arendt ist Freiheit also in einer strikten Homologie zu Badiou dem ganzen Bereich der Bereitstellung von Dienstleistungen und Gütern, der Führung von Haushalten und der Ausübung von Leitungsfunktionen, die nicht zur Politik im eigentlichen Sinne gehören, entgegengesetzt. Der einzige Ort der Freiheit ist der kommunale politische Raum. Was dadurch verlorengeht, ist nichts Geringeres als Marx' fundamentale Einsicht, daß »das Problem der Freiheit in den sozialen Beziehungen enthalten ist, die im liberalen Diskurs implizit für »unpolitisch«, d.h. naturalisiert, erklärt wurden.«¹⁴²

Die leninistische Freiheit

Wie also verhält es sich mit der Freiheit? Auf eine Kritik der Menschewiki an der bolschewistischen Machtausübung (»So, meine Herren Bolschewiken, vor der Revolution und Ihrer Machtergreifung plädierten Sie für Demokratie und Freiheit, nun wollen Sie uns freundlicherweise auch gestatten, eine Kritik an Ihren Maßnahmen zu publizieren!«) reagierte Lenin 1920 mit der höhnischen Replik: »Selbstverständlich, meine Herren, ist es Ihnen freigestellt, diese Kritik zu publizieren, aber dann, meine Herren, wollen Sie uns freundlicherweise gestatten, Sie an die Wand zu stellen und zu erschießen!« Diese leninistische Freiheit der Wahl – nicht »Geld oder Leben!«, sondern »Kritik oder Leben!« in Verbindung mit seiner ablehnenden Haltung gegenüber der »liberalen« Auffassung von Freiheit – ist der Grund, warum Lenin bei den Liberalen so schlecht angeschrieben ist. Dies liegt vor allem an ihrer Ablehnung des gängigen marxistisch-leninistischen Gegensatzes von »formaler« und »wirklicher« Freiheit; selbst Linksliberale wie Claude

142 Wendy Brown, *States of Injury*, Princeton 1995, S. 14. Ein weiterer merkwürdiger »Bettgenosse« Badiou's ist kein anderer als Heidegger. Korreliert Badiou's Einstellung gegenüber den Unterschieden in der Seinsordnung (letztlich verwirft er die Unterschiede zwischen der liberalen Demokratie und den Varianten der direkten Diktatur als uninteressant, da ihnen die Dimension des Wahrheits-Ereignisses fehle) nicht genau Heideggers Aussage, daß der Liberalismus, Nationalsozialismus und Kommunismus in metaphysischer Hinsicht dasselbe seien, so daß der Unterschied zwischen Demokratie und Nationalsozialismus letztlich irrelevant ist, weil sie alle an dem epochalen Nihilismus des technologischen Willens zur Macht teilhaben und daher die einzige Dimension auslöschen, die wirklich zählt, nämlich das Denken des Seins?

Lefort betonen immer wieder, daß Freiheit schon ihrem Begriffe nach »formal« sei, so daß »wirkliche Freiheit« dem Mangel an Freiheit entspreche.¹⁴³ Das heißt, im Hinblick auf die Freiheit ist Lenin vor allem für seine berühmte Replik »Freiheit – ja, aber für wen? Um was zu tun?« bekannt. Für ihn bedeutet die »Freiheit« der Menschewiki in dem oben zitierten Fall vor allem die »Freiheit«, die Arbeiter- und Bauernregierung im Interesse der Gegenrevolution zu unterminieren. Ist es heute nach der grauerregenden Erfahrung des »real existierenden Sozialismus« nicht mehr als offensichtlich, worin der Fehler dieser Argumentation besteht? Erstens reduziert sie eine bestimmte historische Konstellation auf eine geschlossene, vollständig kontextualisierte Situation, in der die »objektiven« Konsequenzen der eigenen Taten absolut feststehen (»unabhängig von unseren Absichten dient das, was du jetzt tust, objektiv...«); zweitens bemächtigt sich die Position des Aussagens solcher Statements des Rechts zu entscheiden, was deine Taten »objektiv bedeuten«, so daß ihre scheinbare »Objektivität« (Betonung auf »objektive Bedeutung«) die Erscheinungsform ihres Gegenteils ist, nämlich der absoluten *Subjektivität*: Ich entscheide, was deine Taten objektiv bedeuten, da ich den Kontext einer Situation definiere (wenn ich meine Macht als unmittelbaren Ausdruck der Macht der Arbeiterklasse begreife, dann ist jeder, der sich mir widersetzt, »objektiv« ein Feind der Arbeiterklasse). Im Widerspruch zu dieser vollständigen Kontextualisierung sollte man betonen, daß Freiheit »wirklich« genau und nur als jene Fähigkeit existiert, die Koordinaten einer bestimmten Situation zu »transzendieren«, die »Voraussetzungen« des eigenen Handelns »zu setzen« (wie Hegel es formuliert hätte), d.h. eben jene Situation, innerhalb deren man handelt, neu zu definieren. Außerdem ist, wie eine ganze Reihe von Kritikern hervorgehoben haben, allein der Begriff des »real existierenden Sozialismus«, der eigentlich erfunden wurde, um den Erfolg des Sozialismus zum Ausdruck zu bringen, an sich bereits ein Beweis für das völlige Scheitern des Sozialismus, d.h. für das Scheitern des Versuchs, sozialistische Regime zu legitimieren; der Begriff »real existierender Sozialismus« kam genau in jenem historischen Moment auf, als die einzig verbliebene Legitimation für den Sozialismus die Tatsache seiner bloßen Existenz war ...¹⁴⁴

143 S. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minneapolis 1988.

144 Um es in Alain Badiou's Begriffen des Gegensatzes von Sein und Ereignis zu formulieren: Das Aufkommen des Begriffs »real existierender Sozialismus« si-

Aber ist das alles? Wie funktioniert die Freiheit in liberalen Demokratien tatsächlich? Wenngleich Bill Clintons Präsidentschaft beispielhaft den Dritten Weg der heutigen (ehemaligen) Linken veranschaulicht, die sich der ideologischen Erpressung durch die Rechte gebeugt hat, hätte es sich bei seinem Programm für die Gesundheitsfürsorge, zumindest unter den heutigen Bedingungen, tatsächlich um eine Art *Akt* gehandelt, da sie auf der Ablehnung der hegemonialen Auffassung basierte, daß die staatlichen Ausgaben und die staatliche Verwaltung drastisch reduziert werden müssen; gewissermaßen hätte diese Reform »das Unmögliche wahr gemacht«. Kein Wunder also, daß sie scheiterte. Dieses Scheitern, vielleicht das einzige bedeutende, wenn auch negative, Ereignis von Clintons Präsidentschaft, bezeugt die materielle Kraft des ideologischen Begriffs der »freien Wahl«. D. h., obwohl die große Mehrheit der sogenannten »einfachen Leute« keine hinreichende Kenntnis des Reformprogramms hatten, gelang es der medizinischen Lobby (die doppelt so stark ist wie die berüchtigte Militärlobby!), in der Öffentlichkeit den Eindruck zu erwecken, daß mit der allgemeinen Gesundheitsfürsorge die freie Wahl (in medizinischen Angelegenheiten) gefährdet sei. Gegenüber diesem rein fiktiven Verweis auf die »freie Wahl« erwiesen sich sämtliche »harten Fakten« (in Kanada ist die Gesundheitsfürsorge billiger und wesentlich effektiver, ohne daß die Wahlmöglichkeiten deswegen eingeschränkt wären, usw.) als wirkungslos.

Wir befinden uns hier genau im Nervenzentrum der liberalen Ideologie, nämlich der Freiheit der Wahl, die auf der Idee des »psychologischen«, über gewissen Neigungen verfügenden Subjekts gründet, die er oder sie zu verwirklichen sucht. Und dies gilt insbesondere heute, im Zeitalter dessen, was Soziologen wie Ulrich Beck gerne als die »Risikogesellschaft«¹⁴⁵ bezeichnen, in der die herrschende Ideologie versucht, uns eben jene, durch den Abbau des Wohlfahrtsstaates verursachte Unsicherheit als Chance für neue Freiheiten zu verkaufen. Sie müssen jedes Jahr den Job wechseln und sich mit kurzfristigen Verträgen zufriedengeben, statt eine

gnalisierte die endgültige und vollständige Wiedereinschreibung der kommunistischen Regime in die positive Ordnung des Seins: Selbst das minimale utopische Potential, das noch in der wildesten stalinistischen Mobilisierung und später in der »Tauwetterperiode« unter Chruschtschow zu erkennen war, verschwand definitiv.

145 S. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.

langfristige feste Anstellung zu haben? Warum begreifen Sie dies nicht als Befreiung von den mit einer festen Stelle verbundenen Einschränkungen, als Chance, sich selbst immer wieder neu zu erfinden, das versteckte Potential Ihrer Persönlichkeit zu entdecken und zu verwirklichen? Sie können sich nicht mehr auf die bislang übliche Gesundheits- und Altersfürsorge verlassen, so daß Sie sich um eine zusätzliche Absicherung kümmern und diese natürlich auch bezahlen müssen? Warum nehmen Sie dies nicht als eine zusätzliche Wahlmöglichkeit wahr: Entweder jetzt ein besseres Leben oder langfristige Sicherheit? Wenn Ihnen diese Situation Angst bereitet, wird Ihnen der Ideologe der Postmoderne oder »Zweiten Moderne« sofort vorwerfen, Sie seien nicht in der Lage, die Freiheit anzunehmen, Sie »liefen vor der Freiheit davon« und klammerten sich an die etablierten, aber überholten Formen. Ja mehr noch, wenn diese Auffassung in die Ideologie des Subjekts als psychologisches, mit natürlichen Fähigkeiten und Neigungen ausgestattetes Individuum eingeschrieben wird, werde ich alle diese Veränderungen automatisch auf meine Persönlichkeit beziehen und nicht als Ergebnis der Tatsache wahrnehmen, daß ich ein Spielball der blinden Kräfte des Marktes bin.

Phänomene wie diese machen es heute um so notwendiger, den Gegensatz von »formaler« und »wirklicher« Freiheit in einem neuen, präziseren Sinne zu *verteidigen*. Heute, im Zeitalter der liberalen Hegemonie, benötigen wir einen »leninistischen« *Traité de la servitude liberale*, eine neue Version von la Boéties *Traité de la servitude volontaire*, der das scheinbare Oxymoron »liberaler Totalitarismus« rechtfertigen würde. In der experimentellen Psychologie hat Jean-Leon Beauvois mit seiner genauen Untersuchung der Paradoxien der Übertragung der Wahlfreiheit auf das Subjekt den ersten Schritt in diese Richtung getan.¹⁴⁶ Mehrere Experimente haben das folgende paradoxe Ergebnis zutage gefördert. *Nachdem* zwei Gruppen von Freiwilligen sich bereit erklärt haben, an einem Experiment teilzunehmen, informiert man sie, daß dieses Experiment mit etwas Unerfreulichem verbunden sei, ja sogar mit etwas, das ihren ethischen Grundsätzen widerspreche. Wenn man nun die Gruppe daran erinnert, daß sie die freie Wahl habe, »Nein« zu sagen und bei der anderen Gruppe auf diese Erinnerung verzichtet, wird dennoch in *beiden* Gruppen *derselbe* (sehr hohe) Prozentsatz

146 S. Jean-Leon Beauvois, *Traité de la servitude liberale*, Analyse Paris: Dunod, 1994.

der jeweiligen Mitglieder zustimmen, weiter an diesem Experiment teilzunehmen. Durch die Übertragung der formalen Wahlfreiheit ändert sich also nichts; diejenigen, denen man die Freiheit der Wahl zugestanden hat, werden dasselbe tun wie diejenigen, denen man sie implizit verweigert. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Erinnerung an die Freiheit der Wahl keinen Unterschied mache. Diejenigen, denen die Wahlfreiheit eingeräumt wurde, neigen nicht nur dazu, dasselbe zu wählen wie diejenigen, denen sie verweigert wurde, sondern darüber hinaus werden sie versuchen, ihre »freie« Entscheidung, weiter an dem Experiment teilzunehmen, zu »rationalisieren«. Weil sie ihre sogenannte »kognitive Dissonanz« nicht aushalten können (ihr Bewußtsein, aus freien Stücken gegen ihre eigenen Interessen, Neigungen, Vorlieben oder Normen gehandelt zu haben), werden sie dazu neigen, ihre Meinung über die ihnen abverlangte Tat [act] zu ändern – etwa wenn jemand darum gebeten wird, an einem Experiment teilzunehmen, in dem es darum geht, die eigenen Eßgewohnheiten zu ändern, um den Hunger in der Welt zu bekämpfen. Nachdem er/sie seine Zustimmung gegeben hat, wird er/sie bei der ersten Begegnung im Labor aufgefordert, einen lebenden Wurm zu verspeisen, mit dem expliziten Hinweis darauf, daß er/sie die volle Freiheit der Wahl habe, nein zu sagen, falls ihm/ihr dies zuwider sei. Doch in den meisten Fällen wird er/sie es tun (den Wurm essen) und die Tat danach zu rationalisieren versuchen, indem er/sie sich etwa Folgendes sagt: »Das, was man von mir verlangt, ist ekelhaft, aber ich bin kein Feigling. Ich sollte etwas Mut und Selbstbeherrschung an den Tag legen, sonst halten mich die Wissenschaftler für eine schwache Persönlichkeit, die schon bei der ersten kleinen Schwierigkeit kneift! Außerdem hat ein Wurm eine Menge Proteine und könnte tatsächlich dazu dienen, die Armen zu speisen; wer bin ich denn, daß ich mich wegen meiner kleinmütigen Empfindlichkeit solch einem wichtigen Experiment verweigere? Und im übrigen ist mein Ekel vor Würmern einfach nur ein Vorurteil, vielleicht schmeckt ein Wurm ja gar nicht so schlecht, und das Ganze ist eine neue und wertvolle Erfahrung? Was, wenn es mir die Möglichkeit gibt, eine unerwartete, leicht perverse Dimension meiner selbst zu entdecken, über die ich mir vorher gar nicht im klaren war?«

Beauvois zählt drei Modi dessen auf, was Menschen dazu veranlaßt, solch eine Tat [act] zu vollbringen, die ihren eigenen Neigungen oder Interessen zuwiderläuft: (1) ein *autoritärer* Modus (der

reine Befehl, »Du tust es, weil ich es sage, ohne deine Tat zu hinterfragen!«, verstärkt durch eine Belohnung, wenn das Subjekt dem Befehl Folge leistet, und eine Strafe, wenn es dies nicht tut); (2) ein *totalitärer* Modus (der Hinweis auf irgendeine höhere Ursache oder ein gemeinsames Gut, das höher angesiedelt ist als das wahrgenommene Eigeninteresse des Subjekts: »Du solltest es tun, denn auch wenn es unerfreulich ist, dient es unserer Nation, unserer Partei oder der Menschheit!«) und (3) ein *liberaler* Modus (der Verweis auf die innere Natur des Subjekts selbst: »Was man von mir verlangt, mag widerlich erscheinen, aber schau in dich hinein, und du wirst feststellen, daß es in deiner wahren Natur liegt, es zu tun, du wirst es anziehend finden, du wirst dir über neue, unerwartete Dimensionen deiner Persönlichkeit klar werden!«). An diesem Punkt sollte man Beauvois jedoch korrigieren, denn der direkte Autoritarismus existiert praktisch nicht. Selbst das repressivste Regime legitimiert seine Herrschaft *gegenüber der Öffentlichkeit* mit dem Hinweis auf irgendein höheres Gut, und die Tatsache, daß »du letztlich gehorchen mußt, weil ich es sage« schwingt nur als sein obszönes Supplement zwischen den Zeilen mit. Für den normalen Autoritarismus charakteristisch ist vielmehr der Hinweis auf irgendein höheres Gut (»Was immer deine Neigungen auch sein mögen, du mußt meinem Befehl um eines höheren Gutes willen gehorchen!«), während der Totalitarismus wie der Liberalismus an das Subjekt im Hinblick auf dessen persönliches Bestes appellieren (»Das, was dir als äußerer Druck erscheint, ist in Wirklichkeit der Ausdruck deiner objektiven Interessen, dessen, was du wirklich willst, ohne dir dessen tatsächlich bewußt zu sein!«). Der Unterschied zwischen beiden liegt anderswo: Der »Totalitarismus« zwingt dem Subjekt sein/ihr eigenes »Bestes« auf, selbst wenn dies gegen seinen/ihren Willen ist. Man erinnere sich nur an König Charles' I. berühmt-berüchtigte Aussage: »Wenn irgend jemand so töricht unnatürlich sein sollte, sich seinem König, seinem Land und seinem eigenen Besten zu widersetzen, werden wir ihn mit Gottes Segen glücklich machen, sogar gegen seinen eigenen Willen« (Charles I an den Earl of Essex, 6. August 1644). Wir haben es hier bereits mit dem späteren jakobinischen Thema des Glücks als eines politischen Faktors und Saint-Justs Idee zu tun, daß man die Menschen zu ihrem Glück zwingen müsse ... Der Liberalismus versucht diesem Paradox auszuweichen (bzw. es zu verschleiern), indem er bis zum Schluß an der Fiktion der unmittelbaren freien

Selbstwahrnehmung des Subjekts festhält (»Ich behaupte nicht, ich wüßte besser als du selbst, was du willst – blicke nur tief in dich hinein und entscheide dann aus freien Stücken, was du willst!«).

Der Fehler von Beauvois' Argumentation besteht darin, daß er nicht erkennt, daß die abgründige tautologische Autorität (»Es ist so, weil ich es sage!«) des Herrn und Meisters nicht nur wegen der Sanktionen (Bestrafung/Belohnung) funktioniert, die sie implizit oder explizit evoziert. Denn was veranlaßt ein Subjekt dazu, genau das aus freien Stücken zu wählen, was ihm/ihr entgegen seinen Interessen und/oder Neigungen aufgezwungen wurde? Hier ist es nicht mit einer Untersuchung der »pathologischen« (im kantischen Sinne des Begriffs) Motivationen getan: Das Aussprechen eines Gebots, das seinem Adressaten eine symbolische Verpflichtung auferlegt, bringt eine selbständige innere Kraft zum Ausdruck, bei der das, was uns dazu verführt, ihr zu gehorchen, genau jenes Merkmal sein kann, das als ein Hindernis erscheint – das Fehlen des »Warum«. In diesem Zusammenhang kann der Rückgriff auf Lacan von Nutzen sein: Der »Herrensignifikant« bezeichnet eben diese hypnotische Macht des symbolischen Gebots, das auf seinen eigenen Akt des Aussagens vertraut; an dieser Stelle begegnet uns die »symbolische Wirksamkeit« in ihrer reinsten Form. Die drei Arten, die Ausübung von Autorität zu legitimieren, sind nichts anderes als drei Versionen, den Abgrund dieses leeren Rufes zu verschleiern und uns gegenüber seiner verführerischen Macht blind zu machen. In einem gewissen Sinne ist der Liberalismus hier sogar der schlechteste dieser drei, da er die Gründe für den Gehorsam zur inneren psychologischen Struktur des Subjekts naturalisiert. Das Paradox besteht also darin, daß die »liberalen« Subjekte gewissermaßen die unfreiesten sind; sie verändern die Meinung/Wahrnehmung ihrer selbst, akzeptieren, daß das, was ihnen von außen auferlegt wird, ihrer eigenen »Natur« entspringt – d.h., sie sind sich also ihrer Unterordnung nicht mehr *bewußt*.

Betrachten wir die Situation in den osteuropäischen Ländern um 1990, als der »real existierende Sozialismus« in Auflösung begriffen war. Plötzlich sahen sich die Menschen vor eine Situation gestellt, in der sie die »Freiheit der politischen Wahl« hatten. Aber wurde ihnen *wirklich* jemals die grundlegende Frage gestellt, welche Form einer neuen Ordnung sie tatsächlich wollten? Befanden sie sich nicht vielmehr in der Lage eines Subjekt-Opfers in einem beauvoisschen Experiment? Zunächst sagte man ihnen, sie kämen nun in das

Gelobte Land der politischen Freiheit. Kurze Zeit später hieß es dann, daß diese Freiheit mit einer radikalen Privatisierung einher gehe, den Abbau der sozialen Sicherheit zur Folge habe usw. usf. Trotzdem hätten sie natürlich die Wahl, auszustei- gen bzw. sich anders zu entscheiden; doch unsere heroischen Osteuropäer wollten ihre westlichen Vormünder nicht enttäuschen, stoisch hielten sie an der Entscheidung, die sie nie getroffen hatten, fest und überzeugten einander, daß es am besten sei, sich wie »mündige Bürger« zu verhalten, die sich darüber im klaren sind, daß die Freiheit ihren Preis hat... Dies ist der Grund, warum die Idee des psychologischen, mit natürlichen Neigungen begabten Subjekts, das sein wahres Selbst und dessen Potential verwirklichen muß und das daher letztlich für sein Scheitern oder seinen Erfolg allein verantwortlich ist, der entscheidende Aspekt der liberalen Freiheit ist. Und an dieser Stelle sollte man noch einmal riskieren, den leninistischen Gegensatz zwischen »formaler« und »wirklicher« Freiheit ins Spiel zu bringen. Ein Akt realer Freiheit zeichnet sich nämlich genau dadurch aus, daß man es wagt, diese verführerische Macht der symbolischen Wirksamkeit zu *brechen*. Dies ist der wahre Kern von Lenins höhnischer Entgegnung auf die Kritik der Menschewiki: Die wirklich freie Wahl ist eine Wahl, bei der ich nicht einfach zwischen zwei oder mehreren Alternativen innerhalb eines festgelegten Sets von Koordinaten wähle, sondern ich entscheide mich dafür, dieses Set von Koordinaten selbst zu ändern. Der Haken des »Übergangs« vom »real existierenden Sozialismus« zum Kapitalismus bestand darin, daß die Menschen keine Chance hatten, das *ad quem* dieses Übergangs zu wählen – urplötzlich waren sie (fast buchstäblich) in eine neue Situation »geworfen« worden, bei der man ihnen ein neues Set feststehender Alternativen präsentierte (reiner Liberalismus, nationalistischer Konservatismus...). Dies aber bedeutet, daß die »wirkliche Freiheit« als Akt des bewußten Veränderns dieses Sets sich nur dann ereignet, wenn man in einer Situation der erzwungenen Wahl so handelt, *als sei diese Wahl nicht erzwungen*, und »das Unmögliche wählt«.

Genau darum geht es in Lenins erbitterten Tiraden gegen die »formale« Freiheit, genau darauf beruht ihr »rationaler Kern«, den es heute zu bewahren gilt. Wenn Lenin betont, daß es so etwas wie »reine« Demokratie nicht gibt, daß wir immer fragen sollten, wem eine bestimmte umkämpfte Freiheit dient und welche Rolle sie im Klassenkampf spielt, geht es ihm darum, die Möglichkeit der *wah-*

ren radikalen Wahl aufrechtzuerhalten. Darauf läuft die Unterscheidung zwischen »formaler« und »wirklicher« Freiheit letztlich hinaus: Formale Freiheit ist die Freiheit der Wahl *innerhalb* der Koordinaten existierender Machtverhältnisse, während die »wirkliche« Freiheit den Ort einer Intervention bezeichnet, der eben diese Koordinaten unterminiert. Kurzum, Lenin geht es nicht darum, die Wahlfreiheit einzuschränken, sondern die grundlegende Wahl aufrechtzuerhalten. Wenn er die Frage nach der Rolle der Freiheit innerhalb des Klassenkampfes stellt, dann lautet seine eigentliche Frage: »Trägt diese Freiheit zur fundamentalen revolutionären Wahl bei oder schränkt sie sie ein?«

Die beliebteste französische Fernsehsendung im Herbst 2000, mit doppelt so hohen Einschaltquoten wie die von »Big Brother«, war »C'est mon choix« (»Das ist meine Entscheidung«) auf France 3. Der Talkshow-Gast ist jedesmal ein gewöhnlicher Mensch (in Ausnahmefällen auch ein Prominenter), der/die eine bestimmte Entscheidung getroffen hat, die seinen oder ihren Lebensstil nachhaltig prägt. Einer hat sich entschlossen, nie Unterwäsche zu tragen, ein anderer versucht immer wieder, einen passenderen Sexpartner für seinen Vater oder seine Mutter zu finden; Extravaganz ist nicht nur erlaubt, sondern ausdrücklich erwünscht. Definitiv ausgeschlossen aber sind Entscheidungen, die die Öffentlichkeit irritieren würden (Rassisten etwa dürfen von vornherein nicht teilnehmen). Kann man sich ein besseres Bild für das vorstellen, worauf die »Freiheit der Wahl« in unseren liberalen Gesellschaften hinausläuft? Wir dürfen unsere kleinen Entscheidungen treffen, »uns völlig neu erfinden«, aber nur unter der Bedingung, daß diese Entscheidungen das soziale und ideologische Gleichgewicht nicht durcheinanderbringen. Wirklich radikal wäre es gewesen, wenn man in »C'est mon choix« irritierende »Entscheidungen« thematisieren, also etwa überzeugte Rassisten einladen würde, deren Entscheidung bzw. Wahl tatsächlich einen Unterschied macht. Dies ist auch der Grund, warum »Demokratie« heutzutage immer mehr zu einem fragwürdigen Thema geworden ist, zu einem Begriff, der durch seinen inflationären Gebrauch derart entwertet wurde, daß man das Risiko eingehen sollte, ihn dem Feind zu überlassen. Wo, wie und durch wen werden die Schlüsselentscheidungen in globalen sozialen Fragen getroffen? Fallen sie im öffentlichen Raum durch die aktive Beteiligung der Mehrheit? Lautet die Antwort »Ja«, ist es von sekundärer Bedeutung, ob der Staat ein Einpartei-

ensystem hat usw. Lautet die Antwort »Nein« ist zweitrangig, ob wir eine parlamentarische Demokratie und die Freiheit der individuellen Wahl haben.

Ereignete sich in der Sowjetunion der späten 1920er und 1930er Jahre nicht etwas der Erfindung des liberalen psychologischen Individuums Entsprechendes? Die russische Avantgardekunst der frühen 1920er Jahre (Futurismus, Konstruktivismus) propagierte nicht nur eifrig die Industrialisierung, sondern war darüber hinaus bestrebt, einen neuen industriellen Menschen zu erschaffen; nicht mehr den alten, in Traditionen verwurzelten Menschen mit Gefühlen und Leidenschaften, sondern den neuen Menschen, der freudig seine Rolle als Bolzen oder Schraube in der gigantischen koordinierten Industriemaschinerie akzeptiert. Damit war diese Kunst gerade durch ihre »Ultraorthodoxheit«, d.h. durch ihre Überidentifizierung mit dem Kern der offiziellen Ideologie, subversiv. Das Bild des Menschen, wie es uns Eisenstein, Meyerhold, konstruktivistische Gemälde usw. vermitteln, betont die Schönheit seiner mechanischen Bewegungen, seiner völligen Depsychologisierung. Was im Westen als der ultimative Alptraum des liberalen Individualismus wahrgenommen wurde, als ideologisches Pendant zur »Taylorisierung«, zur Fordschen Fließbandarbeit, wurde in Rußland als die *utopische* Perspektive der Befreiung gefeiert. Man erinnere sich, wie vehement Meyerhold den »behavioristischen« Ansatz im Schauspiel vertrat; nicht mehr eine emphatische Familiarisierung mit der Figur, die der Schauspieler spielt, sondern die unerbittliche Ertüchtigung des Körpers, um die Fähigkeit des Schauspielers, eine Serie mechanischer Abfolgen auszuführen, zu schulen.¹⁴⁷ Genau das ist es, was für die stalinistische Ideologie und *in derselben* unerträglich war, so daß der stalinistische »sozialistische Realismus« tatsächlich ein Versuch war, einen »Sozialismus mit menschlichem Antlitz« zu schaffen, d.h., den Industrialisierungsprozeß erneut in die Zwänge des traditionellen psychologischen Individuums einzuschreiben: In den Texten, Bildern und Filmen des Sozialistischen Realismus werden Individuen nicht mehr als Teile der globalen Maschinerie dargestellt, sondern als warmherzige leidenschaftliche Menschen.

Der offensichtliche Einwand hierauf lautet natürlich: Ist das grundlegende Charakteristikum des heutigen »postmodernen«

147 S. Kapitel 2 und 3 von Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, Cambridge, Mass., 2000.

Subjekts nicht das genaue Gegenteil des freien Subjekts, das sich selbst als verantwortlich für sein Schicksal erlebt, nämlich das Subjekt, das die Autorität seines Sprechens auf seinen Status als Opfer von Umständen gründet, die sich seiner Kontrolle entziehen? Jeder Kontakt mit einem anderen Menschen wird als potentielle Bedrohung erfahren (wenn der andere raucht, wenn er einen begehrliehen Blick auf mich wirft, verletzt er mich bereits); diese Logik der »Viktimisierung« ist heute allgegenwärtig und geht weit über die üblichen Fälle von sexueller oder rassistischer Belästigung hin aus. Man erinnere sich nur an die wachsende Finanzindustrie der Entschädigungsklagen, von den Verhandlungen mit der Tabakindustrie in den USA und den finanziellen Ansprüchen von Holocaustopfern und Zwangsarbeitern in Nazi-Deutschland, bis hin zu der Idee, daß die USA den Afroamerikanern Hunderte Milliarden Dollar für all das bezahlen sollen, was ihnen seinerzeit in der Sklaverei vorenthalten wurde ... Diese Idee des Subjekts als eines nicht selbst verantwortlichen Opfers impliziert die extrem narzißtische Perspektive, aus der jegliche Begegnung mit dem Anderen als potentielle Bedrohung der prekären imaginären Ausgeglichenheit des Subjekts erscheint; als solches ist sie nicht das Gegenteil, sondern das inhärente Supplement des liberalen freien Subjekts; in der heute vorherrschenden Form der Individualität überschneidet sich die selbstzentrierte Geltendmachung des psychologischen Subjekts paradoxerweise mit der Wahrnehmung des eigenen Ichs als Opfer der Umstände.

Badiou selbst geht hier in die protokantische Falle der »schlechten Unendlichkeit«. Aus Angst vor den potentiellen »totalitaristischen«, terroristischen Konsequenzen einer Geltendmachung der »realen« Freiheit als der direkten Einschreibung des Ereignisses in die Ordnung des Seins (war der Stalinismus nicht genau solch eine direkte »Ontologisierung« des Ereignisses, seine Reduktion auf eine neue positive Seinsordnung?) betont er die Kluft, die die beiden für immer voneinander trennt. Für Badiou impliziert die Treue zum Ereignis das Erkennen seiner Spuren, jene Arbeit, die *per definitionem* nie an ein Ende gelangt; trotz aller gegenteiligen Behauptungen stützt er sich also auf eine Art kantische regulative Idee, auf das definitive Ende (die völlige Umwandlung des Ereignisses ins Sein), dem man sich nur in einem unendlichen Prozeß annähern kann. Obwohl Badiou emphatisch die Rückkehr zur Philosophie befürwortet, bringt er damit doch zugleich auch das

Unvermögen zum Ausdruck, die fundamentale genuin *philosophische* Einsicht zu begreifen, die Hegel und Nietzsche, seinem großen Gegner, gemein war. Weist Nietzsches »ewige Wiederkunft des Gleichen« nicht in dieselbe Richtung wie die letzten Worte von Hegels *Enzyklopädie*: »Das Sich-Urtheilen der Idee in die beyden Erscheinungen bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt.«¹⁴⁸ Für einen authentischen Philosophen ist *alles immer schon geschehen*; schwierig zu begreifen ist, daß diese Idee aktives Handeln nicht nur *nicht* verhindert, sondern überhaupt *aufrechterhält*. Das berühmte jesuitische Axiom über das menschliche Handeln zeugt von einer klaren Vorahnung dieser Einsicht:

Dies nun ist die erste Regel des Handelns: Nimm an/glaube, daß der Erfolg deiner Unternehmungen gänzlich von dir selbst abhängt und keinesfalls von Gott; aber handle dennoch so, als ob Gott allein alles tun wird und du selbst nichts.¹⁴⁹

Dieses Axiom kehrt die geläufige Maxime »Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott!« (d.h. »Glaube, daß Gott dich leitet, aber handle so, als ob alles von dir abhängt!«), zu der es normalerweise verkürzt wird, um. Der Unterschied ist hier von entscheidender Bedeutung: Du mußt dich selbst als voll verantwortlich erfahren – das Vertrauen in Gott muß in deinen *Taten* zum Ausdruck kommen, nicht in deinem *Glauben*. Während die geläufige Maxime die fetischistische Spaltung impliziert »Ich weiß sehr gut, daß alles von mir abhängt, aber dennoch glaube ich an Gottes Hilfe«, ist die jesuitische Version nicht einfach eine symmetrische Umkehrung dieser Spaltung, sondern sie unterminiert die Logik der fetischistischen Leugnung.

Die politische Seite dieser Lücke ist natürlich Badiou's randstän-

148 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, S. 571.

149 Diese Maxime wurde 1705 von dem ungarischen Jesuiten Hevenesi formuliert; hinsichtlich einer lacanianischen Lesart s. Louis Beirnaert, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, Saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris 1987, S. 219-227.

diger Anti-Staatismus. Authentische Politik sollte eine aktive Verwicklung in die staatliche Macht vermeiden, sie sollte sich darauf beschränken, eine Instanz reiner Erklärungen zu sein, die der bedingungslosen Forderung nach *égalité* Ausdruck verleihen. Damit kommt Badiou's Politik einer apolitischen Politik bedenklich nahe – dem genauen Gegenteil etwa der skrupellosen Bereitschaft Lenins, die Macht an sich zu reißen und eine neue politische Ordnung durchzusetzen. (Auf der radikalsten Ebene betrifft die Sackgasse, mit der Badiou es hier zu tun hat, die völlige Ambiguität dessen, was er als *l'innommable* bezeichnet, »das Unbenennbare«; das, was sich nicht benennen läßt, ist zugleich das Ereignis vor seiner Benennung und die sinnlose Faktizität, Gegebenheit der reinen Vielfältigkeit des Seins – von einem hegelianischen Standpunkt aus ist beides letztlich dasselbe, da es der Akt der Benennung ist, welcher rückwirkend irgendein Merkmal des Seins zum Ereignis er hebt.)

Dies führt uns zum Judentum und zum Christentum zurück. Juden erwarten die Ankunft ihres Messias, ihre Einstellung ist die der suspendierten, auf die Zukunft gerichteten Aufmerksamkeit, wohingegen der Messias für einen gläubigen Christen bereits gegenwärtig ist, da das Ereignis seiner Ankunft bereits stattgefunden hat. Auf welche Weise »vermittelt« das Judentum also zwischen Heiden- und Christentum?¹⁵⁰ Gewissermaßen finden wir bereits im Judentum die »Abkoppelung« vom Eingelassensein in die »kosmische Ordnung«, in die Kette des Seins, d.h. jenen unmittelbaren Zugang zur Allgemeinheit im Gegensatz zur globalen Ordnung, der der Grundzug des Christentums ist. Dies ist die eigentliche Bedeutung des Exodus: der Rückzug aus der hierarchisierten (ägyptischen) Ordnung als Reaktion auf den unmittelbaren göttlichen Ruf.¹⁵¹

150 Die folgenden Überlegungen sind Eric Santner und seinem herausragenden *On the Psychotheology of Everyday Life, Reflections on Freud and Rosenzweig* (Chicago 2001) zu tiefem Dank verpflichtet.

151 Gleichzeitig sollte man aber auch auf die *entgegengesetzte* Bewegung hinweisen. Denn impliziert nicht auch das Christentum die Erwartung einer *zweiten* Ankunft Christi, d.h. die teleologische Einstellung, die auf die Zukunft des Jüngsten Gerichts ausgerichtet ist, wenn alle symbolischen Rechnungen beglichen werden? Hier sollte der Hinweis auf das Judentum als Korrektiv dienen: Gewissermaßen *ist* der Tod Christi bereits die Erfüllung, auf die nichts weiter folgt.

Wie also sollen wir die Unterordnung der Juden unter die Gesetze des Landes, in dem sie als Exilanten leben, verstehen? Ihre spezifische Existenz stört die übliche Spannung zwischen dem symbolischen Gesetz und seinem obszönen Über-Ich-Supplement. Weit davon entfernt, die Nation der (*Über-Ich*-)Schuld zu sein, sind die Juden in Wirklichkeit vom Druck dieser Schuld *befreit*. Dies ist der Grund, warum sie nach Möglichkeiten suchen können, das gewünschte Objekt zu erlangen und dennoch dem Buchstaben des Gesetzes Folge zu leisten, ohne in die Falle des Über-Ichs zu gehen: Sie fühlen sich nicht schuldig, und sie betrügen nicht, denn es gibt nichts »hinter« dem Gesetz. Hierauf beruht die Unheimlichkeit der jüdischen Position: Juden halten sich *nur* an die *symbolischen Regeln*, ohne den phantasmatischen Hintergrund. Im Judentum ist kein Platz für ein einvernehmliches Augenzwinkern, keine obszöne Solidarität hinsichtlich der gemeinsamen Komplizenschaft derjenigen, die das Gesetz übertreten. Mit anderen Worten, die Juden sind wirklich »kosmopolitisch«, sie genießen nicht ihre nationale Identität, sie haben keinen Sinn für »Blut und Boden«, für ihre Wurzeln. Ihre Heimat ist für immer aufgeschoben in die Unendlichkeit (»Nächstes Jahr in Jerusalem!«). Doch diese Befreiung vom Über-Ich konfrontiert die Juden natürlich noch unmittelbarer mit dem Trauma der Begegnung mit dem Ding, mit der exzessiven Übererregung, die nicht mehr zu einer »nationalen Substanz« domestiziert ist, sondern ihren extimen Charakter bewahrt.

Das Paradox der jüdischen Identität besteht darin, daß die Position des Juden – die Position des »allgemeinen Singulären«, des heimatlosen, exilierten Ausgestoßenen unter den Nationen, die für die Zugehörigkeit zu einer Nation »als solche« steht – die Form einer Reihe willkürlicher Regeln annimmt (koschere Speisen usw.), welche eine spezifische *ethnische* Gemeinschaft definieren. Die Abkoppelung von einer partikularen ethnischen Identität nimmt die Form der Ethnizität selbst an (so wie die Ablehnung von Einschnitten in den Körper die Form der Beschneidung annimmt);¹⁵²

152 Man erinnere sich an den bizarren Vorfall im New Yorker Beth-Israel-Krankenhaus am 7. September 1999. Nachdem er eine Patientin mittels eines Kaiserschnitts entbunden hatte, ritzte Dr. Allan Zarkin seine Initialen in ihren Unterleib: Er war so stolz auf seine perfekte Operation, das er auf ihrem Körper ein Zeichen, ähnlich einer Künstlersignatur, hinterlassen wollte.

Juden bilden die »Gemeinschaft, die keine ist« (entsprechend Luce Irigarays Bestimmung der Frauen als *le sexe qui n'est pas un*). In der Begrifflichkeit von Jacques Rancière:¹⁵³ Juden stehen genau insoweit für die Universalität der Menschheit, als sie keinen eigenen Platz in der Ordnung der einzelnen Rassen haben, insoweit sie ein Überrest sind, der nicht in diese Ordnung paßt. Das Gegenargument, das einem automatisch in den Sinn kommt, lautet natürlich, daß die Juden nicht nur eine ganze Reihe spezifischer Gepflogenheiten haben, die sie von Nichtjuden unterscheiden, sondern daß sie diesen Gepflogenheiten auch ein wesentlich stärkeres Gewicht beimessen als andere ethnische Gruppen. Aber *warum* müssen Juden alles mit Hilfe ausgehandelter Bestimmungen regulieren? Liegt dies nicht daran, daß sie tatsächlich in einem wesentlich radikaleren Sinne wurzellos sind, als ihnen dies selbst Antisemiten vorzuhalten wagen? Sie leben gewissermaßen nicht in dem, was die heutigen Kommunitaristen als »Lebenswelt« bezeichnen. Es fehlt ihnen der Hintergrund eines dichten, undurchdringlichen Netzes aus stillschweigenden Übereinkünften, Ritualen, ungeschriebenen Gesetzen, eingespielten Gepflogenheiten, das sich nie zu einer Menge expliziter Normen objektivieren läßt. Ihre »Lebenswelt« ist eine künstlich ausgehandelte und konstruierte. Vielleicht kann sich Wittgensteins Unterscheidung von Sagen und Zeigen in diesem Zusammenhang als nützlich erweisen. Das Christentum impliziert die Unterscheidung zwischen äußeren Regeln und innerem Glauben (Die Frage lautet also immer: Glaubst du, tief in deinem Inneren, *wirklich* oder gehorchst du einfach nur dem toten Buchstaben?), während die »äußeren« Regeln und Gebräuche im Judentum der religiöse Glauben in seiner materiellen Existenz *sind*; Juden müssen ihren Glauben nicht *bekennen*, da sie ihn in der Praxis unmittelbar *zeigen*. Dies ist der Grund, warum das Christentum die Religion der inneren Unruhe ist, der Selbstprüfung, während die Probleme der Juden letztlich die des »äußerlichen« legalistischen Diskurses sind; Juden lenken ihr ganzes Augenmerk auf die Regeln, denen es zu gehorchen gilt, so daß sich Fragen des »persönlichen Glaubens« gar nicht stellen.

Das Judentum inszeniert also die Notwendigkeit einer Mittlerfigur. Um zum Durchbruch zu gelangen, muß sich das Neue zunächst in der alten Form artikulieren. (Wie Marx im Hinblick auf

153 S. Jacques Rancière, *La mésentente*, Paris 1995.

die Neuzeit sagte, mußte der Bruch mit dem religiösen Universum des Mittelalters zuerst die Form einer religiösen Häresie, d.h. des Protestantismus, annehmen.) Hegelianisch gesprochen: Judentum und Christentum verhalten sich zueinander wie An-sich und Für sich; das Judentum ist das Christentum »an sich«, also noch in Gestalt des Heidentums, artikuliert im heidnischen Horizont. *Innerhalb* dieses Horizonts (von Bildern, sexualisierten Ritualen usw.) kann sich das Neue nur in Form eines radikalen *Verbots* behaupten: keine Bilder, keine religiösen Orgien. Oder im Hinblick auf die Ethnizität: Innerhalb des ethnischen Raums kann sich das Neue nur als das Paradox einer überzähligen Gemeinschaft artikulieren, ohne Wurzeln und ohne Land und auf der ständigen Suche nach beidem ... Andererseits bedeutet dies natürlich, daß das Christentum einfach das Judentum »für sich« ist.

Wie aber steht es mit der jüdischen Behauptung des bedingungslosen ikonoklastischen Monotheismus: Gott ist der Eine, völlig Andere, ohne menschliche Gestalt? Die gängige Meinung lautet, die heidnischen (vorjüdischen) Götter seien »anthropomorph« gewesen (die griechischen Götter trieben Unzucht, betrogen und gaben sich auch anderen gewöhnlichen menschlichen Leidenschaften hin), während die jüdische Religion mit ihrem Ikonoklasmus Gott als erste von diesem Anthropomorphismus befreit habe. Was aber wäre, wenn es sich genau umgekehrt verhielte? Was, wenn das Verbot, Bildnisse Gottes anzufertigen, von der »Personifizierung« Gottes zeugen würde, wie sie in der Schöpfungsgeschichte zum Ausdruck kommt: »Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich« (Genesis 1,26). Was, wenn das eigentliche Ziel des jüdischen ikonoklastischen Verbots nicht die vorgängigen heidnischen Religionen wären, sondern vielmehr *ihre eigene* »Anthropomorphisierung«/»Personalisierung« Gottes? Was, wenn die jüdische Religion *selbst* jenen Überschuß/Exzeß hervorbringt, den sie verbieten muß? *Der jüdische* Gott ist der *erste vollständig* »personalisierte« Gott, ein Gott, der sagt »Ich bin der, der ich bin.« Mit anderen Worten, der Ikonoklasmus und andere jüdische Verbote beziehen sich nicht auf die heidnische Andersheit, sondern auf die Gewalt des eigenen imaginären Exzesses des Judentums: In heidnischen Religionen wäre ein solches Verbot *sinnlos* gewesen. Das Bildverbot wurde nicht um der Heiden willen ausgesprochen, sondern der wahre Grund dafür ist die Ahnung, daß etwas Schreckliches eingetreten sein muß, wenn die Juden dasselbe tun wie die

Heiden. (Ein Hinweis auf dieses Entsetzliche findet sich in Freuds Hypothese über die Ermordung von Moses, dieses traumatische Ereignis, auf dessen Leugnung die jüdische Identität basiert.)¹⁵⁴ Das Bildverbot entspricht daher der jüdischen Leugnung des Urverbrechens – der ursprüngliche Vätermord ist *das* faszinierende Bild schlechthin.¹⁵⁵ (Wofür steht dann aber die erneute christliche Geltendmachung des einzigartigen *Bildes* des gekreuzigten Christus?)¹⁵⁶

Anthropomorphismus und Ikonoklasmus sind daher keine bloßen Gegensätze. Die heidnischen Religionen stellen die Götter nicht einfach als »überlebensgroße« Menschen dar, während das Judentum eine solche Darstellung verbietet. Erst im Judentum wird Gott völlig anthropomorphisiert, erst dort ist die Begegnung mit ihm die Begegnung mit einer anderen *Person* in der vollen Bedeutung dieses Begriffs; der jüdische Gott kennt Zorn, Rachegelüste, Eifersucht genauso wie jeder Mensch ... *Dies* ist der Grund, warum man keine Bilder von ihm machen darf: Nicht weil ein Bild die rein spirituelle Wesenheit »humanisieren« würde, sondern weil es sie gar zu getreu wiedergeben würde, als das Ding=der Nächste schlechthin.¹⁵⁷ Das Christentum geht diesen Weg bis an sein Ende,

154 Innerhalb der jüdischen Tradition selbst hallt dieses ikonoklastische Verbot im Motiv des Golem wider, jenes von Menschen geschaffenen Giganten, die mit ihrer Imitation von Gottes Schöpfungsakt ein Ungeheuer erzeugten. Das zweite Gebot zielt nicht primär auf die Malerei ab, sondern allgemeiner auf die menschliche Nachahmung der göttlichen Kreativität.

155 S. Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica Ficta*, Paris 1991.

156 Ähnlich verhält sich der Fall des nationalsozialistischen Antisemitismus. Die übliche (Pseudo-)Erklärung der wachsenden Akzeptanz der Naziideologie im Deutschland der 1920er Jahre lautet, die Nazis hätten die Befürchtungen und Ängste, welche die Wirtschaftskrise und die raschen sozialen Veränderungen bei den Angehörigen der Mittelschicht auslösten, geschickt manipuliert. Problematisch an dieser Erklärung ist, daß sie die selbstreferentielle Zirkularität, die hier am Werk ist, übersieht. Ja, natürlich haben die Nazis die Befürchtungen und Ängste geschickt manipuliert, doch weit davon entfernt, schlichte vorideologische Fakten zu sein, *waren diese Befürchtungen und Ängste bereits das Produkt einer bestimmten ideologischen Perspektive*. Mit anderen Worten, die Naziideologie selbst trug das Ihre zur Erzeugung der »Befürchtungen und Ängste« bei, für die sie dann sich selbst als Lösung präsentierte.

157 In diesem Sinne ist man auch versucht zu sagen, daß das Judentum in dem Paradox gefangen ist, etwas zu verbieten, was bereits an sich unmöglich ist: Wenn man Gott durch Bilder nicht wiedergeben kann, warum soll man Bilder dann verbieten? Die Behauptung, daß man Ihm durch die Herstellung von Bildern Gottes den nötigen Respekt verweigert, ist viel zu einfach, da Respekt, wie wir aus der Psychoanalyse wissen, letztlich der Respekt vor der Schwäche des An-

indem es nicht nur eine Ähnlichkeit von Gott und Mensch behauptet, sondern ihre unmittelbare *Identität* in der Figur Christi: »Kein Wunder, daß der Mensch wie Gott aussieht, wenn Gott ein Mensch [nämlich Christus] ist.« Mit seinem zentralen Begriff von Christus als menschengewordenem Gott macht das Christentum die Personalisierung Gottes im Judentum einfach zu einer Personalisierung »für sich«. Gemäß landläufiger Auffassung waren die Heiden anthropomorph und die Juden radikal ikonoklastisch, während das Christentum eine Art »Synthese« darstellt, eine teilweise Regression zum Heidentum, indem es die eine »Ikone« einführt, die »alle anderen Ikonen auslöscht« – die des leidenden Christus. Im Widerspruch zu diesem Gemeinplatz gilt es zu bekräftigen, daß die jüdische Religion die »abstrakte/unmittelbare« Negation des Anthropomorphismus bleibt und damit mit ihm verbunden ist, ja in seiner ganz direkten Negation durch ihn bestimmt wird, während nur im Christentum das Heidentum tatsächlich »aufgehoben« ist.¹⁵⁸ Die christliche Einstellung hingegen lautet: Warum soll man

deren ist. Jemanden respektvoll behandeln bedeutet, den angemessenen Abstand zu ihm zu wahren und Handlungen [*acts*] zu vermeiden, die seine Position als Hochstapelei entlarven würden. Wenn etwa ein Vater seinem Sohn gegenüber damit prahlt, wie schnell er laufen könne, besteht respektvolles Handeln darin, ihn *nicht* dazu aufzufordern, dies unter Beweis zu stellen, da dies das Unvermögen des Vaters offenbaren würde. Mit anderen Worten, die Idee, daß der Ikonoklasmus den Respekt für den göttlichen Anderen zum Ausdruck bringt, hat Sinn nur als Hinweis auf die Ohnmacht oder Beschränktheit des Anderen.

158 Offensichtlich spielt der Kurator in der zeitgenössischen Kunstszene eine Rolle, die derjenigen Christi auf unheimliche Weise ähnelt. Denn ist er nicht ebenfalls eine Art »verschwindender Vermittler« zwischen dem Künstler-Schöpfer (»Gott«) und der Gemeinschaft der Öffentlichkeit (den »Gläubigen«)? Diese neue Rolle des Kurators in den letzten Jahrzehnten beruht auf zwei miteinander verbundenen Prozessen. Einerseits haben Kunstwerke selbst ihre Unschuld verloren. Ein Künstler schafft nicht mehr spontan ein Kunstwerk und überläßt dessen Deutung anderen, sondern der Verweis auf die zukünftige (theoretische) Deutung ist bereits Teil seiner unmittelbaren künstlerischen Produktion, so daß sich die zeitliche Schleife schließt: Das Werk ist eine Art Präventivschlag, das bereits im voraus mit seinen zukünftigen Interpretationen in einen Dialog tritt und auf diese reagiert. Diese möglichen Interpretationen verkörpern sich in der Figur des Kurators. Er ist für die Künstler selbst das Subjekt der Übertragung, denn er trägt nicht einfach nur bereits vorhandene Werke zusammen, sondern diese Werke wurden bereits im Hinblick auf den Kurator als ihren idealen Interpreten hergestellt (in zunehmendem Maße spricht dieser die Künstler auch direkt an, damit sie Kunstwerke speziell für eine von ihm/ihr kuratierte Ausstellung fabrizieren). Andererseits ist es eine Tatsache, daß die breite Öffentlichkeit heute angesichts des gewaltigen Umfangs

das Bild Gottes verbieten, warum stellt man ihn nicht einfach *wie jeden beliebigen Menschen* dar, wie ein erbärmliches Geschöpf, dessen Eigenschaften sich nicht von denen anderer Menschen unterscheiden?

Um eine blasphemische Parallele zu ziehen: In Horrorfilmen gibt es zwei unterschiedliche Arten, den »Alien« darzustellen; entweder ist dieses Ding etwas völlig anderes, ein Ungeheuer, dessen Anblick unerträglich ist (normalerweise handelt es sich um eine Mischung aus Reptil, Tintenfisch und Maschine, wie etwa der »Alien« aus Ridley Scotts gleichnamigem Film), oder es ist *genau so* wie wir normale Menschen – natürlich mit jenem kleinen »fast nichts«, das es uns ermöglicht, dieses Wesen zu identifizieren (das merkwürdige Leuchten in den Augen, die Haut zwischen den Fingern ...). Christus ist insoweit durch und durch Mensch, als er den Überschuß/Rest auf sich nimmt, jenes »Zuviel«, aufgrund dessen ein Mensch nie ganz Mensch ist. Die Formel für ihn lautet nicht Mensch = Gott, sondern Mensch = Mensch, wobei die göttliche Dimension nur als jenes »Etwas« interveniert, das die volle Identität des Menschen mit sich selbst verhindert. In diesem Sinne steht das Erscheinen Christi tatsächlich für den Tod Gottes. Dadurch wird klar, daß Gott nichts anderes ist als der Exzeß des Menschen, jenes »Zuviel des Lebens«, das sich nicht in irgendeine Lebens-Form einbinden läßt und das die Gestalt (*morphe*) des Anthropomorphismus verletzt.

Um es noch zugespitzter zu formulieren: Es stimmt *nicht*, daß die Heiden Bilder verehrten, sie waren sich durchaus im klaren darüber, daß die Bilder von Menschenhand gefertigte, unzulängliche Darstellungen des echten Gottes waren. (Man erinnere sich an die Hindustatuen von Göttern mit Dutzenden von Händen usw. –

der Ausstellungen keine Zeit mehr hat, sich wirklich eingehend mit der riesigen Zahl der präsentierten Werke zu beschäftigen. Das Problem dabei ist weniger, daß die Menschen nicht wissen, was sie mit den Arbeiten anfangen sollen, sondern daß sich die heutigen Kunstwerke nicht mehr mit jener Intensität erleben lassen, die auf der starken Eigenwirkung der jeweiligen Arbeit beruht. Für die breite Öffentlichkeit ist der Kurator also weniger der Interpret als der ideale passive Betrachter, der über die Zeit verfügt, alle Werke als passiver Betrachter zu erleben. Das Publikum spielt dann die Rolle der versierten Zuschauer, die weder die Fähigkeit noch die Zeit haben, sich auf die eigentliche passive Erfahrung des Werks einzulassen, sondern statt dessen mehr oder weniger geistreiche, quasitheoretische Bemerkungen oder Meinungen austauschen und die unmittelbare Erfahrung des Werks dem Kurator als »dem Subjekt, dem unterstellt wird, das Kunstwerk zu erleben«, überlassen.

ein eindeutiger Beleg dafür, daß jeder Versuch, eine Gottheit in einer sinnlichen/materiellen Form darzustellen, zum Scheitern verurteilt ist und leicht in einer etwas lächerlichen Übertreibung mündet.) Im Gegensatz zu den Heiden waren es die Juden selbst, die glaubten/annahmen, daß das (sinnliche/materielle) Bildnis der göttlichen Person zu viel preisgeben, irgendein grauenhaftes Geheimnis aufdecken würde, das besser im dunkeln bliebe, *so daß sie es verbieten mußten*. Sinn hat das jüdische Verbot nur vor dem Hintergrund dieser Furcht, daß das Bild etwas Erschütterndes enthüllen könnte, das auf unerträgliche Weise *wahr* und *zutreffend* ist. Und dasselbe gilt für die Christen. Als Augustinus das Christentum, die Religion der Liebe, dem Judentum, der Religion der Angst, entgegenstellte, als er den Übergang vom Judentum zum Christentum als den Übergang von der Angst zur Liebe bezeichnete, projizierte er (erneut) die geleugnete Gründungsgeste des Christentums selbst auf das Judentum. Das, was das Christentum durch die Versöhnung in der Liebe zu überwinden versucht, ist sein eigener konstitutiver Exzeß, die unerträgliche Angst, die sich durch die Erfahrung des machtlosen Gottes auftat, der mit seinem Schöpfungswerk scheiterte, d.h., um mich noch einmal auf Hegel zu beziehen, die traumatische Erfahrung, daß das Rätsel Gottes auch für Gott selbst ein Rätsel ist. Unser Unvermögen, Gott zu begreifen, ist das, was Hegel als »reflexive Bestimmung« der göttlichen Selbstbeschränkung bezeichnet.

Und dasselbe gilt für den üblichen Gegensatz zwischen dem cartesianischen selbsttransparenten Subjekt des Denkens und dem Freudschen Subjekt des Unbewußten, das als anticartesianisch aufgefaßt wird, als Unterhöhlung der cartesianischen »Illusion« der rationalen Identität. Man sollte dabei im Auge behalten, daß der Gegensatz, im Hinblick auf den eine bestimmte Position sich geltend macht, ihre eigene Voraussetzung ist, ihr eigener inhärenter Exzeß. (Wie im Falle Kants: Die Idee eines diabolischen Bösen, die er ablehnt, ist nur innerhalb des Horizonts *seiner eigenen* transzendentalen Revolution möglich.) Es geht hier nicht so sehr darum, daß das cartesianische *Cogito* der vorausgesetzte »verschwindende Vermittler« des Freudschen Subjekts des Unbewußten ist (auch wenn dies ein Gedanke ist, dem nachzugehen sich lohnt), sondern daß das Subjekt des Unbewußten bereits in dem cartesianischen *Cogito* als sein eigener inhärenter Exzeß am Werk ist. Um das *Cogito* als die selbsttransparente »denkende Substanz

geltend zu machen, *muß* man durch den exzessiven Punkt des Wahnsinns hindurchgehen, der das *Cogito* als den verschwindenden Abgrund des substanzlosen Denkens bezeichnet. In dieser Hinsicht ist auch die jüdisch-christliche Offenheit für den Anderen (»Liebe deinen Nächsten!«) etwas völlig anderes als die heidnische Stammes-Gastfreundschaft; während diese auf dem klaren Gegensatz zwischen dem in sich abgeschlossenen Bereich meiner Gemeinschaft und dem äußeren Anderen beruht, schwingt in der jüdisch-christlichen Offenheit die Reaktion auf die traumatische Anerkennung des Nächsten *als des unergründlichen abgründigen Dings* mit – das *Alien-Ding* ist mein unmittelbarer Nächster, nicht der Fremde, der mein Heim aufsucht. Hegelsch gesprochen, die jüdisch-christliche Offenheit impliziert die Logik des »Setzens ihrer Voraussetzungen«: Sie veranlaßt uns dazu, offen gegenüber der Andersheit zu bleiben, die als solche nur innerhalb ihres eigenen Horizonts erfahren wird.

Sowohl Kant als auch Freud nehmen für sich in Anspruch, auf ihrem jeweiligen Gebiet die »kopernikanische Wende« zu wiederholen. Im Hinblick auf Freud scheint die Bedeutung dieses Hinweises klar und einfach zu sein: So wie Kopernikus gezeigt hat, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt des Universums ist, sondern ein Planet, der sich um die Sonne dreht und in diesem Sinne »dezentriert« ist, also sich um einen *anderen* Mittelpunkt dreht, hat Freud demonstriert, daß das (bewußte) Ich nicht der Mittelpunkt der menschlichen Psyche ist, sondern letztlich ein Epiphänomen, ein Satellit, der sich um den wahren Mittelpunkt dreht, das Unbewußte oder das Es. Bei Kant liegen die Dinge komplexer; auf den ersten Blick kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er das genaue Gegenteil einer kopernikanischen Wende vollzog. Denn lautet die entscheidende Prämisse seines transzendentalen Ansatzes nicht, daß die Bedingungen der Möglichkeit unserer Erfahrung der Gegenstände zugleich die Bedingungen der Möglichkeit dieser Gegenstände selber sind, so daß ein Subjekt sich im Rahmen seines Erkennens nicht an einen äußeren, »dezentrierten« Maßstab der Wahrheit anpassen muß, sondern die Gegenstände dem Subjekt folgen müssen, d.h. daß es das Subjekt selbst ist, das aus seiner zentralen Position heraus die Gegenstände seiner Erkenntnis konstituiert? Doch wenn man Kants Hinweis auf Kopernikus einer genauen Lektüre unterzieht, kommt man nicht umhin festzustellen, daß Kant nicht auf den Wechsel des substantiell festgelegten

Mittelpunkts abhebt, sondern auf etwas ganz anderes, nämlich auf den Status des Subjekts:

Es ist hiermit eben so, als mit dem ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.¹⁵⁹

Die Formulierung »die Zuschauer sich drehen« (weniger um ein anderes Zentrum als um sich selbst)¹⁶⁰ macht deutlich, worum es Kant geht: Das Subjekt verliert seine substantielle Stabilität/Identität und wird auf eine reine substanzlose Leerstelle des um sich selbst kreisenden abgründigen Strudels namens »Transzendente Apperzeption« reduziert. Vor diesem Hintergrund muß man Lacans »Rückkehr zu Freud« sehen. Um es so deutlich wie möglich zu sagen: Lacan liest den Freudschen Hinweis auf die kopernikanische Wende im ursprünglichen kantischen Sinne, d.h. nicht als Behauptung der einfachen Verschiebung des Zentrums vom Ich zum Es oder des Unbewußten als des »wahren« substantiellen Mittelpunkts der menschlichen Psyche, sondern als die Transformation des Subjekts selbst, vom selbstidentischen substantiellen Ich, dem psychologischen Subjekt mit Gefühlen, Instinkten, Veranlagungen, zu dem, was Lacan als das »ausgestrichene Subjekt \$« bezeichnete, dem Strudel der selbstbezüglichen Negativität des Begehrens. Genau in diesem Sinne ist das Unbewußte nichts anderes als das cartesianische *Cogito*.

Dieselbe Logik der »reflexiven Bestimmung« ist beim Übergang vom revolutionären Terror (absolute Freiheit) zum kantischen moralischen Subjekt in Hegels *Phänomenologie* am Werk: Das revolutionäre Subjekt erlebt sich selbst als eines, das der gnadenlosen Willkür des terroristischen Regimes ausgesetzt ist. Jedermann kann jederzeit als »Verräter« verhaftet und hingerichtet werden. Der Übergang zur moralischen Subjektivität erfolgt dann, wenn dieser äußere Terror vom Subjekt als der Terror des moralischen Gesetzes, der Stimme des Gewissens verinnerlicht wird. Dabei übersieht man jedoch häufig, daß das Subjekt seine Identität grundlegend ändern muß, damit diese Verinnerlichung stattfinden kann. Es muß

159 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders. *Gesammelte Schriften*, 1. Abt., Band III, Berlin 1904, S. 12.

160 Eine gute Darstellung der falschen Übersetzungen dieser entscheidenden Passage bietet Gerard Guest, *La tournure de L'Événement*, Berlin 1994.

den Kern seiner kontingenten Individualität preisgeben und akzeptieren, daß der Mittelpunkt seiner Identität auf seinem allgemeinen moralischen Bewußtsein beruht. Mit anderen Worten, nur insoweit, als ich mich an meine kontingente idiosynkratische Identität als den Kern meiner Existenz klammere, erfahre ich das allgemeine Gesetz als die abstrakte Negativität einer fremden Macht, die mich auszulöschen droht. Genau in diesem Sinne handelt es sich bei der Verinnerlichung des Gesetzes lediglich um die »reflexive Bestimmung« des Wandels, der den Kern meiner eigenen Identität betrifft. Es ist nicht das Gesetz, das sich von der Instanz des äußeren politischen Terrors zum Druck der inneren Stimme des Gewissens wandelt; diese Veränderung reflektiert lediglich die Veränderung meiner Identität. Vielleicht geschieht beim Übergang vom Judentum zum Christentum etwas Ähnliches; das, was sich bei diesem Übergang ändert, ist nicht der Inhalt (der Status Gottes), sondern vor allem die Identität des Gläubigen selbst und die Veränderung in Gott (nicht mehr der transzendente Andere, sondern Christus), ist einfach nur die reflexive Bestimmung *dieses* Wandels.

Ist dies nicht auch die implizite Lehre aus Thomas Hobbes' entscheidender Einsicht hinsichtlich des Gesellschaftsvertrages? Um wirksam zu sein, muß die Begrenzung der Souveränität der Individuen (wenn diese sich bereit erklären, sie auf die Gestalt des Souveräns zu übertragen und damit den Kriegszustand zu beenden und Frieden einkehren lassen) mit der Übertragung unbegrenzter Macht auf die Person des Souveräns einhergehen. Die Herrschaft der Gesetze, über die wir uns alle einig sind und die dann das Miteinander der Menschen regeln, genügt nicht, um den Krieg aller gegen alle zu vermeiden, durch den der Naturzustand charakterisiert ist. Sondern damit die Gesetze wirksam sind, muß es einen geben, eine Person mit der unbegrenzten Macht zu *entscheiden*, was Gesetz ist. Wechselseitig anerkannte Regeln sind nicht genug – es muß einen Herrn und Meister geben, der sie durchsetzt. Hierauf beruht das eigentlich *dialektische* Paradox von Hobbes: Er beginnt mit dem unbegrenzten, durch keinerlei Pflichten eingeschränkten Recht des Individuums auf Selbsterhaltung (ich habe das unveräußerliche Recht zu betrügen, stehlen, lügen, töten ..., wenn mein Überleben auf dem Spiel steht), und er endet mit dem Souverän, der die unbegrenzte Macht hat, über mein Leben zu verfügen, dem Souverän, den ich nicht als Erweiterung meines Willens erlebe, als

die Personifizierung meiner ethischen Substanz, sondern als arbiträre fremde Macht. Diese äußere unbegrenzte Macht ist genau jene reflexive Bestimmung meiner »egotistischen« subjektiven Haltung; um sie zu überwinden, muß ich *meine eigene* Identität überwinden.

Autor, Subjekt, Henker

Welche Beziehung besteht nun also zwischen dem Judentum und dem Christentum? Die gängige jüdisch-lacanianische Antwort auf diese Frage lautet: Das Christentum ist eine Art Regression zu jener imaginären narzißtischen Verschmelzung der Gemeinschaft, die der traumatischen Spannung zwischen dem Gesetz und der Sünde (der Überschreitung des Gesetzes) entsagt. Folglich ersetzt das Christentum die Logik des Exodus, die Logik einer Reise mit Ungewissem Ausgang, durch die messianische Logik der finalen Versöhnung; die Idee der »Perspektive des Jüngsten Gerichts« ist dem Judentum fremd. Eric Santner hat daher völlig recht, wenn er sagt, daß Judentum sei eine Religion, deren öffentlicher Diskurs von dem gespenstischen Schatten seines obszönen unheimlichen Doppelgängers heimgesucht werde, von seiner exzessiven, das Gesetz überschreitenden und gewaltsamen Gründungsgeste (diese geleugnete Anbindung an den traumatischen Kern ist das, was dem Judentum seine außerordentliche Chuzpe und Beständigkeit verleiht), während das Christentum kein *anderes*, eigenes, obszönes, geleugnetes Supplement besitzt, sondern einfach *keines* hat.¹⁶¹ Die christliche Antwort lautet vielmehr: *Die Spannung zwischen dem befriedenden Gesetz und dem exzessiven Über-Ich ist nicht unser Erfahrungshorizont schlechthin*; es ist möglich, aus diesem Bereich hervorzutreten, nicht in das vorgetäuschte imaginäre Glück, sondern in das Reale eines Akts; es ist möglich, den gordischen Knoten von Überschreitung und Schuld entzweizuhauen. Antigone ist daher tatsächlich die Vorläuferin einer christlichen Gestalt, insoweit es in ihrer Position zwischen Gesetz und Überschreitung, zwischen Überschreitung und Schuld, zwischen der unbedingten ethischen Forderung und ihrer unangemessenen Antwort darauf keine wie auch immer geartete Spannung gibt.

161 S. Eric Santner, »Traumatic Revelations: Freud's Moses and the Origins of Anti-Semitism«, in: Renata Salecl (Hrsg.), *Sexuation*, Durham 2000.

Wir wollen diese paradoxe Position Christi in bezug auf das kantische ethische Subjekt näher spezifizieren. Wenn Lacan in seinem Text »Kant mit Sade« schreibt, Kant verschleierte – mit seinem Begriff des moralischen Agenten als autonomem Subjekt, als Subjekt, das sein eigenes sittliches Gesetz setzt – die Spaltung des Subjekts,¹⁶² muß man sehr präzise sein, damit einem nicht entgeht, worauf Lacan hier abzielt. Es ist *nicht* die simple Idee, Kant lokalisiere den Ursprung des sittlichen Gesetzes im Subjekt selbst, während dieses Gesetz von dem Subjekt tatsächlich als die Stimme der fremden, unerträglichen Druck ausübenden Über-Ich-Autorität erfahren wird. Vielmehr muß hier zwischen *drei* Elementen unterschieden werden: Dem Urheber des sittlichen Gesetzes, dem Subjekt, das diesem Gesetz gehorcht bzw. gehorchen muß, und demjenigen, der das Gesetz ausführt und in dem Lacan die Züge des sadeschen Henkers bzw. Folterknechts erkennt.¹⁶³ Das Problem ist nicht die Identität von Autor und Subjekt des Gesetzes; tatsächlich *sind* beide miteinander identisch, tatsächlich ist das Subjekt autonom in dem Sinne, daß es seinem/ihrer *eigenen* Gesetz gehorcht. Das eigentliche Problem beruht auf der supplementären Figur des Vollstreckers/Henkers des Gesetzes, die sich einschaltet und zwischen dem Subjekt als dem Autor des Gesetzes und dem Subjekt als dem Subjekt des Gesetzes vermittelt. Im Hinblick auf die wohlbekannte Mehrdeutigkeit des Begriffs Subjekt (*sujet*), zu der sich Louis Althusser und seine Anhänger ausführlich geäußert haben (das Subjekt als autonomer Agent, das Subjekt des Gesetzes und/oder einer souveränen Macht), besteht die Rolle des sadeschen Scharfrichters genau darin, zwischen diesen beiden Dimensionen zu vermitteln. Und genau diese Dimension des Vollstreckers als *Objekt a*, welches die Dyade des Urhebers des Gesetzes und seines Subjekts/»Opfers« um das dritte, vermittelnde Element supplementiert, diese Dimension des reinen *Objekts/Instruments*, nicht des Subjekts des Gesetzes, wurde von Kant übersehen und nur von Sade eingeführt. Warum? Weil ihr Status weder formal-transzendental noch empirisch ist: Der Henker ist ein kontingenter »pathologischer« Fleck, aber ein paradoxer Fleck, dessen Status nichtsdestotrotz *apriori* ist, d.h., der als die »pathologische« Stütze der transzendentalen Dimension benötigt wird.

162 S. Jacques Lacan, »Kant mit Sade«, in: ders., *Schriften II*, Ötten 1976.

163 Ich beziehe mich hier auf Bernard Baas' hervorragende Publikation *De la chose à l'objet*.

Wir wollen dies am stalinistischen Kommunismus veranschaulichen, dessen Struktur die der sadeschen Perversion ist. Im stalinistischen Universum haben wir den Urheber des Gesetzes (die Geschichte selbst, die uns die »ewigen Gesetze des unerbittlichen Fortschritts zum Kommunismus« auferlegt), die Subjekte des Gesetzes (die »gewöhnlichen« Leute, die Massen) *und* die Kommunistische Partei, das reine Objekt-Instrument, den Vollstrecker des historischen Prozesses. Und *genau wie bei Kant und Sade* verläuft der Spalt nicht zwischen dem Autor und dem Subjekt des Gesetzes (denn sie sind miteinander *identisch*, das »Volk«, die »Massen«), sondern zwischen dem Volk als dem Autor/Subjekt des Gesetzes der Geschichte *und seinem Vollstrecker*, der (Kommunistischen) Partei, dem reinen *Instrument* der historischen Notwendigkeit, die wie der sadesche Scharfrichter die Kluft zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen überbrückt, indem sie das (empirische) Volk *in seinem eigenen Namen*, zugunsten seiner eigenen (transzendentalen) Bestimmung terrorisiert.

Das, was Kant und Sade überraschenderweise miteinander gemein haben, ist der Abgrund, der die Kette der »pathologischen« (empirischen) Ursachen und Effekte vom reinen Willen trennt (»Ich will es, ungeachtet aller Umstände, selbst wenn dann die Hölle los ist!«). Auf den ersten Blick kann der kantische ethische Wille, der dem Imperativ der Allgemeinheit gehorcht, nur als das radikale Gegenteil der äußersten Willkür erscheinen, die den sadeschen Perversen charakterisiert (»Ich will diese spezifische Lust, weil ich sie will, es ist eine bloße Laune von mir, die ich nicht rechtfertigen muß!«).¹⁶⁴ Doch dieses Eindringen der reinen Willkür setzt die Kette von Ursachen und Wirkungen außer Kraft. Das sadesche Subjekt »rationalisiert« nichts, es rechtfertigt oder begründet seine willkürlichen Forderungen grundsätzlich nicht. Und gilt nicht dasselbe für das kantische ethische Subjekt, das seine Pflicht ungeachtet aller äußeren Widrigkeiten erfüllt (»Du kannst, denn du mußt!«)? Das also ist es, was der allgemeine Wille, der danach strebt, sich aller »pathologischen« Motivationen zu entledigen, und der singuläre, völlig launenhafte Wille in ihrer höchsten dialektischen Koinzidenz miteinander gemein haben: die Reinheit des Willens, unverseucht vom utilitaristischen Kalkül der Lüste und Vorteile. Sowohl das kantische ethische Subjekt als auch das sadesche Subjekt

164 S. Jacques-Alain Miller, »Theorie du caprice«, in: *Quarto* 71, Brüssel 2000, S. 6-12.

des unbeschränkten Willens zum Genießen wollen das, was sie wollen, bedingungslos und gehen ihm, ohne Rücksicht auf irgend welche utilitaristischen »rationalen« Erwägungen, nach. Genau in diesem Sinne, hierüber war sich schon Hegel klar, ist die äußerste Launenhaftigkeit die verborgene »Wahrheit« der kantischen ethischen Allgemeinheit. Kein Wunder also, daß Kant selbst das moralische Gesetz als eine »Tatsache der praktischen Vernunft« charakterisierte, als eine unerklärliche, unbedingte Forderung, die einfach nur da ist und ihren unerträglichen Druck auf uns ausübt.

Doch zurück zum Christentum: Bedeutet dies, daß Christus, dieses *Objekt a* schlechthin, auch derselbe Vermittler zwischen dem göttlichen Gesetz und seinen menschlichen Subjekten ist? Gehört sein Opfer für unsere Sünden derselben Ordnung an wie das Opfer des stalinistischen Kaders für den Fortschritt der Menschheit? Ist die Liebe Christi zur Menschheit in struktureller Hinsicht dasselbe wie die sprichwörtliche Liebe des kommunistischen Führers zu seinem Volk? Hier ist der Unterschied von entscheidender Bedeutung: Christus fungiert im Hinblick auf das Gesetz nicht mehr als Vollstrecker, sondern im Gegenteil, er setzt die Dimension des Gesetzes außer Kraft und signalisiert damit dessen *Ende*. Vielleicht ist der Unterschied zwischen Judentum und Christentum also der, um es in Schellings Begriffen auszudrücken, zwischen Kontraktion und Expansion: Die jüdische Kontraktion (Ausdauer, Ausharren im Status des Restes) bildet den Grund für die christliche Expansion (Liebe). Während Juden das Gesetz ohne Über-Ich geltend machen, machen die Christen die Liebe als *jouissance* außerhalb des Gesetzes geltend. Um an die *jouissance* außerhalb des Gesetzes heranzukommen, an eine *jouissance*, die nicht von dem obszönen Über-Ich-Supplement des Gesetzes vergiftet ist, muß zunächst das Gesetz selbst aus dem Griff *der jouissance* befreit werden. Die Position zwischen Judentum und Christentum einzunehmen bedeutet also nicht einfach, einer von ihnen den Vorzug zu geben, und noch weniger für eine Art pseudodialektische »Synthese« zwischen ihnen zu optieren, sondern die Kluft zwischen dem ausgesagten Inhalt und der Position des Aussagens einzuführen: Im Hinblick auf den Glaubensinhalt sollte man Jude sein, dabei jedoch die christliche Position des Aussagens beibehalten.¹⁶⁵

165 Diese Unterscheidung zwischen dem Aussagen und dem Ausgesagten liefert auch eine Erklärung für die Grundlektion der sogenannten kapitalistischen protestantischen Ethik, d.h., warum Gier in ihr offensichtliches Gegenteil, die

Es gibt ein gewichtiges Argument gegen unsere Lesart des Christentums: Funktionierte es nicht, in seiner tatsächlichen historischen Gestalt, in Übereinstimmung mit der Logik des Tauschopfers, wobei Christus für unsere Sünden bezahlt und sich damit als die ultimative Über-Ich-Figur etabliert, in deren Schuld zu stehen wir für immer verdammt sind? Und gilt das gleiche nicht *mutatis mutandis* für das Judentum? Reproduziert dieser Spalt zwischen den »offiziellen« Gesetzestexten mit ihrem abstrakten legalen asexuellen Charakter (Tora – das alte Testament, Mishna – die Gesetzestexte und Talmud, der Gesetzeskommentar, die alle als Teil der göttlichen Offenbarung auf dem Berg Sinai gelten) und der Kabbala (dieser Sammlung stark sexuell konnotierter obskurer Einsichten, die geheimgehalten werden müssen, man erinnere sich an die berühmt-berüchtigten Abschnitte über Vaginalsäfte) nicht *innerhalb* des Judentums die Spannung zwischen dem reinen symbolischen Gesetz und seinem Über-Ich-Supplement, dem geheimen Initiationswissen? Die entscheidende Frage lautet hier: Welchen Status hat die Kabbala innerhalb des Judentums? Gilt sie als sein notwendiges, inhärentes obszönes Supplement oder nur als eine häretische Verirrung, die es zu bekämpfen gilt (so wie das Christentum gnostische Ketzereien bekämpfen muß)? Die meisten Anzeichen sprechen für die erste Annahme. Die Kabbala ist das inhärente obszöne Supplement des Gesetzes, etwas, über das man in der Öffentlichkeit nicht spricht, etwas, das man verschämt zu übergehen versucht und das genau aus diesem Grunde den phantasmatischen Kern der jüdischen Identität darstellt. Noch komplexer wird das Bild dadurch, daß die Kabbala nicht der einzige jüdische religiöse Text ist, der in der Öffentlichkeit nicht »erwähnt« werden darf: In einigen Versionen des Talmuds ähnelt die Beziehung zwischen Tora und Talmud der späteren katholischen Haltung gegenüber der Bibel (oder auch der stalinistischen Einstellung gegenüber den Texten der »Klassiker« Marx, Engels, Lenin): Es ist verboten, sie direkt zu lesen, ohne Heranziehung der Kom-

Askese, das Verbot, das zu konsumieren und anzuhäufen, was wir zusammen tragen, umschlagen kann. Gier auf der Ebene des »Ausgesagten« – als erklärtes Ziel unseres Handelns – läßt sich nur angemessen praktizieren, wenn unsere innerste subjektive Haltung die der völligen Askese ist. (Dasselbe läßt sich auch mit den Begriffen Möglichkeit und Wirklichkeit zum Ausdruck bringen: Um sich völlig zu genießen, muß ein gieriger Mensch den Konsum dessen, was er oder sie anhäuft, immer aufschieben und diesen Moment als eine ständige Möglichkeit ins Auge fassen, ein Versprechen, das niemals erfüllt werden wird.)

mentare, die die Kirche (oder im Fall des Stalinismus: die Partei) bereitstellt, da die direkte Lektüre uns in die Irre, in eine schreckliche Häresie führen kann. So wird es auch in einer bestimmten talmudischen Tradition vermieden, direkt, d.h. wörtlich, aus der Tora zu zitieren; lediglich die gelehrten Kommentare sind zugelassen.

Nur das Christentum also läßt diese Spannung insofern tatsächlich hinter sich, als es imstande ist, vollständig auf das Bedürfnis nach einem obszönen Supplement zu verzichten. Es gibt keinen geheimen Text, der als Über-Ich-Schatten die heilige Schrift begleitet. Die Lösung besteht also darin, daß wir es *sowohl* im Judentum *als auch* im Christentum mit einer gewissen inhärenten Tendenz zur »Regression«, zum Verrat an seiner innersten radikalsten Haltung zu tun haben: Im Judentum mit der Neigung, Gott als grausame Über-Ich-Figur wahrzunehmen; im Christentum mit der Tendenz, die *agape* auf eine imaginäre Versöhnung zu reduzieren, die die Andersheit des göttlichen *Dings* verschleiert. Vielleicht ist dies der Grund dafür, daß sowohl das Judentum als auch das Christentum auf den Bezug zueinander angewiesen sind, um diese »Regression« zu verhindern.¹⁶⁶

Keine Gnade!

Herbert Schnädelbachs Artikel »Der Fluch des Christentums«¹⁶⁷ stellt möglicherweise den konzisesten liberalen Angriff auf das Christentum dar und benennt seine sieben – nicht Todsünden, sondern – »Geburtsfehler«: (1) den zur Menschheit als solcher gehörenden Begriff der Erbsünde; (2) die Idee, daß Gott für diese Sünde mit einem gewaltsamen Gesetzesakt bezahlt und das Blut seines

166 Ist der Islam eine Lösung? Nimmt der Islam nicht die Sackgasse beider Religionen wahr? Und bemüht er sich nicht um eine Art Synthese aus beiden? Möglicherweise – obwohl ich nicht in der Lage bin, hierüber kompetent zu urteilen, da es aus meiner (jüdisch-christlichen) Perspektive den Anschein hat, als habe diese versuchte Synthese zur Folge, daß dem Islam nur das Schlechteste der beiden anderen Welten bleibt. D.h., Christen werfen den Juden normalerweise vor, ihre Religion sei die eines grausamen Über-Ichs, während die Juden den Christen vorhalten, sie flüchteten sich in ein mythisches Narrativ (von Christi Märtyrertum usw.), weil sie nicht imstande seien, den reinen Monotheismus auszuhalten; und finden wir im Islam nicht *beides*, Narrativ und Über-Ich? 167 S. Herbert Schnädelbach, »Der Fluch des Christentums«, in: *Die Zeit*, Nr. 20, 11. Mai 2000, S. 41 f.

eigenen Sohnes vergießt; (3) den missionarischen Expansions drang; (4) den Antisemitismus; (5) die Eschatologie mit ihrer Vision des Jüngsten Gerichts; (6) die Übernahme des platonischen Dualismus mit seinem Körperhaß; (7) den manipulativen Umgang mit der historischen Wahrheit. Obwohl Schnädelbach, wie nicht anders zu erwarten, Paulus und seinem Drang, das Christentum zu institutionalisieren, einen Großteil der Schuld zuschreibt, betont er, daß wir es hier nicht mit einer sekundären Korruption der ursprünglichen christlichen Liebeslehre zu tun haben, sondern mit einer Dimension, die im Christentum von Anfang an vorhanden ist. Außerdem beharrt Schnädelbach, grob gesagt, darauf, daß alles, was am Christentum wirklich wertvoll ist (Liebe, Menschenwürde usw.), nicht spezifisch christlich sei, sondern vom Judentum übernommen wurde.

Das, was hier als das entscheidende Problem wahrgenommen wird, ist der christliche *Universalismus*. Diese alles vereinnahmende Haltung – man erinnere sich an Paulus' berühmtes: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau« (Galater 3,28) – impliziert eine vollständige Ausgrenzung derjenigen, die sich weigern, in die christliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden. In anderen »partikularistischen« Religionen (und selbst im Islam, trotz seines globalen Expansionsdrangs) ist Raum für Andersdenkende, sie werden zumindest toleriert, auch wenn man auf sie herabschaut. Doch das christliche Motto »Alle Menschen sind Brüder« bedeutet *auch*, daß »diejenigen, die nicht meine Brüder sind, auch *keine Menschen sind*«. In der Regel rühmen Christen sich, daß sie die auf Ausgrenzung beruhende jüdische Idee des auserwählten Volkes überwunden und die ganze Menschheit einbezogen hätten. Der Haken daran ist nur, daß die Juden durch ihr Insistieren auf ihrem Sonderstatus als das erwählte Volk mit dem Privileg einer direkten Verbindung zu Gott die Humanität anderer Menschen, die ihren falschen Göttern huldigen, akzeptieren, während der christliche Universalismus Ungläubige tendenziell aus der Universalität des Menschengeschlechts ausschließt.

Dennoch bleibt die Frage, ob eine solche rasche Abfertigung des Christentums nicht die gewaltige Dimension der paulinischen *agape* außer acht läßt – das »Wunder« des rückwirkenden »Ungeschehenmachens« der Sünden durch die Außerkraftsetzung des Gesetzes. Normalerweise hält man in diesem Zusammenhang der rigo-

rosen jüdischen Gerechtigkeit die christliche Gnade entgegen, die unerklärliche Geste des unverdienten Verzeihens: Wir Menschen wurden in der Sünde geboren, wir können unsere Sünden niemals wiedergutmachen und uns durch unsere Taten [acts] erlösen. Unsere einzige Rettung ist Gottes Gnade, Sein höchstes Opfer. Doch mit dieser Geste des Durchbrechens der Kette der Gerechtigkeit durch den unerklärlichen Akt der Gnade, durch das Begleichen unserer Schuld, erlegt uns das Christentum eine noch stärkere Bürde auf. Wir stehen für immer in Christi Schuld, wir können ihm das, was er für uns getan hat, niemals zurückerstatten. Der Freudsche Name für solch einen exzessiven Druck, dem wir niemals gerecht werden können, lautet natürlich Über-Ich.¹⁶⁸ Genauer gesagt ist der Begriff der Gnade in sich zweideutig, so daß er nicht völlig auf diese Instanz des Über-Ichs reduziert werden kann; es gibt auch »Gnade« in dem Sinne, in dem Badiou diesen Begriff liest, nämlich die »Gnade« des Wahrheits-Ereignisses (oder für Lacan die des Aktes). Wir können nicht bewußt entscheiden, einen Akt ausführen zu wollen, der Akt überrascht den Agenten selbst, und »Gnade« bezeichnet genau dieses unerwartete Sich-Ereignen eines Aktes.

Normalerweise gilt das Judentum als die Religion des Über-Ichs (der Unterordnung des Menschen unter den eifersüchtigen, gewaltigen und strengen Gott) im Gegensatz zu dem christlichen Gott der Gnade und Liebe. Doch eben dadurch, daß er den Preis der Sünde von uns *nicht* verlangt, sondern diesen Preis selbst entrichtet, etabliert sich der christliche Gott der Gnade als höchste Über-ich-Instanz: »Ich habe den höchsten Preis für eure Sünden bezahlt und daher steht ihr *für immer* in meiner Schuld ...« Ist dieser Gott als die Über-ich-Instanz, deren Gnade die untilgbare Schuld der Gläubigen generiert, der ultimative Horizont des Christentums? Ist die christliche *agape* ein anderer Name für Gnade?

Um das Christentum im Hinblick auf diese Opposition angemessen zu lokalisieren, sollte man sich an Hegels berühmte Bemerkung über die Sphinx erinnern, daß die Rätsel der alten Ägypter auch für die Ägypter selber Rätsel waren. Es gibt ein schlagendes Argument für den inneren Zusammenhang zwischen Judentum und Psychoanalyse. In beiden Fällen gilt das Hauptaugenmerk der *traumatischen Begegnung mit dem Abgrund des begehrenden An-*

168 Man sollte nicht vergessen, daß der Begriff der Gnade dem der Souveränität streng korrelativ ist. Nur der Träger souveräner Macht kann Menschen begnadigen.

deren: der Begegnung des jüdischen Volkes mit seinem Gott, dessen unergründlicher Ruf die Routine der menschlichen Alltagsexistenz aus dem eingefahrenen Gleis wirft; der Begegnung des Kindes mit dem Rätsel der *jouissance* des Anderen. Dieses Merkmal unterscheidet das jüdisch-psychoanalytische »Paradigma« nicht nur offensichtlich von allen Spielarten des Heidentums und Gnostizismus (mit ihrer Betonung der inneren spirituellen Selbst-Reinigung sowie der Tugend als der optimalen Verwirklichung der eigenen Potentiale), sondern auch vom Christentum. Denn »überwindet« letzteres nicht die Andersheit des jüdischen Gottes durch das Prinzip der Liebe, die Versöhnung/Vereinigung von Gott und Mensch in der Menschwerdung Gottes? Der grundsätzliche Gegensatz zwischen dem Heidentum und dem jüdischen Bruch ist jedenfalls wohlbegründet: Sowohl das Heidentum als auch der Gnostizismus (die Wiedereinschreibung der jüdisch-christlichen Haltung in das Heidentum) betonen die »Seelenreise« der spirituellen Selbst-Reinigung, die Rückkehr zum eigenen wahren inneren Selbst, der »Wiederentdeckung« des Selbst, im klaren Gegensatz zum jüdisch-christlichen Begriff einer *äußerlichen* traumatischen Begegnung (der Anrufung des jüdischen Volkes durch Gott, der Anrufung Abrahams durch Gott, der unergründlichen Gnade – all dies völlig unvereinbar mit unseren »inhärenten« Eigenschaften, ja sogar mit unserer »natürlichen« uns angeborenen Ethik). Kierkegaard hatte hier völlig recht: Es handelt sich um Sokrates vs. Christus, um die Seelenreise der Wiedererinnerung vs. die Wiedergeburt durch den Schock der äußeren Begegnung. Dies ist letztlich auch die Kluft, die Freud und Jung für immer voneinander trennt: Während Freuds ursprüngliche Einsicht die traumatische äußere *Begegnung* mit dem die *jouissance* verkörpernden *Ding* betrifft, schreibt Jung das Thema des Unbewußten erneut in die gängige gnostische Problematik der inneren spirituellen Reise der Selbst-Entdeckung ein.

Beim Christentum freilich wird die Sache schwierig. In seiner »allgemeinen Theorie der Verführung« lieferte Jean Laplanche die unübertroffene Formulierung der Begegnung mit der unergründlichen Andersheit als dem grundlegenden Faktum der psychoanalytischen Erfahrung.¹⁶⁹ Dennoch ist es Laplanche selbst, der hier auf der absoluten Notwendigkeit des Schritts vom Rätsel *des* zum

169 S. Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse: la séduction originaire*, Paris 1990.

Rätsel *in* beharrt – eine eindeutige Variation von Hegels bereits erwähntem Ausspruch über die Sphinx:

Wenn man, um die Freudsche Terminologie aufzugreifen, vom Rätsel der Weiblichkeit spricht (was ist das Weib?), dann schlage ich mit Freud vor, daß wir uns der Funktion des Rätsels *in* der Weiblichkeit zuwenden (was will ein Weib?). Überdies bringt uns das, was er als das Rätsel des Tabus bezeichnet, auf die Funktion des Rätsels im Tabu zurück (auch wenn Freud selbst diesen Schritt nicht tut). Ja mehr noch, das Rätsel des Trauerns bringt uns auf die Funktion des Rätsels im Trauern: Was will der Tote? Was will er von mir? Was wollte er mir sagen?

Das Rätsel führt uns also zurück zur Andersheit des anderen; und die Andersheit des anderen ist seine Antwort auf sein Unbewußtes, soll heißen, auf seine Andersheit gegenüber sich selbst.¹⁷⁰

Ist es nicht von entscheidender Bedeutung, diesen Schritt auch im Hinblick auf den Begriff des *Dieu obscur*, des schwer faßbaren, unergründlichen Gottes zu vollziehen? Muß dieser Gott nicht auch sich selbst gegenüber undurchschaubar sein, eine finstere Seite haben, eine Andersheit in sich selbst, etwas in sich, das mehr ist als er selbst? Vielleicht vermag dies den Übergang vom Juden- zum Christentum zu erklären. Das Judentum verbleibt auf der Ebene des von Gott aufgegebenen Rätsels, während sich das Christentum dem Rätsel *in* Gott selbst zuwendet. Weit davon entfernt, dem Begriff des *logos* als der Offenbarung im/durch das Wort entgegengesetzt zu sein, sind die Offenbarung und das Rätsel in Gott einander streng korrelativ, zwei Seiten ein- und derselben Geste. D. h. genau deshalb, weil Gott auch *in und für sich selbst* ein Rätsel ist, weil ihm *in sich selbst* eine unergründliche Andersheit innewohnt, mußte es Christus geben, um Gott nicht nur der Menschheit, sondern auch Gott selbst zu offenbaren: Nur durch Christus verwirklicht sich Gott selbst vollständig als Gott. Daher muß man auch der modischen These widersprechen, daß unsere Intoleranz gegenüber dem äußerlichen (ethnischen, sexuellen, religiösen) Anderen Ausdruck einer angeblich »tieferen« Intoleranz gegenüber der verdrängten oder geleugneten Andersheit in uns selber sei. Demnach hassen wir Fremde, weil wir mit dem Fremden in uns selbst nicht zurechtkommen ... Im Widerspruch zu diesem Topos (der auf eine jungianische Weise die traumatische Beziehung zum Anderen in die Unfähigkeit des Subjekts »internalisiert«, seine »Seelenreise« anzutreten, d.h. mit sich selbst ins Reine zu kommen) gilt es zu betonen, daß die

170 Jean Laplanche, *Essays on Otherness*, London 1999, S. 255.

wirklich radikale Andersheit nicht die Andersheit in uns selber ist, der »Fremde in unserem Herzen«, sondern die Andersheit des Anderen gegenüber sich selbst.¹⁷¹

Was also hat es mit Laplanches Kritik an Lacan auf sich? Laplanche hat völlig recht, wenn er betont, daß das traumatische Eindringen der enigmatischen Botschaft des Anderen es uns ermöglicht, die epistemologische Blockade zwischen Determinismus und Hermeneutik aufzulösen.¹⁷² Einerseits teilen so gegensätzliche theoretische Positionen wie die Hermeneutik und der anti-essentialistische diskursive Konstruktivismus der Kulturwissenschaften die Auffassung, daß das Unbewußte durch die Geste der Interpretation rückwirkend überhaupt erst konstituiert wird: Es gibt kein substantielles »Unbewußtes«, sondern es gibt nur ein retroaktives Um-Schreiben der »Erzählungen, die wir sind«. Andererseits findet sich auch die deterministische Idee irgendeines präsymbolischen Realen (entweder das rohe Faktum der Verführungsszene oder das biologische Reale der Instinkte), das ursächlich für die Entwicklung des Subjekts verantwortlich ist. Die Psychoanalyse verweist auf einen dritten Weg: die Ursächlichkeit der traumatischen Begegnung, des Subjekts, das der auf rätselhafte Weise sexualisierten Botschaft des Anderen ausgesetzt ist, der Botschaft, die er/sie vergeblich zu internalisieren und ihre Bedeutung zu entschlüsseln versucht, so daß dort für immer ein exzessiver/überschüssiger harter Kern bleibt, das innere Ding, das sich der Übersetzung widersetzt. Kurzum, wenngleich es etwas gibt, einen harten Kern, der sich der Symbolisierung entzieht, ist dieser Kern

171 Gibt es also eine Dimension *jenseits* des Rätsels des Begehrens des Anderen? Was, wenn unser ultimativer Erfahrungshorizont nicht der Abgrund des Begehrens des Anderen ist? Die Gefahr besteht hier natürlich darin, nicht zur heidnischen Erfahrung des *Nirwana* oder irgendeiner anderen Version kosmischer *Gelassenheit* zu regredieren.

172 S. »Interpretation between Determinism and Hermeneutics«, in: Jean La-planche, *Essays on Otherness*. Und man sollte Laplanches großartige Rekonstruktion dessen, wo Freud mit seiner Hypothese des »Todestriebs« falsch lag, absolut unterstreichen. Es gibt nur einen Trieb, den sexuellen Trieb als den unaufhörlichen »untoten« Druck, der über das Lustprinzip hinaus Bestand hat. Freuds Hypothese des Todestriebes ist (nicht so) einfach das Resultat seiner Regression in eine evolutionistisch-deterministische Problematik, die ihn dazu zwang, seine Libido mit der vereinigenden Lebenskraft zu identifizieren, so daß er dann gezwungen war, einen Gegentrieb zu erfinden, der die zerstörerische/destabilisierende Wirkung der Sexualität erklären mußte und für den er sich verwirrenderweise auf die philosophische Tradition Schopenhauers bezog.

doch nicht das unmittelbare Reale der instinktiven oder irgendeiner sonstigen Kausalität, sondern das Reale einer unbewältigbaren traumatischen Begegnung, eines Rätsels, das sich der Symbolisierung widersetzt. Und dieses Reale steht nicht nur nicht im Widerspruch zur Freiheit, sondern es ist sogar dessen Bedingung. Die schockierende Wirkung, von der rätselhaften Botschaft des Anderen affiziert/»verführt« zu werden, wirft den *automaton* des Subjekts aus dem Gleis und öffnet eine Lücke, die das Subjekt mit seinen (letztlich scheiternden) Symbolisierungsbemühungen füllen kann. Freiheit ist letztlich *nichts anderes als* jener Raum, der durch seine kontingenten/unangemessenen Symbolisierungen/Übersetzungen geöffnet wird. Damit ist diese Begegnung mit der rätselhaften Botschaft, mit einem Signifikanten ohne Signifikat, der »verschwindende Vermittler« zwischen Determinismus und Hermeneutik: Sie ist der ex-time Kern der Signifizierung, indem sie die deterministische Kausalkette aufbricht, öffnet sie den Raum für die Signifizierung(en):

Mit dem Begriff des *Enigmas* erscheint ein Bruch im Determinismus: In dem Maße, in dem der Urheber der enigmatischen Botschaft sich eines Großteils dessen, was er meint, gar nicht bewußt ist und in dem Maße, in dem das Kind nur über unangemessene und unvollkommene Möglichkeiten verfügt, das, was ihm mitgeteilt wird, für sich bildlich zu gestalten oder zu theoretisieren, kann es keine lineare Kausalität zwischen dem elterlichen Unbewußten und Diskurs einerseits und dem, was das Kind damit macht, andererseits geben. Sämtliche lacanschen Formeln über das Unbewußte als den »Diskurs des Anderen« oder über das Kind als ein »Symptom der Eltern« mißachten den Bruch, die profunde Umgestaltung, die zwischen den beiden erfolgt und die einem Stoffwechsel vergleichbar ist, der die Nahrung in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt und sie dann zu einer völlig anderen Entität zusammensetzt.¹⁷³

Diese Kritik trifft auf den »strukturalistischen« Lacan zu, der gerne betonte, »das dieser Kette eigentümliche Gesetz regiere die für das Subjekt determinierenden psychoanalytischen Effekte: Die Verwerfung, die Verdrängung, die Verneinung selbst – wobei wir, was die richtige Akzentuierung anbelangt, verdeutlichen müssen, daß diese Effekte so treu der Entstellung des Signifikanten folgen, daß die imaginären Faktoren, trotz ihrer Trägheit, hier nur in Gestalt von Schatten und Spiegelungen auftreten.«¹⁷⁴ Innerhalb dieser un-

173 Op. cit., S. 160.

174 Jacques Lacan, »Das Seminar über E. A. Poes »Der entwendete Brief«, in: ders., *Schriften I*, Weinheim und Berlin 1986, S. 9.

erbittlichen Logik des symbolischen Automatismus, bei dem der große Andere »das Sagen hat« und das Subjekt lediglich »gesprochen« wird, ist definitiv kein Raum für irgendeinen Bruch im Determinismus. Doch in dem Augenblick, in dem Lacan die Betonung auf den »ausgestrichenen« (inkonsistenten, mit einem Mangel behafteten) großen Anderen verlegt, auf die Frage, die von dem Anderen ausgeht (*«Che vuoi?»*), stellt sich genau dieses Rätsel, ein Anderes mit einer Andersheit in sich selbst. Es genügt, sich an die Übersetzung des Begehrens der Mutter in den Namen-des-Vaters zu erinnern.¹⁷⁵ Lacans Name für die rätselhafte Botschaft ist das Begehren der Mutter – das unergründliche Begehren, welches das Kind in der mütterlichen Liebkosung wahrnimmt. Ein typisches Merkmal unzutreffender »Einführungen in Lacan« ist die Behauptung, die nachfolgende symbolische väterliche Funktion sei ein Eindringling, der das imaginäre symbiotische Glück der Mutter/Kind-Dyade störe, indem er darin die Ordnung der (symbolischen) Verbote einführe, d.h. die Ordnung als solche. Im Widerspruch zu dieser falschen Auffassung sollte man darauf insistieren, daß »Vater« für Lacan nicht der Name eines traumatischen Eindringens ist, sondern die Lösung für die *Sackgasse* eines solchen Eindringens, die Antwort auf das Rätsel. Das Rätsel ist natürlich das Rätsel des Begehrens des anderen/der Mutter [(m)other] (was will sie wirklich, außer und jenseits von *mir*, da ich ihr offenbar nicht genug bin?), und »Vater« ist *die Antwort* auf dieses Rätsel, die *Symbolisierung* dieser Sackgasse. Genau in diesem Sinne ist »Vater« für Lacan eine Übersetzung und/oder ein Symptom: eine Kompromißlösung, welche die unerträgliche Angst der direkten Konfrontation mit der Leere des Begehrens des anderen erleichtert.¹⁷⁶

175 Der Unterschied zwischen Name-des-Vaters und »Namen des Vaters« besteht in der Tatsache, daß der Name-des-Vaters für die paternale symbolische Autorität steht, während »Namen des Vaters« für den Vater *qua* reales Ding stehen, denen man sich nur durch eine Fülle von Namen nähern kann, wie im Mystizismus, wo es eine strenge Trennung zwischen Gottes Namen und »Namen Gottes« gibt. Gottes Name ist gewissermaßen »Das Ding selbst«, der Kern von Gottes symbolischer Autorität, während die Fülle göttlicher Namen auf das göttliche Ding hindeuten, welches der symbolischen Fassungskraft entgeht.

176 Lacans Gegenargument gegen Laplanche hätte gelautet, daß in seiner Darstellung etwas fehlt: Warum verstrickt sich das kleine Kind im Rätsel des Anderen/in dem Anderen? Genügt es hier nicht, die verfrühte Geburt und die Hilflosigkeit des Kindes zu evolvieren? Damit diese Kluft in Erscheinung tritt, damit die Gesten der Eltern als rätselhafte Botschaft erscheinen, eine Botschaft, die auch für die Eltern selbst ein Rätsel ist, muß die symbolische Ordnung bereits dasein.

Das, was im vorchristlichen Horizont unbegreiflich ist, ist die erschütternde Dimension dieser Unergründlichkeit Gottes für sich selbst, die in Christi Ausruf »Vater, warum hast du mich verlassen?« sichtbar wird, dieser christlichen Version des Freudschen »Vater, siehst du denn nicht, daß ich brenne?« Dieses absolute Verlassensein von Gott ist der Punkt, an dem Christus *vollständig* menschlich wird, der Punkt, an dem *die radikale Kluft, die Gott von den Menschen trennt, in Gott selbst transponiert wird*. Hier stößt Gottvater selbst an die Grenze seiner Allmacht. Dies bedeutet, daß der christliche Begriff der Verbindung zwischen Mensch und Gott die gängige heidnische Vorstellung umkehrt, daß der Mensch sich Gott durch eine spirituelle Reinigung nähert, indem er den »niedrigen« materiellen/sinnlichen Aspekten seines Seins entsagt und sich damit zu Gott erhebt. In dem Augenblick, in dem ich als Mensch mich selbst als von Gott abgeschnitten erlebe, in diesem Moment der äußersten Verworfenheit, bin ich Gott am allernächsten, da ich mich in der Position des verlassenen Christus befinde. Es gibt keine »direkte« Identifikation mit der (oder Annäherung an die) göttliche(n) Majestät: Ich identifiziere mich mit Gott nur dadurch, daß ich mich mit der einzigartigen Gestalt des von Gottvater verlassenen Gottessohn identifiziere. Kurzum, das Christentum verleiht der Geschichte des Hiob, des von Gott verlassenen gerechten Menschen, eine spezielle Wendung, denn Christus (Gott) selbst muß den Platz Hiobs einnehmen. Die Identität des Menschen mit Gott wird nur in/durch Gottes radikale Selbstverlassenheit bekräftigt, wenn seine Distanz zu Gott sich mit der inneren Distanz Gottes zu sich selbst überschneidet. Die einzige Möglichkeit für Gott, freie Menschen zu erschaffen, besteht darin, ihnen in seiner eigenen Lücke/Leere/Kluft Raum zu geben. Die Existenz des Menschen ist somit der lebendige Beweis für Gottes Selbstbegrenztheit. Oder um es in spekulativeren/theologischen Begriffen zu formulieren: Der unendliche Abstand des Menschen zu Gott, die Tatsache, daß er ein böses, durch den Sündenfall gekennzeichnetes, Gottes unwürdiges Wesen ist, muß auf Gott selbst zurückgespiegelt werden, als das Böse Gottvaters selbst, d.h. als die Preisgabe seines Sohnes. Die Preisgabe Gottes durch den Menschen und Gottes Preisgabe seines Sohnes sind streng korrelativ, zwei Seiten ein- und derselben Geste.

Diese göttliche Selbstpreisgabe, diese Unergründlichkeit Gottes für sich selbst, signalisiert also Gottes grundlegende Unvollkom-

menheit. Und nur innerhalb dieses Horizonts kann die eigentliche christliche Liebe in Erscheinung treten, eine *Liebe jenseits der Gnade*. Liebe ist immer Liebe für den Anderen insoweit, als es diesem an etwas mangelt – wir lieben den Anderen wegen seiner Begrenztheit, Hilflosigkeit, ja Gewöhnlichkeit. Im Gegensatz zu der heidnischen Glorifizierung der göttlichen (oder menschlichen) Vollkommenheit ist das ultimative Geheimnis der christlichen Liebe vielleicht ihre liebevolle Anbindung an die Unvollkommenheit des Anderen. Dieser Mangel im/des Anderen eröffnet den Raum für die »gute Nachricht« des Christentums. Auf dem Gipfel des Deutschen Idealismus entfaltete F.W.J. Schelling den Begriff der primordialen *Ent-Scheidung*, der unbewußten, zeitlosen Tat, kraft deren das Subjekt seinen/ihren ewigen Charakter wählt, den sie/er später, innerhalb seines/ihrer bewußt-zeitlichen Lebens als die unerbittliche Notwendigkeit erlebt, als »die Art und Weise, wie sie/er immer schon war«:

Wie also diese [That], einmal geschehen, unmittelbar in unergründliche Tiefe hinabsinkt, und eben dadurch die Natur der Beständigkeit annimmt, so muß jener Wille, einmal zum Anfang gesetzt und ins Äußerste geführt, unmittelbar in Bewußtlosigkeit versinken. Nur so ist ein Anfang möglich, ein Anfang, der nicht aufhört Anfang zu seyn, ein wahrhaft ewiger Anfang. Denn auch hier gilt es: Der Anfang darf sich selbst nicht kennen. Jene That, einmal gethan, ist ewig gethan. Der Entschluß, der in irgendeiner Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Gewußtsein gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beym Entschluß sich vorbehält, ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.¹⁷⁷

Dieser absolute Anfang wird nie in der Gegenwart gemacht; sein Status ist der einer reinen Präsupposition, von etwas, das »je-immer-schon« stattfand. Mit anderen Worten, es ist das Paradox einer passiven Entscheidung, der passiven Annahme der Entscheidung, die die Grundlage unseres Daseins als den höchsten Akt der Freiheit bildet – das Paradox der höchsten freien Wahl, die in der Annahme besteht, daß man auserwählt ist. In *Adieu à Emmanuel Levinas* versucht Derrida, die Entscheidung von ihren üblichen metaphysischen Prädikaten zu dissoziieren (Autonomie, Bewußtsein, Aktivität, Souveränität) und sie als die Entscheidung

177 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter, Fragmente*, München und Leipzig 1946, S. 188. S. a. Kapitel 1 von Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder*, London 1997.

»des anderen in mir« zu denken: »Die passive Entscheidung, Bedingung des Ereignisses, ist strukturell immer eine andere Entscheidung in mir, eine spaltende Entscheidung als die Entscheidung des anderen. Des absolut anderen in mir, des anderen als des absoluten, der mich in mir entscheidet.«¹⁷⁸ In psychoanalytischen Begriffen ist diese Wahl diejenige des »Fundamentalphantasmas«, des Grundrahmens, der Grundmatrix, die die Koordinaten des gesamten Sinnuniversums des Subjekts bereitstellt. Obwohl ich mich niemals außerhalb von ihr befinde, obwohl dieses Phantasma immer schon hier ist und ich immer schon hineingeworfen bin, muß ich mich selbst als denjenigen voraussetzen, der es gesetzt hat.

Bedeutet dies, daß die primordiale Ent-Scheidung die Konturen unseres Lebens auf immer vorherbestimmt? Hier nun tritt die »gute Nachricht« des Christentums auf den Plan: Das Wunder des Glaubens besteht darin, daß es tatsächlich möglich *ist*, das Phantasma zu durchqueren, diese Gründungsentscheidung ungeschehen zu machen, das eigene Leben wieder ganz von vorne zu beginnen – kurzum die Ewigkeit selbst (das, was wir »je immer schon« sind) zu verändern. Letztlich ist die »Wiedergeburt«, von der das Christentum spricht (wenn man sich der Gemeinschaft der Gläubigen anschließt, wird man wiedergeboren), der Name für solch einen Neuanfang. Gegen die heidnische und/oder gnostische Weisheit, welche die (Wieder-) Entdeckung des eigenen wahren Selbst feiert – die Rückkehr zu diesem Selbst, die Verwirklichung seines Potentials oder was auch immer –, ermutigt uns das Christentum, uns von Grund auf neu zu erfinden. Kierkegaard hatte recht: Die eigentliche Wahl ist die zwischen sokratischer Wiedererinnerung und christlicher Wiederholung. Das Christentum macht es uns zur Pflicht, die Gründungsgeste der primordialen Ent-Scheidung zu *wiederholen*. Man ist versucht, diese Tatsache im Stil von Marx' »These Nr. 11« zu paraphrasieren: »Die Philosophen haben uns nur gelehrt, unser wahres Selbst zu entdecken (erinnern), aber es geht darum, es zu verändern.« Und *dieses*, häufig vernebelte, christliche Erbe ist heute kostbarer als je zuvor.

Von hier aus sollten wir zum letzten Mal auf Lenin und seine Kritik der »formalen Freiheit« zurückkommen. Wenn Lenin, zur Bestürzung von Liberalen, betont, daß ein kommunistischer Revo-

178 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris 1997, S. 87 (dt. *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München und Wien 1999).

lutionär nicht einem bestimmten, *apriori* feststehenden Set moralischer Regeln folgt, die unabhängig vom revolutionären Kampf gültig sind («elementare Normen menschlichen Anstands»), sondern alle Freiheiten und Rechte unter dem Gesichtspunkt ihres Beitrags zu diesem Kampf bewertet, predigt er damit nicht einen machiavellistischen moralischen Relativismus, sondern schlägt vielmehr die revolutionäre Variante dessen vor, was Kierkegaard als die religiöse Außerkraftsetzung des Ethischen bezeichnete. Worum handelt es sich bei dieser Außerkraftsetzung? Nehmen wir ein unerwartetes Beispiel, die finale Wendung von Evelyn Waugh's *Brideshead Revisited* (*Wiedersehen mit Brideshead*), einer der letzten großen künstlerischen Gestaltungen der Logik des weiblichen Opfers. Am Ende des Romans weigert sich Julia, Ryder zu heiraten (obwohl sie beide sich vor kurzem genau zu diesem Zweck von ihren Partnern hatten scheiden lassen); diese Entscheidung ist Teil dessen, was sie ironisch als ihren »privaten Deal« mit Gott bezeichnet. Obwohl sie moralisch verdorben und promiskuitiv ist, besteht vielleicht dennoch noch eine kleine Chance für sie, wenn sie das opfert, was ihr am wichtigsten ist, nämlich ihre Liebe zu Ryder...Wie verkehrt diese Lösung ist, wird klar, wenn wir sie im Kontext betrachten. In ihrem letzten Gespräch mit Ryder macht Julia deutlich, daß sie sich ihres eigenen fragwürdigen Charakters durchaus bewußt ist, und sie gibt sich auch keinen Illusionen darüber hin, daß sie nach ihrer Trennung von Ryder zahlreiche weitere unbedeutende Affären haben wird. Aber diese zählen ihrer Meinung nach nicht wirklich, sie verdammen sie in den Augen Gottes nicht unwiderruflich. Verdammt wäre sie nur, wenn sie ihrer einzigen wahren Liebe den Vorzug gegenüber ihrer Hingabe an Gott gäbe, da es keine Konkurrenz zwischen höchsten Gütern geben darf. Julia gelangt daher zu dem Schluß, daß ihr promiskuitives lasterhaftes Leben für sie die einzige Chance ist, ihre Aussicht auf Gnade in den Augen Gottes zu wahren. »Gott« ist daher letztlich der Name für die rein negative Geste des sinnlosen Opfers, des Verzichts auf das, was uns am wichtigsten ist. Hier haben wir es mit der religiösen Außerkraftsetzung des Ethischen in ihrer reinsten Form zu tun. Aus ethischer Sicht ist Julias Entscheidung natürlich sinnlos, denn die Ehe ist unendlich viel besser als die außereheliche Promiskuität; doch von einem streng religiösen Standpunkt aus wäre die Entscheidung für eheliche Treue der höchste Verrat. Eine solche Spannung zwischen dem Religiösen und dem Ethischen ist

möglicherweise genau das, was die *Moderne* definiert, in den vor modernen Zeiten war buchstäblich kein Platz dafür.

In diesem Sinne ist das Christentum von Anbeginn an *die* Religion der Moderne. Das, worauf der christliche Begriff der Außerkraftsetzung des Gesetzes abzielt, ist diese Lücke zwischen dem Bereich moralischer Normen und dem Glauben, dem bedingungslosen *Engagement*. In seinem Gedicht »Verhör des Guten« betont Bertolt Brecht genau diesen Punkt:

»Tritt vor: Wir hören
Daß du ein guter Mann bist.

Du bist nicht käuflich, aber der Blitz
Der ins Haus einschlägt ist auch
Nicht käuflich.
Was du einmal gesagt hast, dabei bleibst du.
Was hast du gesagt?
Du bist ehrlich, du sagst deine Meinung.
Welche Meinung?
Du bist tapfer.
Gegen wen?
Du bist weise.
Für wen?
Du siehst nicht auf deinen Vorteil.
Auf wessen denn?
Du bist ein guter Freund.
Auch guter Leute?
So höre: Wir wissen
Du bist unser Feind. Deshalb wollen wir dich
Jetzt an eine Wand stellen. Aber in Anbetracht deiner Verdienste
Und guten Eigenschaften
An eine gute Wand und dich erschießen mit
Guten Kugeln guter Gewehre und dich begraben mit
Einer guten Schaufel in guter Erde.«179

Weit davon entfernt, die Ethik auszulöschen, ist eine solche Außerkraftsetzung das *sine qua non* eines authentischen ethischen Engagements. Nirgendwo wird die inhärente Nichtigkeit einer dieser

179 S. Bertolt Brecht, *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt a. M. 1976, S.

Suspendierung beraubten Ethik deutlicher als in der heutigen Inflation von »Ethikkomitees«, die vergeblich versuchen, den wissenschaftlichen Fortschritt in die Zwangsjacke von »Normen« einzubinden (Wie weit dürfen wir in der Biogenetik gehen? usw.). Und was ist der christliche Begriff der »Wiedergeburt im Glauben«, wenn nicht die erste feste Zusage eines solchen bedingungslosen subjektiven Engagements, aufgrund dessen wir bereit sind, die ethische Substanz unserer Existenz zu suspendieren?