

aperta, Paris und *Germania, anno zero* denn anderes, wenn nicht drei Versuche, mit dem Trauma des Faschismus fertig zu werden? Was sind *Stromboli, Europa '51* und *Viaggio in Italia*, wenn nicht Versuche, die traumatische Begegnung mit Ingrid Bergman – ihren *Akt*, >Nein!< zu Hollywood zu sagen und Rossellini auf der Höhe ihres Ruhmes beizustehen – zu integrieren; zu meistern? Hier handelte es sich um eine ungeheure Entscheidung, einen wirklichen >Akt von Verortlichkeit, dem nichts in Rossellis Leben, das voll opportunistischen Manövrierens war, das Wasser reichen kann. Sicherlich strahlen alle seine Filme, in denen sie die Hauptrolle spielt, einen geradezu rasenden Aktivismus aus – ein Versuch, die Würde ihres Aktes auszugleichen, ihn zu kompensieren. *Aber der Akt war ihrer.*

2. Warum ist jeder Akt eine Wiederholung?

2.1. Jenseits der »Verteilungsgerechtigkeit«

Warum Chandlers »Playback« ein Fehlschlag war

Das offensichtlich Scheitern von Raymond Chandlers letztem Roman *Playback* (1958) wird gewöhnlich mit dem Absinken seiner Kreativität erklärt; dieses wird wiederum auf den aus Verzweiflung über den Tod seiner Frau einsetzenden Alkoholismus zurückgeführt. Die Funktion dieser Flucht in die Psychologie ist es – wie immer –, der immanenten Logik dieses Scheiterns auszuweichen. Um diese zu erkennen, muß man im Auge behalten, daß *Playback* sich aus einem 1947/48 geschriebenen Drehbuch heraus entwickelte, das auf Grund ungünstiger Umstände niemals verfilmt wurde. Hier ist Chandlers anfängliche Idee für das Drehbuch:

»Es geht um die entscheidende Woche im Leben einer jungen Frau, die sie in der Suite eines Hotels verbringen will. Sie lebt dort unter falschem Namen und verbirgt mit großer Sorgfalt ihre Identität. Sie will, was immer auch auf sie zukommen mag, akzeptieren, am Ende der Woche aber Selbstmord begehen. Während dieser Woche wiederholen sich die Frustrationen und Tragödien ihres Lebens gleichsam *in nuce*, so daß es beinahe den Anschein hat, sie hätte ihr Schicksal mit sich gebracht und es würde ihr, wo immer sie auch hinginge, dasselbe widerfahren.«³¹

Wir haben es hier mit dem Gerüst einer durch und durch ethischen Erzählung zu tun: Am Beginn steht eine *erzwungene Wahl*, die die Existenz des Subjekts mit *Schuld* belastet (in *Playback* der traumatische Tod des Ehemanns der jungen Frau). Diese traumatische Situa-

Zi-208
Briesen

des
Recken

Köln 1993

tion wird dann *wiederholt*, neu gespielt, was dem Subjekt die Möglichkeit gibt, sich durch einen suizidalen Akt zu ›lösen‹. – Die entscheidende Änderung, die die Romanfassung mit sich brachte, war die Einföhrung der Ich-Perspektive: Die Geschichte wird nun aus der Perspektive von Philip Marlowe erzählt und in einem ›normalen‹ hard-boiled-Kriminalroman verwandelt. Die tiefste Ursache für das Scheitern des Romans besteht darin, daß dieser sich bemüht, dem hard-boiled Universum eine Subjektposition (eine ethische Haltung) einzuschreiben, die von diesem strukturell ausgeschlossen ist, d. h. deren Präsenz die Falschheit der Perspektive, aus der die Geschichte erzählt wird, sichtbar macht. Mit anderen Worten, die Subjektposition Marlowes – eines zynischen Romantikers, der der verdorbenen Welt und deren Verkörperung in der *femme fatale* gegenüber an seinen eigenen Werten festhält – gründet auf der Verkenning der ethischen Haltung, die sich im suizidalen Akt der jungen Frau äußert. Deswegen ist das Interessante am Roman *Playback* gerade sein Scheitern: Als Konfrontation zweier inkompatibler Logiken (inkompatibel, denn die eine impliziert die ›Verdrängung‹ der anderen) legt dieses Scheitern die immanente Begrenztheit des hard-boiled Universums offen.

Eine ähnliche ethische Erzählung von einem Akt als suizidaler Wiederholung einer erzwungenen Wahl kann man in William Styrons *Sophie's Choice* finden. Die traumatische Ursprungssituation spielt diesmal in einem deutschen Konzentrationslager, wo ein Offizier Sophie mit einer unmöglichen Wahl konfrontiert: Sie muß von ihren beiden Kindern eines auswählen, dieses soll überleben; das andere wird in die Gaskammer geschickt. Sollte sie sich weigern zu wählen, so werden beide Kinder sterben. Derart in die Ecke getrieben, wählt sie den jüngeren Sohn und läßt damit eine Schuld auf sich, die sie in den Wahnsinn treibt. Am En-

de des Romans befreit sie sich von dieser Schuld durch eine suizidale Geste: Zerrissen zwischen ihren beiden Geliebten, einem beruflich gescheiterten Psychoterapeuten, dem sie zu Dank verpflichtet ist, weil er ihr nach ihrer Anknüpfung in Amerika das Leben gerettet hat, und einem jungen Schriftsteller, der am Anfang seiner Karriere steht, entscheidet sie sich für den ersten und begeht gemeinsam mit ihm Selbstmord.³² – Obwohl ›Sophies Wahl‹ heute als ein *Fallbeispiel* gilt, das in zahlreichen Traktaten zur Ethik herangezogen wird, konzentriert sich in der Regel die Aufmerksamkeit auf die Ursprungssituation der erzwungenen Wahl und ihre beunruhigenden ethischen Implikationen (Wie soll man sich in einer solchen Situation verhalten? Besteht das richtige Verhalten nicht darin, die Wahl als solche zu verweigern, welche Konsequenzen das auch haben möge?). Das Problem der *Wiederholung*, d. h. des suizidalen Aktes, durch den das Subjekt sich später von der Schuld lösen kann, kommt merkwürdigerweise in der Diskussion nicht vor.

»Verteilungsgerechtigkeit« und ihre Ausnahme

Dieses Unbehagen weist darauf hin, daß ›Sophies Wahl‹ weit mehr subvertiert als nur das hard-boiled Universum: Sie untergräbt die Fundamente des Gerechtigkeitsbegriffs, der unser alltägliches Handeln regelt, nämlich des Begriffs der ›Verteilungsgerechtigkeit‹. Erinnern wir uns an seine elaborierteste Ausführung, nämlich an John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*³³, die einen Versuch darstellt, der liberalen Ethik eine radikal anti-utilitaristische, kantische Wendung zu geben. In einer durch und durch kantischen Weise ›evaluiert‹ Rawls den Bereich der Ethik, d. h., er reinigt ihn von allen ›pathologischen‹ (kontingenten, empirischen) Objekten. Rawls' Hauptthese betrifft demge-

maß den Primat der Gerechtigkeit über das Gute: Gerechtigkeit muß definiert werden unabhängig von dem, was wir für das Gute halten, sie kann nicht aus dem Begriff des Guten abgeleitet werden. In der gegenwärtigen säkularen Gesellschaft, in der eine Vielzahl von Weltanschauungen nebeneinander existieren, wird jeder partikuläre, bestimmte Begriffe des höchsten Gutes als etwas im Grunde »Kontingentes« erfahren. Daher kann die Einheit dieser Gesellschaft – der ideologische »Zement«, der sie zusammenhält – nicht in Begriffen eines gemeinsamen Guten definiert werden. Was damit zurückgewiesen wird, ist also jegliche Form von Utilitarismus, die die Gerechtigkeit von einem »hedonistischen Kalkül«, von der Maximierung des Guten für die größtmögliche Zahl von Menschen abhängig macht. In den Termini der Psychoanalyse ausgedrückt, nimmt Rawls eine Position »jenseits des Lustprinzips« ein wie auch jenseits seiner inneren Verlängerung, des Realitätsprinzips. Genau darum geht es auch bei seiner Unterscheidung zwischen dem Rationalen und dem Vernünftigen: Das Rationale besteht im »hedonistischen Kalkül«, in der Ökonomie von Ausgaben und Einnahmen auf der Ebene des Realitätsprinzips. Es ist die Instanz, die uns sagt, wann es nützlich ist, auf die gegenwärtige Lust zugunsten eines langfristigen Gewinnes zu verzichten, d. h., einer sozialen Norm zu gehorchen, obwohl dieser Gehorsam unseren kurzfristigen Interessen zuwiderläuft. Gerechtigkeit hingegen betrifft ethische Prinzipien, denen man folgen muß, ohne auf die »rationale« Berücksichtigung unserer »pathologischen«, kontingenten Interessen zu achten. Rawls' zentraler Begriff des »Schleiers des Nichtwissens« zielt genau auf diese Auslöschung der »pathologischen« Erwägungen des Subjekts: Das ethische Subjekt handelt, *als ob es nicht wüßte, von wo aus (von welcher Position innerhalb der Gesellschaft aus) es spricht*; es konstituiert sich durch diese Abstraktion von der Position des Aussagens.

Das Paradoxon des Subjekts der Gerechtigkeit besteht also darin, daß die völlige Transparenz seines Objekts die totale Undurchdringlichkeit des Ortes, von dem aus es spricht, mit sich bringt. Auf der einen Seite verlangt man von ihm, daß es völlig informiert ist über die Gesellschaft, über die es ein Urteil fällen soll, über die Position all ihrer Subjekte, über deren Interessen und Ansichten. Die Kehrseite dieser Voraussetzung totalen Wissens ist die radikale Unwissenheit in bezug darauf, wie das Subjekt selbst in das gesellschaftliche Universum »eingebettet« ist – ein »vernünftiges« Urteil muß einen Standpunkt ausdrücken, dem das Subjekt selbst dann zustimmen würde, wenn seine Position in der Gesellschaft die niedrigste wäre.³⁴ Diese Auslöschung des »pathologischen« Inhalts der Position, die das Subjekt des Aussagens einnimmt, kann in Lacanschen Mathemen als »ausgedrückt werden, d. h. als Übergang vom »pathologischen« Subjekt voller partikulärer Interessen zum »entleerten«, »gebarteten« Subjekt der Gerechtigkeit. Mit anderen Worten, das Subjekt ist unveränderlich »gespalten« in ein »pathologisches« Subjekt aus »Fleisch und Blut« und in ein ethisches Subjekt (d. h. in eine Art von symbolischer Fiktion, in einen abstrakten Teilnehmer am »Urzustand«, in welchem der Gesellschaftsvertrag geschlossen wurde). Auch der Status dieses Gesellschaftsvertrages – dieses symbolischen Pakts als ursprüngliches gesellschaftliches Faktum, das jeglicher utilitaristischer »Interessensabwägung« vorausgeht – ist der einer symbolischen Fiktion: Die einzige Methode, ein kohärentes ethisches Urteil über den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft abzugeben, besteht darin, von der Fiktion des »Urzustands« auszugehen, in dem die Subjekte den Gesellschaftsvertrag geschlossen haben; indem sie mit dem »Schleier des Nichtwissens« ihre eigene »pathologische« Determiniertheit als Wesen von »Fleisch und Blut« verhüllen. Der Lacansche Begriff des Ichideals (im Gegensatz

zum Ideallich) ist genau an diesem fiktiven Ort des ›Urzustandes‹ zu lokalisieren, an dem Ort, von dem aus das Subjekt sich selbst anblickt, so daß es fähig ist, ein ethisches Urteil zu fällen – das heißt, ein Urteil über die Verteilung von Gütern (denn Rawls zufolge bezieht sich Gerechtigkeit im Grunde auf die Verteilung von Gütern, d. h., sie ist Verteilungsgerechtigkeit). Wie jedoch von Jean-Pierre Dupuy gezeigt wurde,⁵⁵ ist ›Sophies Wahl‹ ein Grenzfall, der, wie das legendäre letzte Sandkorn, den logischen Mechanismus der Verteilungsgerechtigkeit in Verwirrung bringt. ›Sophies Wahl‹ stellt nicht einfach einen Fall der üblichen Opfer-situation dar, bei dem wir die Rechte des Individuums zugunsten des Wohls der Gemeinschaft opfern (wie in der Situation extremer ethnischer Spannungen, wo die utilitaristische Logik uns sagt, es sei ›rational‹, einige unschuldige Individuen zu töten, da dieses Opfer die Gemüter beruhigen und so eine weit größere Anzahl von Leben retten würde). Es ist einfach, den anti-utilitaristischen, liberalen Standpunkt gegen eine solche Logik, nach der die kollektive Schuld in den Sündenbock projiziert wird, zu verteidigen: Man muß einfach nur das Recht des Individuums bekräftigen, nicht zugunsten angeblich höherer Interessen der Gemeinschaft ungerecht behandelt zu werden. Im Falle von ›Sophies Wahl‹ profitiert aber niemand davon, wenn sie die Wahl verweigert: Beide Kinder wären ungenommen, auch das Kind, das Sophie tatsächlich geopfert hat. Mit anderen Worten, diese Situation besteht Rawls' Test mit dem ›Schleier des Nichtwissens‹: Sogar wenn man die Position des geopfert Kindes einnimmt, ist es ›vernünftig‹, das Opfer zu akzeptieren, da man als Geopfter dadurch nichts verliert; nur die anderen gewinnen. Wie Dupuy gezeigt hat, begegnen wir hier nicht einfach der Grenze des Utilitarismus, sondern der Grenze der Vernunft als solcher: ›Sophies Wahl‹ ist nicht nur ›rational‹, sondern auch ›vernünftig‹

›tig‹ im Sinne von Rawls. Unsere ethische Intuition sagt uns aber unmißverständlich, daß damit irgend etwas falsch ist . . . Das Paradoxon, das ›Sophies Wahl‹ für Rawls darstellt, ist also das folgende: Die für seine Theorie grundlegende Haltung ist die Ablehnung des Opfers; ihr letztes Ziel ist es, die traditionelle Ethik, die das Opfer des Individuums zum Wohl der Gemeinschaft erlaubt, zu unterminieren und sie durch die Ethik der Toleranz, der individuellen Rechte usw. zu ersetzen: Wenn man jedoch die Axiome dieser Theorie auf ›Sophies Wahl‹ anwendet, legitimieren sie das Opfer. In diesem Sinne kann man sagen, daß diese Version der Opfer-situation einen ›blinden Fleck‹ in Rawls' Theorie darstellt, einen Fremdkörper, der letztlich inkompatibel mit ihr ist, der jedoch gleichzeitig nicht immanent widerlegt werden kann und der daher im voraus ausgeschlossen (geopfert?) werden muß, sofern die Theorie ihre Einheitlichkeit bewahren soll. Mit einer etwas naiven Formulierung könnte man sagen, daß Rawls' Ethik nicht für Opfer-situationen erdacht wurde: Rawls gibt keine Antwort darauf, wie man in einer Opfer-situation handeln soll; was er uns offeriert, sind vielmehr Prinzipien, die, wenn man ihnen folgt, das Entstehen von Opfer-situationen verhindern.⁵⁶

Traditionelles und utilitaristisches Opfer

Es mag so aussehen, als hätten wir in der ›Opferlogik‹ zwei inkompatible ethische Haltungen, die traditionelle kommunitaristische und die utilitaristische, miteinander vermengt. Es läßt sich jedoch zeigen, daß wir es hier mit einer Spaltung zu tun haben, die der Opferlogik immanent ist und die einer Verlagerung im Status des Wissens entspricht. Die traditionelle Opferlogik wurde paradigmatisch von René Girard beschrieben⁵⁷. Schuld wird auf einen Sündenbock projiziert,

dessen Opferung es uns erlaubt, durch die Lokalisierung von Gewalt gesellschaftlichen Frieden zu etablieren. Es ist, als ob dem Opfer in Anerkennung seiner nützlichen Rolle die Aura der Heiligkeit zukäme. Die entscheidende Komponente dieses ›versöhnenden Opfers‹ ist natürlich, daß die Gesellschaft ›wirklich‹ an die Schuld des Sündenbocks glaubt. Die ›gesellschaftliche Funktion‹, die das Opfer des Sündenbocks erfüllt, liegt in seinem Nebenprodukt, darin nämlich, wie es den gesellschaftlichen Pakt garantiert. Es kann diese Funktion allerdings nur ausüben, wenn diese nicht direkt als sein Ziel gesetzt ist. Das utilitaristische Opfer impliziert im Gegensatz dazu eine zynisch-manipulative Haltung: Wer die Opferung des Sündenbocks initiiert, glaubt keinesfalls an die Schuld des Opfers. Sein Argument besteht einfach darin, daß man den Interessen der Gemeinschaft den Vorrang gegenüber den Rechten des Individuums einräumen müsse: Das Opfer des Individuums ist insofern akzeptabel, als es die Desintegration des gesellschaftlichen Gebäudes verhindert. Das Problem mit dieser zynisch-aufgeklärten ›Opferlogik‹ liegt darin, daß es den ›anderen‹ (die gewöhnlichen Menschen) in der Rolle des Einfallspinsels, der ›wirklich‹ an die Schuld des Sündenbocks glaubt, voraussetzt und benötigt – sonst macht das Opfer keinen Sinn. Um die Zweifelhaftigkeit dieser Voraussetzung sichtbar zu machen, müssen wir nur an die monströsen stalinistischen Prozesse als die (abgesehen vom faschistischen Antisemitismus) offensichtlichste Form zynisch-utilitaristischer Opferlogik denken: Die Antwort auf die Frage ›Glauben die Ankläger wirklich an die Schuld ihrer Opfer‹ ist weit schwieriger und problematischer, als es zunächst den Anschein hat. Ein ›rechter‹ Stalinist würde wahrscheinlich sagen: Selbst wenn, auf der Ebene der unmittelbaren Tatsachen, die Angeklagten unschuldig sind, sind sie doch auf einer tieferen Ebene, nämlich in bezug auf die historische

Verantwortlichkeit, um so schuldiger. Gerade indem sie auf ihrer abstrakt-gesetzlichen Unschuld bestehen, haben sie ihrer Individualität, und nicht den weitreichenderen Interessen der Arbeiterklasse, die sich im Willen der Partei ausdrücken, den Vorrang gegeben. . . . Dieses Argument faßt das Paradoxon des heiligen Ortes zusammen, das bei der traditionellen Opferlogik eine wichtige Rolle spielt: Sobald ein Mensch bemerkt, daß er den Platz des heiligen Opfers einnimmt, ist sein Dasein stigmatisiert, und je mehr er seine Unschuld beteuert, desto schuldiger ist er – denn seine Schuld liegt in seinem Widerstand gegen die Annahme der ›Schuld‹, d. h. des symbolischen Opfer-Manipulats, das ihm von der Gemeinschaft übertragen wird. Was der Geopfertete zu tun hat, um ›seiner Aufgabe gewachsen zu sein‹, ist also die Last der Schuld im vollen Bewußtsein der eigenen Unschuld auf sich zu nehmen: Je unschuldiger er ist, desto größer ist das Gewicht seines Opfers.

Mit anderen Worten, die Bezugnahme auf die Einfallspinsel, die angeblich ›wirklich‹ an die Schuld des Opfers glauben und für die das ganze Spektakel mit dem Sündenbock inszeniert wird, ist zutiefst problematisch: Der utilitaristische Manipulator überträgt nämlich *seinen eigenen (unbewußten) Glauben auf den anderen* – vergleichbar den Eltern, die ›natürlich‹ nicht an das Christkind glauben, sondern nur vorgeben, daran zu glauben, um ihre Kinder nicht zu enttäuschen. . . . Der Bruch, der den manipulierenden Utilitaristen, welcher das Opfer des Sündenbocks auf Grund seiner gesellschaftlichen Wohltaten rechtfertigt, von der traditionellen Opferlogik trennt, ist also weniger klar, als es scheinen mag; es handelt sich hier vielmehr um den Fall eines kontinuierlichen Übergangs: Auf der einen Seite muß die Manipulation dadurch gestützt werden, daß man die Existenz eines Naiven voraussetzt, und auf der anderen Seite ist das traditionelle Opfer nie-

mals ›reins‹, sondern enthält immer ein Moment von ›Manipulation‹. Kurz gesagt, die Spaltung ist beiden Versionen des Opfers immanent; beide greifen auf die Logik des Fetischismus zurück: ›Ich weiß sehr wohl (daß das Opfer unschuldig ist), aber trotzdem . . . ‹ Dieser kontinuierliche Übergang wird durch einen gemeinsamen Grundzug möglich gemacht: durch die Annahme, daß sich das Opfer ›bezahlt macht – eine Annahme, die aus der Fundierung der Ethik in einem gemeinsamen Guten resultiert. Die kantische Revolution bricht jedoch bedingungslos mit der Opferlogik in ihrer traditionellen wie auch in ihrer utilitaristischen Fassung, indem sie diese Fundierung der Ethik in einem gemeinsamen Guten (und deren Folge, die ethische Wertung einer Handlung anhand ihrer tatsächlichen Konsequenzen)⁸⁸ zurückweist. Woher kommt dann aber das Paradoxon, in das sich Rawls verwickelte, als er sich um die Ausarbeitung einer Anti-Opfer-Ethik bemühte?

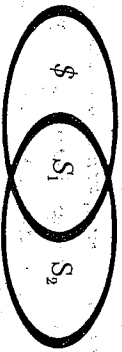
Le père . . .

Genau an diesem Punkt kann uns eine Bezugnahme auf die psychoanalytische Theorie hilfreich sein: Die fundamentale Einsicht hinter Begriffen wie Ödipuskomplex, Inzestverbot, symbolische Kastration, Name-des-Vaters usw. bezieht sich darauf, daß eine bestimmte ›Opfer‹situation den Status des Menschen als ›parlêtre‹, als Sprachwesen definiert. Was ist denn die ganze psychoanalytische Theorie der ›Sozialisation‹ bzw. des Subjekts, dessen Auftauchen aus dem Zusammenreffen der prä-symbolischen Lebenssubstanz des ›Genießens‹ mit der symbolischen Ordnung resultiert, wenn nicht die Beschreibung einer Opfer‹situation. Diese, weit davon entfernt, außergewöhnlich zu sein, gehört zur Geschichte eines jeden und ist somit *konstitu-*

tiv: Dieser konstitutive Charakter bedeutet, daß der ›Gesellschaftsvertrag, die Eingliederung des Subjekts in die symbolische Gemeinschaft die Struktur einer *erzwungenen Wahl* aufweist: Das Subjekt, dem unterstellt wird, frei seine Gemeinschaft zu wählen. (denn nur eine freie Wahl ist moralisch bindend), existiert nicht vor dieser Wahl, es wird durch sie konstituiert. Die Wahl der Gemeinschaft, der ›Gesellschaftsvertrag‹, ist eine paradoxe Wahl, bei der ich die Freiheit der Wahl nur dann behalte, wenn ich ›die richtige Entscheidung treffe‹: Wähle ich das ›andere‹ der Gemeinschaft, so riskiere ich, die Freiheit, also die Wahlmöglichkeit zu verlieren (in klinischen Termin: ich wähle die Psychose). Was im Akt der Wahl geopfert wird, ist natürlich das *Ding*, das inzestuöse Objekt, in dem sich ein unmögliches Genießen verkörpert – das Paradoxon besteht darin, daß das inzestuöse Objekt *erst dadurch zu sein beginnt, daß es verlorengegangen ist*, d. h., es ist vor seinem Verlust nicht gegeben. Aus diesem Grund ist die Wahl erzwungen: Die Alternativen sind nicht vergleichbar. Worauf ich verzichte, um die Eingliederung in die Gemeinschaft, des symbolischen Austauschs und der Verteilung von Gütern zu erlangen, ist einerseits ›alles‹ (das Objekt des Begehrens) und andererseits ›nichts‹ (es ist in sich selbst unmöglich, d. h., sollte ich es wählen, würde ich alles verlieren). An diesem Punkt wird das Besondere der Psychoanalyse deutlich: Alle anderen Theorien begreifen das Inzestverbot als ein Element in einem Tauschakt, der sich letztlich ›bezahlt macht‹, bei dem also das Subjekt etwas zurückbekommt (kulturellen Fortschritt, andere Frauen. . .). Die Psychoanalyse hingegen besteht darauf, daß das Subjekt nichts dafür erhält (und auch nichts gibt).⁸⁹ Kurz, dieser Verzicht ist ›reins‹, eine rein negative Geste des Rückzugs, die den Raum für mögliche Gewinne und Verluste, d. h. den Raum der Verteilung von Gütern, erst konstituiert: Frauen werden erst dann ein Objekt

des Austauschs und der Verteilung, nachdem das Mutter-Ding als verboten gesetzt ist. Darin besteht die psychoanalytische Kant-Lektüre: Der Primat der Gerechtigkeit über das Gute impliziert, daß das höchste Gut (das >Ding an sich< als inestruöses Objekt) als unmöglich und unerreichbar gesetzt ist.

In den letzten Jahren seiner Lehrtätigkeit hat Lacan diese Wahl in Form der folgenden Alternative ausgedrückt: >le père ou le père<, der Vater oder das Schlimmere – die Wahl erfolgt nicht zwischen Gut und Schlecht, sondern zwischen dem Schlechten und dem, was noch schlechter ist. Die erzwungene Wahl der Gemeinschaft, d. h. die Unterordnung unter die Autorität des Namens-des-Vaters, ist >schlecht<, denn dadurch >gibt< das Subjekt >in seinem Begehren nach< und läßt damit eine unauslöschliche Schuld auf sich (wie Lacan sagt, kann das Subjekt in der Psychoanalyse nur in einem schuldig sein: nämlich in seinem Begehren nachzugeben).⁴⁰ Diese für das Subjekt konstitutive Schuld, die an der Wurzel dessen liegt, was Freud das zur Kultur gehörende >Unbehagen< nennt, kann uns helfen zu erklären, warum das Lacansche Mathem. für das Subjekt \$ ist, das heißt: das durchgestrichene, entleerte, auf die leere Geste der erzwungenen Wahl reduzierte Subjekt. Aus diesem Grunde ist die Zeit für das Subjekt niemals die Gegenwart: Das Subjekt konstituiert sich, wenn ein prä-subjektives X, ganz plötzlich, als der gesetzt wird, der bereits gewählt hat; die gesellschaftliche Realität wird >subjektiviert<, wenn sie, ganz plötzlich, dem Subjekt als etwas, das es frei gewählt hat, zugewiesen wird.⁴¹ – Das Schema der Entfremdung, das Lacan im *Seminar XI* vorschlägt, sieht daher so aus:



Das Schema muß ganz buchstäblich verstanden werden als eine Wahl zwischen den zwei Signifikanten: Das Subjekt kann nicht >alles haben< und sich als nicht gebarrt wählen. Es kann nur ein partielles Zeichen wählen: einen der beiden Signifikanten, das symbolische Mandat also, das es repräsentieren, das seinen Platz im intersubjektiven Netzwerk bezeichnen und als sein Vertreter im Anderen fungieren wird – mit anderen Worten, in dem es *entfremdet* sein wird. Im Fall von >Sophies Wahl< kann man die Dyade S₁-S₂ als die beiden Kinder auffassen, von denen sie eines auszuwählen hat. In *Romeo und Julia* ist S₁-S₂ das Paar der beiden Namen-des-Vaters Montague-Capulet. Wenn Romeo und Julia es vorziehen würden, Mitglieder der Gemeinschaft zu bleiben, so würde einer von ihnen auf seinen Namen verzichten und den des anderen annehmen müssen. Die beiden >gaben aber in ihrem Begehren nicht nach<: Mittels einer suizidalen Geste *wiederholen* sie die fundamentale Wahl, in die sie hineingeboren wurden, indem sie ihren jeweiligen Namen ablehnten. So *sonderten* sie sich von der Totalität des S₁-S₂ ab und wählten damit sich selbst als das >Schlimmere<. Dasselbe gilt für Sophie, die in ihrer wiederholten Wahl, sich selbst als das >Schlimmere< wählt, als das nicht-symbolisierbare Objekt. Das Lacansche Mathem für dieses >schlimmere< Element, das die einzige Alternative für die >schlechtere< Wahl des Vaters darstellt, ist das *Objekt klein a*: >le père ou le père< läuft letztlich auf die Alternative >der Vater oder das Objekt klein a< hinaus:



Vor diesem Hintergrund muß man Lacans Behauptung, daß der Verrückte der einzig freie Mensch ist, verstehen: Der >Verrückte< (der Psychotiker) ist das Subjekt, das sich geweiht hat, in die Falle der erzwungenen

nen Wahl zu tappen und zu akzeptieren, daß es immer schon gewählt hat. Der Verrückte hat die Wahl ernstgenommen und wählte das unmögliche Gegenteil des Namens-des-Vaters, d.h. der symbolischen Identifikation, die uns einen Platz im intersubjektiven Raum zuweist. Daher insistiert Lacan darauf, daß die Psychose im Register der Ethik lokalisiert werden muß. Die Psychose ist ein Weg, in seinem Begehren nicht nachzugeben; sie signalisiert unsere Weigerung, das Geben gegen den Namen-des-Vaters zu tauschen.⁴²

... ou pire

Damit haben wir schon angedeutet, daß Lacans letztes Wort nicht die erzwungene Wahl ist. Die ursprüngliche Position des Menschen als parlêtre ist die der *Entfremdung* im Signifikanten (in der symbolischen Ordnung): Die erste Wahl ist notwendigerweise die des Vaters, was das Subjekt mit einer unausschließlichen Schuld zeichnet, die zu seiner (symbolischen) Existenz gehört. Diese Entfremdung läßt sich am besten durch einen Hinweis auf das moralische Subjekt Kants veranschaulichen: auf das gespaltene Subjekt, das dem moralischen Imperativ unterworfen und im *circulus vitiosus* des Über-Ichs (je mehr es gehorcht, desto schuldiger ist es) gefangen ist. Lacans Behauptung besteht nun darin, daß es für das Subjekt möglich ist, sich vom Druck des Über-Ichs zu befreien, indem es die Wahl *wiederholt* und sich so von der für es konstitutiven Schuld befreit. Der Preis dafür ist exorbitant: Wenn die erste Wahl schlimmer ist, so ist ihre Wiederholung in ihrer formalen Struktur schlimmer, denn sie ist ein Akt der *Absonderung* von der symbolischen Gemeinschaft: Lacans Beispiel dafür ist natürlich Antigones suizidales »Nein« gegenüber Kreon.

Darin besteht nun Lacans Definition des authentischen ethischen Aktes, eines Aktes, der die äußerste Grenze der ursprünglichen erzwungenen Wahl erreicht und sie in umgekehrtem Sinne wiederholt. Ein solcher Akt stellt den einzigen Moment dar, in dem man wirklich frei ist: Antigone ist »frei«, nachdem sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden ist. Heutzutage scheint ein solcher Akt beinahe undenkbar zu sein, oder er wird als »Terrorismus« disqualifiziert wie etwa die suizidale Geste der RAF-Terroristin Gudrun Ensslin, deren Geschichte in Margaretha von Trothas Film *Bliebene Zeit* erzählt wird (die Parallele zwischen Ensslins Schicksal und dem Antigones wurde bereits in Volker Schlöndorffs Beitrag zum Episodenfilm *Deutschland im Herbst* gezogen). Heute, da Antigone in der Regel »domestiziert« und zu einer patriotischen Beschützerin der Gemeinschaft gegen die tyrannische Staatsmacht verfälscht wurde, ist es um so notwendiger, auf dem skandalösen Charakter ihres »Nein« zu beharren: Die, die nicht über die »Terroristin« Gudrun Ensslin sprechen wollen, sollten auch über Antigone schweigen. Würde Antigones Geste nicht von jenen RAF-Sympathisanten wiederholt, die maskiert (denn sie wußten, daß sie von der Polizei gefilmt wurden) an Ensslins Begräbnis teilnahmen? Was wirklich am RAF-Terrorismus so beunruhigend war, das waren nicht die Bombenanschläge, sondern die Verweigerung der erzwungenen Wahl, des fundamentalen gesellschaftlichen Paktes, welche sich in ihrer Haltung ausdrückte. Wie sollte man also den Vorwurf beantworten, daß die RAF-Mitglieder zu weit gingen, als sie im Namen ihrer »verrückten Wahl« die elementarste Ethik außer Kraft setzten? Man sollte ihm vollkommen zustimmen – unter der Voraussetzung, daß hier von »Aufhebung« des Ethischen in einem präzisen Kierkegaardschen Sinne gesprochen wird (die offensichtlich »Kierkegaardsche« Färbung der Termini, mit denen wir den Akt zu bestimmen versuchten – »Wie-

schon ethischen Aktes, eines Aktes, der die äußerste Grenze der ursprünglichen erzwungenen Wahl erreicht und sie in umgekehrtem Sinne wiederholt. Ein solcher Akt stellt den einzigen Moment dar, in dem man wirklich frei ist: Antigone ist »frei«, nachdem sie aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden ist. Heutzutage scheint ein solcher Akt beinahe undenkbar zu sein, oder er wird als »Terrorismus« disqualifiziert wie etwa die suizidale Geste der RAF-Terroristin Gudrun Ensslin, deren Geschichte in Margaretha von Trothas Film *Bliebene Zeit* erzählt wird (die Parallele zwischen Ensslins Schicksal und dem Antigones wurde bereits in Volker Schlöndorffs Beitrag zum Episodenfilm *Deutschland im Herbst* gezogen). Heute, da Antigone in der Regel »domestiziert« und zu einer patriotischen Beschützerin der Gemeinschaft gegen die tyrannische Staatsmacht verfälscht wurde, ist es um so notwendiger, auf dem skandalösen Charakter ihres »Nein« zu beharren: Die, die nicht über die »Terroristin« Gudrun Ensslin sprechen wollen, sollten auch über Antigone schweigen. Würde Antigones Geste nicht von jenen RAF-Sympathisanten wiederholt, die maskiert (denn sie wußten, daß sie von der Polizei gefilmt wurden) an Ensslins Begräbnis teilnahmen? Was wirklich am RAF-Terrorismus so beunruhigend war, das waren nicht die Bombenanschläge, sondern die Verweigerung der erzwungenen Wahl, des fundamentalen gesellschaftlichen Paktes, welche sich in ihrer Haltung ausdrückte. Wie sollte man also den Vorwurf beantworten, daß die RAF-Mitglieder zu weit gingen, als sie im Namen ihrer »verrückten Wahl« die elementarste Ethik außer Kraft setzten? Man sollte ihm vollkommen zustimmen – unter der Voraussetzung, daß hier von »Aufhebung« des Ethischen in einem präzisen Kierkegaardschen Sinne gesprochen wird (die offensichtlich »Kierkegaardsche« Färbung der Termini, mit denen wir den Akt zu bestimmen versuchten – »Wie-

derholung, ›Schuld‹, sollte genügen, um diese Interpretation zu rechtfertigen). Die fundamentale ethische Geste ist die Entfremdung des Subjekts in der Universalität des symbolischen Paktes, während das Religiöse die Aufhebung des Ethischen bezeichnet, d. h. den Moment der ›verrückten‹ Entscheidung, wenn man nicht das Ich, die symbolische Identität, das allgemeine Gesetz, sondern *a*, die Ausnahme, das partikuläre Objekt, das aus der symbolischen Ordnung herausfällt, wählt. Kurz gesagt, der Sprung ins Religiöse *wiederholt* die ethische, erzwungene Wahl und befreit uns damit von der Schuld, die jene mit sich brachte.

Die Wiederholung: Imaginäres, Symbolisches, Reales

Die Wiederholung als Akt muß von ihren anderen Modalitäten unterschieden werden. Der Status der Wiederholung bei Kierkegaard ist nämlich ein dreifacher: der Triade entsprechend, die aus den Stadien des *ästhetischen*, *Ethischen* und *Religiösen* gebildet wird (oder, um ihre Lacanischen Entsprechungen zu nennen, aus dem Imaginären, dem Symbolischen und dem Realen⁴⁹):

– Im *ästhetischen* Stadium wird die Unmöglichkeit der Wiederholung erfahren: in Gestalt der Sackgassen des Imaginären, auf die das Subjekt trifft, wenn es den Versuch unternimmt, die Fülle vergangener Freuden wieder aufleben zu lassen. In seinem Text *Die Wiederholung* zeigt Kierkegaard diese Sackgassen anhand des Scheiterns seiner (d. h. des Erzählers) Rückkehr nach Berlin: Jeder Versuch, eine intensive Erfahrung der Vergangenheit wiederherzustellen, ist dazu verurteilt, in einer Antiklimax zu enden. Selbst wenn das Objekt auf der Ebene der ›Realität‹ genau dasselbe ist (Kierkegaard besucht dieselben Restaurants und Theater, dieselben Freunde...), läßt es ihn nunkat und gleichgültig...

– Im *ethischen* Stadium nimmt die Wiederholung die

Form der allgemeinen Verhaltensregeln an: Anstatt die flüchtigen Momente ästhetischer Freuden zu suchen, verlassen wir uns auf die Sicherheit der Wiederholung. Wiederholung ist ein Zeichen der Reife, wenn das Subjekt gelernt hat, die zweifache Falle ungeduldiger Hoffnung auf das Neue sowie nostalgischer Erinnerung an das Alte zu meiden: Wir finden Befriedigung in der Wiederkehr des Gleichen, so wie das glückliche Ehepaar, das die Sehnsucht nach exotischen Abenteuern überwunden hat, gleichwohl immer noch instand ist, das melancholische Erinnern vergangener Leidenschaft zu vermeiden. – Die Ausweglosigkeit, die Kierkegaard in das nächste Stadium (das religiöse) treibt, ist klarerweise die Erfahrung, daß auch in diesem Stadium die Wiederholung unmöglich ist: Der ideale Punkt, an dem wir die vergebliche Sehnsucht nach dem Neuen überwinden, ohne in eine nostalgische, rückwärtsgerichtete Haltung zu verfallen, ist als solcher niemals gegenwärtig. Die Struktur der subjektiven Zeit ist vielmehr so beschaffen, daß wir von hoffnungsvollen Erwartungen, einem ›Zu früh, plötzlich in melancholisches Erinnern, in ein ›Zu spät, geworfen werden. Mit anderen Worten, es ist ein selbstbezügliches Paradoxon: Der ideale Punkt zwischen Hoffnung und Erinnerung ist *genau und ausschließlich in dem Modus der Hoffnung oder der Erinnerung gegenwärtig*. In jugendlichem Eifer hoffen wir, Frieden zu finden bei einer geliebten Frau, deren man nie müde wird; im Alter erinnern wir uns der glücklichen Zeit, die erfüllt war von dem verlässlichen Rhythmus der Wiederholung...

– Die prägnanteste Bestimmung des Status der Wiederholung im *religiösen* Stadium ist natürlich deren *Reflexion in sich*: Insofern die Wiederholung nicht möglich ist, *istes* möglich, gerade die Erfahrung dieser Unmöglichkeit zu wiederholen, d. h. das Scheitern des Versuchs, das Objekt zu erreichen. Auf diese Weise konzi-

piert Lacan den Unterschied zwischen der Wiederholung eines Signifikanten und der Wiederholung als einer traumatischen Begegnung mit dem Realen: Die Wiederholung eines Signifikanten wiederholt den symbolischen *einzigsten Zug*; das Merkmal, auf das das Objekt reduziert wird; sie konstituiert derart die ideale Ordnung des Gesetzes. Der »Traumatismus« dagegen bezeichnet gerade das wiederkehrende Fehlen des Versuchs, einen »unmöglichen Kern des Realen zu integrieren.« Was Kierkegaard hier im Sinn hat, ist letztlich der bekannte Gegensatz zweier Haltungen gegenüber der Geschichte: Wenn wir in das historische »Werdens« geworfen sind, gefangen in seinem Fluß, erfahren wir den Abgrund der »Offenheit« der Geschichte, wir sind gezwungen zu wählen; danach, wenn wir einen retrospektiven Blick darauf werfen, verliert der Lauf der Geschichte den Charakter des »Werdens« und erscheint als die Manifestation einer »ewigen« Notwendigkeit. Darum wendet sich Kierkegaard im Namen dieses Abgrundes der freien Entscheidung gegen das retrospektive Verstehen der Geschichte, das den Versuch unternimmt, von der Notwendigkeit des Geschehenen Rechenschaft abzulegen. Diejenigen, die »Geschichte verstehen«, sind nichts anderes als »rückwärtsgewandte Propheten«. Sie sind nicht besser als die, die Propheten über die Zukunft abgeben. Beide zeigen eine Vergessenheit in bezug auf die freie Entscheidung; die im Akt des Werdens mitwirkt. Wenn wir das Vergangene als notwendig betrachten, so vergessen wir, daß es geworden ist. Durch die Wiederholung des Vergangenen untergraben wir dieses Bild von der Geschichte als linearem Prozeß, der Entfaltung einer zugrundeliegenden Notwendigkeit und bringen ihren Prozeß des Werdens aus Tageslicht: Die Oktoberrevolution zu »wiederholen« beispielsweise bedeutet nicht, sie als ein Glied in der Kette historischer Notwendigkeit zu betrachten, sondern vielmehr die exi-

stenziale Ausweglosigkeit ihrer Teilnehmer sichtbar werden zu lassen; das Gewicht der Entscheidungen, die sie in dieser einzigartigen Konstellation erzwungenermaßen auf sich nehmen mußten.

Kierkegaards entscheidender Punkt ist, daß wir es hier gerade mit Wiederholung und *nicht* mit Erinnerung zu tun haben: Wir »versetzen« uns nicht in den Geist der Vergangenheit vom Standpunkt eines äußeren, neutralen Blicks; in ihrer »Offenheit«, in ihrer Möglichkeit, erscheint die Vergangenheit nur denen, deren Gegenwart durch den selben Abgrund bedroht ist, denen, die in der selben Ausweglosigkeit gefangen sind. In diesem Sinn konzipiert Kierkegaard die christliche Haltung als die Erfahrung unserer »Gleichzeitigkeit mit dem erniedrigten Christus des Evangeliums«: Im Akt der Wiederholung, durch den wir Christen wurden, identifizieren wir uns nicht mit Christus als dem Herrn, sondern mit dem erniedrigten Urheber eines skandalösen Aktes. Auf dieselbe »Gleichzeitigkeit« mit der Vergangenheit katastrophaler Fehlschläge und Erniedrigungen nimmt Walter Benjamin in seinen *Über den Begriff der Geschichte* Bezug: Er bestimmt die Revolution als eine Wiederholung, die den linearen historischen Fortschritt suspendiert. Wenn eine Revolution sich selbst als Wiederholung von fehlgeschlagenen revolutionären Bestrebungen der Vergangenheit betrachtet, so werden diese Bestrebungen in ihrer »Offenheit« sichtbar gemacht, als »verzweifelte Versuche, die »große Kette des (geschichtlichen) Seins« zu durchbrechen. Die Revolution »erlöst« die vergangenen fehlgeschlagenen Versuche, indem sie sie in *deren »Möglichkeit« wiederholt*; sie verwirklicht retroaktiv deren Potentiale, die im Siegesszug der »offiziellen« Geschichte unterdrückt wurden.⁴⁵ Die spezifische Dimension dieser Wiederholung, worin die Vergangenheit für den Blick derjenigen, die durch die äußerste aktuelle Bedrohung stigmatisiert sind – in ihrer »Möglichkeit

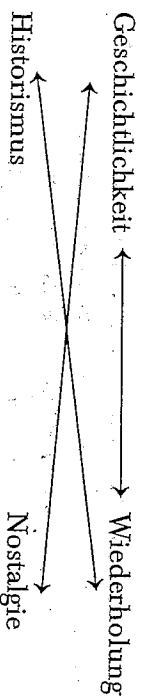
erscheint, ist jene der Theologie. Es ist derart vielleicht etwas leichter zu verstehen, weshalb der Begriff der Wiederholung für Kierkegaard ein eminent theologischer Begriff war.

Die Wiederholung und die Postmoderne

Nun können wir von einer neuen Perspektive aus auch an das berichtigte Problem des postmodernen Verlusts an echtem historischen Sinn herangehen, d. h. der mangelnden Wertschätzung gegenüber der Tradition, die uns mit unserer Vergangenheit verbindet. Die Erfahrung dessen, daß wir in ein geschichtliches Kontinuum »eingebettet« sind, wird in der Postmoderne angeblich durch die Logik der *Nostalgie* ersetzt, durch die faszinierte Beschäftigung mit einem ätherischen Bild der Vergangenheit, das aus seinem historischen Kontext herausgerissen wurde. Benjamin's Begriff der Wiederholung als eines »Stillstands«, einer Suspendierung des historischen Kontinuums, ist das geeignete Gegenmittel zu diesem Vorwurf, denn in ihm tauschen die beiden Termini ihre jeweiligen Werte aus. Für Benjamin liegt die »Wahrheit« auf der Seite des ahistorischen Stillstands, wohingegen die Geschichte ihrerseits immer »falsch« ist. Sie ist eine Erzählung des Siegers, der seinen Sieg dadurch legitimiert, daß er die vorangegangene Entwicklung als das lineare Kontinuum darstellt, das schließlich zu seinem Triumph geführt hat.

– Wie also sollen wir mit diesen gegensätzlichen Perspektiven auf die Geschichte umgehen; jener der Partisanen der Geschichtlichkeit, die den Verlust an historischem Reingefühl in der postmodernen Nostalgie beklagen; und jener des Benjamin'schen Vertrauens auf die erlösende Kraft der »historischen Wiederholung, die das historische Kontinuum zerreißt? Der erste Schritt besteht natürlich darin, den Gegensatz als

einen aufzufassen, der beiden Positionen, der Geschichtlichkeit wie der unhistorischen Wiederholung, immanent ist. Der »historische Sinn« ist unheilbar zerrissen zwischen dem Bewußtsein einerseits, daß der Ort, von dem aus wir sprechen, durch eine »dezentrierte« historische Tradition determiniert ist, und dem »Historismus« andererseits, d. h. dem Blick des Herrn, der die Geschichte aus der sicheren Distanz der Metasprache betrachtet und die lineare Erzählung von der »geschichtlichen Entwicklung« konstruiert. Der postmoderne ahistorische Stillstand seinerseits ist zerrissen zwischen der Wiederholung als Suspendierung von Bewegung; wodurch wir unsere bedrohte Position mit der unserer Vorgänger »synchronisieren«; und der Wiederholung als Nostalgie, deren eigentlicher Gegenstand nicht das Bild der Vergangenheit, sondern eher der von diesem Bild entzückte Blick ist. Die Nostalgie basiert immer auf einer solchen reflexiven Wendung; was uns wirklich daran fasziniert, ist der Blick, der immer noch in ständiger »naiver« in das ätherische Bild der verlorenen Vergangenheit zu versenken. In beiden Fällen ist die Logik des »Fallens« (vom Geschichtsbewußtsein in Historismus; von der Wiederholung als Stillstand in Nostalgie) dieselbe. Sie bedingt, daß wir aus dem Prozeß ausgeschlossen werden, eine äußere Distanz zu ihm einnehmen. Das Entscheidende jedoch ist, daß in der doppelten Form, in der dieser Gegensatz erfahren wird, die Termini diagonal miteinander verbunden sind (Geschichtlichkeit ist der Nostalgie entgegengesetzt und Historismus der Wiederholung), so daß wir eine Art von Greinasschem semiotischen Quadrat erhalten:



Der Schlüssel zu diesem Rätsel besteht in dem grundlegenden Paradoxon, daß die Geschichtlichkeit dem Historismus entgegengesetzt ist: Was sie von ihm unterscheidet, ist die Präsenz eines *ahistorischen Kerns*. Das heißt, die einzige Möglichkeit, die Geschichtlichkeit vom Fall in den Historismus, in die Konzeption einer linearen Abfolge ›historischer Epochen‹ zu retten, besteht darin, diese Epochen aufzufassen als eine Reihe von letztlich fehlgeschlagenen Versuchen, sich mit demselben ›ahistorischen‹ traumatischen Kern auseinanderzusetzen (im Marxismus ist dieser Kern natürlich der Klassenkampf, der Klassenantagonismus), – kurz, die grundlegende Geste einer jeden neuen Epoche als *Wiederholung* im Sinn Kierkegards und Benjamins aufzufassen. Die bündigste Definition des Historismus lautet darum wie folgt: Geschichtlichkeit *minus* ahistorischer Kern des Realen. – Und die Funktion des nostalgischen Bildes besteht darin, den leeren Platz dieses Ausschlusses, den blinden Fleck des Historismus, auszufüllen. Mit anderen Worten, was das nostalgische Bild verschleierte, ist nicht die historische Vermittlung, sondern im Gegenteil der ahistorische traumatische Kern, der als das Selbe in allen Epochen wiederkehrt (in marxistischen Begriffen gefaßt: Das nostalgische Bild von der idyllischen prä-kapitalistischen Gesellschaft im Gegensatz zum kapitalistischen Antagonismus verhüllt letztlich den Klassenkampf, der dasjenige ist, was im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus *dasselbe bleibt*).

»Entweder-Oder«, *verdoppelt*

Der doppelte Gegensatz (Geschichtlichkeit versus Nostalgie, Historismus versus Wiederholung) kann in eine erzählerische Abfolge gebracht werden: In einem ersten Moment verweigern wir den nostalgischen Still-

stand im Namen des Sinnes für das Historische; in einem zweiten Moment werden wir gewahr, daß dieser historische Sinn sich selbst in sein Gegenteil, in Historismus, verkehrt, wenn wir nicht den ahistorischen Kern in seinem Zentrum bedenken – gerade die Affirmation des geschichtlichen Sinns hat seine punktuelle Suspendierung zur Folge. Dasselbe erzählerische Abfolge finden wir auch im Schema von Kierkegards Triade ›Ästhetisches-Ethisches-Religiöses‹, worin der mittlere Terminus (das Ethische) dieselbe Spaltung durchmacht. Deshalb zieht gerade die Affirmation einer ethischen Haltung deren punktuelle Suspendierung nach sich. Das Entscheidende ist hier, daß die drei Momente nicht ›synchronisiert‹ werden können: Wir wählen niemals zwischen den drei Positionen zugleich, wir wählen entweder innerhalb des ersten ›Entweder-Oder‹ (zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen) oder innerhalb des zweiten ›Entweder-Oder‹ (zwischen dem Ethischen und dem Religiösen). Zunächst muß man sich entweder für die Lust des Augenblicks oder für das moralische Gesetz entscheiden; dann muß man sich entscheiden, ob man die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes als letzten Horizont akzeptiert oder ob man bereit ist, es zugunsten des religiösen Anspruchs zu suspendieren. Das heißt, das Problem der religiösen Suspendierung des Ethischen taucht erst auf, *nachdem wir bereits das Ethische gewählt haben*.⁴⁶

Der Wechsel der Perspektiven, der sich hier vollzieht, kann am Beispiel der Dialektik von Gesetz und Gewalt verdeutlicht werden: Zunächst scheint das Gesetz den partikularen Gewalten, die es subvertieren, entgegenzusetzen; das Subjekt ist zerrissen zwischen ›pathologischen‹ Beweggründen, das Gesetz zu übertreten, und dem ethischen Gebot, ihm zu gehorchen. Dann aber wird dem Subjekt plötzlich der Boden unter den Füßen entzogen, wenn es erfährt, daß das Reich des Geset-

zes selbst auf Gewalt gegründet ist, d. h. daß die Auflegung des Gesetzes in der Verallgemeinerung einer Gewalt besteht, die dadurch ›legal‹ wird. Diese gewaltsame Kehrsseite des Gesetzes ist – um es auf Kierkegaardsche Begriffe zu bringen – ›das Gesetz im Werden‹. Die Erfahrung dieser Umkehrung kann augenfällig gemacht werden angesichts der heutigen spontanen ideologischen Wahrnehmung der Bedrohung für die bestehende Weltordnung; jetzt, mit dem Verschwinden des ›real existierenden Sozialismus‹ ist die neutrale, allgemeine Mitte, das vermeintliche Maß für den ›Normalzustand‹, rund um den Begriff der kapitalistischen Demokratie (Markt, Pluralismus, etc.) angeordnet; während diejenigen, die sich dem widersetzen, mehr und mehr auf ›irrationale‹ Randpositionen (›Terroristen‹, ›fundamentalistische Fanatiker‹) reduziert werden. Sobald irgendeine politische Kraft die Zirkulation des Kapitals zu sehr bedroht – selbst wenn es sich zum Beispiel um einen gutmütigen ökologischen Protest gegen das Abholzen handelt –, wird sie sofort als ›terroristisch‹, ›irrational‹ usw. eingestuft. Vielleicht hängt gerade unser Überleben von unserer Fähigkeit ab, die beschriebene Umkehrung zu vollziehen und die wirkliche Quelle des Wahnsinns in dem vorgeblich neutralen Maß der ›Normalität‹ zu verorten, das uns dazu anleitet, alle Opposition als ›irrational‹ wahrzunehmen. Heute, da uns die Medien mit schockierenden Enthüllungen über verschiedene Versionen des ›Wahnsinns‹ bombardieren, die den ›normalen‹ Ablauf unseres alltäglichen Lebens bedrohen – von Massenmördern bis zu religiösen Fundamentalisten, von Saddam Hussein bis zu Drogenkartellen –, muß man sich mehr denn je auf den Satz Hegels stützen, daß die wahre Quelle des Bösen gerade der neutrale Blick ist, der rundherum das Böse sieht. In einer ersten Annäherung hat das alles nichts mit Kierkegaards Begriff des Religiösen zu tun; die Dinge

werden jedoch klarer, sobald wir bedenken, daß Kierkegaards Ziel darin bestand, die christliche Haltung in ihrer ›skandalösen‹ Kehrsseite wieder zu affirmieren, in jener Seite, die sie gezeigt hat, bevor sie sich als Kraft von Recht und Ordnung etablierte; d. h. Kierkegaard wollte die christliche Haltung als jenen Akt reaffirmieren, der das Erscheinen Christi in den Augen der Hüter des alten Gesetzes war, bevor Christus ›christianisiert‹, zu einem Teil des neuen Gesetzes der christlichen Tradition gemacht wurde. Diese skandalöse ›Suspendierung‹ des ›Ethischen‹ (des alten jüdischen Gesetzes), die der christlichen Haltung inhärent ist, ist das, was Kierkegaard wiederauferstehen lassen will in seinen heftigen Polemiken gegen das institutionalisierte ›Christentum‹, die seine letzten Lebensjahre bestimmten. Man ist hier versucht, Kierkegaards Insistieren darauf, daß jeder Gläubige den Skandal Christi wiederholen müsse – d. h. das Christentum in seinem ›Werden, bevor es sich in eine etablierte Notwendigkeit verwandele –, durch die Perspektive Chesterons zu lesen, der scharfsinnig bemerkt, daß die Detektivgeschichte ›die Tatsache zum Bewußtsein bringt, daß die Zivlisation selbst die sensationellste Lössung und der romantischste Aufbruch ist. . . . Sie ruht in der Tatsache, daß Rechtschaffenheit die dunkelste und gewagteste aller Verschwürungen ist.⁴⁷

Das ist es, was letztlich in dem ›zweiten‹ ›Entweder-Oder‹ auf dem Spiel steht: die Erfahrung, daß die ethische Haltung die einzige wahre Subversion ist. Um Chesterston zu paraphrasieren: Wenn der wahre christliche Gläubige allein und wahnwitzig furchtlos dasteht, vor den Messern und Fäusten von Knechten der etablierten Notwendigkeit, erinnert er uns daran, daß der Agent des Glaubens die eigentlich originelle und subversive Figur ist; während die im Ästhetischen verweilenden Wegelagerer, die der Lust frönen, bloß friedliche, alte komische Konservative sind, glücklich

mit den uralten Anstandsregeln der Affen und Wölfe, Oder, um Brechts *Dreigroschenoper* zu paraphrasieren: Wir betreten das Religiöse, wenn wir uns sagen, was ist die Übertretung des Gesetzes gegen die Übertretung, die das Gesetz selbst ausmacht? Was sind die kleinsten menschlichen Verbrechen gegen die Stimme Gottes, der Abraham die sinnlose Opferung seines Sohnes befiehlt? Welches menschliche Verbrechen kommt auch nur in die Nähe der Grausamkeit Gottes, der mit dem menschlichen Schicksal ein leichtfertiges Spiel treibt?⁴⁸

2.2 Identität und Autorität.

Die »Ausnahme, die im Allgemeinen versöhnt ist«

Was hier nicht übersehen werden sollte, ist die immanente Verbindung zwischen dieser Suspendierung des Ethischen und Kierkegaards Begriff der Autorität: Durch die Bereitschaft, den geliebten Sohn zu opfern, beweist Abraham seinen bedingungslosen Gehorsam gegenüber der Autorität Gottes; würde er die Forderung Gottes ihrem Inhalt nach beurteilen (>Wie kann er von mir etwas so Grausames fordern?<), wäre die Autorität Gottes seinem Urteil unterstellt und dadurch entwertet. Mit anderen Worten, die eigentümliche Autorität Gottes wird nur in der religiösen Suspendierung des Ethischen erfahren: Wäre Gott nur eine Macht, die ethischen Befehlen zusätzliche Autorität verleiht, so würde er seine eigene Autorität verlieren und als ein *ästhetisches Supplement der Ethik* fungieren; d. h. als eine Art imaginärer Kreatur, die die gewöhnlichen, der Einbildung unterworfenen Menschen dazu anstiftet, den abstrakten ethischen Imperativen zu gehorchen. – Wie wir bereits bemerkt haben, ist die religiöse Suspendierung des Ethischen nicht dessen

äußerliche Abschaffung, sondern die immanente Be-
dingung seiner Möglichkeit: das also, was dem Ethischen seine *Identität* verleiht. Dasselbe kann auch in bezug auf die Begriffe des Allgemeinen und seiner konstitutiven Ausnahme gezeigt werden: Die religiöse >Suspendierung des Ethischen< verweist auf eine Ausnahme, die nicht die äußerliche Überschreitung des Allgemeinen ist, sondern es – gerade *als* Ausnahme – begründet:

»Die energische und entschlossene Ausnahme, welche, bei allem Streit mit dem Allgemeinen, ein Schoß aus der Wurzel des Allgemeinen ist, sie bewahrt sich ... Die Ausnahme denkt, indem sie sich selber durchdenkt, zugleich das Allgemeine ... sie erklärt das Allgemeine, indem sie sich selber erklärt. Die Ausnahme erklärt mithin das Allgemeine und sich selber, und wenn man das Allgemeine so recht studieren will, braucht man sich bloß nach einer berechtigten Ausnahme umzusehen ... Die berechnigte Ausnahme ist in dem Allgemeinen versöhnt ...«⁴⁹

Gerade an dem Punkt, wo Kierkegaard sich am heftigsten der vorgelieblichen hegelschen >Tyrannei des Allgemeinen< widersetzt, erreicht er seine größte Nähe zu Hegel: Was ist das hegelsche >konkrete Allgemeine< wenn nicht die >Ausnahme, die im Allgemeinen versöhnt ist<, d. h. die Einheit des abstrakten Allgemeinen mit seiner konstitutiven Ausnahme. Das am übelsten beleumdete Hegelsche Beispiel ist hier natürlich das vom Staat als der rationalen Totalität von Individuen, die mittels ihrer Arbeit sich selbst >gemacht< haben: Der Staat erreicht seine Wirklichkeit in der Person des Monarchen, der unmittelbar – gerade in seiner Natur – das ist, was er in seiner symbolischen Bestimmung ist (man wird König durch Geburt, nicht durch Verdienste). Die Ausnahme des Königs ist darum eine Ausnahme, die im Allgemeinen versöhnt ist, da sie das Allgemeine begründet. Der abstrakte, prä-religiöse Re-

publikanismus à la Fichte würde natürlich gegen diese königliche Ausnahme protestieren und sie als einen untragbaren Affront gegen republikanische Prinzipien verdammen. Er würde uns dazu aufrufen, den König genau so wie andere Bürger zu behandeln, wohngegen die hegelische Spekulation; uns zeigt, wie gerade die ethische Allgemeinheit, um sich selbst aufrecht zu erhalten, einer Ausnahme bedarf, eines Punktes, an dem sie suspendiert ist.⁵⁰

Um solche Gemeinplätze nicht allzusehr zu strapazieren, wollen wir jedoch auf einen ganz anderen Bereich verweisen, auf eine bestimmte Eigentümlichkeit des Stils von Theodor W. Adorno. Wie Frederic Jameson bemerkt hat, weist der Rhythmus von Adornos Essays immer ein plötzlich abgebrochenes auf, die subtile dialektische Analyse wird plötzlich abgeschnitten mit einer Behauptung, die deutlich an die guten alten marxistischen Schmährche erinnert (»Ideologie des Spätkapitalismus«, »Ausdruck der Klassenposition des Großkapitals« etc.). Woher rührt die Notwendigkeit dieser wiederholten Ausfälle in den »Vulgärsoziologismen«? Weit entfernt, Adornos theoretische Schwächen zu bezeugen, stellen sie die Weise dar, in der die konstitutive Beschränkung des Denkens ins Denken selbst eingeschrieben ist; das heißt, eine solche »vulgärsoziologische« Referenz

»... verweist vielmehr auf ein Außen des Denkens – sei es das System selbst in der Form der Rationalisierung, oder die Totalität als sozioökonomischer Mechanismus von Herrschaft und Ausbeutung –, das sich der Darstellung durch den einzelnen Denkenden oder das individuelle Denken entzieht. Die Funktion der unreinen nach außen orientierten Referenz besteht weniger darin, zu interpretieren, als vielmehr die Interpretation als solche des Feldes zu verweisen und dem Denken die Erinnerung daran einzusetzen, daß es selbst notwendig einem System entspringt, das ihm entgleitet und welches es ... perpetuiert...«⁵¹

Entscheidend ist hier, daß diese »vulgärsoziologischen« Referenzen die Ebene des *Inhalts* betreffen, sie verweisen auf den »sozialen Gehalt« der interpretierten Phänomene. Derart haben wir das Paradoxon erreicht, auf das wir die ganze Zeit gezielt haben: Dialektische Analyse ist letztlich Analyse der Form, sie unternimmt es, die Positivität ihres Gegenstandes in die Totalität seiner formalen Vermittlungen aufzulösen. Am Standard der poststrukturalistischen »perspektive gemessen, würde es demnach scheinen, daß solche »vulgären« Referenzen den Moment der »Schließung« bezeichnen: den Moment, in dem das gegebene Feld eine »*sture*« vollzieht, d. h. seine Wunden schließt und sich für sein konstitutives Außen blind macht. Jameson dagegen hält fest, daß es gerade solche »vulgärsoziologischen« Referenzen sind, die das Feld der Analyse offen halten, d. h. die Form des Gedankens davor bewahren, in die Falle der Identität zu gehen und die beschränkte Form der Reflexion für die unerreichtbare Form des Gedankens als solche zu halten. Mit anderen Worten, die Funktion der »vulgärsoziologischen« Referenz ist es, auf der Ebene des begrifflichen *Inhalts* das zu repräsentieren, was dem Begriff als solchem entgeht, nämlich die Totalität seiner eigenen Form. Darin erhält das, was der Reflexion entgeht, die Form ihrer eigenen Totalität nämlich, positive Existenz in der Gestalt ihres Gegenteils. – Ist es notwendig, zu bemerken, daß Adorno gerade hier, wo er vorgibt, den geschlossenen Zirkel der hegelischen Selbsttransparenz des Begriffs zu durchbrechen, durch und durch Hegelianer bleibt? Genauer: Nur hier erreicht er das eigentliche Niveau der hegelischen spekulativen Identität. Was Hegel »spekulative Identität« nennt, ist genau die Identität der Form, der Totalität der dialektischen Vermittlung – die sich dem Zugriff des Gedankens entzieht – mit einem unvermittelten Stück Inhalt, auf das in der »vulgärsoziologischen« Geste verwiesen wird (oder, im Fall des Staates, die Identität des Staates als

rationaler Totalität mit der »irrationalen«; biologischen Positivität des Körpers des Königs). Der eigentliche dialektische Zugang schließt darum seine eigene Suspendierung mit ein: einen Ausnahme-Punkt, der für die dialektische Analyse konstitutiv ist.
Hierin besteht das berichtigte dialektische »Zusammenfallen der Gegensätze«: Die reine Form der dialektischen Vermittlung hält ihre Distanz zum positiven Inhalt nur aufrecht, indem sie mit dem inerten »unvermittelten« Rest dieses Inhalts zusammenfällt; und das Lacansche »Reale« bezeichnet letztlich einen solchen unvermittelten Rest, der als Stütze für die symbolische Struktur in ihrer formalen Reinheit dient.⁵² Das Paradoxon der Identität liegt jedoch in dem Umstand, daß gerade durch diesen Rest des Realen – durch dieses zusätzliche Merkmal, das die Nicht-Identität und Offenheit erhält – das System (der Hegelsche Staat, Adornos theoretisches Gebäude) seine Identität mit sich selbst erlangt: Wie Hegel es faßt, ist ein Staat ohne Monarchen an seiner Spitze nicht wirklich ein Staat; und dasselbe gilt für Adornos Theorie, die ohne ihre vulgärsoziologischen Ausfälle ein Irrgarten unzusammenhängender Assoziationen bliebe.

Der Circulus vitiosus der Dialektik und sein Rest

Indem man dieses Paradoxon des Hegelschen Begriffs der Identität in Rechnung stellt, kann man die äußerst einflußreiche Kritik an der Logik der Selbstreflexion, die Dieter Henrich in den sechziger Jahren vorgetragen hat, widerlegen. Deren grundlegendes Argument lautet, daß das selbstreflexive Modell des Selbstbewußtseins in einem Circulus vitiosus verstrickt.⁵³ Henrich zufolge konzipiert das selbstreflexive Modell des Selbstbewußtseins das Verhältnis des Bewußtseins zu sich als das einer spiegelhaften Selbst-Vergegen-

ständigung: Das Bewußtsein macht sich selbst zu seinem Gegenstand; diese Fähigkeit, sich selbst durch Reflexion zum eigenen Gegenstand zu machen, unterscheidet den Menschen vom Tier. Im Selbstbewußtsein spaltet sich das Ich in das Ich-Subjekt und das Ich-Objekt, die zugleich identisch sind: (das Selbstbewußtsein besteht in ihrem Zusammenfallen). Probleme entstehen, sobald wir bedenken, daß das Selbstbewußtsein nicht von der Selbstreflexion existiert: Der »Gegenstand«, der vom Bewußtsein im Akt des Selbstbewußtseins erfaßt wird, ist gerade das Bewußtsein, das seiner selbst bewußt ist. Auf diesem Weg gerät man notwendigerweise in eine Aporie: Wenn das, was das Ich erfaßt, was sein Objekt ausmacht, im Akt des Selbstbewußtseins bereits selbst Selbstbewußtsein ist, so erklärt die Selbstreflexion nicht das Selbstbewußtsein; sie vermittelt nicht dessen inhärente Struktur, denn sie setzt es als etwas bereits Gegebenes voraus. Wenn dagegen das Ich-Objekt nicht schon selbst Selbstbewußtsein ist, so sind das Ich-Subjekt und das Ich-Objekt nicht identisch, und wir haben es nicht mit Selbstbewußtsein zu tun. . . . Selbstreflexion ist derart entweder überflüssig (sie setzt als gegeben voraus, was sie zu erklären vorgibt, nämlich Selbstbewußtsein), oder sie zerstört das Phänomen, das zu erklären ist (insofern sie die Nicht-Identität zwischen Ich-Subjekt und Ich-Objekt impliziert).
Vor dem Hintergrund dieser Kritik definiert Henrich das gängige schulmäßige Bild des Verhältnisses zwischen Fichtescher und hegelscher Philosophie neu: Die grundlegende Einsicht im Denken Fichtes, seine permanente Lebensquelle, ist das Bewußtsein dieser Aporie der Selbstreflexion, und Fichtes gesamte philosophische Entwicklung bezeugt den Versuch, einen Ausweg aus dieser Aporie zu finden. Die aufeinanderfolgenden Stadien von Fichtes Philosophie, die ständig erneuerten Entwürfe der »Wissenschaftslehre«,

sind ebensoviele Versuche, einen insistierenden trans-
 matischen Kern in Angriff zu nehmen, der als dassel-
 be wiederkehrt. Fichte versucht zunächst der Verstrick-
 ung zu entkommen, indem er den Begriff der reinen
 Selbstsetzung des Ich gebraucht: Er konzipiert die
 Identität des Ich mit sich selbst (Ich = Ich) als den abso-
 luten Anfangspunkt der Philosophie. Das >Ich< ist eine
 Aktivität, die absolut mit ihrer eigenen Selbstsetzung
 zusammenfällt. Es >ist< nur, insofern es sich durch sein
 Selbstbewußtsein setzt; derart ist es die ursprüngliche
 Einheit von Subjekt und Objekt, von Sein und Tun. In
 mehr zeitgenössischen Begriffen könnte man sagen,
 daß das, worauf Fichte hier zielt, der Begriff eines rei-
 nen performativen Aktes ist: Ich = Ich bezeichnet das
 absolute Zusammenfallen der Aussage (des propositiona-
 len Gehaltes) mit ihrem Prozeß des Aussagens; d. h.
 es bezeichnet einen Inhalt, der aus nichts anderem be-
 steht als dem Akt seiner eigenen Setzung. Hier jedoch
 trifft man auf die erste Schwierigkeit: Die absolute
 Identität des Ich mit sich als Selbstsetzung, dieser
 Punkt reiner Selbsttransparenz, ist etwas, das sich dem
 empirischen Ich für immer entzieht. Denn das empiri-
 sche Ich ist für immer verwickelt in ein Netzwerk von
 Beziehungen zum >Nicht-Ich, zu den Objekten, die es
 umgeben, - Hegelisch gesprochen, das sich selbst setzen-
 de Ich bleibt für immer eine Voraussetzung: etwas, das nie-
 mals als solches gesetzt wird, das niemals in der Trans-
 parenz eines wirklichen Ich gegenwärtig ist. Welches
 Recht also haben wir, diesem rein performativen
 Selbstsetzen den Charakter eines Ich zuzusprechen,
 wenn es gerade dessen grundlegenden Charakterzug,
 die transparente Selbstpräsenz, niemals besitzt? In sei-
 ner späten Philosophie zieht Fichte die entsprechende
 Schlussfolgerung aus dem Umstand, daß gerade jener
 Punkt, der dem wirklichen Subjekt für immer unzu-
 gänglich ist, den Punkt seiner absoluten Selbstidentität
 bildet: Er konzipiert das Absolute als trans-subjektiv,

als eine Grundlage, auf der das Ich entsteht ... Es ist
 nicht schwierig zu sehen, daß dieses gescheiterte Zu-
 sammenreffen (Ich = Ich wird zuerst vorausgesetzt,
 dann vom Thron gestürzt und als Moment eines trans-
 subjektiven Absoluten konzipiert) die grundlegende
 Aporie der Selbstreflexion wiederholt.⁵⁴
 Der zentrale Punkt von Heinrichs Hegel-Kritik besagt,
 daß diese Einsicht in die konstitutive Sackgasse der
 Selbstreflexion bei Hegel verlorengehe: Hegel affir-
 miert die Selbstreflexion wieder als >absolut, als eine
 zirkuläre Bewegung, die instande ist, ihre eigenen Vor-
 aussetzungen zu setzen, sie ohne Rest >aufzuheben.<⁵⁵
 Der Preis, den Hegel dafür bezahlen muß, sind zahlrei-
 che nicht thematisierte Zweideutigkeiten, versteckte
 Wechsel der Bedeutung, die den Circulus vitiosus der
 Selbstreflexion unkenntlich machen. Heinrich zufolge
 besteht der einzige Ausweg aus diesem Circulus vito-
 sus darin, eine Art von >Selbstvertrautheit des Ich vor-
 aussetzen, die der Selbstreflexion vorausgeht; d. h.
 Selbstbewußtsein nicht auf die Selbstreflexion zu redu-
 zieren. - Der Begriff der dialektischen Identität, den
 wir bereits umrissen haben, ermöglicht es uns jedoch,
 genau anzugeben, worin diese Kritik ihr Ziel verfehlt:
 Der Circulus vitiosus der Reflexion kann kein Argu-
 ment gegen Hegel sein, denn Hegel ist sich - wie Hen-
 rich - durchaus der Notwendigkeit bewußt, einen
 Überschuß vorauszusetzen, der der dialektischen Ver-
 mittlung entgeht. Die entscheidende Differenz liegt an-
 derwo, sie betrifft den Umstand, daß Hegel gegenüber
 Heinrich diesen Überschuß auf der entgegengesetzten Seite ver-
 ortet: nicht in einer inneren >Selbstvertrautheit, die
 der reflexiven, selbst-objektivierenden Distanz des
 Subjekts zu sich vorausgeht, sondern in der radikal
 kontingenten Äußerlichkeit eines materiellen, inerten,
 nicht-rationalen Rests. Dieses Objekt ist das Korrelat
 des Subjekts: Es verleiht dem Subjekt das nötige Mini-
 mum an Konstanz und bewahrt es derart vor dem

Kollabieren, dem Fall in den Abgrund des Circulus vitiosus. Adornos Gebäude würde in seinen Circulus vitiosus zusammenfallen, wenn es nicht durch die >dogmatischen, >vulgär-soziologischen< Feststellungen gestützt wäre; der Staat würde sich auflösen, gäbe es nicht den Körper des Monarchen als idiotischen Rest der unvermittelten Natur... All diese (und zahlreiche weitere) Beispiele folgen derselben grundlegenden Logik, deren konzisesten Ausdruck das Hegelsche Paradoxon zur Schädellehre; »Der Geist ist ein Knochen«, bildet⁵⁶. Die wahre spekulative Identität ist keine Aufhebung aller partikularen Momente in eine geistige Totalität, sondern vielmehr die Identität dieser Totalität der rationalen Vermittlung mit einem inerten, unmittelbaren, nicht-rationalen Stück des Realen – sie ist das, was Lacan das Kollabieren des großen Anderen (der rationalen symbolischen Ordnung) im klein a, dem inerten Rest, nennen würde.

Mit anderen Worten, die rationale Totalität hängt genau insofern an einem inerten Stück des Realen, als sie in einem Circulus vitiosus gefangen ist. Aus diesem Grund verwandelt Hegel das fichtesche Ich = Ich in den absoluten Widerspruch >Geist = Knochen, d.h. in den Punkt absoluter Nicht-Spiegelung, in die Identität des Subjekts als einer Leerstelle mit jenem Element, worin es kein Spiegelbild von sich wiedererkennen kann, mit dem trägen Rest, dem Knochen, dem Fels, dem Hindernis, das die absolute Selbsttransparenz des reinen performativen Aktes verhindert. Das Subjekt wird als Korrelat eines Objekts gesetzt, das sich gerade nicht als Objektivierung des Subjekts begreifen läßt. Und was Henrich die >prä-reflexive Selbstverantwortung nennt, bezeichnet schlicht die Geste der Subjektivierung, durch welche das Subjekt >vergiftet, daß seine Existenz an einem äußerlichen Stück kontingenter Realität hängt, und

durch welche es sich als selbstpräzente Innerlichkeit errichtet. – Der Schritt, den Hegel vollzieht, besteht also darin, die fichtesche Aporie als ihre eigene Lösung aufzufassen. Es ist nicht schwer zu bemerken, daß die paradoxe Logik dieses inerten Überschluß-Elements die Aporie der Reflexion wiederholt: Dieses Element ist *stricto sensu* überschüssig (es ist der reflexiven Totalität der Selbst-Vermittlung hinzugefügt), zugleich jedoch ist es ein Fremdkörper, der ihre Konsistenz garantiert.

Identität und Phantasma

Derart sind wir beim Paradoxon eines allgemeinen Merkmals (einer allgemeinen Eigenschaft) angelangt, dessen Suspendierung sein Feld aufrechterhält – dem Paradoxon, das letztlich das der Identität selbst ist: Die Identität des Staates beruht auf dem Monarchen, diesem >rationalen< Supplement, das >heraussteht< und die wesentliche Eigenschaft des Staates (seinen vernünftigen Charakter) suspendiert; die Identität einer dialektischen Analyse beruht auf den >vulgären< Ausfällen, die ihre wesentliche Eigenschaft suspendieren (die Subtinität dialektischer Kunstgriffe)... Hierin besteht die grundlegende Verlagerung, die in bezug auf die >dekonstruktivistischen< Gemeinplätze über die Identität vollzogen werden muß. Es ist wahr, die Identität ist unmöglich, sie ist in immanenter Weise verhindert, ihre konstitutive Spaltung ist immer schon geschlossen, >suturiert<, durch irgendein zusätzliches Element – jedoch sollte man hinzufügen, daß die Identität >selbst< letztlich nichts anderes als ein Name für ein solches zusätzliches Element ist, das >heraussteht< und die wesentliche Eigenschaft des Feldes, dessen Identität es konstituiert, suspendiert. Es reicht darum nicht aus, die Identität der Gegensätze als eine para-

doxe Sorte oder besondere Art von Identität zu präsen-
 tieren: Identität als solche ist letztlich immer schon
 ›Identität der Gegensätze‹. Und finden wir dasselbe Paradoxon der Identität nicht
 auch am Werk in der Art, wie das *Phantasma* die Konsi-
 stenz eines sozio-ideologischen Gebäudes garantiert?
 Das ›Phantasma‹ bezeichnet nämlich ein Element, das
 ›heraussteht, das nicht in eine gegebene symbolische
 Struktur integriert werden kann, das jedoch, gerade als
 solches, deren Identität konstituiert. Die psychoanaly-
 tische Klinik macht dessen grundlegendes Schema im
 sogenannten ›prä-genitalen‹ (analen) Objekt aus: Der
 freudianischen Orthodoxie zufolge verhindert die Fi-
 xierung auf dieses Objekt das Entstehen des ›norma-
 len‹ (genitalen) sexuellen Verhältnisses; in der Lacan-
 schen Theorie dagegen ›ist das Objekt nicht das, was
 das Aufkommen des sexuellen Verhältnisses verhin-
 dert, wie es uns eine Art von perspektivischer Täu-
 schung glauben macht. Das Objekt ist, im Gegenteil,
 ein Platzhalter; es ist das, was das nichtexistierende
 Verhältnis ausfüllt und ihm seine phantasmatische
 Konsistenz verleiht.‹⁵⁷

Das sexuelle Verhältnis ist in sich selbst unmöglich, ist
 verhindert, und das Objekt tut nichts, als diese ›ur-
 sprüngliche‹ Unmöglichkeit, dieses immanente Hin-
 dernis zu materialisieren; die ›perspektivische Täu-
 schung‹ besteht darin, es als einen Stolperstein auf
 dem Weg zum ›vollen‹ sexuellen Verhältnis zu betrach-
 ten – als ob das sexuelle Verhältnis ohne diesen stören-
 den Eindringling in seiner intakten Fülle möglich wä-
 re. Wir begegnen hier dem Paradoxon des ›Opfers in
 Reinform: Die Illusion des Opfers ist, daß der Verzicht
 auf das Objekt den Zugang zum intakten Ganzen er-
 möglicht. Im Feld der Ideologie findet dieses Parado-
 xon seinen deutlichsten Ausdruck in der antisemi-
 tischen Figur des Juden: Der Nationalsozialist muß
 den Juden opfern, um die Illusion aufrechterhalten zu

können, daß es nur ein einziges Hindernis für die Er-
 richtung von ›Verhältnissen zwischen den Klassen‹
 für die Errichtung eines harmonischen, organischen
 Gesellschaftsganzen gibt: die ›jüdische Verschwö-
 rung‹. Deshalb kann Lacan den Holocaust – auf den
 letzten Seiten seines *Seminar XI* – berechnitgenweise als
 ›Geschenk der Aussöhnung‹ bezeichnen. Ist nicht der
 Jude das Analobjekt *par excellence*, der Partialobjekt-
 Fleck, der die Harmonie des Verhältnisses zwischen
 den Klassen stört? Man ist versucht, den oben zitierten
 Satz von Jacques-Alain Miller hier zu paraphrasieren:
 ›Der Jude ist nicht das, was das Aufkommen des Verhält-
 nisses zwischen den Klassen verhindert, wie es uns eine
 anti-semische Täuschung in der Perspektive glauben
 macht. Der Jude ist, im Gegenteil, ein Platzhalter; er ist
 das, was das nichtexistierende Verhältnis ausfüllt und
 ihm seine phantasmatische Konsistenz verleiht.‹⁵⁸

Anders gesagt: Was als Blockierung für die ›vollständi-
 ge Selbstidentität der Gesellschaft erscheint, ist eigent-
 lich deren positive Bedingung. Indem man dem Juden
 die Rolle jenes Fremdkörpers auferlegt, der Auflösung
 und Antagonismus in den Gesellschaftskörper ein-
 führt, wird das Phantasia-Bild der Gesellschaft als
 eines konsistenten, harmonischen Ganzen erst mög-
 lich.

Diese Konzeption des Antagonismus lehrt uns auch,
 den Begriff der Ideologie von der ›Repräsentationspro-
 blematik‹ loszulösen: *Ideologie hat nichts mit Illusion*,
 mit einer falschen, verzerrten Repräsentation eines ge-
 sellschaftlichen Gehalts zu tun. Kurz gesagt: Ein poli-
 tischer Standpunkt kann zutreffend (›wahr‹) sein in be-
 zug auf seinen objektiven Gehalt und trotzdem völlig
 ideologisch; während sich umgekehrt die Vorstellung,
 die er von seinem gesellschaftlichen Gehalt gibt, als
 vollständig falsch erweisen kann, ohne deshalb ›ideo-
 logisch‹ sein zu müssen. Nehmen wir den Fall des ›ver-
 schwindenden Vermittlers‹ im Prozeß der Demokrati-

sierung in: Steuropa: das Neue Forum. Das Neue Forum bestand aus mehreren Gruppen passionierter Intellektueller, die den Sozialismus ernst nahmen und bereit waren, alles auf Spiel zu setzen, um das kompromittierte System zu zerstören und durch den utopischen dritten Weg jenseits von Kapitalismus und real existierendem Sozialismus zu ersetzen. Ihr nachdrücklicher und aufrichtiger Glaube, daß sie nicht für die Wiedereinsetzung des westlichen Kapitalismus arbeiten würden, erwies sich natürlich als haltlose Illusion: Im Hinblick auf die faktische Wahrheit war die Position des Neuen Forums – die Position, die in der Auflösung des kommunistischen Regimes eine Möglichkeit sah, neue Formen des gesellschaftlichen Raums zu finden, die die Grenzen des Kapitalismus überschreiten – unzweifelhaft illusorisch; dennoch kann man sagen, daß sie gerade als solche (als eine völlig haltlose, substanzlose Illusion) strikte sensu un-ideologisch war. Dem Neuen Forum standen Kräfte gegenüber, die all ihren Einsatz auf die schnellstmögliche Annexion durch Westdeutschland setzten, d. h. auf die Eingliederung ihres Landes in das weltweite kapitalistische System; für sie waren die Leute des Neuen Forums nur ein Haufen heroischer Tageträumer. Diese Position erwies sich als zutreffend – trotzdem ist sie völlig ideologisch. Warum? Die konformistische Übernahme des westdeutschen Modells enthielt den ideologischen Glaubensan das unproblematische, nicht-antagonistische Funktionieren des spätkapitalistischen Sozialstatates, während die erste Haltung, wiewohl illusorisch hinsichtlich ihres faktischen Gehalts (ihrer Aussage), durch ihre skandalöse Position des Aussagens doch von Bewußtsein hinsichtlich der Antagonismen des Spätkapitalismus zeugte. Dies ist eine Lesart der Lacanschen These, die Wahrheit sei strukturiert wie eine Fiktion: In den wirren Monaten des Übergangs vom real existierenden Sozialismus zum Kapitalismus, war die Fiktion eines

dritten Weges der einzige Punkt, an dem soziale Antagonismen nicht aufgelöst wurden. Darin besteht eine der Aufgaben postmoderner Ideologiekritik: jene Elemente zu bezeichnen, die – unter dem Vorwand der Fiktion, der utopischen Erzählung möglicher, aber gescheiterter alternativer Geschichten – auf den antagonistischen Charakter einer existierenden Gesellschaftsordnung hinweisen, um dadurch die Evidenz ihrer etablierten Identität zu verfremden.
Es gilt jedoch, auf den immanent autoritären Charakter dieses zusätzlichen Merkmals zu achten, das die Identität des sozialen Gebäudes garantiert, indem es dessen konstitutivem Antagonismus positive Existenz verleiht – es gilt also, auf die immanente Verkettung von Identität und Autorität zu achten: Der Monarch spielt seine Rolle als eine Figur der reinen Autorität, die durch ihr So geschehe es! – durch ihre unergründliche Entscheidung also – die endlose Reihe der pros und contras abschneidet. Und gilt nicht dasselbe auch für Adornos vulgär-soziologische Ausfälle, haben sie nicht dieselbe autoritäre Geste des Verweisens auf das marxistische Dogma, die das endlose Aufreihen dialektischer Argumente unterbricht? Es ist keineswegs zufällig, daß die prägnantesten Beispiele für diese Autorität Tautologien sind, Behauptungen, die die Identität ihres Subjekts mit sich selbst beinhalten: Gesetz ist Gesetz, Es ist so, weil ich es sage usw. – Die Identität wird dann autoritär, wenn wir in einer Art perspektivischer Illusion übersehen, daß sie nichts als die Einschreibung der reinen Differenz ist, die Ausberung eines Mangels.⁵⁹ In diesem Sinne ist die Autorität weit davon entfernt, eine Art Überbleibsel aus der Vor-Aufklärung zu sein: Sie steht mitten im Herzen des Aufklärungsprojekts. Erst die Aufklärung rückte die Struktur der Autorität ins Blickfeld, vor dem Hintergrund der rationalen Argumentation, der Grundlage des aufgekklärten Wissens. Es ist symptomatisch, daß gerade

Kierkegaard, einer der größten Kritiker Hegels, als erster die Umrisse der ›reinen‹ Autorität sichtbar machte. In diesem Zusammenhang sollte man daran erinnern, daß, Lacan⁶⁰ zufolge, Antigones Verteidigung gegen Kreons Anschuldigungen letztlich in solch einer ›autoritären‹ Tautologie besteht: Sie kontert Kreons Argumente nicht mit einem eigenen Argument. (Sie setzt Kreons Gesetz der Polis *nicht* das unterirdische göttliche Gesetz entgegen, das die Rechte der Verblichenen schützt, wie Hegel fälschlich annahm.) Sie unterbricht einfach den Fluß seiner Argumente, indem sie beharrt: ›Es ist so, weil es so ist!‹, ›Mein Bruder ist mein Bruder!‹. . . . Die Logik ihrer Verteidigung wird vielleicht am deutlichsten, wenn man Saul Kripkes Begriff des ›rigid designator‹ heranzieht, diesen Begriff eines Signifikanten, der dasselbe Objekt – unabhängig von dessen wechselnden positiven Eigenschaften – »in allen möglichen Welten« bezeichnet.⁶¹ Der ›rigid designator‹ fixiert den realen Kern des bezeichneten Objekts, das, was in ihm ›stets an derselben Stelle wiederkehrt‹ (Lacans Definition des Realen). – Im Falle von Polynikes bezeichnet er dessen absolute Individualität, die, jenseits der wechselnden Eigenschaften, die seine Person charakterisieren (seine guten und seine bösen Taten), unverändert bleibt. Das ›Gesetz, in dessen Namen Antigone auf Polynikes Recht auf Beerdigung beharrt, ist dieses Gesetz des ›reinen‹ Signifikanten, das jedem positiven Gesetz, das über unsere Taten urteilt, vorgängig ist: Es ist das Gesetz des Namens, das unsere Identität jenseits des ewigen Flusses von Werden und Vergehen fixiert.⁶²

Sokrates versus Christus

Der entscheidende Text, in dem Kierkegaard den Bruch zwischen dem traditionellen und dem ›modernen‹ (d. h. für ihn: dem christlichen) Status des Wissens skizziert, sind seine *Philosophischen Brosamen*.

Auf den ersten Blick gehört dieser Text nicht zur Philosophie, sondern eher zu einer Übergangszone zwischen eigentlicher Philosophie und Theologie: Er versucht, die christliche religiöse Position von der sokratischen philosophischen Position abzugrenzen. Doch, wenn er der Philosophie äußerlich ist, so ist er das auf die selbe Art wie Platons *Symposion*. Er definiert den Rahmen des Diskurses, d. h. die intersubjektive Konstellation, die den philosophischen (oder den christlichen) Diskurs ermöglicht: das Verhältnis zum Lehrer, zur Autorität. In diesem Sinne müssen die *Brosamen* als *Wiederholung* von Platons *Symposion* gelesen werden (Wiederholung in der präzisen Bedeutung, die dieser Begriff bei Kierkegaard erhält); ihr Ziel ist es, Platons Geste unter neuen Umständen auszuführen, innerhalb des neuen Status, den das Wissen mit dem Aufkommen des Christentums erworben hat. Beide Texte, sowohl das *Symposion* als auch die *Philosophischen Brosamen*, sind Texte über *Liebe* und *Übertragung*, der Grundlage jedes Verhältnisses zum Lehrer als dem ›Subjekt, dem Wissen unterstellt wird‹. Kierkegaards Ausgangspunkt ist, daß die gesamte Philosophie von Platon bis Hegel ›heidnisch‹ ist, eingebettet in die heidnische (vorchristliche) Logik des Erkennens und des Erinnerns: Unser Leben als das Leben endlicher Individuen findet per definitionem in einem Nachhinein statt, da alles, worauf es wirklich ankommt, immer schon geschehen ist. Bis hin zur Hegelschen *Er-Innierung* wird Erkenntnis daher immer als retrospektives Erinnern und Verinnerlichen aufgefaßt, als Rückkehr zum ›zeitlos Gewesenen Sein‹ (Hegels Bestimmung des

Wesens). Zwar erlangen die vergänglichsten, endlichen Subjekte in einem bestimmten Moment ihres Lebens die ewige Wahrheit; sobald das Subjekt jedoch in die Wahrheit eintritt, wird dieser Moment beseitigt, weggeworfen wie eine nutzlose Leiter. Deshalb ist es auch gerechtfertigt, wenn sich Sokrates mit einer Hebamme vergleicht: Seine Aufgabe ist nur, dem Subjekt zu ermöglichen, die Erkenntnis zu gebären; die in ihm bereits gegenwärtig ist. Und so ist die höchste Anerkennung, die man Sokrates zollen kann, zu sagen, er sei in dem Moment vergessen worden, in dem wir der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht gegenüberstanden. Bei Christus gilt genau das Gegenteil: Die christliche Wahrheit, die nicht weniger ewig ist als die sokratische, ist unauslöschlich gebrandmarkt durch ein historisches Ereignis, den Augenblick, in dem Gott Fleisch wurde. Folglich ist der Gegenstand des christlichen Glaubens nicht die Lehre, sondern der Lehrer: Ein Christ glaubt an Christus als Person, nicht unmittelbar an den Inhalt seiner Äußerungen; Christus ist nicht göttlich, weil Er solche tiefen Wahrheiten ausgesprochen hat, sondern Seine Worte sind wahr, weil sie von Ihm gesprochen wurden. Das Paradoxon des Christentums besteht in diesem Band, das die ewige Wahrheit mit einem historischen Ereignis verknüpft: Ich kann die ewige Wahrheit nur insofern erkennen, als ich glaube, daß das elende Geschöpf, das vor zweitausend Jahren in Palästina umherwanderte, Gott war. Die Motive, die gemäß dem gängigen philosophischen Wissen die nachhegelianische Umkehrung definieren – die Bekräftigung des Ereignisses, des Augenblicks im Gegensatz zurzeitlosen, unbeweglichen Wahrheit, die Priorität der Existenz (der Tatsache, daß ein Ding existiert) gegenüber der Essenz (gegenüber dem, was dieses Ding ist) usw. –, haben hier ihre eigentliche Grundlage. Was an einer Äußerung »ewig« ist, ist ihr Sinn in Abstraktion von dem Ereignis ihres Aussagens, von ihrem Aussagen als Ereignis: In der sokratischen Per-

spektive liegt die Wahrheit einer Äußerung in ihrem universellen Sinn; als solche wird sie in keiner Weise durch die Position ihres Aussagens, durch den Ort, von dem aus sie geäußert wurde, beeinflusst. Die christliche Perspektive dagegen macht die Wahrheit einer Äußerung von dem Ereignis ihres Aussagens abhängig: Die letzte Garantie für die Wahrheit der Worte Christi ist die Autorität des Sprechers, die Tatsache also, daß sie von Christus ausgesprochen wurden, und nicht die Tiefe ihres Inhalts, nicht das, was sie besagen:

»Wenn Christus spricht, es ist ein ewiges Leben, und wenn der Kandidat der Theologie Petersen spricht, es ist ein ewiges Leben, so sagen sie beide das Gleiche, es ist in der ersten nicht mehr als in der zweiten enthalten an Deduktion, Entwicklung, Tiefsinn, Gedankenfülle usw.; beide Aussagen sind, ästhetisch gewürdigt, gleich gut. Dennoch ist da wohl ein ewiger qualitativer Unterschied! Christus ist als Gott-Mensch im Besitz der Qualität der spezifischen Vollmacht; ...⁶⁸ Kierkegaard entwickelt diesen »qualitativen Unterschied« im Hinblick auf den Abgrund, der ein »Genie« von einem »Apostel« trennt: das »Genie« repräsentiert die höchste Intensivierung der immanenten menschlichen Fähigkeiten (Weisheit, Kreativität . . .), während ein »Apostel« von einer transzendenten Autorität getragen wird, die einem Genie fehlt. Das beste Beispiel für diesen Abgrund ist der Fall seines scheinbaren Ver schwindens, die poetische Ausbeutung religiöser Motive: Richard Wagner zum Beispiel benutzte in seinem *Parsifal* christliche Motive als Mittel zur Bereicherung seiner künstlerischen Phantasie; dadurch *ästhetisierte* er sie im streng Kierkegaard'schen Sinne dieses Begriffs, d. h. er machte im Gedanken an ihre künstlerische Wirksamkeit Gebrauch von ihnen – religiöse Rituale wie die Entdeckung des Grals faszinieren uns durch ihre atemberaubende Schönheit, aber ihre religiöse Autorität wird ausgeklammert, suspendiert.⁶⁹

Die Paradoxa der Autorität

Wenn jedoch der Wahrheitsanspruch einer Äußerung nicht durch ihren immanenten Inhalt beglaubigt werden kann, was ist dann die Grundlage ihrer Autorität? Kierkegaard ist hier ganz entschieden: *Die grundlegende und einzige Stütze einer Autoritätsäußerung ist ihr eigener Akt des Aussagens.*

»Wie aber kann der Apostel nun beweisen, daß er die Vollmacht hat? Könnte er es *sinnenfällig* dartun, so wäre er gerade kein Apostel. Er hat keinen anderen Beweis als seine eigene Aussage. Und gerade so muß es auch sein; denn sonst träte der Gläubige ja in ein unmittelbares Verhältnis zu ihm, nicht in ein paradoxes.«⁶⁵

Wenn Autorität durch unmittelbar-physischen Zwang gestützt wird, dann haben wir es nicht mit eigentlicher Autorität (mit symbolischer Autorität), sondern nur mit brutaler Gewalt zu tun: Eigentliche Autorität ist auf ihrer radikalsten Ebene immer *machtlos*, sie ist ein gewisser ›Ruf‹, der uns nicht wirklich zu etwas zwingen kann, und doch fühlen wir uns durch eine Art inneren Zwang genötigt, ihm bedingungslos zu folgen. Autorität als solche ist ihrem Wesen nach paradox: Zunächst ist eine bestimmte Äußerung, wie wir gerade gesehen haben, mit Autorität ausgestattet, wenn der immanente Wert ihres Inhalts suspendiert ist – wir gehorchen einer Äußerung, die Autorität besitzt, weil sie Autorität hat, nicht weil ihr Inhalt weise, tief Sinnig usw. ist.

»Vollmacht ist eine spezifische Qualität, welche von einer anderen Stelle her hinzutritt und qualitativ sich gerade geltend macht, wenn der Inhalt der Aussage oder des Tuns ästhetisch in Indifferenz gesetzt ist... Einem Regierungskollegium gehorchen, wofern es Witze machen kann, heißt im Grunde, das Kollegium zum Narren halten. Seinen Väter ehren, weil er ein vortrefflicher Kopf ist, ist Pietätlosigkeit.«⁶⁶

Doch gleichzeitig scheint Kierkegaard das genaue Gegenteil dieser Priorität des Lehrers gegenüber der Lehre zu behaupten: ein Apostel – ein Mensch, der mit Gottes Autorität ausgestattet ist – wird auf seine Rolle als Überbringer einer *fremden* Botschaft reduziert, er wird als Person total beseitigt, alles, was zählt, ist der Inhalt der Botschaft:

»So wenig wie der mit einem Brief in die Stadt Entsandte mit des Briefes Inhalt zu schaffen hat, sondern allein mit seiner Überbringung, so wenig wie der Botschafter, der zu einem fremden Hofe entsandt wird, für den Inhalt der Botschaft eine Verantwortung trägt, sondern allein für die richtige Besorgung; ganz ebenso hat ein Apostel vor allem einzig und allein treu im Dienst zu sein, und der steht darin, den Auftrag zu erfüllen. Darin besteht wesentlich das aufopfernde Leben eines Apostels, sogar wenn er nie verfolgt würde, darin also, daß er, ›wiewohl selber arm, andre reich machen soll‹...«⁶⁷

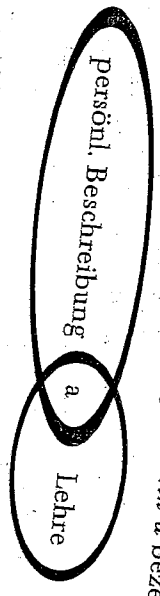
Ein Apostel entspricht daher vollkommen der Funktion der signifikanten *Repräsentanz*; die Auslöschung aller ›pathologischen‹ Züge (seiner psychologischen Neigungen usw.) macht aus ihm einen reinen Repräsentanten, für den das klarste Beispiel ein Diplomat ist:

»Die Repräsentanten – damit ist nur gemeint, was wir für gewöhnlich im Auge haben, wenn wir von einem ›Repräsentanten Frankreichs‹ sprechen. Was tun sie denn, die Diplomaten, wenn sie miteinander reden? Sie haben, einer dem andern gegenüber, ausschließlich die Funktion, reine Repräsentanten zu sein. Es ist nur darauf zu achten, daß ihre eigene Bedeutung nicht dazwischen kommt. Wenn Diplomaten sich unterhalten, ist es ihre Aufgabe, ein etwas zu repräsentieren, dessen, übrigens bewegliche, Bedeutung jenseits ihrer Person liegt: Frankreich, England usw. In der Unterredung registriert der eine lediglich, was der andere in seiner Signifikantenfunktion übermittelt; unbeachtet bleibt, was des andern Gegenwart, was er selbst, als

mehr oder weniger sympathischer Mensch, bedeutet. Interpsychologisches würde diesen Prozeß nur stören. So ist also der Ausdruck *Repräsentanz* zu verstehen. Erfaßt werden muß der Signifikant als solcher, der der Bedeutung entgegen gesetzt ist. «68

Darin besteht das Paradoxon der Autorität: Wir gehören einer Person, die mit Autorität ausgestattet ist, unabhängig von dem Inhalt ihrer Äußerungen (die Autorität hört in dem Augenblick auf, eigentliche Autorität zu sein, in dem wir sie von der Qualität ihres Inhalts abhängig machen); doch diese Person verfügt nur insofern über Autorität, als sie auf einen neutralen Überbringer reduziert wird, auf einen Träger einer transzendenten Botschaft – im Gegensatz zu einem Genie, bei dem die Fülle des Inhalts seiner Werke den inneren Reichtum der Persönlichkeit ihres Schöpfers ausdrückt. Dasselbe doppelte Suspendierung definiert den höchsten Fall von Autorität, den Fall Christi: in sich nicht genügt, alle Einzelheiten des Lebens des Lehrers (Christi) zu kennen, alles, was er getan hat, und all seiner persönlichen Eigenschaften, um sich als seinen Jünger betrachten zu dürfen – eine solche Beschreibung der Eigenschaften und Taten Christi, selbst wenn sie wirklich vollständig wäre, verfehlt immer noch das, was ihn zu einer Autorität macht; nicht besser ergeht es denen, die Christus als Person außer acht lassen, sich auf seine Lehre konzentrieren und sich bemühen, den Sinn jedes Wortes, das er je gesprochen hat, zu bekrautes reduziert, auf eine Weise einfach auf So- und uns den Zugang zur ewigen Wahrheit ermögli- chend. Wenn folglich die Autorität Christi weder in seinen persönlichen Eigenschaften noch im Inhalt seiner Leh- re enthalten ist, worin ist sie dann begründet? Die ein- züg mögliche Antwort lautet: In dem leeren Raum des *Durchschnitts* der beiden Mengen, der Menge seiner

persönlichen Eigenschaften und der seiner Lehre; in dem unergündlichen X, welches in Christus mehr ist als er selbst – in dieser Überschneidung, die genau dem entspricht, was Lacan als *Objekt klein a* bezeich- nete:



Der »unmögliche« Performativ

Aus der zitierten Passage aus Lacans Seminar XI geht klar hervor, daß das Paradoxon dieser doppelten Suspendierung letztlich das Paradoxon des Signifikanten ist. Ein Signifikant ist per definitionem ein reiner Re- präsentant, der ›nichts mit seinen /bezeichneten/ In- halten zu tun hat, sondern diese nur äußern soll; (um die Bedeutung des Wortes ›Fisch‹ zu begreifen, muß man von all seinen: unmittelbar-physischen Merkmä- len abstrahieren). Die notwendige Kehrseite des Signi- fikanten ist jedoch seine konstitutive Autorität: In der symbolischen Ordnung hat das rein formale Netzwerk (den ›Signifikanten‹) ihrer einzelnen Bestandteile; d. h. ihre ›Signifikante‹ sind letztlich als sekundär und un- wesentlich gesetzt. In der Terminologie der Sprechak- theorie ist dieses Paradoxon der ›unmögliche‹ Schnitt- punkt zwischen Konstativ und Performativ – der wahre Stein des Anstoßes dieser Theorie. Bereits in John Aus- tins *How To Do Things With Words* (deutsch: Zur Theorie der Sprechakte) verrät der Übergang von dem Gegen- satz performativ/Konstativ zu der Triade Lokution/Il- lokution/Perlokution und der daraus folgenden Klassi- fikation der illokutionären Akte den entscheidenden toten Punkt der Theorie. Weit von einer einfachen Aus- arbeitung der ursprünglichen Einsicht, wie ›man Dinge

mit Worten < macht, entfernt, hat die Verlagerung von performativen zu illokutionären Akten einen bestimmten radikalen Verlust zur Folge: Bereits bei einer unmit- telbaren, >naiven< Annäherung kann man sich des Ein- drucks nicht erwehren, daß das wirklich Subversive am Begriff des Performativs im Laufe dieses Über- gangs auf irgendeine Art verlorengegangen ist. Auf der anderen Seite ist es klar, daß es eine Unzulänglichkeit des Paares Performativ/Konstativ ist, die Austin zu die- sem Übergang von den performativen zu den illokutio- nären Akten zwingt. Die Taxonomie der illokutionä- ren Akte, die John Searle⁶⁹ vorschlägt, hat den Vorteil, daß sie es uns ermöglicht, diesen Mangel zu lokalisie- ren, indem der Schnittpunkt von Austin-I und Austin- II produziert wird: Ein Illokutionstyp (die >Deklaratio- nen<) entspricht dem >reinen< Performativ.

Ausgangspunkt der Searleschen Taxonomie ist die >Aus- richtung<, in der Worte und Welt in den verschiedenen Typen der Sprechakttheorie aufeinander bezogen wer- den: Die *Assertive* haben eine Wort-auf-Welt-Ansrich- tung (wenn ich sage: >Im Nebenraum steht ein Tisch<, so ist die Bedingung zur Erfüllung dieser Proposition, daß der Inhalt der Äußerung dem bezeichneten Sach- verhalt entspricht, d. h. daß es wirklich einen Tisch im Nebenraum gibt); die *Direktive* haben eine Welt-auf- Worte-Ansrichtung (wenn ich sage >Schließ die Tür!<, so ist die Bedingung zur Erfüllung dieser Proposition, daß der Akt in der Welt dem geäußerten Befehl folgt, ihn realisiert, d. h. daß der Adressat tatsächlich die Türe schließt und daß er aufgrund meines Befehls und nicht aus anderen Gründen macht) usw. Den >raffiniert- testen Fall bilden jedoch, gemäß Searle, die *Deklaratio- nen*: Sie haben eine doppelte Ansrichtung, sowohl Welt-auf-Worte, als auch Worte-auf-Welt. Nehmen wir die Proposition >Die Sitzung ist geschlossen< – was voll- bringt der Sprecher, indem er das behauptet? Er bringt einen neuen Sachverhalt in der Welt hervor (die Tatsa-

che, daß die Sitzung geschlossen ist); dies ist also eine Welt-auf-Worte-Ansrichtung – wie aber macht er das genau? Indem er statuiert, daß die Sitzung geschlossen ist, d. h. *indem er in seiner Äußerung diesen Sachverhalt als bereits vollzogen darstellt* – kurz gesagt, er vollzieht den Akt, indem er ihn als vollzogen beschreibt. In den De- klarationen versucht der Sprecher »herbeizuführen, daß etwas der Fall ist, in dem er es als den Fall seiend repräsentiert . . . wenn er Erfolg hat, verändert er die Welt dadurch, daß er sie als so verändert repräsen- tiert.«⁷⁰

Jede Äußerung vollzieht natürlich den Akt, den die ihr innewohnende illokutionäre Kraft definiert; es gibt je- doch einen grundlegenden Unterschied zwischen De- klarationen und Direktiven. Indem ich sage >Schließ die Tür!<, vollziehe ich einen Befehls-Akt, aber es ver- bleibt dem Adressaten, dies auszuführen und den neu- en Sachverhalt zu verwirklichen (die Türe zu schlie- ßen); wenn ich hingegen sage: >Die Sitzung ist ge- schlossen, so schließe ich tatsächlich die Sitzung – nur Deklarationen enthalten diese >magische Kraft<, ihren propositionalen Gehalt zu verwirklichen. Die Welt-auf- Worte-Ansrichtung ist hier nicht darauf beschränkt, daß der Äußerung ein neuer Sachverhalt in der Welt folgen muß, denn die Kausalität ist sozusagen unmittel- bar: Die Äußerung bringt selbst den neuen Sachver- halt hervor. Der Preis, für diese >Magie des Wortes< ist jedoch, wie wir eben gesehen haben, deren >Verdrän- gung< (Repression): Man schließt die Sitzung, indem man *statuiert*, daß sie geschlossen sei, d. h. man gibt vor, einen bereits bestehenden Sachverhalt zu beschrei- ben. – Um wirksam zu sein, muß das >reine< Performativ (der Sprechakt, der seinen eigenen propositionalen Gehalt hervorbringt) eine innere Spaltung ertragen und die Form seines Gegenteil, des Konstativs, anneh- men.

Im Lichte dieser Spaltung muß man Searles Theorie

der ›indirekten Sprechakte‹ – der Propositionen des Typs: ›Kannst Du mir das Salz reichen?‹ – interpretieren, wo der primäre illokutionäre Akt (die Direktive, der Anspruch an den Adressaten, mir das Salz zu reichen) mittels eines sekundären illokutionären Akts vollzogen wird (der Frage nach der Fähigkeit des Adressaten, der Forderung nachzukommen). Searle begreift solche Propositionen als ›parasitär‹: Ihre Natur ist sekundär, sie setzen einen logisch vorgängigen illokutionären Akt voraus (im Falle von ›Kannst Du mir das Salz reichen?‹ den direkten Befehl ›Reiche mir das Salz!‹). Bilden Deklarationen aber nicht den Fall eines gewissermaßen ›ursprünglichen‹ ›Parasitismus?‹ Ihre primäre illokutionäre Dimension (die ›magische Kraft‹, den propositionalen Gehalt hervorzubringen) kann sich nur unter dem Deckmantel einer Assertive – einer Feststellung wie: ›so ist es‹ – manifestieren. Dieses Paradoxon liefert uns den Schlüssel zur Lacanschen These wonach die Ontologie zum ›Diskurs des Herrn‹ gehöre: Der (philosophische) Diskurs des Seins » – ist einfach (...) ›Gestiefteltheit‹, das Sein zu Befehl, das, was gewesen sein wird, wenn du vernommen hast, was ich dir befehle. Die ganze Dimension des Seins wird in der Bewegung des Diskurses des Herrn produziert, desjenigen, der, indem er den Signifikanten äußert, erwartet – was einer seiner nicht zu vernachlässigenden Bindungseffekte ist –, daß der Signifikant kommandiert. Der Signifikant ist zuerst imperativ.«²¹

Der Diskurs der Ontologie wird somit durch einen ›indirekten Sprechakt‹ gestützt: Seine assertive Oberfläche, seine Feststellung, daß die Welt ›so ist‹, verbringt eine performative Dimension. Die Ontologie wird durch ein Verkennen konstituiert: Sie verkennet, daß sie durch ihr Aussagen ihren propositionalen Gehalt hervorbringt. – Der einzige Weg, diese ›magische Kraft‹ der Deklarationen aufzuklären, ist der Rekurs auf die Lacansche Hypothese des ›großen Anderen‹:

112

Searle hatte bereits eine Vorahnung, als er betonte, daß »Nur dank solcher Einrichtungen wie der Kirche, dem Rechtswesen, Privatbesitz, dem Staat und besonderer Stellungen von Sprecher und Hörer in ihnen«²², Deklarationen gemacht werden können. In Andersens Märchen *Des Kaisers neue Kleider* weiß jeder, daß der Kaiser keine Kleider anhat, und alle wissen, daß jeder es weiß – wieso kann dann die einfache öffentliche Feststellung ›Der Kaiser hat keine Kleider das gesamte etablierte Netzwerk der intersubjektiven Beziehungen sprengen? Anders gesagt: Wenn jeder es wußte, wer wußte es nicht? Die Lacansche Antwort lautet natürlich: der große Andere (im Sinne des Feldes des gesellschaftlich anerkannten Wissens). Die Deklarationen implizieren die selbe Logik: Die Sitzung ist geschlossen, wenn der große Andere, mittels der Äußerung ›Die Sitzung ist geschlossen‹, diesen Umstand zur Kenntnis nimmt.

Wenn Lacan in seinem *Seminar XI* die Freudische ›Urverdrängung‹ als Schwinden des ›binären Signifikanten‹²³ spezifiziert, so scheint er gerade auf diese immanente Spaltung des ›reinen‹ Performativs (der Deklaration) anzuspielden; darauf also, daß es sich nur unter dem Deckmantel seines Gegenteiles aktualisieren kann. Was ›ursprünglich verdrängt‹ wird, was – in Übereinstimmung mit einer strukturellen Notwendigkeit – verschwinden muß, damit sich das symbolische Netzwerk etablieren kann, ist ein Signifikant des ›reinen‹ Performativs; jenes Performativs, das *nicht* die Form seines Gegenteils, des Konstativen, annimmt. In dieser Spaltung, in dieser Unmöglichkeit eines ›reinen‹ Performativs, kommt das Subjekt des Signifikanten zum Vorschein: Sein Platz ist die Leerstelle, die das Schwinden des ›unmöglichen‹ binären Signifikanten eröffnet hat. Die Geste, die das Subjekt konstituiert, ist also die leere Geste einer erzwungenen Wahl: Die Realität wird ›subjektiviert‹, wenn das Subjekt das, was

113

ihm auferzwingen wird (das also, was ihm als gegebene positive Realität begegnet), als seine freie Wahl setzt. Dieser formale Akt der Umwandlung der Realität als gegebener zur Realität produzierter ist gerade in dem oben beschriebenen Zusammenfallen des ›reinen‹ Performativs mit seinem Gegenteil (dem Konstativen) begründet: Die performative Produktion von Realität nimmt notwendigerweise die Form des Festlegens, des ›so ist es‹, an. Aufgrund dieser Spaltung ist das Lacansche Mathem für das Subjekt: \$, die leere Geste der Zustimmung zu dem, was zur ›freien Wahl‹ steht.⁷⁴

Der Lacansche S₁, der ›Herrensignifikant‹, der das Subjekt für andere Signifikanten repräsentiert, ist deshalb der Schnittpunkt zwischen Performativ und Konstativ; der Punkt, an dem das ›reine‹ Performativ mit seinem Gegenteil zusammenfällt (d. h. dessen Form annimmt). Wir sehen jetzt, was Austin-I (dem des ›Performativs‹) ebenso sehr wie Austin-II (dem der ›Illokutionären Kraft‹) fehlt: eine Art paradoxes, nach innen verkehrtes topologisches Modell, wo das äußerste Innere des ›reinen‹ Performativs mit dem Äußeren des Konstativ(en)s zusammenfällt. Dieser ex-time Schnittpunkt ist natürlich die Autorität. Die immanente Spaltung der Autorität wird am besten durch die Doppeldeutigkeit des Verbums ›etablieren‹ wiedergegeben: Autorität ist letztlich der Name einer Geste, die einen bestimmten Sachverhalt ›etabliert (konstituiert, kreiert, herstellt)‹ in einer Geste, die ›etabliert (bestätigt, behauptet, feststellt)‹: ›So ist es‹.

Kierkegaards »materialistische Umkehrung Hegels«

Eine solche Behauptung von Autorität scheint das genaue Gegenteil der Aufklärung zu sein, deren grundlegendes Ziel es gerade ist, die Wahrheit unabhängig

von der Autorität zu machen: Zur Wahrheit gelangt man mit Hilfe des kritischen Verfahrens, welches nach dem *pro et contra* einer Behauptung fragt, unabhängig von der Autorität, die dem Ort ihres Aussagens zukommt. Um die falsche Evidenz dieser Unvereinbarkeit von Autorität und Aufklärung zu untergraben, genügt es, daran zu erinnern, wie die beiden wesentlichen Leistungen der Entlarvung ideologischer Vorurteile, die aus dem Aufklärungsprojekt hervorgegangen sind, der Marxismus und die Psychoanalyse, beide auf die Autorität ihres jeweiligen Begründers (Marx, Freud) Bezug nehmen. Ihre Struktur ist ihrem Wesen nach ›autoritär‹: Da Marx und Freud ein neues theoretisches Feld eröffneten, das seine Wahrheitskriterien selbst setzt, lassen sich ihre Worte nicht auf dieselbe Weise auf die Probe stellen, in der man die Äußerungen ihrer Anhänger in Frage stellen darf, wenn es in ihren Texten etwas zu widerlegen gibt, so sind das einfach Äußerungen, die dem ›epistemologischen Bruch‹ vorausgehen, d. h. die nicht zu dem Feld gehören, das durch die Entdeckung des Begründers eröffnet wurde (Freuds Schriften vor der Entdeckung des Unbewußten beispielsweise). Ihre Texte sind daher so zu lesen, wie man, Lacan zufolge, den Text eines Traumes lesen sollte: als ›heilige‹ Texte, die in einem radikalen Sinne ›jenseits der Kritik‹ sind, da sie selbst den Horizont des Wahren darstellen. Aus diesem Grunde nimmt jede ›Weiterentwicklung‹ des Marxismus oder der Psychoanalyse notwendig die Form einer ›Rückkehr‹ zu Marx oder Freud an: die Form einer (Wieder-)Entdeckung einer bisher übersehenen Schicht ihres Werkes, d. h. die Form eines Zu-Tage-Förderns dessen, was die Begründer ›produzierten, ohne es zu wissen‹, um Althusser's Formel zu zitieren. In seinem Artikel über Chaplins Film *Limelight* (Rampenlicht) empfiehlt André Bazin diese Haltung als die einzige, die Chaplins Genie angemessen ist: selbst wenn uns einige Details in

Limelight-mißlungen und langweilig vorkommen (die weitschweifige erste Stunde des Films; Calveros pathetische vulgärphilosophische Ausfälle; usw.), müssen wir den Fehler bei uns suchen und uns fragen, was an unserem Zugang zu dem Film falsch war. Eine solche Einstellung artikuliert klar die *Übertragungsbeziehung* des Schülers zum Lehrer: Der Lehrer ist per definitionem einer, dem Wissen unterstellt wird, der Fehler liegt immer bei uns.

Der beunruhigende Skandal, der von der Geschichte der Psychoanalyse und des Marxismus verbürgt ist, besteht darin, daß sich ein derart >dogmatischer< Zugang als weit produktiver erwiesen hat als der >offene<, kritische Umgang mit dem Text des Begründers: Um wieviel fruchtbarer war Lacans >dogmatische< Rückkehr zu Freud als die amerikanische akademische Maschinerie, die Freuds Opus in eine Sammlung positiver naturwissenschaftlicher Hypothesen verwandelte, die sich überprüfen, widerlegen, kombinieren, entwickeln u. ä. lassen! Der Skandal Lacans, die Dimension seines Werkes, die der Vereinnahmung durch die akademische Maschinerie widersteht, läßt sich letztlich daran festmachen, daß er sich selbst offen und schamlos als eine solche Autorität gesetzt hat; er hat also in der Beziehung zu seinen Anhängern die Kierkegaardsche Geste wiederholt: Er verlangte von ihnen nicht Treue gegenüber irgendwelchen allgemeinen theoretischen Aussagen, sondern Treue zu seiner Person – deshalb spricht er sie in dem Rundbrief, der die Gründung der *Ecole de la Cause freudienne* ankündigt, auch mit den Worten >die, die mich lieben< an. Diese unzerstörbare Verbindung zwischen der Lehre und der kontingenten Person des Lehrers, dem Lehrer als materiellem Surplus, der aus dem neutralen Gebäude des Wissens herausragt, ist der Skandal, den jeder, der sich als Lacanianer betrachtet, annehmen muß: Lacan war kein sokratischer Meister, der sich selbst vor dem erlangten

Wissen auslöschte; seine Theorie rechtfertigt sich nur durch die Übertragungsbeziehung zu ihrem Begründer. In diesem präzisen Sinne sind Marx, Freud und Lacan keine >Genies<, sondern >Apostel<: Wenn jemand sagt >ich folge Lacan, weil seine Freudlektüre die intelligenteste und überzeugendste ist<, dann gibt er sich unmittelbar als Nicht-Lacanianer zu erkennen.⁷⁵

Dieser >Skandal< des Flecks der kontingenten Individualität, der das neutrale Feld des Wissens verwischt, verweist auf das, was wir als >Kierkegaards materialistische Umkehrung< Hegels bezeichnen könnten. Hegel bleibt letztlich in den Grenzen des >sokratischen< Universums: In seiner *Phänomenologie des Geistes* gelangt das Bewußtsein zur Wahrheit, erinnert und verinnerlicht sie durch seine eigene Leistung; indem es sich mit seinem eigenen immanenten Begriff vergleicht, indem es den positiven Inhalt seiner Äußerungen mit seinem eigenen Ort des Aussagens konfrontiert, indem es seine eigene Spaltung durcharbeitet, ohne jeden externen Halt oder Bezugspunkt. Der Standpunkt der dialektischen Wahrheit (das >Für-uns<) wird dem Bewußtsein nicht als eine Art äußerer Maßstab hinzugefügt, an dem der Fortschritt des Bewußtseins dann gemessen wird; >wir<, als Dialektiker, sind nichts als passive Beobachter, die retroaktiv den Weg rekonstruieren, auf dem das Bewußtsein selbst zur Wahrheit (zum >absoluten< Standpunkt ohne Voraussetzungen) gelangt ist. Wenn die Wahrheit an einem Punkt auf dem Wege des Bewußtseins tatsächlich als positive Entität erscheint, die eine unabhängige Existenz besitzt – als ein >Ansich<, das die Rolle des externen Maßstabs für das >Durcharbeiten< des Bewußtseins übernimmt –, so ist dies einfach eine notwendige Selbsttäuschung, die in der weiteren Folge der >Erfahrungen des Bewußtseins< aufgehoben wird. Mit anderen Worten – mit den Worten der Beziehung zwischen Glauben und Wissen: Der Glaube des Subjekts an eine (externe) Autorität, die be-

dingungslos und »irrational« akzeptiert werden muß, ist nichts als ein Übergangsstadium, das durch die Verwandlung in reflektiertes Wissen »aufgehoben« wird. Für Kierkegaard dagegen ist unser Glaube an die Person des Erlösers die absolute, unaufhebbare Bedingung für unseren Zugang zur Wahrheit: Die ewige Wahrheit selbst hängt an dieser kontingenten, materiellen Äußerlichkeit – in dem Augenblick, in dem wir dieses »kleine Stück des Realen« (die historische Tatsache der Menschwerdung) verlieren, in dem Augenblick, in dem wir unsere Verbindung zu diesem materiellen Fragment durchtrennen (indem wir es beispielsweise als Gleichnis für die Verwandtschaft des Menschen mit Gott reinterpretieren), bricht das gesamte Gebäude des christlichen Wissens zusammen.⁷⁶ Auf einer anderen Ebene gilt dasselbe auch für die Psychoanalyse: In der psychoanalytischen Kur gibt es kein Wissen ohne die »Gegenwart des Analytikers«, ohne die Wirkung seines stimmten materiellen Gewichts. Hier begegnen wir der immanenten Beschränktheit aller Versuche, die psychoanalytische Kur nach dem Modell der hegelianischen reflektierenden Bewegung aufzufassen, in deren Verlauf sich das Subjekt seines eigenen »substantiellen« Inhalts bewußt wird, d. h. zu seiner »verdrängten Wahrheit gelangt, die tief in ihm wohnt.⁷⁷ Wenn dies der Fall wäre, dann wäre die Psychoanalyse die höchste Stufe des sokratischen »Erkenne dich selbst!«, und die Rolle des Psychoanalytikers wäre die eines Geburtshelfers, einer Art »verschwindenden Vermittlers«, der das Subjekt dazu befähigt, eine Kommunikation mit sich selbst zustande zu bringen, indem es Zugang zu seinen verdrängten Traummen findet.

Dieses Dilemma wird am deutlichsten hinsichtlich der Rolle der *Übertragung* in der psychoanalytischen Kur. Insofern wir im Bereich der sokratischen Logik des Erinnerungsbleiben, ist die Übertragung keine »tatsäch-

liche« Wiederholung, sondern eher ein Mittel des Erinnerungsbleibens: Der Analysand »projiziert« vergangene Traummen, die unbewußt sein gegenwärtiges Verhalten bestimmen (die verdrängten und ungelösten Konflikte mit seinem Vater beispielsweise), auf seine Beziehung zum Analytiker; durch geschickte Manipulation der Übertragungssituation versetzt der Analytiker den Analysanden dann in die Lage, sich an die Traummen zu erinnern, die bis dahin blind »ausagiert« wurden – mit anderen Worten, die Aufgabe des Analytikers ist es, dem Analysanden klarzumachen, wie »er (der Analytiker) nicht wirklich der Vater ist«, d. h. wie der in der Übertragung »befangene Analysand seine Beziehung zum Analytiker benutzte, um die vergangenen Traummen zu inszenieren... Was Lacan hervorhebt, ist dagegen durch und durch kierkegaardisch: Die Wiederholung in der Übertragung läßt sich nicht auf Erinnern reduzieren, die Übertragung ist keine Art »Schattentheater«, auf dem wir mit vergangenen Traummen *in effigie* abrechnen, sie ist Wiederholung im vollen Sinne des Wortes, d. h. in ihr wird das vergangene Trauma buchstäblich wiederholt, »aktualisiert«. Der Analytiker ist nicht Vaters »Schatten«, er ist eine Gegenwart, vor der die vergangene Schlacht im Ernst »ausgefochten« werden muß.

Lacan versus Habermas

Der springende Punkt der vorangegangenen Argumentation ist natürlich nicht die Verteidigung einer blinden Unterwerfung unter die Autorität, sondern die Tatsache, daß der *Diskurs selbst in seiner Grundstruktur »autoritär« ist* (aus diesem Grunde ist der »Diskurs des Herrn« der erste, »begründende« Diskurs in der Lacan'schen Matrix der vier Diskurse; oder, wie es Derrida in jüngster Zeit formulieren würde, jedes diskursive Feld

gründet sich auf eine ›gewaltsame‹ ethisch-politische Entscheidung). Durch das Eingreifen eines Herrensignifikanten taucht aus der frei flottierenden Zerstreung der Signifikanten ein konsistentes Bedeutungsfeld auf – warum? Die Antwort ist in dem Paradoxon der ›endlichen Unendlichkeit/Totalität‹ enthalten, das, wie man seit Claude Lévi-Strauss weiß, zum Begriff des Signifikanten gehört: Die symbolische Ordnung, in die das Subjekt eingebettet ist, ist gleichzeitig ›endlich‹ (sie besteht aus einem begrenzten und letztlich kontingenten Netzwerk, das sich nie mit dem Realen überschneidet) und ›unendlich‹ oder, um einen Begriff Sartres zu gebrauchen, ›totalisierend‹ (in jeder gegebenen Sprache ›läßt sich alles sagen, es gibt keinen externen Standpunkt, von dem aus man ihre Beschränkungen beurteilen kann). Wegen dieser immanenten Spannung enthält jede Sprache ein paradoxes Element, das innerhalb ihres Feldes für das steht, was sich ihr entzieht – lacanianisch gesagt: in jeder Menge von Signifikanten gibt es immer zumindest einen, der als Signifikant des Mangels des Signifikanten fungiert. Dieser Signifikant ist der Herrensignifikant; der ›leere‹ Signifikant, der das zerstreute Feld totalisiert (›zusammensetzt‹) – in ihm wird die unendliche Kette der Ursachen (›Wissen‹) durch einen abgründigen, unbegründeten, begründenden Akt der Gewalt unterbrochen. Der philosophische Begriff für diese Umwandlung der Impotenz in eine konstituierende Macht ist natürlich der Begriff des *Transzendentalen* mit allen ihm anhaften Paradoxia: Das Subjekt erfährt den Horizont, der seine Sicht entsprechend seiner Endlichkeit eingrenzt, als seine konstitutive Macht. Deshalb ermöglicht uns der Begriff des Transzendentalen, Lacan abzugrenzen – etwa von Habermas. Bei Habermas haben die ›Störungen‹, die den Lauf der rationalen Argumentation durch unreflektierten Zwang beeinträchtigen, letztlich einen kontingent-empirischen Status; sie tauchen als

empirische Hindernisse auf dem Wege der allmählichen Verwirklichung der transzendentalen regulativen Idee auf. Bei Lacan dagegen ist der Status des Herrensignifikanten, des Signifikanten der symbolischen Autorität, die nur auf sich selbst gegründet ist (auf ihren eigenen Akt des Aussagens), streng transzendental: Die Geste, die ein symbolisches Feld ›verzerrt, die dessen Raum krümmt, indem sie eine nicht begründete Gewalt einführt, ist der Einsetzung dieses Feldes *stricto sensu* korrelativ. – Mit anderen Worten, in dem Augenblick, in dem wir einem diskursiven Feld seine ›Verzerrung‹ wegnehmen, löst sich das Feld auf (es ›zersetzt sich‹). Die Position Lacans ist daher genau entgegengesetzt der Position von Habermas, dem zufolge die immanenten pragmatischen Voraussetzungen eines Diskurses ›nicht-autoritär‹ sind (der Begriff des Diskurses impliziert die Vorstellung einer herrschaftsfreien Kommunikation, in der nur rationale Argumente zählen usw.).

Lacans Grundthese lautet, daß der Herr per definitionem ein *Hochstapler* ist: Der Herr ist jemand, der – nachdem er sich am Ort des konstitutiven Mangels in der Struktur wiederfindet – so handelt, als hielte er die Zügel jenes Surplus des geheimnisvollen X, das sich dem Zugriff der Struktur entzieht, in Händen. Das erklärt den Unterschied zwischen Habermas und Lacan im Hinblick auf die Rolle des Herrn; bei Lacan ist der Herr ein Hochstapler, doch der *Ort*, den er besetzt – der Ort des Mangels in der Struktur – läßt sich nicht beseitigen, denn gerade die Endlichkeit jedes diskursiven Feldes erzwingt dessen strukturelle Notwendigkeit. Die Entlarvung der Hochstaplei des Herrn beseitigt nicht den Ort, den er besetzt; sie macht ihn nur in seiner ursprünglichen Leere sichtbar, als etwas also, das dem Element, das ihn ausfüllt, vorangeht. Daher der lacansche Begriff des Analytikers als ›envers‹ (Kehrseite) des Herrn; jemand, der den Ort des Herrn innehat, der

aber durch seine (Nicht-)Aktivität das Charisma des Herrn untergräbt, den Effekt des ›Zusammensetzens‹ suspendiert und so die Distanz sichtbar macht, die den Herrn von dem Ort trennt, den er besetzt, d. h. die radikale *Kontingenz* des Subjekts, das diesen Ort besetzt. Aus diesem Grunde sind auch ihre Strategien des Untergrabens von symbolischer Autorität grundverschieden. Habermas verläßt sich einfach auf die schrittweise reflektierende Erhellung der impliziten, nichtreflektierten Vorurteile, die die Kommunikation verzerren, d. h. auf die asymptotische Annäherung an das regulative Ideal freier, herrschaftsfreier Kommunikation. Lacan ist ebenfalls ›antiantoritär‹; er ist so weit als möglich von jedem Obskurantismus des ›UnsaGBaren‹ entfernt; auch er bleibt völlig dem Raum der ›öffentlichen Kommunikation‹ verhaftet. – Diese unerwartete Nähe Lacans zu Habermas wird durch ein Verfahren bestätigt, das Lacan vorschlug und das selbst unter einigen seiner nächsten Anhänger ein erhebliches Maß an Widerstand hervorrief: *la passe*, der ›Ubergang‹ vom Analysanden zum Analytiker. Die Crux dabei ist die Mittlerrolle der sogenannten ›passeurs‹: Der Analysand (der ›passant‹) erzählt die Ergebnisse seiner Analyse, die Einsichten, zu denen er gelangt ist, den beiden ›passeurs‹, die sehnsgleichen sind, und diese berichten darüber dem Komitee (›comité de la passe‹); das Komitee beschließt dann über den ›Ubergang‹ (›passe‹) vom Analysanden zum Analytiker. Der Gedanke dieser beiden Vermittler, die jeden Kontakt zwischen dem ›passant‹ und dem Komitee kanalisieren, ist in der Tat sehr habermasianisch: sie sind dazu da, jede Art von ›initiativischer‹ Beziehung zwischen dem ›passant‹ und dem Komitee zu verhindern, d. h. zu verhindern, daß der Vorgang der ›passe‹ nach dem Modell von Geheinkulden als Transmission eines initiativen Wissens fungiert: Der Analysand muß in der Lage sein, die Ergebnisse seiner Analyse so zu formulieren, daß die beiden ›passeurs‹ diese beiden Durchschnittsmenschen, die für das Alltagswissen stehen, sie in vollem Umfang an das Komitee weitergeben können – mit anderen Worten, der Umweg durch das Feld des allgemeinen Wissens darf die ›Botschaft‹ in keiner Weise beeinträchtigen.

Der Kontrast zwischen Lacan und Habermas findet seinen klarsten Ausdruck in dem Begriff der ›idealen Sprechsituation‹: Habermas faßt sie als das asymptotische Ideal herrschaftsfreier intersubjektiver Kommunikation auf, in der die Teilnehmer durch rationale Argumentation zu einem Konsens gelangen. Im Gegensatz zur gängigen Auffassung kennt Lacan ebenfalls eine ›ideale Sprechsituation‹, die die Hochstapellei des Herrnsignifikanten untergräbt; es ist keine andere als die *analytische Situation* – hier fällt der Abgrund, der Lacan von Habermas trennt, ins Auge. Im Prozeß der Psychoanalyse haben wir auch zwei Subjekte, die zueinander sprechen; doch anstatt sich einander zuzuwenden und Argumente auszutauschen, liegt das eine von ihnen auf der Couch, starrt in die dünne Luft und gibt unzusammenhängendes Geschwätz von sich, während das andere meist still bleibt und das erste mit dem Gewicht seiner unterdrückten stimmigen Gegenwart terrorisiert. Diese Situation ist ›herrschaftsfrei‹ in dem präzisen Sinne, daß die strukturelle Rolle des Herrnsignifikanten suspendiert wird: Der analytische Diskurs als ›Kehrseite‹ des Diskurses des Herrn versetzt uns in einen Zustand der Unentscheidbarkeit, der dem ›Zusammensetzen‹ des diskursiven Feldes durch einen Herrnsignifikanten vorangeht, in den Zustand des ›freien Flottierens‹ der Signifikanten. – Darin wird letztlich die Kontingenz wiederholt, die den symbolischen Raum des Analysanden hervorgebracht hat.

»Der König ist ein Ding«

Welche Konsequenzen hat dieses Untergraben der Position des Herrn für die politische Autorität? Gemäß dem berühmten Satz von Saint-Just hat die Revolution Glück als politischen Faktor eingeführt. Was Saint-Just allerdings unter »Glück« versteht, hat natürlich wenig mit Genießen zu tun: es impliziert revolutionäre Tugend, d. h. einen radikalen Verzicht auf die dekadenten Vergnügungen des *ancien régime*. Im jakobinischen Universum verkörpert der König diesen Mehrgeuß, der den gesunden Volkeskörper verdirbt: als ob sich im Körper des Königs die geheime Ursache der Knechtung des Volkes durch die Kräfte der Korruption und Tyrannei verdichtete. Die Jakobiner vollführten hier eine Art anamorphotischer Umkehrung: was in der traditionellen Perspektive als charismatische Verkörperung des Volkes erschien, als der Punkt, an dem die »Lebenssubstanz« des Volkes unvermittelte Existenz erlangte, verwandelt sich nun, aus einer anderen Perspektive betrachtet, in ein Krebsgeschwür, das den Körper des Volkes versenkt – woraus folgt, daß die Reinigung des Volkes mit der Entfernung dieses Geschwürs einhergehen muß. Um Saint-Just zu paraphrasieren: Wenn die Republik überleben soll, dann muß dieser Mann – der König – getötet werden, weil bereits seine Existenz eine Bedrohung für die Republik bedeutet.

Es ist ein Gemeinplatz, daß die Jakobiner mit dieser Logik der notwendigen Liquidierung des Königs in eine Sackgasse geraten sind; diese Sackgasse ist jedoch komplizierter, als es zunächst scheint. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob die Jakobiner jener Illusion erliegen wären, die z. B. Marx in einer Fußnote zum ersten Kapitel des »Kapital« aufgezeigt hat: Sie haben übersehen, daß »König sein« nicht eine unmittelbare, natürliche Eigenschaft der Person eines Königs ist, son-

dern eine »Reflexionsbestimmung«: Ein König ist ein König, weil seine Untergebenen ihn als solchen behandeln und nicht umgekehrt. Der geeignete Weg, sich seiner zu entledigen, ist daher nicht der Königsmord, sondern die Auflösung des Netzwerks der sozialen Verhältnisse, die einer gewissen Person den Status eines Königs verleihen. – Sobald dieses symbolische Netzwerk seine performative Kraft verliert, sehen wir plötzlich, wie die Person, die vorher eine derartige Faszination hervorrief, ein Individuum wie jedes andere ist: Wir sind dann mit dem materiellen Überrest konfrontiert, der an die symbolische Funktion angehängt war. So können wir den beruhigenden Schluß ziehen, daß die größte Bestrafung für den König darin besteht, ihn außerhalb seiner symbolischen Funktion leben zu lassen, als einen gewöhnlichen Bürger; gleichzeitig scheint das auch der erfolgreichste Weg, mit der symbolischen Wirksamkeit der Funktion »König« fertig zu werden. Diese Unterscheidung zwischen dem König als einem symbolischen Funktion und deren empirischem Träger verfehlt aber ein Paradoxon. Claude Léfort²⁸ hat dieses Paradoxon bereits artikuliert in seiner Kritik an der klassischen These von Ernst Kantorowicz über »die zwei Körper des Königs«: den sublimen, immateriellen, heiligen Körper des Königs und seinen irdischen Körper, der dem Kreislauf von Werden und Vergehen unterworfen ist. Es ist nicht einfach so, daß sein vergänglicher materieller Körper als Stütze, als Symbol, als Inkarnation seines sublimen Körpers dient. Der springende Punkt ist vielmehr der kuriose Tatbestand, daß, sobald eine gewisse Person als »König« funktioniert, ihre alltäglichen und gewöhnlichen Eigenschaften einer Art von »Transsubstantiation« unterliegen und zum Objekt einer Faszination werden. Die Klugheit königlicher Familien bis zum heutigen Tag besteht eher darin, Gerüchte über ihre Intrigen, über ihre kleinen menschlichen Schwächen und ihre

Liebeskapaden nicht nur zu tolerieren, sondern sie sogar in Umlauf zu setzen – denn all dies dient nur dazu, das Charisma der königlichen Figuren zu verstärken. Je mehr wir uns den König als einen gewöhnlichen Menschen vorstellen, der den gleichen Leidenschaften unterworfen, der Opfer der gleichen Kleinheit ist wie wir, je mehr wir also seine ›pathologischen‹ (in der Kantischen Bedeutung des Begriffes) Züge akzentuieren, *desto mehr bleibt er ›König‹*. Aufgrund dieses paradoxen Wechsels von Eigenschaften können wir den König seines Charismas nicht berauben, indem wir ihn als unseresgleichen behandeln. Im Augenblick seiner größten Erniedrigung bewirkt er absolutes Mitleid und Faszination.

Es geht also nicht einfach um die Spaltung zwischen der empirischen Person des Königs und seiner symbolischen Funktion. Der springende Punkt ist vielmehr, daß diese symbolische Funktion *den Körper des Königs verdrängt*, indem sie eine Spaltung einführt zwischen dem sichtbaren, materiellen, vergänglichen Körper und einem anderen Körper, einem sublimen Körper, einem Körper, der aus einer besonderen, immateriellen Substanz gemacht ist. In seinem Seminar über »Das Begehren und seine Interpretation« (1958-1959) schlägt Lacan eine ähnliche Lektüre des bekannten Dialogs aus ›Hamlet‹ vor:

»The body's with the King; but the King is not with the body. The king is a thing –‹›A thing; my Lord?‹›Of no thing . . . ‹ (IV 2).«

Die Unterscheidung Körper/Ding fällt hier mit dem Unterschied zwischen dem materiellen und dem sublimen Körper zusammen: das ›Ding‹ ist das, was Lacan das *Objekt klein a* nennt, ein sublimier, flüchtiger Körper, der ein ›Ding aus Nichts‹ ist, ein reiner Schein ohne Substanz. Lacan zufolge müssen wir hier den Grund für Hamlets Zögern suchen: Er will Claudius so schlagen, daß er, indem er seinem materiellen Körper einen

Schlag versetzt, das ›Ding‹ in ihm trifft, den sublimen Körper des Königs. Gleichzeitig weiß er, daß dieser sublimen Körper reiner Schein ist, so daß er seinem Zugriff ständig entgehen würde; sein Schlag würde immer ins Leere gehen.

»Seinerzeit waren wir alle durch die Frage verwirrt, warum man, letzten Endes, Hitler nicht ermordete – Hitler, der so sehr dieses Objekt ist, das nicht wie die anderen ist, dieses Objekt X, dessen Funktion bei der Homogenisierung der Masse mittels Identifikation von Freud aufgezeigt wurde [. . .]. Was hält Hamlets Arm zurück? Es ist nicht Furcht – er hat nur Verachtung für den Kerl – es ist deshalb, weil er weiß, daß er etwas anderes zu schlagen hat als das, was da ist.«⁷⁹

Die Sackgasse der Jakobiner hinsichtlich des Königs sollte auf derselben Ebene lokalisiert werden. Je mehr wir die Person des Königs von seinem Mandat isolieren, desto mehr bleibt dieser Überrest ein König. Aus diesem Grund kann uns der Königsmord der Jakobiner nur als fehlgeleitet erscheinen, als ein impotentes Ausagieren, das gleichzeitig exzessiv und leer war. Wir können uns nicht dem paradoxen und widersprüchlichen Eindruck entziehen, daß die Enthauptung grundsätzlich überflüssig und außerdem ein schreckliches Sakrileg war, welches das Charisma des Königs gerade durch seine physische Zerstörung bestätigte. Der gleiche Eindruck drängt sich bei allen ähnlichen Fällen auf; so auch bei der Exekution von Ceausescu: Konfrontiert mit dem Bild seines erstarrten Körpers, schrecken selbst die größten Feinde seines Regimes zurück, als ob sie Zeugen exzessiver Grausamkeit wären. Gleichzeitig aber bemächtigte sich ihrer eine seltsame Angst, vermischt mit Unglauben: Ist das wirklich er? Oder, um die Worte aus ›Hamlet‹ zu verwenden: Ist das Ding wirklich bei seinem Körper? Ist es wirklich mit ihm gestorben?

Diese Erwähnung Ceausescus ist keineswegs zufällig.

Innerhalb der post-revolutionären ›totalitären‹ Ordnung waren wir Zeugen eines Wiederaufstehens des sublimen politischen Körpers in Form des Führers und/oder der Partei. Vor diesem Hintergrund müssen wir z. B. Stalins berühmtes ›Gelöbnis der bolschewistischen Partei für ihren Führer Lenin‹ betrachten:

»Wir Kommunisten sind Menschen von besonderem Schlag. Wir sind aus besonderem Material geformt.«⁸⁰ Es ist leicht, den Lacanschen Namen für dieses ›besondere Material‹ zu finden: Objekt klein *a*, das sublimine Objekt, das Ding innerhalb eines Körpers. Es wäre interessant, auf der Basis dieser Logik des sublimen Körpers der Kommunisten die Briefe Lenins an Maxim Gorki wiederzulesen, vor allem jene aus dem Jahre 1913, die sich mit der Debatte über die ›Konstruktion Gottes‹ beschäftigen, einer revisionistischen Strömung der russischen Sozialdemokratie, die von Gorki unterstützt wurde. Das erste, wasjins Auge sticht, ist ein Charakteristikum, das kein offensichtlich theoretisches Gewicht hat: Lenin ist buchstäblich besessen von der Frage nach Gorkis Gesundheitszustand – hier einige Beispiele für Lenins Schlußworte:

– »Laß mich wissen, wie es Dir geht. Dein Lenin.«

– »Bist Du wohl gesund? Dein Lenin.«

– »Paß gut auf Dich auf. Schreibe mir. Ruhe Dich besser aus. Dein Lenin.«

Wir wollen nun die Frage nach dem Bedeutungshorizont von Lenins Fürsorge um den Gesundheitszustand Gorkis stellen. Auf den ersten Blick scheinen die Gründe klar und unschuldig: Gorki war ein wertvoller Verbündeter und als solcher verdiente er jegliche Fürsorge. Doch der folgende Brief wirft bereits ein anderes Licht auf die ganze Angelegenheit: Lenin ist alarmiert durch Gorkis positive Haltung gegenüber der ›Konstruktion Gottes‹, die Gorki zufolge nur aufgeschoben, nur ›für den Augenblick‹ beiseite gelegt, nicht aber definitiv verworfen werden soll. Eine solche Haltung ist

Lenin unverstündlich und eine höchst unerfreuliche Überraschung – wie wir am Beginn und am Ende des Briefes sehen:

»Lieber Alexei Maximowitch, was machst Du da? Es ist

wirklich schrecklich, einfach schrecklich! Warum tust

Du das? Es tut schrecklich weh. Dein V. I.«

Und hier zusätzlich noch das Postskriptum:

»P.S. Du mußt wirklich besser auf Dich aufpassen, so daß Du auch im Winter reisen wirst können, ohne Dich zu verkühlen (im Winter ist es gefährlich).«

Was hier wirklich auf dem Spiel steht, kommt noch deutlicher am Ende des folgenden Briefes heraus, der gleichzeitig mit dem vorigen aufgegeben wurde:

»Ich füge den gestrigen Brief bei: Kümmer Dich nicht darum, daß ich mich habe hinreißen lassen. Vielleicht habe ich Dich nicht richtig verstanden? Vielleicht hast Du gegerzt, als Du schriebs ›für den Augenblick‹? Vielleicht hast Du das nicht ernst gemeint, was Du in bezug auf die ›Konstruktion Gottes‹ geschrieben hast? Du lieber Himmel, paß ein bißchen besser auf Dich auf! Dein Lenin.«

Hier wird die Sache endlich in einer formalen und expliziten Weise beim Namen genannt: Im Grunde betrachtet Lenin Gorkis ideologische Verwirrtheit und sein Zögern als ein Zeichen seiner Krankheit und seiner physischen Erschöpfung. Deshalb nimmt er auch Gorkis Gegenargumente nicht ernst – letztendlich besteht seine Antwort in dem wiederholten: »Ruhe Dich aus, paß besser auf Dich auf...« Diese Haltung Lenins hat jedoch keineswegs etwas mit irgendeiner Art von Vulgärmaterialismus zu tun, mit einer unmittelbaren Reduktion des Denkens Gorkis auf physiologische Prozesse; im Gegenteil, sie impliziert einen Begriff des Kommunisten als eines ›Menschen von besonderem Schlag‹: Wenn ein Kommunist als Kommunist spricht und handelt, dann ist es die objektive Notwendigkeit der Geschichte, die durch ihn hindurch spricht und

handelt. Mit anderen Worten, das Bewußtsein eines wahren Kommunisten kann sich nicht verirren, weil es das unmittelbare Selbstbewußtsein der historischen Notwendigkeit ist. Folgerichtig ist das einzige Ding, das sich verirren und Unordnung verursachen kann, sein Körper, diese zerbrechliche Materialität, die mit dem Mandat beladen ist, als vorübergehende Unterstützung eines anderen Körpers zu dienen, eines Körpers, der »aus besonderem Material geformt« ist. Ist nicht das Phänomen des Mausoleums der letzte Beweis für diese Haltung der leninistischen Kommunisten gegenüber dem Körper: Die Besessenheit und Zwanghaftigkeit, mit der sie den Körper des toten Führers intakt halten (Lenin, Stalin, Ho Chi Minh, Mao Tse-tung)? Wie kann man diese zwanghafte Fürsorge anders erklären als durch den Hinweis, daß der Körper des Führers in ihrem symbolischen Universum nicht nur ein vergänglicher, normaler Körper ist, sondern ein Körper, der in sich selbst verdoppelt ist, eine Umhüllung des sublimen Dings? Wie unterscheidet sich nun diese Logik des sublimen Körpers des Führers von der traditionellen Logik der »zwei Körper des Königs«? Die Antwort darauf findet man auf einem eher unerwarteten Umweg: beim Marquis de Sade.

Kant, de Sade und die Demokratie

Lacan hat – wie auch Adorno und Horkheimer – bereits auf die innere Verbindung zwischen de Sade und der Ethik Kants verwiesen. Die strukturelle Homologie von Kant und dem demokratischen Terror ist gleichfalls ein klassischer Topos: in beiden Fällen ist der Ausgangspunkt ein Akt radikalen Entleerens. Bei Kant wird der Ort des höchsten Gutes evakuiert und leertgelassen: Jedes positive Objekt, das diesen Platz einnehmen könnte, ist per definitionem »patholo-

gisch«; es ist von empirischer Zufälligkeit gezeichnet. Deshalb muß auch das moralische Gesetz auf seine reine Form reduziert werden, so daß es unseren Handlungen den Charakter der *Universalität* verleiht. Das grundlegende Verfahren des jakobinischen demokratischen Terrors ist auch das Entleeren des Ortes der Macht: Jeder, der diesen Platz beansprucht, ist per definitionem ein »pathologischer« Usurpator, oder, um nochmals Saint-Just zu zitieren: »Niemand kann un-schuldig herrschen.« – Daraus folgt, daß es auch eine Parallele zwischen de Sade und Saint-Just geben muß.

Wir wollen mit dem fundamentalen Sadeschen Phantasma beginnen, das der Papst im Buch V von »Juliette« formuliert. Die Sadesche Auffassung von der Natur, die hier geäußert wird, ist tatsächlich ein Vorläufer des stalinistischen »dialektischen Materialismus«: Natur wird hier als ein ewiger Kreislauf von Werden und Vergehen betrachtet, in dem eisernen Gesetzen gemäß das Alte verwelkt und das Neue geboren wird. Warum aber gibt de Sade der Zerstörung den Vorzug vor der Geburt des Neuen? Seiner Auffassung nach ist die Natur eine Sklavln ihrer eigenen Gesetze, gefangen in der unerlösbaren Notwendigkeit ihrer zirkulären Bewegung. Die einzige Möglichkeit, sie zu befähigen, etwas wirklich Neues zu erschaffen, ist daher ein absolutes Verbrechen: Ein Verbrechen, dessen destruktive Kraft die Kreisbewegung von Werden und Vergehen übersteigt, ein Verbrechen, das diesen Kreislauf unterbricht und die Natur sozusagen von ihren eigenen Gesetzen befreit, indem es ihr ermöglicht, neue Lebensformen ex nihilo, also vom Nullpunkt aus, zu schaffen. Hier lokalisiert Lacan übrigens die Verbindung von Sublimierung und Todestrieb: Die Sublimierung gleicht der *creatio ex nihilo*, auf der Basis der Auslöschung der vorhergehenden Tradition. Es ist nicht schwer festzustellen, wie alle radikalen Revolutions-

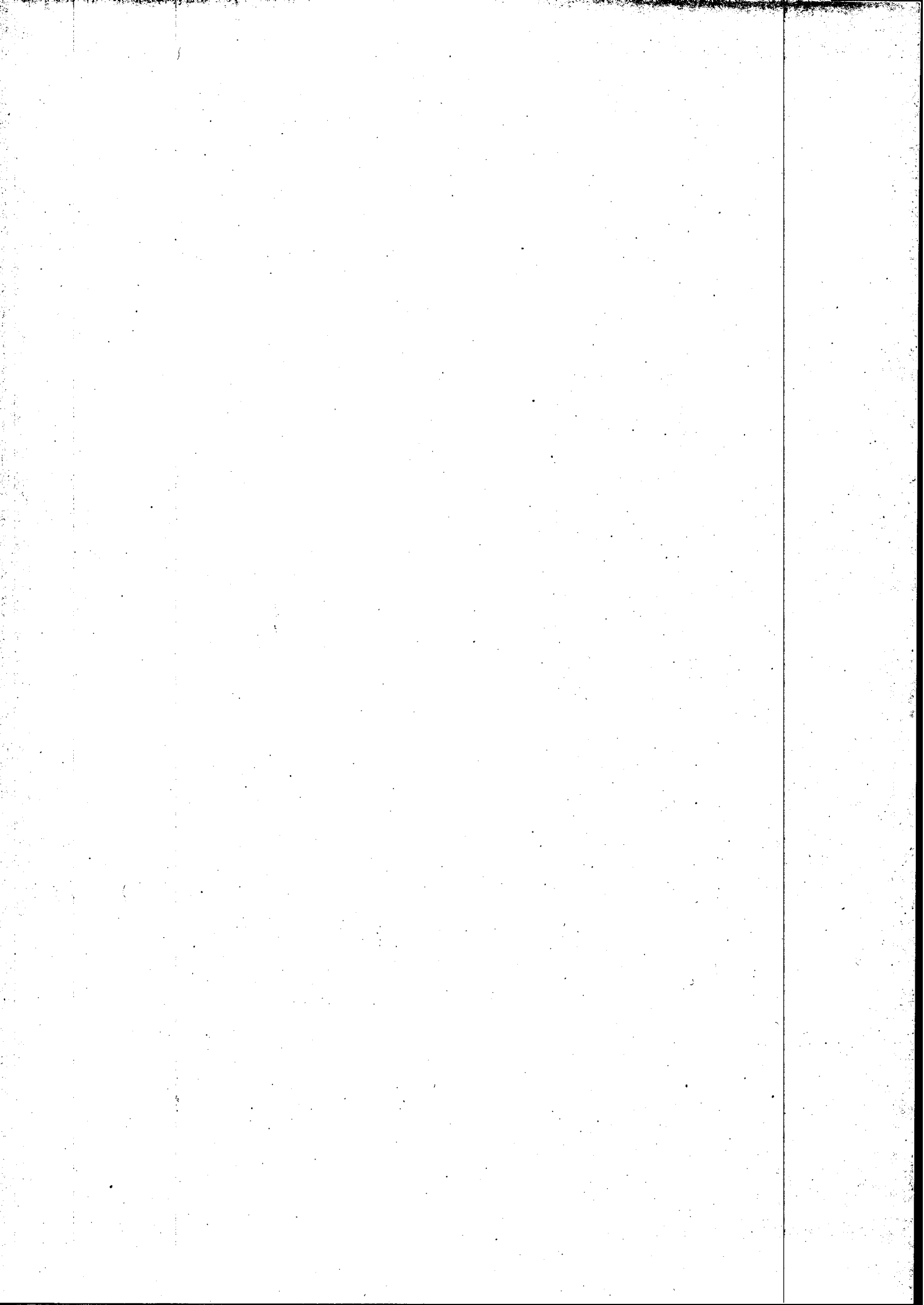
projekte, einschließlich der roten Kinner, auf dem gleichen Phantasma einer radikalen Auslöschung der Tradition beruhen und auf dem Gedanken einer *creatio ex nihilo* eines neuen (sublimen) Menschen. Das gleiche Phantasma inspirierte auch den jakobinischen Revolutionsterror: Die Revolution muß den durch die lange Herrschaft der Tyrannei verdorbenen Volkskörper auslösen und aus ihm einen neuen, sublimen Körper extrahieren. Zitieren wir hier aus der Rede von Billand-Varenne an den Konvent vom 20. April 1794: »Das französische Volk hat Euch eine Aufgabe gestellt, die so umfangreich ist, wie sie schwer auszuführen ist. Die Etablierung einer Demokratie in einer Nation, die so lange in Ketten gelegen ist, kann verglichen werden mit den Bemühungen der Natur während des erstaunlichen Übergangs vom Nichts zur Existenz, und diese Bemühungen waren zweifelsohne größer als die, die beim Übergang vom Leben zur Vernichtung benötigt wurden. Wir müssen sozusagen das Volk, dem wir die Freiheit wiedergeben wollen, neu schaffen.«⁸¹

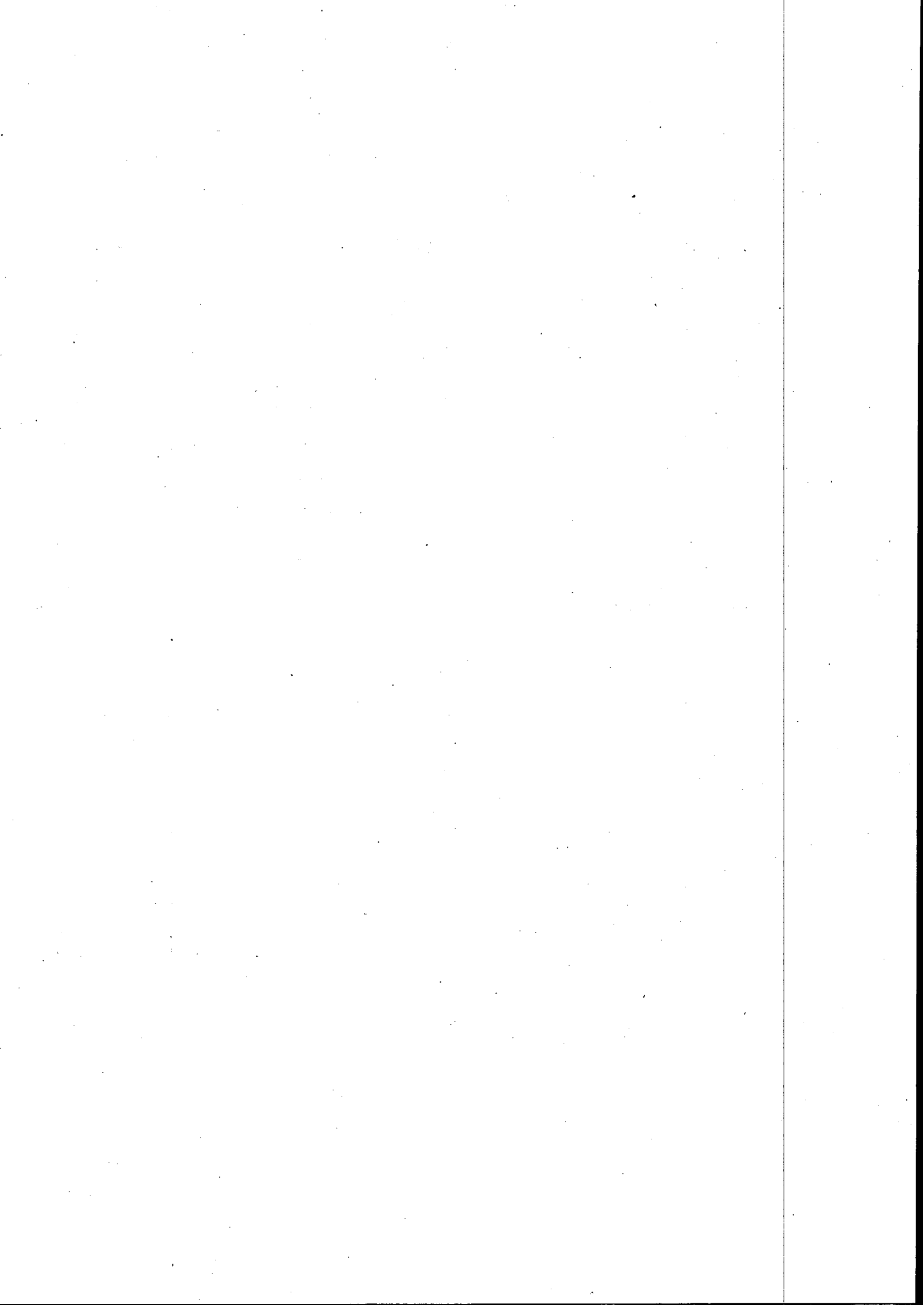
Die Umrisse des de Sadeschen Phantasmas sind hier leicht zu erkennen: Wie der de Sadesche Agent die Natur, so muß auch der Revolutionär das Volk von den Ketten der alten Gesellschaft befreien; und er muß es in die Lage versetzen, seinen verdorbenen Körper loszuwerden und sich selbst ex nihilo neu zu erschaffen, d. h. den ›erstaunlichen Übergang vom Nichts zur Existenz‹ zu wiederholen. Diese »Extraktion des Volkes aus dem Inneren des Volkes« (Lefort) gleicht der Extraktion des sublimen, reinen Objekts, des Dings, aus dem verdorbenen Körper. Ein bekanntes Paradoxon aus den Trickfilmen kann diese Logik sehr gut illustrieren: Im Augenblick der Panik oder des Kampfes streift ein Wolf oder eine Katze seine tierische Haut ab, und darunter können wir eine gewöhnliche menschliche Haut erkennen. – Im Trickfilmuniversum hat die haarige Tierhaut denselben Status wie Kleidung: Tiere sind

eigentlich menschliche Wesen, die wie Tiere angezogen sind. . . Das Ziel des Revolutionsterrors ist es, zu einer ebensolchen Entkleidung zu gelangen: Die barbareische Haut des Volkes abziehen in der Hoffnung, daß dadurch dessen wahre, tugendhafte menschliche Natur erscheinen und sich frei äußern kann.

Alle Paradoxa, die von Lefort in der zitierten Äußerung von Billand-Varenne aufgezeigt wurden, folgen der gleichen Matrix eines Zeit-Paradoxons. Das Volk gibt dem Konvent den Auftrag, ihm zu seiner eigenen Geburt zu verhelfen, es aus dem Nichts heraus neu zu erschaffen. . . Wie kann jemand, der noch nicht existiert, den Auftrag vergeben, ihn zu erschaffen? Wie kann jemand, der noch darauf wartet, geschaffen zu werden, seiner eigenen Geburt vorangehen; wie kann jemand bei seiner eigenen Empfängnis anwesend sein? Die Lacansche Theorie bietet hier eine präzise Antwort: Diese paradoxe Anwesenheit ist die eines reinen Objekts, der Stimme oder des Blickes. Vor ihrer eigenen Geburt ist die Nation anwesend als eine Stimme des Über-Ich, die dem Konvent den Auftrag gibt, sie zur Welt zu bringen. Lefort tut recht daran, wenn er diesen Umstand durch den Begriff des ›Phantasmas‹ bezeichnet. Die Struktur dieses Zeit-Paradoxons erlaubt uns auch, die Logik des sublimen Körpers des Führers zu artikulieren. Indem der Führer sich selbst als eine Instanz begreift, durch die sich das Volk erst hervorbringt, übernimmt er die Rolle eines *Abgesandten der Zukunft (oder aus der Zukunft)*; er handelt wie ein Medium, durch das das zukünftige, noch nicht existierende Volk seine eigene Empfängnis organisiert.

Der Körper des Königs kann aber auch als der wahre *Garant* der Nicht-Schließung des sozialen Feldes funktionieren, deren Akzeptanz die Demokratie charakterisiert. Wir denken natürlich an Hegels Ableitung der Monarchie aus seiner *Rechtsphilosophie*. Das Paradoxon des Hegelschen Monarchen wird manifest vor dem





Hintergrund der »invention démocratique«, wie Lefort es genannt hat; das ist der radikale Bruch in der Art der Machtausübung, den das Auftauchen des demokratischen politischen Diskurses eingeführt hat. Leforts grundlegende These, die heute bereits ein Gemeinplatz ist, besagt, daß mit dem Aufkommen der »demokratischen Erfindung« der Ort der Macht ein *leerer Ort* wird; was zuvor die Qual des Interregnums war, eine Periode des Übergangs, die es so schnell wie möglich zu überwinden gilt – d. h. die Tatsache, daß »der Thron leer ist« –, ist nunmehr der einzig »normale« Zustand. In vordemokratischen Gesellschaften gibt es immer einen legitimen Anwärter auf den Ort der Macht, jemanden, der einen vollen Rechtsanspruch darauf hat, ihn zu besetzen, und derjenige, der ihn mit Gewalt davon entfernt, hat nur den Status eines Usurpators. Innerhalb des demokratischen Horizonts hingegen ist *leer*, der den Ort der Macht einnimmt, per definitionem ein Usurpator. Innerhalb dieses Horizonts ist nur erlaubt, daß ein politisches Subjekt vorübergehend mittels der Wahllegitimation Macht ausübt; sein Status ist genau genommen der eines *Stellvertreters*. Wir sind uns ständig der Distanz bewußt, die den Ort der Macht als solchen von jenen trennt, die die Macht zu einem gewissen Zeitpunkt ausüben. Demokratie wird gerade durch diese unüberwindbare Grenze definiert, die jedes politische Subjekt daran hindert, mit dem Ort der Macht konsubstantiell zu werden. Besonders bedeutsam erscheint uns, daß Lefort diese Grenze mittels der Lacanschen Begriffe des Realen und des Symbolischen bestimmt. Mit dem Aufkommen des demokratischen Diskurses wandelt sich der Ort der Macht zu einer rein symbolischen Konstruktion, die nicht von irgendeiner realen politischen Instanz besetzt werden kann.

Angesichts der Homologie zwischen Leforts These über den leeren Ort der Macht und dem berühmten

Motto von Saint-Just: »Niemand kann unschuldig regieren!« (ein Motto, das zur unmittelbaren Legitimierung des Terrors diente) wird deutlich, daß der jakobinische Terror nicht einfach eine Abweichung vom demokratischen Projekt war oder ein Betrug daran, sondern daß er, ganz im Gegenteil, von streng demokratischer Natur war. Der jakobinische Terror unterscheidet sich vom post-demokratischen »totalitären« Terror dadurch, daß er nicht der Terror jener ist, die für sich das Recht beanspruchen, »unschuldig zu regieren« im Namen ihrer historischen Mission, etwa aufgrund ihrer Klasse, Rasse oder ihrer Religion. Der Begriff der Partei als Verkörperung des historischen Interesses ist dem Universum der Jakobiner fremd. Die Jakobiner haben, im Gegenteil, sich selbst *als Beschützer des leeren Ortes der Macht* aufgefaßt, als eine Sicherheitswache gegenüber falschen Anwärtern auf diesen Ort. Deshalb beinhaltet z. B. Robespierres Argument gegen Danton keinerlei positiven Beweis für dessen Schuld. Es reicht aus, an die offensichtliche, rein formale Tatsache zu erinnern, daß Danton ein Revolutionsheld ist und sich als solcher aus der Masse der gewöhnlichen Bürger heraushebt, d. h. daß er einen besonderen Status für sich beansprucht. Im jakobinischen Universum ist der Held der Revolution von ihrem Verräter nur durch eine dünne, oft undefinierbare Linie getrennt. Der Held hebt sich von den Normalbürgern ab und ist daher gegenüber der Tyrannei exponiert. Robespierre selbst war sich dieses Paradoxons bewußt, und seine tragische Größe drückt sich in der stoischen Ruhe aus, mit der er die Nachricht aufgenommen hat, daß er im Dienste der Revolution geköpft werden wird.

Diese Sackgasse der jakobinischen Position als Beschützer des leeren Orts der Macht kann auch durch den Verweis auf die Lacansche Unterscheidung zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Aussagens artikuliert werden. Auf der Ebene der Aus-

sage schützt der Jakobiner die Leere des Ortes der Macht, er hindert jeden daran, diesen Platz einzunehmen – aber reserviert er so nicht für sich selbst einen privilegierten Platz, wird er nicht zu einer Art Umkehrkönig, d. h. ist nicht gerade die Position des Aussagens, von der aus er handelt und spricht, die Position der absoluten Macht? Ist nicht das Beschützen des leeren Ortes der Macht der listigste und gleichzeitig der brutalste, bedingungsloseste Weg, ihn einzunehmen? Weit davon entfernt, zu irgendeiner Art von vordemokratischer politischer Ordnung zurückzukehren, wo es einen legitimen ›natürlichen‹ Anwärter für den Ort der Macht gibt, konfrontiert uns die Hegelsche Verteidigung der Monarchie mit einer spekulativen Lösung dieser jakobinischen Sackgasse. Die Funktion des Hegelschen Monarchen entspricht genau der des jakobinischen Terroristen: Er dient als der Hüter des leeren Ortes der Macht. Das bedeutet, daß seine Funktion letztendlich rein negativ ist. Er ist eine leere, formale Instanz, deren Aufgabe es nur ist, den jeweiligen Machtausübenden, daran zu hindern, am Ort der Macht ›festzukleben‹, d. h. ihn daran zu hindern, sich unmittelbar mit dem Ort der Macht zu identifizieren. Der ›Monarch‹ ist nichts als eine Positivierung, eine Materialisierung der *Distanz*, die den Ort der Macht von dem trennt, der die Macht ausübt. Aufgrund, d. h. wegen der reinen Negativität seiner Funktion, kann die Frage ›wer soll regieren‹, ja *muß* sie sogar, der Zufälligkeit der biologischen Abkunft überlassen werden: Nur so ist die *äußerste Bedeutungslosigkeit* der Positivität des Monarchen tatsächlich garantiert. Wir können nun sehen, warum der Monarch als jener Punkt, der die *Identität* des Staates als rationale Totalität garantiert und verkörpert, eine reine ›Reflexionsbestimmung‹ ist. Die Sackgasse der jakobinischen Position wird aufgelöst, indem jene negative Schranke, die innerhalb des demokratischen Universums politische Subjekte

daran hindert, den Ort der Macht einzunehmen, ›in sich reflektiert‹ wird. Diese Schranke wird erneut in einem Subjekt materialisiert, in dem der reine, leere Name mit der Unmittelbarkeit des ›letzten Überrestes‹ der Natur zusammenfällt. Mit anderen Worten, die einzige Möglichkeit, politische Subjekte wirksam daran zu hindern, am Ort der Macht ›festzukleben‹, besteht darin, diese Schranke in der Person des Monarchen erneut zu subjektivieren. Der Teufelskreis des Terrors, der Demokraten, die einander umbeschränkt die Köpfe abschlagen, wird so unterbrochen. Daher ist der Monarch eine Art Umkehrung des jakobinischen Paradoxons. Wenn beim Jakobiner seine Position des Aussagens (als Ausübender der Macht) seine Aussage (daß er ein Beschützer des leeren Ortes der Macht, ein Beschützer ihres demokratischen Charakters ist) Lügen straft, so gelingt es dem Monarchen, im Gegensatz dazu, auf der Ebene des Aussagens als ein tatsächlicher Beschützer des leeren Ortes der Macht zu wirken, indem er auf der Ebene der Aussage die Form einer einzigartigen positiven Person annimmt, die Position eines Souveräns, eines Garanten und einer Verkörperung der Selbstidentität des Staates.