

2:28, Wagner als N:Stf

Negation der Negation: Lacan versus Hegel? 1070
 »Es gibt eine Nicht-Beziehung« 1081

Teil IV
 Die Zigarette danach

Kapitel 12: Der Vierer aus Schrecken, Angst, Mord ...
 und Enthusiasmus 1095
 Sein/Welt/Ereignis 1095
 Wahrheit, Inkonsistenz und der symptomale Punkt 1108
 Es gibt kein menschliches Tier 1114
 Badiou gegen Levinas 1125
 Vom Schrecken zum Enthusiasmus 1132
 Badiou und die Antiphilosophie 1145
 Kapitel 13: Der Vierer aus Kampf, Geschichtlichkeit,
 Willen ... und Gelassenheit 1168
 Warum Lacan kein Heideggerianer ist 1168
 Hegel versus Heidegger 1176
 Das Folterhaus der Sprache 1182
 Ein alternativer Heidegger 1194
 Vom Willen zum Trieb 1200
 Der nichtgeschichtliche Kern der
 Geschichtlichkeit 1210
 Von der Gelassenheit zum Klassenkampf 1219
 Kapitel 14: Die Ontologie der Quantenphysik 1229
 Das ontologische Problem 1230
 Das Wissen im Realen 1248
 Agentieller Realismus 1266
 Die zwei Vakuen 1282
 Ya de den 1292
 Schluss
 Die politische Suspension des Ethischen 1307
 Register ((folgt)) 1375

Einleitung
 Eppur si muove

Es gibt zwei entgegengesetzte Arten von Dummheit. Die erste liegt vor, wenn ein (gelegentlich) hyperintelligentes Subjekt »es einfach nicht kapert«, wenn es also eine Situation zwar logisch begreift, aber deren versteckte kontextuelle Regeln nicht erfasst. Als ich beispielsweise zum ersten Mal in New York war, fragte mich der Kellner in einem Café: »Wie war Ihr Tag?« Ich antwortete wahrheitsgemäß (»Ich bin todmüde, habe ein Jetlag, bin völlig gestress...«) und er schaute mich an, als wäre ich ein Vollidiot ... und er hatte Recht: Diese Art von Dummheit ist exakt die eines Idioten. Alan Turing war dafür ein Musterbeispiel: ein Mann von außergewöhnlicher Intelligenz, aber gleichzeitig ein Protopsychotiker, der nicht in der Lage war, implizite kontextuelle Regeln zu verarbeiten. Im Bereich der Literatur fällt einem hier unweigerlich Jaroslav Hašek's braver Soldat Schwejk ein, der, als er sieht, wie Soldaten aus dem Schützengraben ihre Feinde beschießen, zwischen die Fronten läuft und losschreit: »Hört auf zu schießen, da sind Menschen auf der anderen Seite!« Der Prototyp dieser Art von Dummheit ist freilich das naive Kind aus Andersens Märchen, das öffenlich ausruft, dass der Kaiser nackt ist – und dabei offensichtlich nicht begriffen hat, dass, wie Alphonse Allais es formuliert hat, wir unter unserer Kleidung alle nackt sind.

Die zweite, entgegengesetzte Art von Dummheit wollen wir hier als Debität bezeichnen. Debit ist demnach jemand, der sich vollkommen mit dem »gesunden Menschenverstand« identifiziert und ganz für den »großen Anderen« des äußeren Scheins steht. Aus der langen Reihe von Beispielen, beginnend mit dem Chor der griechischen Tragödie – der wie Lachen (oder Weinen) aus der Konserve funktioniert, allzeit bereit, die Handlung mit allgemeinen Weisheiten zu kommentieren –, seien wenigstens die »debiten«, dem gesunden Menschenverstand folgenden Begleiter der großen Detektive erwähnt: Sherlock Holmes' Watson, Hercule Poirot's Hastings ... Diese Begleiter dienen nicht bloß als Kontrastfiguren, die die Größe des Detektivs umso deutlicher hervorheben lassen – sie sind auch unverzichtbar für dessen Arbeit. In einem Roman erklärt Poirot Hastings dessen Rolle: Da er nur seinem Alltagsverstand folge, reagiere Hastings auf einen Tat-

ort genau so, wie der Mörder, der darauf aus sei, die Spuren seiner Tat zu verwischen, es von der Öffentlichkeit erware, und nur auf diese Weise, indem er die erwartete Reaktion des gewöhnlichen »großen Anderen« in seine Analyse miteinschleife, könne der Detektiv das Verbrechen aufklären.

Doch haben wir mit diesem Gegensatzpaar schon das ganze Feld abgedeckt? Wo ordnen wir beispielsweise Franz Kafka ein, dessen Größe (unter anderem) in seiner einzigartigen Fähigkeit liegt, Dummheit als etwas vollkommen Normales und Gewöhnliches erscheinen zu lassen? (Denken wir an das überzogen »idiotische« Räsomeren in der langen Diskussion zwischen dem Geistlichen und Josef K. im Anschluss an die Parabel »Vor dem Gesetz«.) Um diese dritte Form der Dummheit zu erklären, reicht ein Blick in die (englischsprachige) Wikipedia. Unter dem Eintrag »Imbecile« heißt es dort: »Imbezill war ein medizinischer Fachausdruck, mit dem Personen mit milderer bis schwerer geistiger Behinderung sowie ein bestimmter Verbrechertypus beschrieben wurden. Er leitet sich von dem lateinischen Wort *imbecillus* ab, was schwach oder schwachsinnig bedeutet. Früher wurde der Begriff »imbezill« auf Menschen mit einem IQ von 26 bis 50 angewandt, zwischen »debil« (IQ von 51 bis 70) und »idiotisch« (IQ von 0 bis 25).«¹ Es könnte also schlimmer sein: hinter einem Deblen zurück, aber einem Idioten voraus – die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst, wie ein östereichischer Imbezillier (wer sonst?) gesagt hätte. Die Probleme beginnen bei der Frage: Woher kommt eigentlich das durch die Vorsilbe »im-« negierte Stammwort »becillus«? Die Ursprünge sind zwar nicht ganz klar, aber wahrscheinlich stammt es vom Lateinischen *baculum* (Stock, Stab, Wanderstab); »imbezill« wäre also jemand, der ohne Stock auskommt. Wir können etwas Klarheit und Logik in die Sache bringen, wenn wir an den Stock denken, auf den wir uns als sprechende Wesen alle stützen müssen: die Sprache, die symbolische Ordnung, das, was Lacan den »großen Anderen« nennt. In diesem Fall ergibt die Dreiteilung idiotisch – imbezill – debil einen Sinn: Der Idiot ist einfach allein und steht außerhalb des großen Anderen, der Deblie steht innerhalb (er wohnt in der Sprache, aber auf einfältige Weise), während der Imbezille sich genau dazwischen befindet – er weiß um die Norwendigkeit des großen Anderen, verlässt sich aber nicht auf ihn. Ein wenig erinnert dies an die Art, wie die slowe-

nische Punkband Laibach ihr Verhältnis zu Gott definierte (wobei sie sich auf die Aufschrift »In God We Trust« auf dem amerikanischen Dollarschein bezog): »Wie die Amerikaner glauben wir an Gott, aber anders als sie vertrauen wir ihm nicht.« Lacanianisch gesprochen ist sich der Imbezille darüber im Klaren, dass es den großen Anderen nicht gibt, dass er inkonsistent, »ausgestrichen« ist. Zwar erscheint der Deblie auf der IQ-Skala intelligenter als der Imbezille, aber er ist intelligenter, als gut für ihn wäre (wie reaktionäre Idioten, nicht jedoch Imbezille, gerne über Intellektuelle sagen). Ein Imbezillier par excellence unter den Philosophen ist der späte Ludwig Wittgenstein, der sich obsessiv mit verschiedenen Variationen der Frage des großen Anderen auseinandersetzt: Gibt es eine Instanz, welche die Konsistenz unserer Sprache garantiert? Können wir Gewissheit über die Regeln unserer Sprache erlangen?

Zielt nicht auch Lacan auf die gleiche Position des »(Im-)Bezillen« ab, wenn er seinen Text »Vers un signifiant nouveau« mit den Worten enden lässt: »Ich bin nur relativ dumm – will sagen, ich bin so dumm wie alle Menschen –, vielleicht, weil ich ein wenig aufgeklärt wurde.«² Wir sollten diese Relativierung der Dummheit – »nicht vollkommen dumm« – im strengen Sinne des *Nicht-Alles* verstehen: Dass Lacan nicht vollkommen dumm ist, liegt nicht daran, dass er etwa über irgendetwelche besonderen Einsichten verfügte. Nein, es steckt nichts in ihm, das nicht dumm wäre, keine Ausnahme von der Dummheit, dass er nicht vollkommen dumm ist, liegt allein an der *Inkonsistenz seiner Dummheit*. Der Name dieser Dummheit, an der alle Menschen teilhaben, lautet natürlich »großer Anderer«. Mao Zedong charakterisierte sich in einem Gespräch mit Edgar Snow Anfang der 1970er Jahre selbst als haarlosen Mönch mit einem Schirm. Der aufgespannte Schirm deutet auf die Trennung vom Himmel hin, und das chinesische Zeichen für »Haar« hat einen ähnlichen Klang wie das für »Gesetz«; was Mao also sagt, ist – lacanianisch gesprochen –, dass er der Dimension des großen Anderen, der himmlischen wie der gesetzlichen Ordnung, die den normalen Lauf der Dinge regelt, enthoben ist. Paradox wird diese Selbstbeschreibung dadurch, dass Mao sich dennoch als Mönch charakterisiert (ein Mönch wird ja normalerweise als jemand gesehen, der sein Leben dem Himmel widmet) – wie also kann man

¹ Vgl. <http://en.wikipedia.org/wiki/Imbecile>, letzter Zugriff 25. 5. 2012.

² Jacques Lacan, »Vers un signifiant nouveau«, in: *Ornicar?* 17-18 (1979), S. 7-23, hier S. 23.

ein vom Himmel subtrahierter Mönch sein? Diese »Imbezillität« ist der Kern der Subjektposition eines radikalen Revolutionärs (wie auch des Analytikers).

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich folglich weder um *The Complete Idiot's Guide to Hegel* noch um ein weiteres akademisches Lehrbuch über Hegel (das sich natürlich an Deblie richten würde); es ist eher so etwas wie *The Imbecile's Guide to Hegel*, ein Hegel-Leitfaden für Imbezille, deren IQ sich, beleidigend gesprochen, ungefähr auf dem Niveau ihrer Körpertemperatur (in Grad Celsius) bewegt. Aber eben nur »so etwas in der Art«, denn das Problem mit dem »Imbezillen« ist, dass keiner von uns gewöhnlichen Sprachbenutzern weiß, was das »im-« negiert: Wir wissen, was »imbezill« bedeutet, aber nicht, was »bezell« heißt – wir mutmaßen einfach, dass es irgendwie das Gegenteil von »imbezill« sein muss.³ Aber was wäre, wenn auch dies einer jener merkwürdigen Fälle wäre, in denen Antonymie eigentlich dasselbe bedeuten (wie bei dem Begriffspar heimlich/unheimlich, über das Freud einen berühmten kurzen Text verfasst hat)? Was also, wenn »bezell« dasselbe wäre wie »imbezill«, nur mit einem zusätzlichen Dreh? Im täglichen Gebrauch kommt »bezell« nicht alleine vor, es fungiert als Negation von »imbezill«; insofern dieses selbst schon eine Art von Negation ist, muss »bezell« demnach eine Negation der Negation sein – aber, und das ist entscheidend, diese doppelte Verneinung führt uns nicht etwa zu einer ursprünglichen Positivität zurück. Wenn ein »Imbeziller« jemand ist, der keine substanzielle Basis im großen Anderen hat, so verdoppelt der »Bezille« diesen Mangel und überführt ihn in den Anderen selbst. Der Bezille ist ein Nicht-imbeziller, denn bewusst ist, dass, wenn er imbezill ist, auch Gott selbst imbezill sein muss. Was also weiß der Bezille, das Idioten und Deblie nicht wissen? Der Legende nach soll Galileo Galilei 1633, nachdem er vor der Inquisition seine Theorie widerrufen hatte, wonach die Erde sich um die Sonne dreht, die Worte »*Eppur si muove*« (»Und sie bewegt sich doch«) gemurmelt haben. Gefoltert wurde er nicht, es reichte wohl, ihm die Folterwerkzeuge vorzuführen ... Es gibt keine zeitgenössischen Belege dafür, dass er diese Worte tatsächlich gesagt hat, aber heute wird der Satz gern benutzt, um anzudeuten, dass eine Wahrheit nicht aufhört, wahr zu sein, auch wenn der Verkünder dieser Wahrheit gezwungen wird, sie zu widerrufen. Das Interes-

3 Vgl. Alain Badiou, *Le fini et l'infini*, Paris 2010, S. 10.

sante an dem Anspruch ist aber, dass er auch für das genaue Gegenteil verwendbar werden kann, nämlich in dem Sinne, dass damit eine »tiefere«, symbolische Wahrheit über etwas ausgedrückt wird, was eigentlich nicht wahr ist – wie die »*Eppur si muove*«-Geschichte selbst, die zwar als historische Tatsache über Galileos Leben falsch sein mag, als Kennzeichnung von Galileos subjektiver Position, während er gezwungen wurde, seine Ansichten zu widerrufen, aber dennoch wahr ist. In diesem Sinne kann ein Materialist sagen, dass ihn, obwohl er weiß, dass es keinen Gott gibt, die Idee eines Gottes dennoch »bewegt«. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass in der amerikanischen Originalversion von »Terma«, einer Folge aus der vierten Staffel der *Mystery-Serie Akte X (The X-Files)*, die normale Tagline »The Truth Is Out There« durch die Zeile »E pur si muove« ersetzt worden ist, wodurch angedeutet werden soll, dass sich »dort draußen« tatsächlich außerirdische Monster bewegen, auch wenn die offizielle Wissenschaft deren Existenz bestreitet. Es kann aber auch bedeuten, dass es zwar keine Außerirdischen gibt, die Fiktion einer Alien-Invasion (wie sie in *Akte X* gezeigt wird) uns aber dennoch beschäftigen und bewegen kann: Jenseits der Fiktion der Realität gibt es die Realität der Fiktion.⁴

Das vorliegende Buch hat zum Ziel, die ontologischen Konsequenzen aus diesem »*Eppur si muove*« zu ziehen. Ganz grundlegend lautet die Formel: »Bewegung« ist das Streben nach der Leere, das heißt: »Die Dinge bewegen sich«, es gibt etwas und nicht nichts, nicht weil die Realität mehr wäre als das bloße Nichts, sondern weil sie *weniger* ist als *nichts*. Die Realität braucht die Ergänzung durch die Fiktion, um diese ihre Leere zu verbergen. Derrida erzählte gerne einen Witz, in dem eine Gruppe von Juden in der Synagoge ihre Nichtigkeit eingesteht. Als Erster erhebt sich ein Rabbi und sagt: »O Gott, ich weiß, ich bin wertlos, ich bin nichts!« Nach ihm steht ein reicher Geschäftsmann auf, klopft sich auf die Brust und sagt: »O Gott, auch ich bin wertlos, bin besessen von materiellem Reichtum, ich bin nichts!« Nach diesem Schauspiel erhebt sich auch ein einfacher, armer Jude

4 Freuds spezielles »*Eppur si muove*« war der von ihm häufig zitierte Ausspruch seines Lehrers Charcot: »La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister« (»Theorie ist gut, ändert aber nichts daran, dass es Dinge gibt [die nicht zu ihr passen]«), und es versteht sich von selbst, dass diese Variante ebenso mehrdeutig ist, das heißt, dass auch sie nicht auf eine rein empiristische Deutung reduziert werden sollte.

und erklärt: »O Gott, ich bin nichts ...« Der reiche Geschäftsmann stößt den Rabbi an und flüstert ihm voller Verachtung ins Ohr: »Was für eine Annahme! Wofür hält sich dieser Kerl, dass er es wagt, zu sagen, er sei ebenfalls nichts!« Nur wer schon etwas ist, kann das reine Nichts erreichen, und das vorliegende Buch spürt diese merkwürdige Logik in den unterschiedlichsten ontologischen Feldern und auf verschiedenen Ebenen auf, von der Quantenphysik bis zur Psychoanalyse.

Die seltsame Logik dessen, was Freud den *Trieb* nannte, kommt perfekt in der Hypothese des »Higgs-Feldes« zum Ausdruck, die in der Teilchenphysik gegenwärtig breit diskutiert wird. Ein sich selbst überlassenes physikalisches System geht in einer Umwelt, in der es seine Energie weitergeben kann, stets in den Zustand der geringstmöglichen Energie über; anders ausgedrückt: Je mehr Masse wir einem System entziehen, desto mehr verringern wir dessen Energie, bis der Vakuumzustand mit der Energie null erreicht ist. Es gibt allerdings Phänomene, die uns zu der Hypothese zwingen, dass es etwas (irgend eine Substanz) geben muss, das wir nicht aus einem System entfernen können, ohne dessen Energie zu *erhöhen*. Dieses »Etwas« bezeichnet man als Higgs-Feld. Sobald dieses Feld in einem Behälter, den man leertumpft und dessen Temperatur man so weit wie möglich reduziert hat, *erscheint*, wird die Energie weiter *abnehmen*. Das erscheinende »Etwas« hat also offenbar *weniger* als keine Energie, es zeichnet sich durch eine insgesamt negative Energie aus, mit anderen Worten: Wir haben es bei diesen »Etwas« mit der physikalischen Version des Phänomens zu tun, dass »etwas aus dem Nichts *erscheint*«.

Der Anspruch »*Eppur si muove*« muss somit gegen die zahlreichen Versionen der Auslöschung/Bezwingung des Triebes gelesen werden, von der buddhistischen Idee, Abstand vom Begehren zu gewinnen, bis zum Heidegger'schen »Überwinden« des Willens, das den Kern der Subjektivität bilde. Dieses Buch versucht zu zeigen, dass sich der Freud'sche Trieb nicht auf das reduzieren lässt, was der Buddhismus als Begehren oder was Heidegger als Willen denunziert. Auch nach Beendigung jener kritischen Überwindung des Begehrens/des Willens/der Subjektivität bewegt sich immer noch etwas. Was den Tod überlebt, ist der Heilige Geist, der von einem obszönen »Partialobjekt« gestützt wird, welches für den unzerstörbaren Trieb steht. Wir sollen demnach (auch) Elisabeth Kübler-Ross' Modell der fünf

Sterbephasen im Sinne der Kierkegaard'schen »Krankheit zum Tode« umkehren und sie als Haltungen gegenüber der unerträglichen Tatsache der Unsterblichkeit begreifen. Zuerst will man sie nicht wahrhaben: »Welche Unsterblichkeit? Nach meinem Tod werde ich einfach zu Staub zerfallen!« Dann kommt es zu Wutausbrüchen: »Was für eine schreckliche Notlage, in der ich mich befinde! Es gibt keinen Ausweg!« Anschließend beginnt man zu verhandeln: »Gut, aber nicht ich bin ja unsterblich, sondern nur der untote Teil von mir; damit kann man leben ...« Dann fällt man in eine Depression: »Was soll ich nur anfangen, wenn ich dazu verdammt bin, für immer hier zu bleiben?« Und schließlich akzeptiert man die Bürde der Unsterblichkeit.

Warum nun also die Konzentration auf Hegel? In der Geschichte der Philosophie (beziehungsweise der abendländischen Philosophie, was auf dasselbe hinausläuft) fand das »*Eppur si muove*« seinen deutlichsten Ausdruck im Deutschen Idealismus und besonders im Denken Hegels. Da das Axiom dieses Buches »eins teilt sich in zwei« lautet, ist dessen Hauptinhalt in einen Teil über Hegel und einen Teil über Lacan als Wiederholung Hegels aufgegliedert. In beiden Fällen verfolgt das Buch den gleichen systematischen vierschriftigen Ansatz. Der Teil über Hegel beginnt mit der offensichtlich historischen Frage: Wie kann man angesichts der radikal veränderten historischen Konstellation heute noch sinnvollerweise Hegelianer sein? Es folgt eine Beschreibung der grundlegenden Mechanismen oder Formeln des dialektischen Prozesses, an die sich eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Hegels Grundthese, dass das Absolute nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt sei, anschließt; schließlich behandeln wir dann die schwierige, nichttriviale Frage nach den Beschränkungen des Hegelschen Projekts. Im Teil über Lacan, den wir, wie gesagt, als Wiederholung Hegels interpretieren, stellen wir in einem ersten Schritt die (expliziten und impliziten) Verweise auf Hegel vor, das heißt, wir präsentieren Lacan als Leser Hegels. Es folgt die Darstellung der »Nähe« als Grundmechanismus des Zeichenprozesses, was uns Lacans Definition des Signifikanten als »das, was ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert«, verstehen lässt. Der nächste logische Schritt ist die Untersuchung des durch den Zeichenprozess erzeugten Gegenstands, des Lacanschen *objet petit a* in all seinen Dimensionen. Schließlich wird Lacans Vorstellung der sexuellen Differenz und seine Logik des *Nicht-Alles* einer kritischen Lektüre unter-

zogen, welche die letztlche Beschränkung und Ausweglosigkeit der Lacanschen Theorie offenbart.

Früher (als das Rauchen noch nicht stigmatisiert wurde) hieß es, die zweit- und die drittschönste Sache der Welt seien der Drink davor und die Zigarette danach. Dementsprechend handelt *Weniger als nichts* außer vom Hegelschen *Ding* auch von einer Reihe von Davors (Platon, Christentum, Fichte) und Danachs (Badiou, Heidegger, Quantenphysik). Platons *Parmenides* verdient eine genauere Untersuchung als erste echte dialektische Übung, die von Hegel und Lacan gefeiert wurde. Da Hegel *der* Philosoph des Christentums war, verwundert es nicht, dass eine hegelianische Betrachtungsweise des Todes Christi ein radikal-emanzipatorisches Potenzial zum Vorschein bringt. Fichtes Denken erlebt gerade ein verdientes Comeback: Auch wenn er manchmal nur einen Schritt von Hegel entfernt zu sein scheint, so liegen doch Welten zwischen den beiden, da die Art, wie Fichte das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich zur Sprache bringt, weit über den sogenannten »subjektiven Idealismus« hinausgeht. Alain Badiou's Versuch, Lacans Antiphilosophie zu überwinden, stellt uns vor die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit von *Ontologie* in der heutigen Zeit. Liest man Heidegger gegen den Strich, entdeckt man einen Denker, der an manchen Punkten eine erstaunliche Nähe zum Kommunismus aufweist. Die philosophischen Implikationen und Konsequenzen der Quantenphysik sind nach wie vor unerforscht – könnte es sein, dass jenseits der falschen Alternative zwischen Pragmatismus (»Es funktioniert – wenn interessiert da schon die philosophische Bedeutung?«) und esoterischem Obskurantismus eine hegelianische Lesart den Weg zu einer neuen materialistischen Interpretation öffnet?

Darüber hinaus gibt es zwischen den Kapiteln der beiden Hauptteile sechs Intermezzi, in denen die Reaktionen auf die angesprochenen philosophischen Themen in Literatur, Kunst, Naturwissenschaft und Ideologie ebenso wie in den Werken von Philosophen, die der Achse Hegel – Lacan entgegenstehen, behandelt werden. Im Teil über Hegel werden folgende drei Themen genauer angearbeitet: die Doppeldeutigkeiten der Bezugnahmen auf Hegel im Werk von Karl Marx, der einzigartige Stellenwert des Wahnsinns in Hegels Theorie des Geistes und die zahlreichen Stellen, an denen Hegels System einen Exzess erzeugt, der dessen Rahmen zu sprengen droht (Pöbel, Sexualität, Ehe). Das erste Intermezzo im Teil über Lacan behandelt die rückwirkende Kraft des Zeichenprozesses, das zweite stellt Lacans *Anni-Kor-*

relationismus der jüngsten Kritik des kantischen Korrelationismus durch Quentin Meillassoux gegenüber, im dritten werden die Beschränkungen des in den Kognitionswissenschaften gültigen Subjektbegriffs erforscht, und im letzten Kapitel werden dann abschließend die politischen Implikationen von Lacans Wiederholung Hegels behandelt.

Wie aber passt dieser Bezug auf Hegel zu unserem eigenen historischen Augenblick? Das ideologisch-politische Feld setzt sich aktuell aus vier Hauptpositionen zusammen. Dies sind zum einen die beiden Seiten dessen, was Badiou treffend als »demokratischen Materialismus« bezeichnet hat: (1) wissenschaftlicher Naturalismus (Neurowissenschaften, Darwinismus ...) und (2) diskursiver Historizismus (Foucault, Dekonstruktion ...); dann die beiden Seiten der spiritualistischen Reaktion darauf: (3) der »New-Age-Buddhismus« des Westens und (4) die Idee der transzendentalen Endlichkeit (die ihren Höhepunkt mit Heidegger erreicht). Die vier Positionen bilden eine Art Greinmassches Viereck mit den Achsen ahistorisches versus historisches Denken und Materialismus versus Spiritualismus. Das vorliegende Buch vertritt eine doppelte These: (1) Es gibt eine Dimension, die alle vier genannten auslassen, nämlich die eines vortranszendentalen Spaltes/Bruches, dessen freudianischer Name »Trieb« lautet; (2) genau diese Dimension kennzeichnet den innersten Kern der modernen Subjektivität.

Die Grundrämisse des diskursiven Materialismus bestand darin, auch die Sprache als eine Produktionsweise zu betrachten und die Marxsche Logik des Warenfetischismus auf sie anzuwenden. So wie für Marx die Sphäre des Tauschs dessen Produktionsprozess verschwinden lässt (unsichtbar macht), bringt auch der sprachliche Austausch den sinnerzeugenden textuellen Prozess zum Verschwinden: Durch eine spontane fetischistische Fehlwahrnehmung empfinden wir die Bedeutung eines Wortes oder einer Handlung als direkte Eigenschaft des bezeichneten Dinges oder Prozesses; wir übersehen, mit anderen Worten, das komplexe Feld diskursiver Praktiken, das diese Bedeutung produziert. Unser Hauptaugenmerk sollte dabei der fundamentalen Ambiguität dieser Idee des linguistischen Fetischismus gelten: Geht es darum, dass wir, auf die gute alte moderne Weise, zwischen »objektiven« Eigenschaften von Dingen und den von uns auf sie projizierten Bedeutungen unterscheiden sollen, oder haben wir es hier mit einer verschärften, linguistischen Form der transzen-

denalen Konstitution zu tun, für die allein die Idee einer »objektiven Wirklichkeit« oder von »Dingen, die außerhalb und unabhängig von unserem Geist existieren«, eine »fettersische Illusion« und somit blind dafür ist, wie unser symbolisches Handeln die Wirklichkeit erst ontologisch konstituiert, auf die es »verweist« oder die es bezeichnet? Keine dieser Optionen ist richtig – was es aufzugeben gilt, ist die beiden zugrunde liegende Prämissen, das heißt die (plumpe, abstrakt-allgemeine) Homologie zwischen diskursiver »Produktion« und materieller Produktion.⁵

Kafka hatte (wie immer) Recht, als er schrieb: »Ein Mittel des Bösen ist das Zwiegespräch.«⁶ Dieses Buch ist folglich kein Zwiegespräch, denn die Prämissen, die seiner doppelten These zugrunde liegt, ist unverhohlen hegelianisch: Was wir als das Gebiet der »Philosophie« bezeichnen, lässt sich beliebig weit in Richtung Vergangenheit oder Zukunft ausdehnen, doch es gibt einen einzigartigen philosophischen Moment, in dem die Philosophie »an sich« erscheint und der einen Schlüssel – den *einzigsten* Schlüssel – dazu liefert, die gesamte vorausgegangene und nachfolgende Tradition überhaupt als Philosophie lesen zu können (in der gleichen Weise wie Marx erklärt, dass die Bourgeoisie die erste Klasse, in der Geschichte der Menschheit gewesen sei, die als solche, als Klasse, gesetzt wurde, sodass erst mit dem Aufkommen des Kapitalismus die gesamte vorherige Geschichte als Geschichte des Klassenkampfes interpretiert werden konnte). Der Moment, den ich meine, ist die Zeit des Deutschen Idealismus, der sich durch zwei

⁵ Der »diskursive Materialismus« beruht auf dem sogenannten *Linguistic Turn* in der Philosophie, bei dem es darum geht, dass die Sprache kein neutrales Beziehungsmedium ist, sondern eine Praxis, die in eine Lebenswelt eingebettet ist: Wir tun etwas mit der Sprache, führen bestimmte Handlungen mit ihr aus usw. Ist es nicht an der Zeit, mit diesem Klischee aufzuräumen? Wer behauptet denn heute noch, die Sprache sei ein neutrales Beziehungsmedium? Vielleicht sollte man betonen, dass die Sprache eben nicht nur ein Moment der Lebenswelt, eine innerlebensweltliche Praxis ist; das eigentliche Wunder der Sprache ist, dass sie *auß*er als neutrales Medium dienen kann, das einfach nur einen begrifflichen/ideellen Inhalt bezeichnet. Die wahre Aufgabe besteht, mit anderen Worten, nicht darin, die Sprache als neutrales Medium innerhalb der lebensweltlichen Praxis zu verorten, sondern darin, zu zeigen, wie in ebendieser Lebenswelt den noch ein neutrales Beziehungsmedium entstehen kann.

⁶ Franz Kafka, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Kafka-Ausgabe hrsg. v. Hans-Gerd Koch*, Band 6: *Beim Bau der Chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass in der Fassung der Handschrift*, Frankfurt/M., 1994, S. 175.

Daten eingegrenzen lässt: 1787, das Erscheinungsjahr von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, und 1831, das Todesjahr Hegels. Diese wenigen Jahrzehnte stehen für eine atemberaubende Intensität des Denkens. In jener kurzen Zeitspanne passierte mehr als in Jahrhunderten oder sogar Jahrtausenden der »normalen« Entwicklung des menschlichen Denkens. Alles, was vorher stattfand, kann und sollte in unverhohlenen anachronistischer Weise als Vorbereitung zu dieser Explosion betrachtet werden, und alles, was in der Folge geschah, kann und sollte als genau dies gesehen werden: als die Folge und Nachwirkung der Deutungen, Umkehrungen und kritischen (Fehl-)Interpretationen des Deutschen Idealismus.

In seiner Absage an die Philosophie zitiert Freud Heinrich Heines spöttische Beschreibung des hegelianischen Philosophen: »Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen / stopft er die Lücken des Weltbaus.«⁷ (Die genannten Kleidungsstücke sind natürlich ironische Anspielungen auf das berühmte Hegel-Porträt von Ludwig Sebbers.) Doch lässt sich die Philosophie im grundlegendsten Sinne wirklich auf den verzweifelten Versuch reduzieren, die Lücken und Inkonsistenzen unserer Auffassung der Wirklichkeit zu stopfen und so eine harmonische Weltanschauung zu liefern? Ist Philosophie wirklich nur eine weiterentwickelte Form der sekundären Bearbeitung bei der Traumarbeit, also des Versuchs, die Elemente eines Traums in einer zusammenhängenden Erzählung zu harmonisieren? Man kann sagen, dass zumindest mit Kants transzendentaler Wende genau das Gegenteil geschieht. Denn offenbart Kant nicht ganz deutlich einen Riss, eine Reihe von irreparablen Antinomien, die entstehen, sobald wir versuchen, die Realität als absolutes Ganzes (*All der Realität*) zu begreifen? Und nimmt nicht Hegel, statt diesen Riss zu überwinden, hier noch eine Radikalisierung vor? Hegels Vorwurf an Kant ist, dass er zu vorsichtig mit den Dingen umgehe. Er verortete die Antinomien in den Beschränkungen unserer Vernunft, anstatt sie in den Dingen selbst zu suchen, anstatt also die Realität-an-sich als zerrissen und antinomisch zu betrachten. Es stimmt zwar, dass sich in Hegels Werk eine systematische Tendenz erkennen lässt, alles abzudecken und eine Erklärung aller Phänomene im Universum in ihrer wesentlichen Struktur zu liefern; das bedeutet aber nicht, dass Hegel danach strebt,

⁷ Sigmund Freud, »Über eine Weltanschauung«, in: ders., *Studienausgabe*, Band 1: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse Und Neue Folge*, Frankfurt/M., 2009, S. 586–608, hier S. 588.

jede Erscheinung in einem harmonischen globalen Gefüge zu verorten. Im Gegenteil, es geht bei der dialektischen Analyse darum zu zeigen, dass jedes Phänomen und alles, was geschieht, auf seine eigene Weise scheidet und in seinem Innersten einen Riss, einen Widerspruch, ein Ungleichgewicht beinhaltet. Hegels Blick auf die Realität ist der eines Röntgengeräts, das in allem, was lebt, die Zeichen seines zukünftigen Todes erkennt.

Die Grundkoordinaten jener Zeit der unerträglichen Dichte des Denkens liefert die Mutter aller Viererbanden: Kant, Fichte, Schelling, Hegel.⁸ Auch wenn jeder dieser vier Namen für eine jeweils »eigene Welt« und eine einzigartige radikale philosophische Haltung steht, so lassen sich diese Größen des Deutschen Idealismus dennoch von Badiou ausgearbeiteten vier »Bedingungen« der Philosophie zuordnen: Kant wäre demnach der (Newtonschen) Wissenschaft zuzuordnen, da er der Grundfrage nachgeht, welche Philosophie dem Newtonschen Durchbruch gerecht werden könnte; Fichte steht für die Politik und für das Ereignis, welches die Französische Revolution ist; Schelling stellt die Beziehung zur (romantischen) Kunst dar, er ordnet die Philosophie ausdrücklich der Kunst als höchster Form der Offenbarung des Absoluten unter; Hegel schließlich steht für die Liebe, das Problem der Liebe liegt seinem Denken von Anfang an zugrunde.

Alles beginnt mit Kant und seiner Idee der *transzendentalen Konstitution der Realität*. In gewisser Weise kann man sagen, dass die Philosophie erst mit dieser Idee Kants ihr eigenes Terrain betritt: Vor Kant wurde die Philosophie im Prinzip als eine allgemeine Wissenschaft des Seins an sich betrachtet, als eine Beschreibung der universellen Struktur der gesamten Wirklichkeit, ohne qualitativen Unterschied zu anderen Einzelwissenschaften. Es war Kant, der den

8 Natürlich pflichte ich den Ergebnissen der jüngeren Forschung bei, die schlüssiger gezeigt haben, dass es keine einfache lineare Entwicklung in der Aufeinanderfolge dieser vier Namen gibt – Fichte und Hegel haben Kant in ihrer Kritik eindeutig »missverstanden«, Schelling missverstand Fichte, und Hegel war vollkommen blind gegenüber Schellings wohl größter Leistung, der Abhandlung über die menschliche Freiheit – und dass man oft sogar nicht einmal direkt von einem zum anderen übergehen kann. Wie Dieter Henrich dargelegt hat, muss man Kants erste kritische Anhänger, Reinhold, Jacobi und Schulze, miterblicken, will man die innere Logik des Übergangs von Kant zu Fichte begreifen, das heißt, das frühe System Fichtes lässt sich nur als Reaktion auf diese frühen Kant-Kritiker richtig verstehen.

Unterschied zwischen ontischer Realität und deren ontologischem Horizont einführte; dem apriorischen Netzwerk von Kategorien, welches bestimmt, wie wir die Wirklichkeit verstehen und was uns als Wirklichkeit erscheint. Von diesem Punkt an lässt sich die vorherige Philosophie nicht mehr als möglichst allgemeines positives Wissen über die Realität deuten, sondern in ihrem hermeneutischen Kern, als Beschreibung der historisch vorherrschenden »Entbergung des Seins«, wie Heidegger gesagt hätte. (Wenn sich etwa Aristoteles in seiner *Physik* bemüht, Leben zu definieren, und eine Reihe von Begriffsbestimmungen vorschlägt – ein Lebewesen ist etwas, das durch sich selbst bewegt wird, das die Ursache seiner Bewegung in sich trägt –, dann erforscht er nicht wirklich die Realität von Lebewesen; vielmehr beschreibt er die Menge bereits vorhandener Begriffe, die bestimmen, was wir immer schon unter »Lebewesen« verstehen, wenn wir ein Objekt als »lebendig« bezeichnen.)

Am besten lässt sich die Radikalität der kantischen Revolution in der Philosophie anhand des Unterschiedes zwischen *Schein* und *Erscheinung** begreifen. Für die vorkantische Philosophie war die Erscheinung der illusorische (unzulängliche) Modus, in dem uns endlichen Sterblichen die Dinge erscheinen; unsere Aufgabe bestand demnach darin, jenseits des falschen Scheins die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind (von Platons Ideen bis zur »objektiven Realität« der Naturwissenschaften). Mit Kant verliert die Erscheinung dann diesen negativen Beigeschmack. Sie bezeichnet fortan die Art, wie die Dinge uns in dem, was wir als Realität wahrnehmen, erscheinen (sind), und die damit verbundene Aufgabe ist eine ganz andere: Es geht nicht mehr darum, die Erscheinung als »bloßen Schein« abzutun und zu einer transzendenten Realität jenseits des Scheins zu gelangen, sondern darum, die *Bedingungen der Möglichkeit dieser Erscheinung der Dinge*, das heißt ihre »transzendente Genese« zu erkennen: Was setzt eine solche Erscheinung voraus? Was muss immer schon stattgefunden haben, damit die Dinge uns so erscheinen, wie sie es tun? Während für Platon ein Tisch, den ich vor mir sehe, nur eine unzulängliche/unvollkommene Kopie der ewigen Idee des Tisches ist, so wäre es für Kant sinnlos zu sagen, der besagte Tisch sei eine unzulängliche zeitliche/materielle Kopie seiner transzendentalen Bedingungen. Auch wenn wir eine transzendente Kategorie wie die der

* Beide Begriffe im Original deutsch.

Ursache nehmen, ist es für einen Kantianer sinnlos zu sagen, die empirische Kausalitätsbeziehung zwischen zwei Phänomenen sei Teil (eine unvollkommene Kopie) der ewigen Idee der Ursache. Die Ursachen, die ich an Phänomenen wahrnehme, sind die einzigen Ursachen, die es gibt, und der apriorische Begriff der Ursache ist kein perfektes Vorbild, sondern ebendie Bedingung der Möglichkeit, dass ich die Beziehung zwischen Phänomenen als ursächlich wahrnehme.

Auch wenn zwischen Kants kritischer Philosophie und seinen großen idealistischen Nachfolgern (Fichte, Schelling, Hegel) ein überrwindlicher Abgrund klafft, sind die Grundkoordinaten, die Hegels *Phänomenologie des Geistes* möglich machen, in Kants *Kritik der reinen Vernunft* bereits angelegt. Zum Ersten ist, wie Dieter Heinrich treffend bemerkte, »Kants philosophische Motivation [...] nicht identisch mit dem, was er für die ursprüngliche Motivation zum Philosophieren hielt.«⁹ Die ursprüngliche Motivation ist eine metaphysische: Die Philosophie soll eine Erklärung der Totalität der noumenalen Realität liefern. Als solche ist die Motivation illusorisch, denn sie stellt eine unmögliche Aufgabe; Kants Motivation ist dagegen die Kritik jeder möglichen Art von Metaphysik. Sein Bemühen ist somit ein nachträgliches: Damit eine Kritik der Metaphysik möglich ist, muss es zunächst einmal eine Metaphysik geben; um den metaphysischen »transzendentalen Schein« verwirrelen zu können, muss ein solcher erst einmal existieren. Genau in diesem Sinne war Kant »der Erfinder der philosophischen Philosophiegeschichte«.¹⁰ Es gibt in der Entwicklung der Philosophie notwendige Stufen, das heißt, *man kann nicht direkt zur Wahrheit gelangen*, nicht mit ihr beginnen, sondern die Philosophie musste notwendigerweise mit metaphysischen Täuschungen beginnen. Der Weg von der Illusion zu deren kritischen Verurteilung ist der Kern der Philosophie in dem Sinne, dass erfolgreiche (»wahre«) Philosophie nicht mehr durch die wahrheitsgetreue Erklärung der Totalität des Seins definiert wird, sondern dadurch, dass sie erfolgreich die Illusionen erklären kann, das heißt nicht nur erklärt, warum die Illusionen überhaupt Illusionen sind, sondern auch, warum sie strukturell notwendig, unvermeidbar und keine bloßen Zufälle sind. Das »System« der Philosophie ist somit keine direkte ontologische Struktur der Realität mehr, sondern »ein reines, vollständiges

System aller metaphysischen Aussagen und Beweise.«¹¹ Der Beweis für die Scheinhaftigkeit metaphysischer Aussagen ist, dass sie notwendigerweise Antinomien (widersprüchliche Schlussfolgerungen) erzeugen, und weil die Metaphysik die Antinomien zu vermeiden versucht, die entstehen, wenn wir metaphysische Begriffe zu Ende denken, ist das »System« der kritischen Philosophie die vollständige – und daher selbstwidersprüchliche, »antinomische« – Reihe metaphysischer Begriffe und Aussagen: »Nur wer den Schein der Metaphysik durchschauen kann, kann das kohärenteste, konsistenteste metaphysische System entwickeln, denn das konsistenteste System der Metaphysik ist auch widersprüchlich«¹² – und das heißt eben: *inkonsistent*. Das kritische »System« ist die systematische apriorische Struktur aller möglichen/denkaren »Fehler« in ihrer immanenten Notwendigkeit. Am Ende erwartet uns daher nicht die Wahrheit, welche die vorangegangenen Täuschungen überwindet/aufhebt – die einzige Wahrheit ist vielmehr das inkonsistente Gefüge der logischen Verbindung aller möglichen Täuschungen ... Entspricht dies nicht exakt dem Inhalt von Hegels *Phänomenologie* (und, auf einer anderen Ebene, dem der *Logik*)? Der einzige, wenn auch entscheidende Unterschied ist, dass für Kant dieser »dialektische« Prozess des Hervortretens der Wahrheit aus der kritischen Verurteilung des vorherigen Scheins der Sphäre unserer Erkenntnis angehört und die noumenale Realität nicht betrifft, welche äußerlich und indifferent bleibt, während Hegel den eigentlichen Ort dieses Prozesses im Ding selbst sieht.

Schopenhauer verglich bekanntlich Kant »mit einem Mann [...] der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskierten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen, bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt – als seine Frau«.¹³ Die Situation ähnelt der in Johann Strauß' Operette *Die Fledermaus*. Die maskierte Schöne in Schopenhauers Vergleich ist natürlich die Philosophie und die Ehefrau das Christentum – Kants radikale Kritik ist demnach in Wahrheit nur ein neuer Versuch, die Religion zu stützen, seine Überzeugung ist falsch. Was aber wäre, wenn in der Maske mehr Wahrheit läge als in dem echten Gesicht dahinter? Was, wenn dieses kritische Spiel das Wesen der Religion von Grund auf ändern würde, sodass

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Arthur Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, Frankfurt/M. 1841, S. 172.

⁹ Dieter Heinrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, Mass., 2008, S. 32.

¹⁰ Ebd.

Kant de facto untergrub, was er eigentlich schützen wollte? Harten jene katholischen Theologen möglicherweise doch Recht, die in Kants Kritik die Ursprungskatastrophe des modernen Denkens sahen, weil sie dem Liberalismus und Nihilismus Tür und Tor öffneten?

Fichtes »Radikalisierung« Kants stellt das problematischeres Glied in der Kette der Deutschen Idealisten dar. Er wurde und wird als halb verrückter, solipsistischer »subjektiver Idealist« abgetan, ja lächerlich gemacht. (Kein Wunder, dass in der angelsächsischen analytischen Tradition Kant als der einzige ernstzunehmende Vertreter des Deutschen Idealismus gilt – mit Fichte betreten wir den Bereich der obskuren Spekulation.) Da er der Unbekannteste der vier ist, erfordert es die größte Anstrengung, zum wahren Kern seines Denkens vorzudringen und Fichtes *ursprüngliche Einsicht* – so lautet der Titel von Dieter Henrichs Studie über ihn – zu erkennen. Das Werk ist freilich der Mühe wert. Wie bei allen wirklich großen Denkern offenbart ein richtiges Verständnis seiner Arbeit unübertroffene Einblicke in die Tiefenstruktur engagierter Subjektivität.

Schellings Denken ist in zwei Phasen zu unterteilen, die frühe »Identitätsphilosophie« und die späte »Offenbarungsphilosophie« – und sein wahrer Durchbruch ereignet sich, wie so oft, zwischen den beiden Phasen, in der kurzen Zeitspanne von 1809 bis 1815, in der er seine beiden absoluten Meisterwerke veröffentlichte, die *Freiheitschrift* und die drei Fassungen seines »Weltalter«-Manuskripts. In diesen Texten tut sich eine vollkommen neue Welt auf: die Welt der vorlogischen Triebe und der dunkle »Grund des Seins«, der sogar Gott innewohnt als dasjenige, was »in Gott mehr ist als Gott selbst«. Zum ersten Mal in der Geschichte des menschlichen Denkens wird der Ursprung des Bösen nicht mehr im Abfall des Menschen von Gott verortet, sondern in einer Spaltung im Innersten von Gott selbst. Die ultimative Gestalt des Bösen ist bei Schelling nicht der Geist als Gegenansatz zur Natur, sondern der unmittelbar in der Natur als unaufrichtig, als abscheuliche Verzerrung der natürlichen Ordnung materialisierte Geist, von bösen Geistern und Vampiren bis hin zu monströsen Folgen technischer Manipulationen (Klone usw.). Die Natur an sich ist gut, der Grund des Bösen ist in ihr per definitionem dem Guten untergeordnet: »[A]uf jeder Stufe des Daseins vor der Erscheinung des Menschen ist der Grund der Existenz untergeordnet; mit anderen Worten, der Eigenwille des Besonderen ist dem allgemeinen Willen

des Ganzen notwendigerweise untergeordnet. Daher ist der Eigenwille jedes einzelnen Lebewesens auch notwendigerweise dem Willen der Gattung untergeordnet, welcher zur Harmonie des Ganzen der Natur beiträgt.«¹⁴ Als mit dem Erscheinen des Menschen der Grund der Existenz die Möglichkeit bekommt, eigenständig zu operieren und sich egoistisch zu behaupten, bedeutet dies nicht nur, dass er sich gegen die göttliche Liebe, die Harmonie des Ganzen und den (nicht egoistischen) Universalwillen durchsetzt – es bedeutet auch, dass er sich *genau in der Form seines Gegenteils* behauptet. Das Schreckliche des Menschen ist, dass mit ihm das Böse radikal wird: Es ist nicht mehr das einfache, egoistische, sondern das als Allgemeinheit maskierte (erscheinende) Böse, wie es exemplarisch im politischen Totalitarismus auftritt, wo sich ein bestimmter politischer Akteur als direkte Verkörperung des Universalwillens und der allgemeinen Freiheit der Menschheit präsentiert.¹⁵

An keiner Stelle tritt der Unterschied zwischen Hegels Denken und Schellings Spätphilosophie deutlicher zu Tage als in der Frage des Anfangs. Hegel beginnt mit dem schwächsten Begriff des Seins (der in seiner Abstraktion und Unbestimmtheit gleich null ist); Schellings »negative Philosophie« (die Teil seines Systems bleibt, aber um die »positive« Philosophie ergänzt wird) beginnt zwar ebenfalls mit der Affirmation einer Negation, einer Leere, diese Leere ist jedoch die affirmative Kraft des verlangenden Willens: »[A]ller Anfang liege im Mangel, die tiefste Potenz, an die alles gehet, sey das Nichtseyende, und dieses der Hunger nach Seyn.«¹⁶ Wir gehen also vom Bereich der Logik und ihrer apriorischen Begriffe zum Bereich des wirklichen Lebens über, dessen Anfangspunkt ein Verlangen ist, der »Hunger« einer Leere danach, von positivem, wirklichem Sein gefüllt zu werden. Schellings Hegel-Kritik besteht darin, dass das »Nichts«, mit dem man beginnt, um wirklich vom Sein/Nichts zu wirklichem Werden und schließlich zu »etwas« Positivem übergehen zu können, ein »le-

14 Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Galassienheit*, Evanston 2007, S. 107.

15 Für eine genauere Analyse dieser Umkehrung vgl. Slavoj Žižek, *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996.

16 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Sämtliche Werke*, Zweite Abtheilung, Erster Band, Stuttgart, Augsburg 1856, S. 294.

bendiges Nichts« sein muss, die Leere eines Begehrens, das für den Willen steht, einen Inhalt zu erzeugen oder zu erlangen.

Es ist ein Rätsel, warum Heinrich in seiner Interpretation des Deutschen Idealismus die Rolle Schellings, insbesondere den mittleren Schelling der *Freiheitsschrift* und der *Weltalter*, systematisch herunterspielt. Rätselhaft ist dies deswegen, weil gerade der mittlere Schelling am gründlichsten erforscht, was Heinrich als das zentrale Problem Fichtes (und des Deutschen Idealismus insgesamt) bezeichnet, nämlich das des »Spinozismus der Freiheit«. Wie lässt sich der *Grund der Freiheit*, ein transsubjektiver Grund der Subjektivität denken, der die menschliche Freiheit nicht nur nicht einschränkt, sondern auf den sie sich buchstäblich gründet? Schelling sieht die Antwort in der *Freiheitsschrift* im Grund selbst: Die menschliche Freiheit wird möglich durch den in Gott selbst bestehenden Unterschied zwischen dem existierenden Gott und dessen eigenem Grund, dem, was in Gott noch nicht ganz Gott ist. Das ist es, was Schelling so einzigartig macht, auch in Bezug auf Hölderlins »Urteil und Sein«. Wie der späte Fichte (wenn auch natürlich auf vollkommen andere Weise) gelangt Schelling zum transsubjektiven Grund der subjektiven Freiheit; für Hölderlin (und Fichte) ist diese transsubjektive Seinsordnung jedoch ein vollkommenes Eines, präreflexiv, unteilbar und nicht einmal mit sich selbst identisch (weil Selbstidentität bereits eine formale Distanz des Begriffes von sich selbst erfordert) – erst Schelling führt eine fundamentale Lücke, Instabilität, Disharmonie innerhalb dieses präsubjektiven/präreflexiven Grundes ein. In seinem kühnsten spekulativen Versuch in den *Weltalter*-Fragmenten macht sich Schelling auf diese Weise daran, die Entstehung des Logos, des artikulierten Diskurses aus dem vorlogischen Grund zu rekonstruieren (zu »erzählen«). Der Logos ist demnach ein Versuch, die lähmende Ausweglosigkeit dieses Grundes zu überwinden. Die beiden Höhepunkte des Deutschen Idealismus sind daher der mildere Schelling und der reife Hegel; sie taten, was niemand sonst zu tun wagte: Sie schufen im Grund selbst eine Lücke.

Hölderlins berühmtes Fragment »Urteil und Sein« ist noch unter einem weiteren Aspekt interessant, wird es doch oft als Zeichen für eine Art »alternativer Wirklichkeit« gesehen, für einen anderen Weg, den der Deutsche Idealismus hätte einschlagen können, um aus den kantischen Inkonsistenzen auszubrechen. Dem liegt die Prämisse zugrunde, dass das subjektive Selbstbewusstsein danach strebt, die ver-

lorene Einheit mit dem Sein/dem Absoluten/Gott wiederherzustellen, von dem es durch die »Ur-Teilung«, die diskursive Aktivität des »Urteils« unwiderruflich getrennt ist:

Urteil ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in intellektuellen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur-Teilung. Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind. »Ich bin Ich« ist das passendste Beispiel zu diesem Begriffe der Urteilung, als *Theoretischer Urteilung*, denn in der praktischen Urteilung setzt es sich dem *Nichtich*, nicht *sich selbst* entgegen.

Wirklichkeit und Möglichkeit ist unterschieden, wie mittelbares und unmittelbares Bewußtsein. Wenn ich einen Gegenstand als möglich denke, so widerhol ich nur das vorhergegangene Bewußtsein, kraft dessen er wirklich ist. Es gibt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. Deswegen gilt der Begriff der Möglichkeit auch gar nicht von den Gegenständen der Vernunft, weil sie niemals als das, was sie sein sollen, im Bewußtsein vorkommen, sondern nur der Begriff der Notwendigkeit. Der Begriff der Möglichkeit gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Wahrnehmung und Anschauung.

Sein – drückt die Verbindung des Subjekts und Objekts aus.

Wo Subjekt und Objekt schlechthin, nicht nur zum Teil vereinigt ist, nicht hin so vereinigt, daß gar keine Teilung vorgenommen werden kann, ohne das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen, da und sonst nirgendwo kann von einem *Sein schlechthin* die Rede sein, wie es bei der intellektuellen Anschauung der Fall ist.

Aber dieses Sein muß nicht mit der Identität verwechselt werden. Wenn ich sage: Ich bin Ich, so ist das Subjekt (Ich) und das Objekt (Ich) nicht so vereinigt, daß gar keine Trennung vorgenommen werden kann, ohne, das Wesen desjenigen, was getrennt werden soll, zu verletzen; im Gegenteil das Ich ist nur durch diese Trennung des Ichs vom Ich möglich. Wie kann ich sagen: Ich! ohne Selbstbewußtsein? Wie ist aber Selbstbewußtsein möglich? Dadurch daß ich mich nicht selbst entgegengesetzt, mich von mir selbst trenne, aber ungeachtet dieser Trennung mich im entgegengesetzten als dasselbe erkenne. Aber inwiefern als dasselbe? Ich kann, ich muß so fragen; denn in einer andern Rücksicht ist es sich entgegengesetzt. Also ist die Identität keine Vereinigung des Objekts und Subjekts, die schlechthin stattdände, also ist die Identität nicht = dem absoluten Sein.¹⁷

17 Friedrich Hölderlin, »Urteil und Sein«, in: ders., *Sämtliche Werke. Kleine Stuttgarter Ausgabe*, 6 Bände, Band 4, Stuttgart 1962, S. 226 f.

Hölderlins Ausgangspunkt ist die Kluft zwischen (der unmöglichen Rückkehr zu) der traditionellen organischen Einheit und der modernen reflexiven Freiheit. Als endliche, diskursive, selbstbewusste Subjekte sind wir aus der Einheit mit dem Ganzen des Seins geworfen, zu der wir nichtsdestoweniger zurückkehren wollen, allerdings ohne unsere Unabhängigkeit aufzugeben – wie sollen wir diese Kluft überwinden? Die Antwort liegt für Hölderlin in der sogenannten »exzentrischen Bahn«: Die Spaltung zwischen Substanz und Subjektivität, Sein und Reflexion ist unüberwindlich, und die einzig mögliche Versöhnung ist eine *narrative* – indem das Subjekt die Geschichte seines endlosen Schwankens zwischen den beiden Polen erzählt. Der Inhalt bleibt dabei unverändert, die *Versöhnungsgeschichte vielmehr in der narrativen Form selbst* – in der exakten Umkehrung der logischen Behauptung der Identität des Subjekts (Ich = Ich), in der die Form (Teilung, Verdopplung des Ichs) den Inhalt (die Identität) unterminiert.

Hölderlins Antwort muss im Kontext betrachtet und als einer der drei Lösungsansätze für das Problem gesehen werden, das die Moderne charakterisiert: die Kluft zwischen subjektiver Autonomie und organischen Ganzen; die beiden anderen sind die Ansätze von Schiller und von Schlegel. Für Schiller ist ein freies menschliches Leben innerhalb von Natur und Kultur möglich, sofern es die gleiche innere Organisation, innere Bestimmung beziehungsweise Harmonie seiner Bestandteile erreicht, wie sie für die natürliche ebenso wie für die künstlerische Schönheit charakteristisch sind. In einem schönen Naturgegenstand finden wir »gleichsam die Person des Dings«,¹⁸ wie Schiller schreibt; wir spüren »den freiwilligen Konsens des Dinges zu seiner Technik«¹⁹ sowie »eine Regel, die von dem Dinge selbst zugleich befolgt und gegeben ist«,²⁰ und dies ist ein Vorbild für den freiwilligen Konsens eines Individuums zum Wert eines sozialen Repertoires oder einer Lebensweise. Friedrich Schlegel versucht dagegen durch jene kontinuierliche, ironische, geistreiche und sich selbst revidierende Aktivität, welche die romantische Lyrik kennzeichnet, eine Art unvollkommene, jedoch stets energische Freiheit auszuüben – gewissermaßen ein Bekenntnis zu ewiger Unruhe. Die genannten Positionen – Schiller/Schlegel/Hölderlin – lassen sich unschwer als eine

¹⁸ Friedrich Schiller, *Kallias oder über die Schönheit. Briefe an Gottfried Körner*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Band 5, München 1962, S. 394–433, hier S. 411.

¹⁹ Ebd., S. 414.

²⁰ Ebd., S. 416; Hervorhebung im Original.

Art Dreieck darstellen. Schiller glaubt an die Integration des Subjekts in die organische substanziale Ordnung – die freie Selbstheit kann ganz in der schönen Natur und Kunst erscheinen; Schlegel macht die Kraft der Subjektivität als konstante Destabilisierung jeder substanzialen Harmonie geltend (man kann sagen, dass sich dieser Gegensatz im Deutschen Idealismus wiederholt, und zwar in der Opposition von Schelling und Fichte und dem Unterschied zwischen der Positivität des präreflexiven Ur-Grundes* und der »ewigen Unruhe« der Subjektivität).

Hegel nimmt hier eine vierte Position ein. Im Vergleich zu Hölderlin führt er zusätzlich eine rein formale Verschiebung ein, indem er die tragische Kluft, die das reflektierende Subjekt vom präreflexiven Sein trennt, in das Sein selbst verlagert. Mit diesem Schritt wird das Problem quasi zu seiner eigenen Lösung: Es ist just dieses Abgetrenntsein vom absoluten Sein, welches uns mit ihm vereint, denn diese Trennung ist dem Sein immanent. Schon bei Hölderlin wird die Trennung verdoppelt und ist selbstbezüglich. Die ultimative Trennung ist nicht die zwischen Subjekt und Objekt, sondern ebendie zwischen Trennung (von Subjekt und Objekt) und Einheit. Man sollte somit die Formel von der »Identität von Identität und Nichtidentität« um die »Trennung von Trennung und Nichttrennung« ergänzen. Sobald wir diesen Schritt vollziehen, verschwindet das Sein als präreflexiver Grund; es offenbart sich, genauer gesagt, als ultimative reflexive Kategorie, als Resultat der selbstbezüglichen Trennung: Das Sein erscheint, wenn sich die Trennung von sich selbst trennt. Oder um es mit Hölderlin zu sagen: Die Erzählung handelt nicht nur vom Subjekt, das mit seiner Trennung vom Sein zurechtkommen muss, sie ist gleichzeitig auch die Geschichte, die das Sein sich über sich selbst erzählt. Der durch die Erzählung ausgeglichene Verlust ist in das Sein selbst eingeschrieben. Das bedeutet, dass die letzte Unterscheidung, auf der Hölderlin besteht – die zwischen intellektueller Anschauung (dem direkten Zugang zum Sein, dem unmittelbaren Einssein des Subjekts mit ihm) und der »exzentrischen« narrativen Bahn (die den Zugang zum Sein durch narrative Versöhnung vermittelt) –, scheitern muss. Das Narrativ erfüllt bereits den Zweck der intellektuellen Anschauung; es sorgt bereits für unsere Vereinigung mit dem Sein. Um es paradoxer auszusprechen: Die übliche Beziehung der beiden Begriffe muss umge-

* Im Original deutsch.

kehrt werden. Es ist die intellektuelle Anschauung, die eigentlich nur eine reflexive Kategorie ist, indem sie uns durch den Akt des unmittelbaren Einsseins des Subjekts mit dem Sein von diesem trennt; die narrative Bahn dagegen gibt direkt das Leben des Seins selbst wieder.

Jenes »das Wahre ist das Ganze« bedeutet, dass wir den Prozess der Selbstmanifestation nicht als Verlust des ursprünglichen Seins betrachten sollten. Auch sollten wir ihn nicht nur als Aufstieg zum Höchsten ansehen. Der Prozess ist bereits das Höchste [...]. Das Subjekt ist für Hegel [...] nichts als die tätige Beziehung zu sich selbst. Im Subjekt ist nichts, das dessen Selbstbeziehung zugrunde liegt, es gibt nur die Selbstbeziehung. Aus diesem Grund gibt es nur den Prozess und nichts, was ihm zugrunde liegt. Philosophische und metaphorische Vorbilder wie die »Emanation« (Neuplatonismus) oder der »Ausdruck« (Spinozismus) stellen die Beziehung zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen auf eine Weise dar, die nicht richtig beschreibt, was der Prozess (Selbstmanifestation) ist.²¹

Es ist daher Hölderlin, nicht Hegel, der hier metaphysisch bleibt und an der Vorstellung eines durch intellektuelle Anschauung zugänglichen präreflexiven Grundes festhält – was wirklich metaphysisch ist, ist die Voraussetzung eines substanziellen Seins jenseits des (Selbst-)Differenzierungsprozesses. (Hier liegt auch der Grund, warum Hölderlin – wie im zweiten Abschnitt des Fragments zu sehen ist – die Möglichkeit der Wirklichkeit unterordnet.) Hegel wendet die Lösung aus Hölderlins *Hyperion* (was in der Wirklichkeit nicht versöhnt werden kann, wird später, durch seine narrative Rekonstruktion, versöhnt) gegen Hölderlin selbst an. In deutlicher Parallele zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* sieht Hölderlin die Lösung in einer Erzählung, die rückwirkend die »exzentrische Bahn« (die Bahn des permanenten Schwankens zwischen dem Verlust der Mitte und den vielen gescheiterten Versuchen, die Unmittelbarkeit der Mitte wiederzuerlangen) als Prozess der Reifung und der spirituellen Bildung rekonstruiert. Diese Lösung impliziert keinen diskursiven Konstruktivismus (dem zufolge die Konsistenz unserer Realität die einer nachträglichen Erzählung wäre), sondern eine weitaus radikalere, hegelianische Position. Der diskursive Konstruktivismus kann als neukantianischer Sprachtranszendentalismus gedeutet werden (»Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«, wie es in Gadamers Paraphrasierung von Heideggers These über die »Sprache als das Haus des

Seins« heißt; der von der Sprache getragene Verstehenshorizont ist also der äußerste transzendente Horizont unserer Annäherung an das Sein), das heißt, dieser diskursive Transzendentalismus konzentriert sich darauf, dass das, was wir als »Realität« erfahren, immer schon durch Sprache vermittelt/konstruiert ist, während Hölderlins Lösung den Fokus darauf verlagert, dass (wie Lacan es ausdrückt) *der Signifikant selbst ins Reale fällt*, dass also die signifikante Intervention (Narrativierung) in das Reale eingreift und die Auflösung eines realen Antagonismus herbeiführt.

Hegel bleibt daher die Spitze der gesamten Bewegung des Deutschen Idealismus. Die vier genannten Philosophen stehen also nicht auf einer Stufe, sondern entsprechen eher der Gleichung drei plus eins. Aber warum? Was macht Hegel so einzigartig? Um dies genauer zu erklären, könnte man den Lacanschen Begriff des »Mangels im Anderen« heranziehen, der in Hegels Fall auf die epistemologisch-ontologische Vermittlung hindeuten würde, die bei den drei anderen Idealisten fehlt. Die elementarste Figur der dialektischen Umkehrung ist die Verlagerung eines epistemologischen Hindernisses in die Sache selbst als deren ontologische Fehlerhaftigkeit (was uns als unsere Unfähigkeit erscheint, die Sache zu erkennen, deutet auf einen Riss in der Sache selbst hin, insofern ist die Tatsache, dass wir nie zur ganzen Wahrheit gelangen können, gerade das Zeichen der Wahrheit). Es ist die Prämissen dieses Buches, dass diese »ursprüngliche Einsicht« Hegels bis heute nichts von ihrer Kraft verloren hat und dass sie weitaus radikaler (und eine größere Bedrohung für das metaphysische Denken) ist als alle Antitotalitätsthemen der Königinnenz/Andersheit/Heterogenität zusammen.²²

21 Ich bin an dieser Stelle Catherine Malabou und ihrem Buch *L'avenir de Hegel. Plasticité, Temporalité, Dialectique* (Paris 1996) zu tiefem Dank verpflichtet. Das Buch ist – wie Gérard Lebruns *La patience du concept. Essai sur le discours Hegélien* (Paris 1972) und Béatrice Longuenesse *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence* (Paris 1981) – eines jener Werke, die unerklärlicherweise in fast regelmäßigen Abständen alle zehn oder zwanzig Jahre in Frankreich als das Buch über Hegel auftauchen und im wahren Sinne des Wortes epochal sind, weil sie das gesamte Feld, in das sie eindringen, neu definieren. Wenn man in eines dieser Bücher eintaucht, bleibt buchstäblich nichts, wie es vorher war. Man kann Derrida nur zustimmen, wenn er im Vorwort zur englischen Ausgabe von *L'avenir de Hegel* schreibt: »[N]ichts wird uns je von der Pflicht entbinden, der außerordentlichen Bewegungslinie von *The Future of Hegel* Schritt für Schritt und Seite für Seite zu folgen [...] Ich lehne jedem dringend, dieses Buch zu lesen.« Wir sollten dieser Reihe noch Re-

Man kann sich gut eine wahrhaft obszöne Version des amerikanischen Witzklassikers »The Aristocrats« vorstellen, welche die darin regelmäßig zum Ausdruck gebrachte Vulgarität der kotzenden, kotenden, Unzucht treibenden und sich gegenseitig auf jede erdenkliche Weise erniedrigenden Artistenfamilie locker toppen würde: Die Familie führt vor dem Künstlergenen einen Schnellkurs in hegelianischem Denken auf, diskutiert über die wahre Bedeutung der Negativität, der Aufhebung, des absoluten Wissens und so weiter, und als der verwirrte Agent nach dem Namen ihrer verrückten Show fragt, antwortet sie voller Begeisterung: »Die Perversen!« Tatsächlich kann man, um einmal mehr Brechts guten alten Ausspruch »Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?« zu paraphrasieren, die Frage stellen: Was ist die schockierende Wirkung von Fäkalien essenden Familienmitgliedern gegen den Schockeffekt einer echten dialektischen Umkehrung?²³

Das Ziel dieses Buches ist jedoch nicht eine einfache (oder auch nicht so einfache) Rückkehr zu Hegel, sondern vielmehr eine Wiederholung Hegels (im strengen Kierkegaard'schen Sinne). Während des vergangenen Jahrzehnts stand die Achse Hegel – Lacan für die theoretische Arbeit der Partei-Troika, der ich angehöre (gemeinsam mit Maden Dolár und Alenka Zupančič), als »undekonstruierbarer« Bezugspunkt fest. Allem, was wir taten, lag das Axiom zugrunde, dass die Lektüre Hegels durch Lacan (und umgekehrt) unser unhintergebarer Horizont war. In letzter Zeit wurden uns allerdings zunehmend die Grenzen dieses Horizonts deutlich: bei Hegel dessen Unfähigkeit, die reine Wiederholung zu denken und die Besonderheit dessen zu thematisieren, was Lacan als *objet a* bezeichnete; bei Lacan die Tatsache Comnays *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford 2011) hinzufügen, welches als vorerst letztes Beispiel für das Buch über Hegel den Verdacht erhartet, dass – zumindest, was die letzten Jahrzehnte betrifft – nur eine Frau in der Lage ist, ein wirklich gutes Buch über Hegel zu schreiben.²³ Zu dem Witz »The Aristocrats« vgl. den Wikipedia-Artikel (http://de.wikipedia.org/wiki/The_Aristocrats), letzter Zugriff 31.06.2013. Man muss freilich betonen, dass ein guter Witz meist nicht auf der Umkehrung oberflächlicher Unschuld in eine vulgäre (sexualisierte) Botschaft beruht, sondern eher auf dem umgekehrten Effekt, wie in dem herrlich blödsinnigen (unpolitischen) russischen Witz aus der Sowjetzeit: Zwei Männer, die sich nicht kennen, sitzen zusammen in einem Zugabteil. Nach längerem Schweigen sagt der eine plötzlich: »Haben Sie schon mal einen Hund gefickt?« Der andere fragt überrascht zurück: »Nein – Sie?« »Natürlich nicht! Ich wollte nur mit Ihnen ins Gespräch kommen.«

che, dass sein Werk mit einem inkonsistenten Anfang endet: *Das Seminar XX (Encore)* steht für seine größte Leistung und Ausweglosigkeit – in den Jahren danach versuchte er verzweifelt Auswege zu erschaffen (das *Sinbom*, Knoten ...), die allesamt scheiterten. Wo stehen wir also heute?

Meine Werte war (und ist), dass Psychoanalyse und Hegelsche Dialektik einander durch ihre Interaktion (die Lektüre Hegels durch Lacan und umgekehrt) erlösen, ihre gewohnte Haut abstreifen und in neuer, unerwarteter Gestalt hervortreten können. Das Motto des Buches könnte die von Badiou aufgestellte Behauptung sein, dass »der Antiphilosoph Lacan eine Bedingung der Renaissance der Philosophie ist. Philosophie ist heute möglich und hat mit Lacan kompossibel zu sein.«²⁴ Guy Lardreau schlug hinsichtlich des ethisch-politischen Raums in dieselbe Kerbe, als er schrieb, Lacan sei »der Einzige, der heute denkt, der Einzige, der niemals lügt, *le chasseur-canaille* [der Schurkenjäger]«²⁵ – und ein »Schurke« ist in diesem Fall jemand, der den Schein der Befreiung propagiert, welcher nur die Realität der kapitalistischen Perversion verdeckt. Lardreau meint damit Denker wie Lyotard oder Deleuze, für uns trifft es noch auf viele weitere zu. Badiou und Lardreau ist die Idee gemeinsam, dass man über Lacan hinausgehen müsse, dass jedoch der einzige Weg, der über Lacan hinausführe, durch ihn hindurchgehe. Die Bedeutung dieser Diagnose ist eindeutig politisch: Lacan entschleierte die Illusionen, auf denen die kapitalistische Wirklichkeit ebenso wie ihre falschen Übertreibungen

²⁴ Alain Badiou, *Manifest für die Philosophie*, Wien, Berlin 2010, S. 75. Wer ist ein Antiphilosoph für wen? Badiou spekuliert an einer Stelle, dass Heraklit ein Antiphilosoph für Parmenides sei, die Sophisten für Platon (obwohl sie ihm zeitlich und logisch vorausgehen), Pascal für Descartes, Hume für Leibniz, Kierkegaard (und Marx?) für Hegel und selbst Lacan für Heidegger. Das Bild ist freilich noch komplizierter: Ist nicht Kants Denken – und vielleicht sogar der Deutsche Idealismus insgesamt mit seinem zentralen Motiv des Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft – die Antiphilosophie für die klassische Metaphysik in ihrer letzten großen Erscheinungsform (Spinoza und Leibniz)? Ist de Sade – in der lacanianischen Lesart – nicht der Antiphilosoph für Kant, sodass Lacans »mit« bedeutet, dass man einen Philosophen durch seinen Antiphilosophen lesen muss? Und ist der Antiphilosoph Hegels nicht eigentlich schon der späte Schelling? Oder um noch einen Schritt weiter zu gehen: Besteht nicht Hegels Einzigartigkeit sogar darin, dass er sein eigener Antiphilosoph ist?

²⁵ Christian Jambet, Guy Lardreau, *L'Âge. Pour une cynétique du semblant. Ontologie de la révolution 1*, Paris 1976, S. 12.

Teil I Der Drink davor

beruhen, doch letztlich kommt er zu dem Schluss, dass wir zur Herrschaft verdammt sind – der Herr ist ein konstitutiver Bestandteil der symbolischen Ordnung und jeder Versuch, die Herrschaft zu überwinden, bringt daher zwangsläufig nur wieder neue Herren-Figuren hervor. Wer bereit ist, sich durch Lacan hindurchzuarbeiten, steht somit vor der großen Aufgabe, den Raum für eine Revolte zu artikulieren, die nicht von irgendeiner Version des Herrendiskurses zurückerobert wird. Lardreau hat gemeinsam mit Christian Jambet als Erster versucht, diese Möglichkeit zu entwickeln, indem er sich auf das Verhältnis von Herrschaft und Sexualität konzentrierte: Da es keine Sexualität ohne Herrschaftsbeziehung gibt, muss jedes Projekt einer »sexuellen Befreiung« letztlich immer wieder neue Herrschaftsformen hervorbringen – oder um Kafka zu paraphrasieren: Die Revolte ist kein Käfig, der einen Vogel sucht, sondern ein Vogel auf der Suche nach einem Käfig. Auf der Grundlage der Erkenntnis, dass eine Revolte vollkommen desexualisiert werden muss, entwickelten Lardreau und Jambet die asketisch-maoistisch-lacanianische Figur des »Engels« als Agens der radikalen Emanzipation. Angesichts der zerstörerischen Gewalt der Kulturrevolution und insbesondere des Regimes der Roten Khmer in Kambodscha gaben sie allerdings die Idee einer radikalen Emanzipation der Sozialbeziehungen ganz auf und gelangten schließlich zu einer gespaltenen Position der Affirmation des kleineren Übels in der Politik und der Notwendigkeit einer inneren spirituellen Revolution: Es gelte in der Politik bescheiden zu sein und einfach zu akzeptieren, dass einige Herren besser seien als andere; die einzig mögliche Revolte sei eine innerlich spirituelle.²⁶ Das vorliegende Buch lehrt diese Spiritualisierung der Revolte ab und bleibt Baudouins ursprünglicher Idee eines radikal-emanzipatorischen Projekts treu, das nur auf dem Weg durch Lacan möglich ist.

26 Dementsprechend tauchte Jambet in das Denken des großen persischen Denkers Mulla Sadra aus dem 17. Jahrhundert ein – eine Position, die der gnosischen Wende europäischer Denker wie Peter Sloterdijk nicht fremd ist. Vgl. Christian Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Molla Sadra*, Paris 2002.