

Parataxe: Figuren des dialektischen Prozesses

Die weit verbreitete Verwendung des Begriffs der »intellektuellen Anschauung« im Deutschen Idealismus nach Kant ist *kein* Zeichen für einen Rückfall in die vorkritische Metaphysik (wie orthodoxe Kantianer behaupten). Für den nachkantischen Idealisten ist die »intellektuelle Anschauung« keine passive, intuitive Rezeption oder Schau der noumenalen Realität; sie bezeichnet, im Gegenteil, immer ein *aktives*, produktives, spontanes Vermögen und bleibt somit fest in Kants Thema der aktiven Synthese der transzendentalen Einbildungskraft verwurzelt (weshalb die Befürworter einer Rehabilitierung dieses Begriffs überschwänglich auf die Abschnitte 76 und 77 von Kants *Kritik der Urteilskraft* verweisen).¹ Warum also lehnte Kant den Begriff ab? Welche Schwelle weigerte er sich zu überschreiten?

Im Jahr 1804, kurz vor seinem Tod, schreibt Kant, die zwei Angelpunkte, um die sich sein gesamtes Denken drehe, seien die Idealität von Raum und Zeit und die Realität des Freiheitsbegriffs.² Damit stellt er sich deutlich in Opposition zur Haltung des gesunden Menschenverstands: Für den gewöhnlichen Naturalismus sind Raum und Zeit real (reale Gegenstände und Vorgänge »sind« in Raum und Zeit, diese bilden nicht bloß den transzendentalen Horizont unserer Wirklichkeitserfahrung), während Freiheit ideell ist (eine Form der Selbstwahrnehmung unseres bewussten Ich, die möglicherweise gar keine Grundlage in der eigentlichen Realität hat, in der nur Materie existiert). Für Kant dagegen sind Raum und Zeit ideell (keine Eigenschaften von Dingen an sich, sondern Formen der Wahrnehmung, die den Erscheinungen durch das transzendente Ich auferlegt werden), während die Freiheit im radikalsten (sogar Lacanschen) Sinne real ist. Freiheit ist eine unerklärbare, »irrationale«, nicht nachvollziehbare »Vernunftatsache«, ein *Reales*, das unsere Vorstellung der (phänomenalen) raum-zeitlichen, von Naturgesetzen beherrschten *Realität* durcheinanderbringt. Aus diesem Grund ist die Erfahrung der Frei-

heit im wahrsten Sinne des Wortes *traumatisch*, auch für Kant selbst, der das Reale als das Unmögliche, das *geschieht* (das, was »ich nicht tun kann«), mit dem Realen als dem unmöglich Geschehenden (das, was »ich nie ganz erreichen kann«) verwechselt. Die Spannung der kantischen Ethik liegt in Wahrheit also nicht zwischen der Idee des Subjekts, dass es nur um der Pflicht willen handelt, und der verborgenen Tatsache, dass in Wirklichkeit ein pathologischer Beweggrund dahintersteckt (das wäre die Vulgärpsychoanalyse), sondern es ist genau umgekehrt: Der freie Akt ist in seiner Abgrundhaftigkeit so unerträglich, so traumatisch, dass wir, wenn wir etwas aus Freiheit tun, diesen Akt, um ihn aushalten zu können, als von pathologischen Beweggründen motiviert erfahren. Man ist versucht, hier auf den kantischen Schlüsselbegriff des Schematismus zu verweisen: Ein freier Akt *lässt sich nicht schematisieren* und in unsere Erfahrung integrieren, sodass wir ihn »pathologisieren« müssen, um ihn schematisieren zu können. Kant selbst missversteht in der Regel die wahre Spannung (die Schwierigkeit, einen freien Akt zuzulassen und anzunehmen) als die übliche Spannung des Akteurs, der sich nie sicher sein kann, ob seine Handlung wirklich frei oder nicht doch von verborgenen pathologischen Antrieben motiviert war. Das eigentliche Trauma ist daher, wie Kierkegaard es ausdrückte, nicht unsere Sterblichkeit, sondern unsere Unsterblichkeit. Es ist leicht zu akzeptieren, dass wir nur ein unbedeutendes Staubkorn im unendlichen Universum sind; weit schwerer ist es hinzunehmen, dass wir tatsächlich unsterbliche freie Wesen *sind* und uns als solche nicht der schrecklichen Verantwortung der Freiheit entziehen können.

Die Wurzel dieses Problems ist die Ausweglosigkeit im Inneren des kantischen Systems, wie Henrich bemerkt. Kants Ausgangspunkt ist unser Erkenntnisvermögen – das Ich mit seinen drei Eigenschaften (Einheit, synthetische Aktivität und Leere) wird von noumenalen Dingen affiziert und organisiert durch seine aktive Synthese Eindrücke zur phänomenalen Wirklichkeit; sobald es jedoch zu dem ontologischen Resultat seiner Erkenntniskritik gelangt (der Unterscheidung zwischen der Welt der Erscheinungen und der noumenalen Welt der Dinge an sich), »kann es keine Rückkehr zum Ich mehr geben. Es gibt keine plausible Interpretation des Ich als Angehörigen einer der beiden Welten.«³ Hier kommt nun die praktische Vernunft ins Spiel.

¹ Vgl. Robert B. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge 2005, S. 43.

² Vgl. Dieter Henrich, *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Cambridge, Mass., 2008, S. 53.

³ Ebd., S. 52.

Der einzige Weg, um von der Ontologie zum Ich zurückzugelangen, führt über die Freiheit. Die Freiheit vereint die beiden Welten und sorgt für die Einheit beziehungsweise Kohärenz des Ich – aus diesem Grund wiederholt Kant immer wieder die Formel: »Alles der Freiheit unterordnen.«⁴ Hier tut sich freilich eine Lücke zwischen Kant und seinen Nachfolgern auf. Für Kant ist die Freiheit eine »irrationale« Vernunftsache, sie ist schlicht gegeben, unerklärlich und ähnelt damit einer Nabelschnur, die unsere Erfahrung unerklärlicherweise in der unbekannteren noumenalen Realität verankert, und sie ist kein erstes Prinzip, aus dem man einen systematischen Begriff der Realität entwickeln könnte; beginnend mit Fichte überschreiten die Idealisten (dann aber diese Grenze und bemühen sich um eine systematische Erklärung der Freiheit selbst. Mit ihnen verändert sich der Status der Grenze. Was für Kant eine apriorische Begrenzung war (sodass der Gedanke des »Hintergehens« *stricto sensu* sinnlos war), wird für sie einfach zum Zeichen dafür, dass Kant noch nicht bereit war, sein Projekt bis zum Ende zu verfolgen und alle Konsequenzen aus seinem Durchbruch zu ziehen. Für die Idealisten blieb Kant auf halbem Wege stecken, dieser hingegen fand, dass seine idealistischen Nachfolger seine Kritik völlig missverstanden und in eine vorkritische Metaphysik oder, schlimmer noch, in mystische *Schwärmererei*⁵ zurückverfielen.

Es gibt also im Wesentlichen zwei Darstellungen dieses Übergangs:⁶ (1) Kant erklärt die Lücke der Endlichkeit, den transzendentalen Schematismus, den negativen Zugang zu den Nomena (über das Erhabene) als einzige Möglichkeit usw., während Hegels absoluter Idealismus die kantische Lücke schließt und zur vorkritischen Metaphysik zurückkehrt. (2) Es ist Kant, der bei seiner Zerstörung der Metaphysik auf halber Strecke stehenbleibt, indem er den Bezug zum Ding an sich als einer unzugänglichen äußeren Endität aufrecht erhält, während Hegel eigentlich nur ein radikalisierter Kant ist, der

⁴ Ebd., S. 59.

⁵ Im Original deutsch.

⁶ Dieser ist nach wie vor eine der großen Trennlinien innerhalb der Philosophie.

Die einen – meist aus der analytischen Richtung – sehen in Kant den letzten »Kontinentalphilosophen«, der »seinen Sinn ergibt«, und in der nachkantischen Wende des Deutschen Idealismus eine der größten Katastrophen der Philosophiegeschichte und den Rückschritt in die sinnlose Spekulation; für die anderen ist der nachkantische spekulativ-historische Ansatz die größte Errungenschaft der Philosophie.

den Schritt vom negativen Zugang zum Absoluten selbst als Negativität vollzieht. Oder um es in Bezug auf den Hegelschen Wechsel vom epistemologischen Hindernis zur positiven ontologischen Bedeutung auszu drücken (unsere unvollständige Erkenntnis des Dings wird zum positiven Merkmal ebendieses Dings, das in sich unvollständig und inkonsistent ist): Nicht Hegel »ontologisiert« Kant; es ist im Gegenteil Kant, der, insofern er die Lücke als rein epistemologisch betrachtet, weiterhin ein vollständig konstituiertes, außerhalb existierendes Feld der Nomena unterstellt, und es ist Hegel, der Kant »deontologisiert«, indem er genau in die Textur der Realität eine Lücke einführt. Mit anderen Worten, Hegels Schritt ist nicht die »Überwindung« der kantischen Teilung, sondern vielmehr ihre Bestätigung »als solche«, *das Aufheben der Notwendigkeit ihrer »Überwindung«* und der zusätzlichen »Versöhnung« der Gegensätze, das heißt die Einsicht – durch eine rein formale parallaxtische Verschiebung –, dass das Setzen der Unterscheidung »als solcher« bereits die gesuchte »Versöhnung« ist. Kants Beschränkung liegt nicht darin, dass er innerhalb der Grenzen endlicher Gegensätze zurückbleibt und nicht in der Lage ist, das Unendliche zu erreichen, sondern, im Gegenteil, genau in der Suche nach einem transzendenten Bereich jenseits des Reichs endlicher Gegensätze. Kant ist nicht unfähig, das Unendliche zu erreichen – was ihm nicht gelingt, ist, zu sehen, dass er *schon hat, wonach er sucht*. Gérard Lebrun erläutert diesen entscheidenden Punkt in seiner Analyse von Hegels Kritik der kantischen Antinomien.⁶

Es ist ein Gemeinplatz unter den Verteidigern Kants, dass Hegels Kritik, auch wenn sie kühner erscheint (Hegel sieht überall Widersprüche), eigentlich nur die kantischen Antinomien domestiziert oder abstumpft. Kant sei, so will es diese (von Heidegger bis zu den Vertretern der Postmoderne immer wieder erzählte) Geschichte, der erste Philosoph, der sich wirklich mit der Endlichkeit des Subjekts auseinandergesetzt und sie nicht nur als empirische Tatsache, sondern als den ontologischen Horizont unseres Seins behandelt habe. Dies habe ihm auf die Vorstellung der Antinomien als echten, unlösbaren Blockaden, unauusweichlichen Skandalen der Vernunft gebracht, in die sich die menschliche Vernunft aufgrund ihrer eigenen Natur verstrickt – Kant spricht sogar von der »Euthanasie der Vernunft«. Aus dieser

⁶ Gérard Lebrun, »L'antinomie et son contenu«, in: Olivier Tineland (Hg.), *Lectures de Hegel. Ouvrage collectif*, Paris 2005, S. 349-395.

Sackgasse gebe es kein Entrinnen, die Gegensätze ließen sich nicht vermählen, es sei keine höhere Synthese möglich. Das Ergebnis ist das sehr zeitgemäße Bild des in einer konstitutiven Falle gefangenen, von einer apriorischen ontologischen Spaltung oder Lücke gezeichneten menschlichen Subjekts. Hegel radikalisierte zwar scheinbar die Antinomien, indem er sie als »Widersprüche« auffasste, verallgemeinerte, sie überall, in jedem Begriff, den wir verwenden, sehe und sogar so weit gehe, sie zu ontologisieren (während Kant die Antinomien in unserem kognitiven Zugang zur Realität verortete, verlagere Hegel sie in die Realität selbst), doch diese Radikalisierung sei nur ein Trick. Einmal als »Widersprüche« unformuliert, gerieten die Antinomien in die Maschinerie des dialektischen Fortschritts, seien nur noch ein Zwischenstadium, ein Schritt auf dem Weg zur endgültigen Versöhnung. Hegel nehme also im Grunde den kantischen Antinomien, welche die Vernunft an den Rand des Wahnsinns zu bringen drohten, nur ihre skandalöse Spitze, renormalisiere sie als Teil eines globalen ontologischen Prozesses.

Lebrun zeigt, dass diese allgemein geteilte Auffassung vollkommen falsch ist. Es ist Kant selbst, der die Antinomien entschärft. Man sollte stets daran denken, zu welchem Ergebnis er kommt: *Es gibt keine Antinomien als solche*, diese entstehen einfach aus der epistemologischen Verwechslung von Phänomena und Noumena durch das Subjekt. Nachdem die Vernunftkritik ihre Arbeit verrichtet hat, ergibt sich ein klares, unzweideutiges, nichtantagonistisches ontologisches Bild mit den Phänomena auf der einen und den Noumena auf der anderen Seite. Die ganze Gefahr der »Euthanasie der Vernunft«, das Spektakel der für immer in einer Sackgasse feststehenden Vernunft entpuppt sich letztlich als dramaturgischer Trick, als bloße Inszenierung mit dem Zweck, Kants transzendente Lösung glaubwürdig erscheinen zu lassen. Dieses Merkmal teilt Kant mit der vorkritischen Metaphysik. Beide Positionen bleiben im Bereich des Verstandes und seiner festen Bestimmungen, und Kants Kritik der Metaphysik macht deren Endresultat deutlich: Solange wir uns im Bereich des Verstandes bewegen, ist das Ding an sich unerschaffbar, unser Wissen letztlich nutzlos.

Worin besteht dann eigentlich der Unterschied zwischen Kant und Hegel in Bezug auf die Antinomien? Hegel verändert das gesamte Feld: Sein Hauptvorwurf richtet sich nicht gegen das, was Kant sagt, sondern gegen das, was er nicht sagt, seine »unbekannteren Bekannten«

(um es in Donald Rumfelds Neusprech auszudrücken) – Kant möge, seine Analyse der Antinomien ist nicht zu dürrig, sondern zu voll, denn er schmuggelt eine ganze Reihe zusätzlicher Voraussetzungen und Implikationen hinein. Statt wirklich die immanente Natur der in Antinomien verstrickten Kategorien zu analysieren (Endlichkeit versus Unendlichkeit, Kontinuität versus Diskontinuität etc.), verschiebt er die gesamte Analyse auf die Frage, wie wir als denkende Subjekte diese Kategorien *gebrauchen* oder *anwenden*. Hegels Vorwurf an Kant betrifft daher im Grunde nicht die immanente Natur der Kategorien, sondern, in fast schon Wittgensteinischer Manier, ihren unzulässigen *Gebrauch*, ihre Anwendung auf einen Bereich, zu dem sie nicht gehören. *Die Antinomien sind nicht den Kategorien selbst eingeschrieben, sie ergeben sich erst, wenn wir über ihren eigentlichen Anwendungsbereich (unsere zeitlich-phänomenale Erfahrungswirklichkeit) hinausgehen und sie auf die nominale Wirklichkeit anwenden*, auf Objekte, die unmöglich zu Gegenständen unserer Erfahrung werden können. Kurz, Antinomien entstehen, sobald wir Phänomena und Noumena, Erfahrungsgegenstände und Dinge an sich verwechseln.

Kant kann Endlichkeit nur als Endlichkeit des transzendenten Subjekts in den Grenzen des Schematismus, der zeitlichen Beschränkungen der transzendenten Synthese denken; für ihn gibt es allein die Endlichkeit des Subjekts; die Möglichkeit, dass die *untersuchten Kategorien selbst »endlich«*, das heißt Kategorien des abstrakten Verstandes und noch nicht die wirklich unendlichen Kategorien der spekulativen Vernunft, sein könnten, zieht er nicht in Betracht. Hegels Argument ist nun, dass dieser Schritt von den Kategorien des Verstandes zur eigentlichen Vernunft nicht unzulässig ist und die Grenzen unserer Vernunft, nicht übersteigt; vielmehr gehe Kant selbst über die Grenzen der Kategorienanalyse, der reinen Begriffsbestimmungen hinaus, indem er unzulässigerweise das Thema der zeitlichen Subjektivität auf diesen Raum projiziert und so weiter. Im Grunde ist Hegels Schritt keine Anreicherung, sondern eine Reduktion Kants, eine *subtraktive* Geste, die den metaphysischen Ballast abwirft und Begriffsbestimmungen nach der ihnen immanenten Natur analysiert.

Was genau ist eigentlich der Verstand? Jameson charakterisiert ihn als eine Art spontane Ideologie des Alltags, der unmittelbaren Realitäts-erfahrung. Als solcher ist er nicht nur ein historisches, durch die dialektische Kritik und die praktische Transformation der Verhältnisse, die ihn hervorbringen, aufzulösendes Phänomen, sondern ein dauerhafter, übergeschichtlicher Teil unserer Alltagsrealität. Es stimmt zwar, dass die Vernunft »die Aufgabe hat, die notwendigen Fehler des *Verstandes* in neue und dialektische Arten von Wahrheiten zu transformieren«⁷, doch diese »Transformation« lässt die alltägliche Wirksamkeit des Verstandes, seine prägende Rolle für unser normales Erleben intakt – das Einzige, was die Vernunft leisten kann, ist eine Art kantianische kritische Eingrenzung der eigentlichen Sphäre des Verstandes; sie kann uns, mit anderen Worten, lediglich vor Augen führen, dass wir im Alltag notwendigen (»transzendentalen«) Illusionen zum Opfer fallen. Hinter dieser Interpretation des Gegensatzes von Vernunft und Verstand steckt ein zutiefst nichtmarxistischer Ideologiebegriff (oder besser gesagt, eine zutiefst nichtmarxistische Spaltung dieses Begriffs), die Jameson wahrscheinlich von Althusser (und vielleicht von Lacan) übernommen hat. In kantischer Manier deutet er an, dass es zwei Arten von Ideologie gebe: eine historische (mit bestimmten historischen Bedingungen verknüpfte Formen, die verschwinden, sobald diese Bedingungen abgeschafft werden, wie etwa das traditionelle Patriarchat) und eine a priori transzendente (eine Art spontane Neigung zu identitären Denken, zur Verdichtung usw., die mit der Sprache an sich substanzgleich ist und aus diesem Grund mit der Illusion des großen Anderen als »Subjekt, das wissen soll«, in Einklang gebracht werden kann). Eng verknüpft mit diesem Ideologiebegriff ist Jamesons (selten bemerktes, aber durchaus beständiges) Motiv des Unsaßbaren, der Dinge, die besser ungesagt bleiben – in seiner Rezension meines Buchs *The Parallax View* in der Literaturzeitschrift *London Review of Books* argumentiert er beispielsweise, der Begriff der Parallaxe sei ungeeignet, weil er als Bezeichnung der elementarsten Spaltung/Diffraction etwas

zu benennen versuche, das besser unbenannt bliebe.⁸ Jameson schließt sich auch der kantianischen Haltung (einiger) aktueller Neurowissenschaftler an, die darauf insistieren, das Bewusstsein sei a priori und strukturell unerkennbar:

[W]as Hegels Zeitgenossen als Nicht-Ich bezeichneten, ist dasjenige, dessen sich das Bewusstsein als sein anderes bewusst ist, nicht die Abwesenheit des Bewusstseins selbst, etwas, das unbegreiflich ist, außer als eine Art futuristisches Bilddenken, eine Art Denken der Andersheit. Es ist jedoch schwer zu begreifen, wie wir etwas wissen können, ohne zu wissen, was dessen Abwesenheit mit sich bringt. Es ist gut möglich, dass das Bewusstsein, wie Colin McGinn argumentiert, zu jenen philosophischen Problemen gehört, die der Mensch aus strukturellen Gründen nicht lösen kann, und dass in diesem Sinne Kants Position die richtige ist: Auch wenn seine Existenz so sicher ist wie das Cartesianische *Cogito*, muss das Bewusstsein als ein Ding an sich für immer unerkennbar bleiben.⁹

Das Mindeste, was sich über diese Zeilen sagen lässt, ist, dass sie zutiefst unhegelianisch sind, auch wenn man Jamesons überraschende dialektische Pointe berücksichtigt: Da ein Element nur durch die Differenz zu seinem Gegenteil richtig begriffen werden kann und da das Gegenteil des Ich – das Nicht-Ich – dem Ich, wie es an sich ist, unzugänglich ist, ergibt sich aus der Unerkennbarkeit des Nicht-Ich, wie es an sich, unabhängig vom Ich ist, *die Unerkennbarkeit des Bewusstseins (Ich) selbst*, wie es an sich ist. Die solipsistisch-empiristische Standardbehauptung, das Subjekt könne nur sich selbst und seine Empfindungen erkennen, erweist sich damit als falsch. Wenn das Nicht-Ich unerkennbar ist, erleidet das Ich dasselbe Schicksal. Die Frage, die sich hier stellt, ist, ob es aus diesem Zirkel kein Entrinnen gibt. Sind wir bis zum Ende darin gefangen, sodass also jede Spekulation über die Außenseite immer schon eine rückwirkende Fantasievorstellung vom Standpunkt der Innenseite ist? Oder ist, wie Hegel gesagt hätte, jede Voraussetzung bereits gesetzt? Jameson erläutert die Unmöglichkeit des Ausbrechens in seiner scharfsinnigen Interpretation des Begriffs des *Setzens* als Schlüssel zum Verständnis dessen, was Hegel unter »Idealismus« versteht. Sein erster Schritt ist die dialektische Vermittlung des Gegensatzes von Setzen und Voraussetzen: Das Kernstück des »Setzens« ist nicht die direkte Produktion von Objekten, denn ei-

⁷ Fredric Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, London 2010, S. 119.

⁸ Vgl. Fredric Jameson, »First Impressions: Review of *The Parallax View* by Slavoj Žižek«, in: *London Review of Books* 28, 17 (2006), S. 7f.

⁹ Jameson, *The Hegel Variations*, S. 32.

ne solche verbleibt in einem abstrakten Gegensatz zu dem, was schlicht gegeben ist (sich als endliches Subjekt finde vor mir materielle Objekte und gehe dann zum »Setzen« über, indem ich sie bearbeite); der Kern des »Setzens« betrifft vielmehr diese Voraussetzungen selbst; das heißt, was ursprünglich gesetzt wird, sind selbst Voraussetzungen. Erinnern wir uns an Heideggers Vorstellung des Wesens der modernen Technik als *Gestell*¹⁰: Damit das Subjekt die Realität technisch manipulieren und ausnutzen kann, muss diese im Voraus als Gegenstand einer möglichen technischen Ausnutzung, als Vorrat an Rohstoffen, Energie usw. »gesetzt« beziehungsweise vorausgesetzt (oder, wie Heidegger sagt, entborgen) werden. In diesem Sinne sollte man das, was gesetzt wird, »als Voraussetzungen [auffassen], denn das Setzen findet irgendwie immer vor anderen Arten des Denkens und anderen Arten von Handlungen und Ereignissen statt«,¹⁰ oder noch pointierter formuliert: »im Sinne von Theaterkuliszen oder profilimischen Arrangements, in denen eine gewisse Menge von Dingen vorab auf der Bühne platziert wird, bestimmte Tiefen berechnet werden und auch sorgfältig und nach den Gesetzen der Perspektive für eine optische Mitte gesorgt wird, um die angestrebte Illusion zu verstärken«.¹¹

Kants Theorie – Phänomenon und Noumenon – sieht etwas anders aus, wenn man sie als spezifische Art des Setzens der Welt befragt. [...] Es handelt sich [...] nicht mehr um eine Frage des Glaubens, des einfachen Vertrauens auf die Existenz der objektiven Realität, des Noumenons, einer von der menschlichen Wahrnehmung unabhängigen Welt. Es geht aber auch nicht darum, in Fiches Fußstapfen zu treten und zu bestätigen, dass die objektive Realität – das Noumenon, welches jetzt das Nicht-Ich geworden ist – durch den Urakt des Ich, welches sie (nun in einem metaphysischen Sinn) »setzt«, ins Dasein gerufen wird. Vielmehr wird jenes Jenseits, als welches das Noumenon charakterisiert wird, jetzt zu etwas wie einer Kategorie des Denkens [...]. Es ist der Geist, der *noumena* in dem Sinne setzt, in dem seine Erfahrung jedes Phänomens ein Jenseits mit beinhaltet. [...] Das *noumenon* ist nicht etwas vom Phänomen Getrenntes, sondern untrennbar mit dessen Wesen verbunden; und Realitäten außerhalb oder jenseits des Geistes werden innerhalb des Geistes »gesetzt«.¹²

* Im Original deutsch.

10. Ebd., S. 27.

11. Ebd., S. 28.

12. Ebd., S. 29.

Wir sollten hier eine präzise Unterscheidung zwischen dem vorausgesetzten oder schartenhaften Teil dessen, was als ontisches Objekt erscheint, und dem ontologischen Horizont seines Erscheinens einführen. Zum einen gehört, wie Husserl in seiner brillanten phänomenologischen Analyse der Wahrnehmung ausgeführt hat, zu jeder Perception, auch der eines ganz gewöhnlichen Gegenstands, eine Reihe von Annahmen über dessen ungesehene Rückseite sowie über seinen Hintergrund; zum anderen erscheint ein Gegenstand immer vor einem bestimmten Horizont hermeneutischer »Vorurteile«, die einen apriorischen Rahmen liefern, in dem wir das Objekt verorten, und die dieses somit verstehbar machen – wer die Realität »ohne Vorurteile« beobachtet, versteht nichts. Ebendiese Dialektik des »Setzens der Voraussetzungen« spielt auch eine entscheidende Rolle für unser Geschichtsverständnis: »[S]o wie wir zugleich immer die Vorzeitigkeit eines namenlosen Objekts setzen, wenn wir einen Namen oder eine Idee aussprechen, setzen wir auch im Fall der historischen Zeitlichkeit stets die Präexistenz eines formlosen Objekts, welches das Rohmaterial unseres emergenten gesellschaftlichen oder geschichtlichen Ausdrucks ist.«¹³ Diese »Formlosigkeit« ist auch als gewaltsame Auslöschung von (vorherigen) Formen zu verstehen: Immer dann, wenn eine bestimmte Tat als Gründungsakt »gesetzt« wird, als historischer Einschnitt oder Beginn eines neuen Zeitalters, wird die vorherige soziale Realität in der Regel auf ein chaotisches, »ahistorisches« Rätsel reduziert – als beispielsweise die westlichen Kolonialisten Schwarzafrika »entdeckten«, wurde dies als erster Kontakt »prähistorischer« Primitiver mit der eigentlichen zivilisierten Geschichte gesehen und ihre Vorgeschichte im Grunde zu »formloser Materie« verzerrt. In diesem Sinne ist die Idee des »Setzens der Voraussetzungen« nicht nur eine Lösung für die durch den kritischen Widerstand gegen mythische Ursprungsnarrative entstandenen Probleme [...], sie ist auch eine, in der das Aufkommen einer bestimmten historischen Form rückwirkend die Existenz der bis dahin formlosen Materie ins Dasein ruft, aus der sie gemacht wurde.«¹⁴

Diese letzte Behauptung verlangt nach einer Einschränkung oder, besser gesagt, Korrektur: Das, was rückwirkend ins Dasein gerufen wird, ist nicht die »bis dahin formlose Materie«, sondern Stoff, der

13. Ebd., S. 85 f.

14. Ebd., S. 87.

vor dem Auftauchen des Neuen durchaus verständlich war und dessen Konturen erst vor dem Horizont der neuen historischen Form verzerrt oder unsichtbar wurden – mit dem Auftauchen der neuen Form wird die alte als »bis dahin formlose Materie« (v)erkannt, das heißt, die »Formlosigkeit selbst ist ein rückwirkender Effekt, eine gewaltsame Auslöschung der vorherigen Form.¹⁵ Wenn man die Rückwirkung dieses Setzens der Voraussetzungen nicht versteht, findet man sich im ideologischen Universum der evolutionären Teleologie wieder; es entsteht dann ein ideologisches Narrativ, in dem frühere Epochen als progressive Stufen oder Schritte auf dem Weg zur aktuellen »zivilisierten« Epoche aufgefasst werden. Daher ist das rückwirkende Setzen der Voraussetzungen der materialistische »Ersatz für jene Teleologie, der [Hegel] normalerweise bezieht wird.«¹⁶

Das will heißen: Obwohl Voraussetzungen (rückwirkend) gesetzt werden, darf man nicht den Schluss ziehen, dass wir für immer in diesem Zirkel der Rückwirkung gefangen sind und somit jeder Versuch, die Entstehung des Neuen aus dem Alten zu rekonstruieren, nichts als eine ideologische Erzählung ist. Hegels Dialektik ist nicht nur eine unter vielen teleologischen Großerzählungen, sondern gerade der Versuch, der narrativen Illusion eines kontinuierlichen organischen Wachstumsprozesses des Neuen aus dem Alten zu entgehen; die aufeinanderfolgenden historischen Formen sind keine sukzessiven Figuren innerhalb desselben teleologischen Rahmens, sondern sukzessive Retotalisierungen, die sich jeweils ihre eigene Vergangenheit erschaffen (»setzen«) (und auch ihre jeweils eigene Zukunft entwerfen). Hegels Dialektik ist, mit anderen Worten, die Wissenschaft von der Kluft zwischen Alt und Neu und von der Erklärung dieser Kluft; ihr wahr-

¹⁵ Was ist zu dem offensichtlichigen Gegenargument zu sagen, das sich auf die Fülle ethnologischer Studien zu diesen prähistorischen Gesellschaften mit detaillierten Beschreibungen ihrer Rituale, Verwandtschaftssysteme, Mythen usw. beruft? Nun, die klassische Ethnologie und Anthropologie erforschten eben »prähistorische« Gesellschaften und lieferten Studien, welche die Besonderheiten dieser Gesellschaften systematisch übersehen und sie als Kontrast zu den zivilisierten Gesellschaften interpretierten. Denken wir daran, wie die frühen Anthropologen in ihren Darstellungen primitiver Ursprungsmethoden beispielsweise die Aussage eines Stammes, er stamme von der Erde ab, als buchstäbliche Überzeugung deuteten (»Sie glauben wirklich, dass ihre Vorfahren Eulen waren«) und überhaupt nicht begriffen, welche Funktion solche Aussagen eigentlich hatten.

res Thema ist, genauer gesagt, nicht die Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen, sondern deren selbstreflexive Verdopplung – mit der Beschreibung des Einschnitts zwischen Alt und Neu beschreibt sie gleichzeitig auch die im Alten selbst bestehende Kluft zwischen dem Alten »an sich« (wie es vor dem Neuen war) und dem rückwirkend durch das Neue gesetzten Alten. Diese doppelte Kluft ist der Grund dafür, dass jede neue Form als *Creatio ex nihilo* entsteht: Das Nichts, aus dem das Neue hervorgeht, ist genau die Kluft zwischen dem Alten an sich und dem Alten für das Neue, die Lücke, die jede Erklärung der Entstehung des Neuen als zusammenhängende Erzählung unmöglich macht.¹⁷

Wir sollen hier eine weitere Einschränkung vornehmen: Was sich unserem Zugriff entzieht, ist nicht die Art, wie die Dinge vor der Ankunft des Neuen waren, sondern *die Geburt des Neuen*, das Neue, wie es »an sich«, aus Sicht des Alten war, bevor es »seine Voraussetzungen setzen« konnte. Aus diesem Grund beinhaltet das Phantasma, die phantasmatische Erzählung, immer einen *unmöglichen Blick*, den Blick, der es dem Subjekt ermöglicht, bei seiner eigenen Abwesenheit anwesend zu sein – die Illusion gleich jener der »alternativen Realität«, deren Andersheit ebenfalls von der aktuellen Totalität »gesetzt« wird, weswegen sie deren Bezugsrahmen nicht verlässt. Der Weg zur Vermeidung dieser utopischen Reduktion des Subjekts auf den unmöglichen Blick, der eine alternative Realität erlebt, von der er abwesend ist, besteht nicht darin, den Topos der alternativen Realität als solchen aufzugeben, sondern darin, ihn so zu reformulieren, dass man der Mystifizierung des theosophischen mytho-poetischen Narrativs entgeht, die vorgibt, die Entstehung des Kosmos (der vollständig konstruierten, vom Logos beherrschten Realität) aus dem proto-kosmischen, vorontologischen Chaos wiederzugeben. Solche Versuche verschleiern nur, dass die verdängte, gespenstische, »virtuelle Geschichte« nicht die »Wahrheit« der offiziellen, allgemeinen Geschichte ist, sondern das Phantasma, welches die Leere des Aktus ausfüllt, der die Geschichte herbeigeführt hat. Im Bereich des Familienlebens wird diese Unterscheidung anhand des sogenannten False-Memory-Syndroms deutlich: Die zu Tage geförderten »Erinnerungen« (von einem Familienangehörigen verfügt oder belästigt worden zu

¹⁷ Auch Marx war sich dieser Kluft bewusst, als er im letzten Kapitel des ersten Bandes des *Kapitals* der chaotischen Brutalität des Aufstiegs des Kapitals das Narrativ der »sogannamen ursprünglichen Akkumulation« gegenüberstellte.

sein), die verdrängten Geschichten, welche die Fantasie der Lebenden heimsuchen, sind exakt solche »Urtügen«, dazu bestimmt, die Begegnung mit dem ultimativen Fels der Unmöglichkeit zu verhindern, der Tatsache nämlich, dass »es kein Geschlechtsverhältnis gibt«. Im Bereich des Soziallebens gilt dasselbe für den Begriff des die Rechtsordnung begründenden Ursprungsverbrechens. Das geheime Narrativ, das dessen Geschichte erzählt, ist rein phantasmatisch.

Im Bereich der Philosophie finden wir diese phantasmatische Mystifizierung im Kern von Schellings *Welthaler*-Projekt. Was Schelling mit seiner Weltalter-Philosophie erreichen wollte, war exakt solch ein mytho-poetisches Narrativ, das die Entstehung des Logos selbst aus dem vorlogischen, protokosmischen Realen erklären sollte; am Ende jedes der drei aufeinanderfolgenden Entwürfe der *Welthaler* – das heißt, genau an dem Punkt, an dem der Übergang vom Mythos zum Logos, vom Realen zum Symbolischen hätte vollzogen werden sollen – war er dann allerdings gezwungen, einen unheimlichen *Akt der Ent-Scheidung** (der Scheidung oder der Entscheidung) zu setzen, der in gewisser Weise ursprünglicher ist als das Reale der »ewigen Vergangenheit« selbst. Das wiederholte Scheitern seiner *Welthaler*-Entwürfe zeigt gerade Schellings Ehrlichkeit im Denken – die Tatsache, dass er radikal genug war, die Unmöglichkeit der Grundlegung des Akts oder der Entscheidung in einem protokosmischen Mythos anzuerkennen. Die Trennlinie zwischen Materialismus und obskurantistischem Idealismus bei Schelling berührt also exakt das Verhältnis von Akt und Protokosmos. Der idealistische Obskurantismus deduziert oder generiert den Akt aus dem Protokosmos, während der Materialismus den Primat des Akts postuliert und den phantasmatischen Charakter der protokosmischen Erzählung ablehnt.

Hinsichtlich Schellings Behauptung, das menschliche Bewusstsein gehe aus dem Urakt hervor, der das gegenwärtig-aktuelle Bewusstsein von dem gespenstischen Schattenreich des Unbewussten scheidet, müssen wir eine scheinbar naive, aber entscheidende Frage stellen: Was genau ist hier das Unbewusste? Schellings Antwort ist unzweideutig: Das »Unbewusste« ist nicht in erster Linie die Rotationsbewegung in die ewige Vergangenheit geschleudert. Triebe; es ist vielmehr der Akt der *Ent-Scheidung*, kraft deren die Triebe in die Vergangenheit geworfen wurden. Oder um es etwas anders auszudrücken: Was im

Menschen wirklich »unbewusst« ist, ist nicht das unmittelbare Gegenteil des Bewusstseins, der obskure und verworrene Strudel »irrationaler« Triebe, sondern die Gründungsgeste des Bewusstseins, der Entscheidungsgast, in dem ich »mich selbst wähle« und durch den ich diese Vielzahl von Trieben zur Einheit meines Ich verbinde. Das »Unbewusste« ist nicht der passive Stoffträger Triebe, der von der kreativen, »synthetischen« Aktivität des bewussten Ich verwendet werden kann; in seiner radikalsten Dimension ist das Unbewusste vielmehr die höchste Tat meiner Selbstsetzung beziehungsweise (um auf Begriffe des späteren »Existenzialismus« zurückzugreifen) die Wahl meines grundlegenden »Entwurfs«, der, um wirksam zu bleiben, »verdrängt« werden muss und nicht ans Tageslicht kommen darf. Auf den bewunderungswürdigen letzten Seiten des zweiten *Welthaler*-Entwurfs schreibt Schelling:

So versinkt jene allen einzelnen Handlungen vorausgehende Urthat, wodurch der Mensch eigentlich Er Selber ist, unmittelbar, nachdem in überschwenglicher Freyheit gethan, in die Nacht der Bewußtlosigkeit. Sie ist keine That, die einmal geschehen wieder aufhören könnte, sie ist eine beständige eine nie aufhörende That und kann darum nie wieder vors Bewußtseyn gebracht werden. Sollte der Mensch um sie wissen, so müßte das Bewußtseyn selbst in das Nichts, in die unumschränkte Freyheit zurückkehren und wieder aufhören als Bewußtseyn. Wie also diese, einmal geschehen, unmittelbar in die unegründliche Tiefe hinabsinkt, und ebendadurch die Natur der Beständigkeit annimmt, muß jener Wille, einmal zum Anfang gesetzt und ins Äußere geführt, unmittelbar in Bewußtlosigkeit versinken. Nur so ist ein Anfang möglich, ein Anfang der nicht wieder aufhört Anfang zu seyn, ein wahrhaft ewiger Anfang. Denn auch hier gilt es: der Anfang darf sich selbst nicht kennen. Jene That, einmal gethan, ist ewig gethan. Der Entschluß, der in irgend einer Art einen wahren Anfang machen soll, darf nicht wieder vors Bewußtseyn gebracht, nicht zurückgerufen werden, welches darum schon ebensoviel als zurückgenommen bedeutet. Wer beyrn Entschluß sich vorbehält ihn wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang.¹⁸

Wir begegnen hier natürlich der Logik des »verschwindenden Vermittlers«, der Gründungsgeste der Differenzierung, die in der Unmöglichkeit versinken muss, sobald die Differenz zwischen dem Strudel »irrationaler« Triebe und der Welt des Logos besteht. Schellings

¹⁸ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Werke*, Nachlaßband: *Die Welthaler-Fragmente; in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hg. v. Manfred Schröter, München 1993, S. 183 f.

* Im Original deutsch.

grundlegender Schritt liegt folglich nicht nur einfach darin, das ontologisch strukturierte Universum des Logos auf den grauenhaften Strudel des Realen zu gründen; wer ihn sorgfältig liest, findet in seinem Werk eine Vorahnung, dass jener schreckliche Strudel des vor-ontologischen Realen selbst (uns nur zugänglich als) eine phantasmatische Erzählung ist, ein Koder, der uns vom wahren traumatischen Einschnitt ablenken soll, dem des abgründigen Akts der *Ent-Scheidung*.

Vor diesem Hintergrund lassen sich zwei weitere kritische Punkte bezüglich Jamesons Idee des Verstands als einer ewigen und unhintergehbaren Form von Ideologie anbringen. Als Erstes ist zu bemerken, dass diese Unhintergebarkeit selbst verdoppelt wird: Erst gibt es den Verstand als apriorischen Hang des menschlichen Denkens zu identifizierender Verdinglichung; dann gibt es die Unhintergebarkeit des Zirkels des »Setzens der Voraussetzungen«, der uns daran hindert, aus uns herauszutreten und das Nicht-Ich in all seinen Formen, räumlich und zeitlich (von der äußeren Realität, wie sie unabhängig von uns ist, bis zu unserer eigenen historischen Vergangenheit) zu erfassen. Die erste kritische Anmerkung dazu ist, dass die Eigenschaften, die Jameson dem Verstand zuschreibt (>dem Common Sense entsprechendes, empirisches Denken der Äußerlichkeit, das durch die Erfahrung fester Objekte geformt wird und dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit gehorcht¹⁹), eindeutig historisch begrenzt sind. Sie kennzeichnen den modernen, säkularen, empiristischen »gesunden Menschenverstand«, der sich etwa von einem »primitiven«, ganzheitlichen, von spirituellen Kräften durchdrungenen Realitätsbegriff deutlich unterscheidet.

Ein viel entscheidenderer Kritikpunkt betrifft jedoch die Art, wie Jameson den Gegensatz zwischen Verstand und Vernunft formuliert; der Verstand wird als die elementare Form des Analysierens, des Festlegens von Differenzen und Identitäten aufgefasst, er reduziert den Reichtum der Realität auf eine abstrakte Menge von Eigenschaften; dieser spontane Hang zur identifizierenden Verdinglichung muss dann von der dialektischen Vernunft korrigiert werden, welche die dynamische Komplexität der Realität exakt wiedergibt, indem sie das instabile Beziehungsgeflecht skizziert, in das jede Identität eingebunden ist. Dieses Geflecht bringt jede Identität hervor und ist gleichzei-

19 Jameson, *The Hegel Variations*, S. 119.

tig die Ursache ihres Untergangs. Dies ist allerdings ganz entschieden *nicht* die Art, wie Hegel den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft sieht – lesen wir noch einmal gründlich eine wohlbekannte Stelle aus der »Vorrede« zur *Phänomenologie des Geistes*:

Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigentum des Selbst ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedene*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundernswürdigsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundernsame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abge-sonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs.²⁰

Es ist genau der Aspekt des Analysierens, des Aufreißens der Einheit eines Dinges oder Prozesses, der hier am Verstand, »der verwundernswürdigsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht«, gefeiert wird – er wird somit überraschenderweise (für diejenigen, die an der landläufigen Auffassung von Dialektik festhalten) in genau der gleichen Weise charakterisiert wie der Geist, der hinsichtlich des Gegensatzes zwischen Verstand und Vernunft eindeutig auf der Seite der Vernunft steht: »Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtsein und schlägt seine Momente auseinander.«²¹ Es dreht sich alles um die Frage, wie wir diese Identität- und Differenz von Verstand und Vernunft auffassen. Es ist nicht so, dass die Vernunft etwas zu der scheidenden Macht des Verstandes hinzufügt, die organische Einheit dessen, was der Verstand getrennt hat, (auf irgendeiner »höheren Ebene«) wiederherstellt und somit die Analyse durch die Synthese ersetzt; die Vernunft ist in gewissem Sinne nicht *mehr*, sondern *weniger* als der Verstand; sie ist – um Hegels berühmte Unterscheidung zwischen dem, was man sagen will, und dem, was man tatsächlich sagt, zu

20 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, S. 35f.

21 Ebd., S. 327.

paraphrasieren – dasjenige, was der Verstand in seiner Aktivität *tatsächlich tut*, im Gegensatz zu dem, was er zu tun beabsichtigt oder meint. Die Vernunft ist also nicht nur eine zusätzliche Fähigkeit als Ausgleich für die »Einseitigkeit« des Verstandes. Die bloße Idee, dass es etwas gibt (den Kern des substanzialen Gehalts des analysierten Gegenstands), das sich dem Verstand entzieht, ein transrationales Jenseits außerhalb seines Zugriffes, ist die grundlegende Illusion des Verstandes. Um vom Verstand zur Vernunft zu gelangen, müssen wir also nur diese konstitutive Illusion vom Verstand *subtrahieren*.

Der Verstand ist nicht zu abstrakt oder gewalttätig, er ist im Gegenteil, wie Hegel über Kant bemerkte, *zu sanft zu den Dingen*, er hat zu viel Angst, den gewaltsamen Vorgang des Auseinanderreißens der Dinge in diesen selbst zu verorten.²² Es geht in gewisser Weise um den Kampf zwischen Epistemologie und Ontologie: Die Illusion des Verstands besteht darin, dass seine eigene analytische Macht – die Macht, »daß das [...] Akzidentelle als solches [...] ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt« – nur eine »Abstraktion« ist, etwas der »wahren Realität« Äußerliches, das dort draußen in seiner unerschöpflichen Fülle unbeschadet persistiert. Die normale kritische Sicht des Verstandes und seines Abstraktionsvermögens (dass er lediglich eine kraftlose intellektuelle Übung sei, welcher der Reichtum der Realität entgegen) enthält, mit anderen Worten, die Kernillusion des Verstandes: Um es noch anders zu sagen: Der Fehler des Verstandes liegt darin, seine eigene negative Aktivität (des Scheidens, des Auseinanderreißens von Dingen) nur von der negativen Seite zu sehen und den »positiven« (produktiven) Aspekt zu ignorieren – die Vernunft ist der Verstand selbst unter dem Aspekt seiner Produktivität.²³

22 Es gibt einen herrlich vulgären jüdischen Witz über eine polnisch-jüdische Ehefrau und ihren Mann. Die Frau hat den ganzen Tag hart gearbeitet und ist erschöpft. Als ihr Mann nach Hause kommt, ist er zwar ebenfalls müde, aber auch sexualle erregt. Er sagt zu ihr: »Ich kann jetzt nicht mit dir schlafen, aber ich brauche irgendwie Erleichterung. Kannst du mir nicht einen blauen und mein Sperma schlucken? Das wäre wirklich eine große Hilfe.« Die Frau antwortet: »Dafür bin ich jetzt zu müde. Schatz – warum masturbierst du nicht in ein Glas und ich trinke es dann morgen früh?« Liefert diese Frau nicht – entgegen dem Klischee des holistisch-intuitiven Denkens der Frau im Gegensatz zum rational analytischen Mann – ein Beispiel für den schonungslosen weiblichen Gebrauch des Verstandes und seiner Macht zu trennen, was von Natur aus zusammengehört?

23 In strikter Homologie zu dieser Hegelschen Logik ist es auch sinnlos zu fordern, die Psychoanalyse müsse um eine Psychosynthese ergänzt werden, wel-

Gestatten wir uns an dieser Stelle einen Exkurs. Was ist abstraktes Denken? Erinnern wir uns an den Film *Lebanon* des israelischen Regisseurs Samuel Maoz aus dem Jahr 2009. Maoz verarbeitet darin seine eigenen Erfahrungen als junger Soldat im Libanonkrieg 1982 und macht die Angst und Klausrophobie des Krieges dadurch spürbar, dass der Großteil der Handlung aus dem Inneren eines Panzers gefilmt wurde. Der Film begleitet vier unerfahrene Soldaten, die eine schon von der israelischen Luftwaffe bombardierte libanesischen Stadt »vom Feind säubern« sollen. In einem Interview bei den Filmfestspielen von Venedig 2009 äußerte sich der Schauspieler Yoav Donat, der Maoz als jungen Soldaten verkörpert: »Dieser Film gibt einem das Gefühl, als ob man im Krieg gewesen wäre.« Maoz selbst sagte, sein Film sei keine Verurteilung der israelischen Politik, sondern ein persönlicher Bericht über das, was er durchgemacht habe: »Ich habe den Fehler gemacht, den Film *Lebanon* zu nennen, denn der Libanonkrieg unterscheidet sich im Wesentlichen nicht von anderen Kriegen und jeder Versuch einer Politisierung hätte den Film aus meiner Sicht flacher gemacht.«²⁴ Das ist Ideologie in Reinform. Dank der Fokussierung auf das traumatische Erlebnis eines Täters können wir den gesamten ethisch-politischen Hintergrund des Konflikts ignorieren: Was hat die israelische Armee eigentlich tief im Libanon gemacht? Eine solche »Vermenschlichung« dient also dazu, das Wesentliche zu verschleiern: die Notwendigkeit einer schonungslosen politischen Analyse der Hintergründe für die Entsendung von Streitkräften.

Hier stößt man sogleich auf den Widerspruch des ideologischen Idioten: Warum soll denn die Schilderung der Schrecken und Wirren des Kampfes kein legitimes Thema der Kunst sein? Gehören solche persönlichen Erfahrungen nicht auch zum Krieg? Warum sollen künstlerische Darstellungen des Krieges auf die großen politischen Spaltungen, die solche Konflikte bestimmen, beschränkt bleiben? Ist der Krieg nicht eine Totalität mit vielen Facetten? In einem abstrakten Sinn ist dies natürlich alles richtig; was dabei aber verlorengeht, ist, dass die wahre globale Bedeutung eines Krieges und das persönliche

che die organische Einheit der durch die Analyse zerstückelten Person wiederherstellt: Die Psychoanalyse ist bereits diese Synthese.

24 Silvia Aloisi, »Israeli film relives Lebanon war from inside tank«, (<http://www.reuters.com/article/2009/09/08/us-venice-israel-idUSTRE5873TK20090908>), letzter Zugriff 30.09.2013.

Erlebnis eines Beteiligten nicht gleichzeitig nebeneinander bestehen können: Eine individuelle Kriegserfahrung, wie »authentisch« sie auch sein mag, bringt unweigerlich eine eingeschränkte Sichtweise mit sich und ist daher selbst *eine gewaltsame Abstraktion von der Totalität*. Die Weigerung zu kämpfen ist, ob es einem gefällt oder nicht, für einen Partisanen, der im Ghetto Juden ermorden soll, nicht dasselbe wie für einen Partisanen, der den Nazis Widerstand leistet; gleichermaßen ist im Libanonkrieg von 1982 das »Trauma« des israelischen Soldaten im Panzer nicht dasselbe wie das des palästinensischen Zivilisten, den er unter Beschuss nimmt – die Konzentration auf Ersteren dient nur der Verschleiерung dessen, worum es bei der israelischen Invasion eigentlich ging.

Fredric Jameson hat die Ansicht vertreten, dass die am stärksten bejehelte Leistung des heiligen Augustinus von Hippo – die Erfindung der psychologischen Tiefe des Gläubigen in all ihrer durch inneren Zweifel und Verzweiflung bedingten Komplexität – eng mit seiner Rechtfertigung des Christentums als Staatsreligion, als vollkommen vereinbar mit der Auslöschung der letzten Reste radikaler Politik aus dem christlichen Gefüge verknüpft (oder deren Kehrtseite) sei.²⁵ Gleiches gilt unter anderem auch für die antkommunistischen Renegaten der Ära des Kalten Krieges. Ihre Abkehr vom Kommunismus ging in der Regel Hand in Hand mit einer Hinwendung zu einem gewissen Freudianismus, mit der Entdeckung der psychologischen Komplexität des Lebens von Individuen.

Heißt das nun, dass nur ein entsubjektivierter Bericht wahrhaftig sein kann, dass es darin keinen Platz für die subjektive Erfahrung geben kann? Hier kommt Lacans wichtige Unterscheidung zwischen dem Subjekt (S, dem »ausgestrichlenen«, neuropsychologischen Akteur) und der »Person« zum Tragen: Hinter dem Schirm des reichhaltigen »Innenlebens« einer Person liegt nicht die »objektive Realität«, sondern das Subjekt selbst – in unserem Fall das *politische* Subjekt.

Man kann den Akt der Abstraktion, des Auseinanderreißen, auch als selbst gewählte Blindheit verstehen, als Weigerung, »alles zu sehen«. Paul de Man liefert in seinem Buch *Blindness and Insight* eine differenzierte Interpretation der »Dekonstruktion« Rousseaues durch

25 Vgl. Fredric Jameson, »On the Sexual Production of Western Subjectivity, or, Saint Augustine as a Social Democrat«, in: Renata Salecl, Slavoj Žižek (Hg.), *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham 1996, S. 154–178.

Derrida in dessen *Grammatologie*.²⁶ Er vertritt die These, dass Derrida bei seiner Darstellung Rousseaues als »Logozentriker«, der in der Metaphysik der Gegenwart gefangen sei, übersehe, dass die Motive und theoretischen Schritte zur Dekonstruktion jener Metaphysik schon in Rousseaues Text angelegt seien – Derridas »dekonstruktivistische« Argumente gegen Rousseau seien oft bereits von diesem selbst benannt worden. Zudem sei dieses Übersehen kein Zufall, sondern eine strukturelle Notwendigkeit. Nur durch diese Blindheit könne Derrida sehen, was er sieht (seine dekonstruktivistische Interpretation entfalten). Die gleiche paradoxe Überschneidung von Blindheit und Einsicht ließe sich auch leicht für andere Deutungen Derridas zeigen – etwa für seine detaillierte Hegel-Interpretation in seinem Werk *Glas*. Der Preis für den komplexen theoretischen Beweis, dass Hegel nicht sieht, dass eine Bedingung der Unmöglichkeit eine Bedingung der Möglichkeit ist – dass er etwas produziert, dessen Status er verleugnen muss, um die Konsistenz seines Gebäudes zu bewahren und so weiter –, ist auch hier eine grobe Vereinfachung des zugrundeliegenden Hegelschen Denkrahmens. Derrida reduziert diesen auf die absolut-idealistische »Metaphysik der Gegenwart«, in der die Selbstvermutung der Idee jede Andersheit verringern könne, und alle Äußerungen Hegels, die diesem Bild zuwiderlaufen, werden als Zeichen seiner symptomatischen Inkonsistenz gedeutet, die belegen sollen, dass er seine eigene theoretische Produktion nicht kontrollieren kann und gezwungen ist, mehr zu sagen, als er eigentlich will.

Doch wie sollen wir diese Interdependenz von Einsicht und Blindheit nun genau verstehen? Können wir der Standardinterpretation entgegen, die sich hier scheinbar selbstverständlich aufdrängt und nach der die gegenseitige Abhängigkeit ein Hinweis auf unsere unhintergehbare Endlichkeit ist, auf die radikale Unmöglichkeit, den Standpunkt der Unendlichkeit einzunehmen und zu einer Einsicht zu gelangen, die nicht mehr von irgendeiner Form von Blindheit getrübt wird? Wir gehen die Werte ein, dass Hegel hier einen anderen Weg bietet; was er »Negativität« nennt, lässt sich auch unter dem Aspekt von Einsicht und Blindheit ausdrücken, als die »positive« Macht der »Blindheit«, des Ignorierens von Teilen der Realität. Wie entstreicht aus dem verworrenen Geflecht von Eindrücken, die wir von einem

26 Vgl. Paul de Man, *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis 1983.

Gegenstand haben, ein Begriff? Er entsteht durch die Macht der »Abstraktion«, dadurch, dass man sich gegenüber den meisten Eigenschaften dieses Gegenstands blind macht und ihn auf seine konstitutiven Schlüsselmerkmale reduziert. Die größte Stärke unseres Geistes liegt nicht darin, mehr zu sehen, sondern *weniger* auf richtige Weise zu sehen, die Realität auf ihre begrifflichen Bestimmungen zu reduzieren – nur durch eine solche »Blindheit« entsteht die Einsicht, wie die Dinge wirklich sind.

Dasselbe Prinzip des »weniger ist mehr« lässt sich auch auf das Bücherverlesen übertragen. In seinem wunderbaren Buch *Wie man über Bücher spricht, die man nicht gelesen hat*²⁷ zeigt Pierre Bayard (mittels einer ironischen Beweisführung, die im Grunde ganz ernst gemeint ist), dass es zum Verständnis der Grundeinsicht oder der eigentlichen Leistung eines Buches grundsätzlich besser ist, dieses *nicht* ganz zu lesen – zu viele Einzelheiten trüben nur unsere klare Sicht. So wurden beispielsweise viele – und nicht selten ganz hervorragende – Aufsätze über James Joyce' *Ulysses* von Wissenschaftlern verfasst, die das Buch gar nicht vollständig gelesen hatten; dasselbe gilt für Bücher über Kant oder Hegel, wo echte Detailkenntnis oft nur zu langweiligen Exponentenexegesen, aber nicht zu lebendigen Einsichten führt. Die besten Hegel-Interpretationen sind immer einseitig: Sie extrapolieren die Totalität aus einer bestimmten Figur des Denkens oder der dialektischen Bewegung. In der Regel ist es nicht das Lesen eines dicken Hegel-Originals, sondern irgendeine treffende Detailbeobachtung durch einen Interpreten – auch wenn sie oft falsch oder zumindest einseitig ist –, die uns Hegels Denken in seiner lebendigen Bewegung erfassen lässt.

Die Spannung zwischen Einsicht und Blindheit erklärt, warum Hegel das Wort *Begriff** in zwei entgegengesetzten Bedeutungen verwendet: einmal als Kern, als Wesen des Dinges und einmal als »bloßen Begriff« in Abgrenzung zum »Ding an sich«. Und vergessen wir nicht, dass dasselbe auch für den Subjektbegriff gilt: Das »Subjekt« ist zum einen das über das Objektive Erhobene, das Prinzip des Lebens und der Vermittlung von Objekten, und zum anderen etwas »bloß Subjektives«, ein subjektiv verfälschter Eindruck, der dem widerspricht, wie

es wirklich ist. Es wäre zu einfach, diese beiden Seiten als »niedriger« – in Bezug auf den abstrakten Ansatz des Verstandes (die Reduktion des Subjekts auf das »bloß Subjektive«) – beziehungsweise »höher« – in Bezug auf den wahrhaft spekulativen Begriff des Subjekts als vermittelndes Prinzip des Lebens oder der Realität – zu behandeln. Es geht vielmehr darum, dass der »niedrigere« Aspekt wesentlicher Bestandteil des »höheren« ist: Das »bloß Subjektive« lässt sich exakt dadurch überwinden, dass man es vollkommen zulässt. Erinnern wir uns noch einmal an den Passus aus der Vorrede der *Phänomenologie*, der die trennende Kraft des »abstrakten« Verstandes preist. Hegel überwindet die Abstraktheit des Verstandes nicht dadurch, dass er sie substanzial verändert (Abstraktion durch Synthese ersetzt etc.), sondern indem er ebendiese Abstraktionskraft in einem neuen Licht betrachtet. Was zunächst als Schwäche des Verstandes erscheint (seine Unfähigkeit, die Realität in ihrer ganzen Komplexität zu erfassen, sein Auseinanderreißen von deren lebendiger Textur), ist in Wirklichkeit seine größte Stärke.

Phänomene, Noumena und die Grenze

Obwohl Kant deutlich macht, dass Antinomien aus der Fehlanwendung der Kategorien resultieren und sofort verschwinden, sobald man die Verwirrung aufklärt und die Lücke anerkennt, die Noumena und Phänomene voneinander trennt, muss er darauf bestehen, dass diese falsche Anwendung kein kontingenter Fehler ist, sondern eine Art notwendige Illusion, die in die Funktionsweise unserer Vernunft eingeschrieben ist. Um die wahren Konturen des Übergangs von Kant zu Hegel zu beschreiben, muss man also sehr präzise sein: Mit seiner philosophischen Revolution gelang Kant ein Durchbruch, dessen Radikalität ihm selbst nicht bewusst war; in einem zweiten Schritt entfernt er sich von dieser Radikalität und versucht verzweifelt, die sicheren Gewässer einer traditionelleren Ontologie anzusteuern. Um den Schritt »von Kant zu Hegel« zu vollziehen, müssen wir uns folglich nicht vorwärts, sondern rückwärts bewegen – weg von der trügerischen Hülle –, um die wahre Radikalität von Kants Durchbruch zu erkennen; in diesem Sinne war Hegel buchstäblich »mehr Kantianer als Kant selbst«. Einer der Punkte, an denen wir dies gut ablesen können, ist die Differenzierung zwischen Phänomene und Noumena.

27 Pierre Bayard, *Wie man über Bücher spricht, die man nicht gelesen hat*, München 2007.

* Im Original deutsch.

Kants ausdrückliche Rechtfertigung der Einführung der Nomena bleibt deutlich innerhalb der Grenzen der traditionellen Ontologie und ihrer Unterscheidung zwischen Erscheinung und wahrer Realität – Erscheinungen können nicht für sich stehen, es muss etwas dahinter geben, das ihnen zugrunde liegt:

Was aber die Ursache betrifft, weswegen man, durch das Substratum der Sinnlichkeit noch nicht befriedigt, den *Phaenomenis* noch *Noumena* zugegeben hat, die nur der reine Verstand denken kann, so beruht sie lediglich darauf: die Sinnlichkeit, und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt: dass sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns, vermöge unserer subjectiven Beschaffenheit, Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transcendentalen Ästhetik, und es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt: dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst, und ausser unserer Vorstellung seyn kann, mithin, wo nicht ein beständiger Cirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf Etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich ist, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit (worauf sich die Form unserer Anschauung gründet), Etwas, d. i. ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand seyn muss.²⁸

Es besteht allerdings ein impliziter Konflikt zwischen dieser Erklärung, in der Phaenomena und Noumena als zwei Arten (Sphären) von (positiv existierenden) Gegenständen unterschieden werden, und Kants zentraler These, dass, weil Noumena radikal transzendent, das heißt niemals als Gegenstände unserer Erfahrung gegeben sind, [d]er Begriff des Noumenon [...] also bloß ein *Grenzbegriff* [ist], um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativen Gebräuche. [...] Die Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden, obgleich Begriffe allerdings die Einteilung in sinnliche und intellektuelle zulassen; denn man kann den letzteren keinen Gegenstand bestimmen, und sie also auch nicht für objektiv gültig ausgeben. [...] Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachter) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch so fort

²⁸ Immanuel Kant; *Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Karl Rosenkranz, Leipzig 1838, S. 208.

selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekanntem Etwas zu denken.²⁹

Natürlich können wir diese Zeiten als einfache Wiederholung der üblichen Einteilung aller Gegenstände in Phaenomena und Noumena lesen; der »negative Gebrauch« des Begriffs des »Noumenon« bestätigt demnach nur die radikale Transzendenz des Ansich, dessen Unreichbarkeit für unsere Erfahrung: Es gibt ein unendliches Feld positiver Dinge, die niemals Gegenstände unserer Erfahrung werden können, sodass wir uns nur in negativer Weise auf sie beziehen können, wohl wissend, dass sie »an sich« vollkommen positiv und die eigentliche Ursache und Grundlage der Phaenomena sind. Aber lautet hinter dem Begriff des Noumenon nicht noch eine andere, viel radikalere Idee – die der *reinen Negativität*, das heißt der *Selbstbegrenzung der Phaenomena als solcher*, im Unterschied zu ihrer Begrenzung durch einen anderen positiven transzendenten Bereich? In diesem Fall ist die Negativität kein Spiegeleffekt der transzendenten Positivität (aufgrund dessen wir das transzendente Ansich nur in negativer Weise erfassen können); im Gegenteil: Jede positive Gestalt des Ansich ist eine »Positivierung« der Negativität, ein Fantasiegebilde, welches wir errichten, um die Lücke der Negativität zu füllen. Hinter dem Vorhang der Erscheinungen finden wir, wie Hegel in seiner *Phänomenologie* mit unüberrücklicher Klarheit schreibt, nur das, was wir selbst dort hingelegt haben. Die Negativität geht somit der transzendenten Positivität voraus und die Selbstbegrenzung der Erscheinungen dem, was jenseits der Grenze ist – das ist der tiefe spekulative Sinn von Kants These, dass die »Einteilung der Gegenstände in Phaenomena und Noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, [...] in positiver Bedeutung gar nicht zugelassen werden [kann]«: Die Grenze zwischen Phaenomena und Noumena ist nicht die zwischen zwei positiven Gegenstandssphären, denn es gibt nur *Erscheinungen und ihre (Selbst-)Begrenzung, ihre Negativität*. Wenn wir das erkennen, wenn wir Kants These des negativen Gebrauchs der Noumena wörtlicher nehmen als er selbst, vollziehen wir den Schritt von Kant zu Hegel, zur Hegelschen Negativität.

So ist Kants Kernaussage zu verstehen, dass der Verstand »nicht

²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft I*, in: ders., *Werkausgabe*, Band III, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, S. 282 f.

durch die Sinnlichkeit eingeschränkt [wird], sondern [...] vielmehr dieselbe eingeschränkt, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch so fort selbst Grenzen, sie durch keine Kategorien zu erkennen.« Der Verstand setzt zunächst Noumena als äußere Grenze der »Sinnlichkeit« (das heißt, der Erscheinungswelt, mögliche Erfahrungsgegenstände); er setzt einen anderen Gegenstandsbereich, der uns unzugänglich ist. Aber indem er das tut, »begrenzt er sich selbst«: Er läßt zu, dass er die Noumena, die ja transzendent sind und somit nie als Erfahrungsgegenstände in Frage kommen, nicht rechtmäßig als positive Objekte behandeln kann. Um also Phänomene und Noumena als zwei positive Bereiche unterscheiden zu können, müsste der Verstand die Position einer Metasprache einnehmen, die von der Begrenzung der Erscheinungen ausgenommen ist und über jener Einteilung steht. Wie aber kann das Subjekt, das ja unter den Erscheinungen weilt, deren Begrenzung erkennen (schon Wittgenstein stellte fest, dass wir die Grenzen unserer Welt vom Inneren dieser Welt her nicht sehen können)? Die einzige Lösung ist, dass die *Begrenzung der Phänomene nicht äußerlich, sondern innerlich ist*, mit anderen Worten, dass das Feld der Erscheinungen *an sich niemals »alles«, vollständig*, ein konsistentes Ganzes ist; die Selbstbegrenzung der Erscheinungen nimmt bei Kant die Form der Antinomien der reinen Vernunft an. Es besteht keine Notwendigkeit für einen positiven transzendenten Bereich noumenaler Entitäten, welcher die Phänomene von außen begrenzt – die Erscheinungen und ihre Inkonsistenzen, ihre Selbstbegrenzungen, sind »alles, was es gibt«. Die wichtigste Schlussfolgerung aus der Selbstbegrenzung der Erscheinungen ist, dass sie eng mit der Subjektivität verknüpft ist: Ein (transzendentaler) Subjekt gibt es nur in Korrelation mit der Inkonsistenz, der Selbstbegrenzung oder, radikaler formuliert, der »ontologischen Unvollständigkeit« der phänomenalen Wirklichkeit. In dem Augenblick, in dem wir die Inkonsistenz und Selbstbegrenzung der phänomenalen Wirklichkeit als zweitrangig erachten, als Folge der Unfähigkeit des Subjekts, das transzendente Ansich so zu erfahren, wie es »wirklich ist«, wird das (autonome/ spontane) Subjekt zu einem bloßen Epiphänomen und seine Freiheit wird zur »bloßen Erscheinung«, bedingt durch die Tatsache, dass Noumena für es un erreichbar sind (um es etwas vereinfacht zu sagen: Ich erlebe mich insofern als frei, als die Kausalität, die mich im Grund bestimmt, für mich un erreichbar ist). Die Freiheit des Subjekts

kann ihren ontologischen Grund nur in der ontologischen Unvollständigkeit der Realität selbst haben.

Und um dem offensichtlichen Vorwurf zuvorzukommen: Dieser rein negative Gebrauch der Noumena impliziert keinesfalls einen naive »subjektiven Idealismus«, eine Welt, in der es nichts als (durch sich selbst) begrenzte subjektive Erscheinungen gibt; natürlich gibt es Dinge und Vorgänge in der Welt, die uns noch unbekannt oder unentdeckt sind, es gibt das, was der naive Realismus die »objektive Wirklichkeit« nennt, aber es wäre falsch, diese als noumenal zu bezeichnen – diese Bezeichnung ist zu »subjektiv«. Noumena bezeichnen das Ansich, *wie es uns erscheint, eingebettet in die Welt der Erscheinungen*; wenn wir die Dinge, die wir nicht wissen, als »Noumena« bezeichnen, führen wir damit eine Lücke ein, die durch die bloße Unerkennbarkeit nicht gerechtfertigt ist. Es gibt keine geheimnisvolle Lücke, die uns vom Unbekannten trennt, das Unbekannte ist einfach unbekannt und indifferent gegenüber dem Bekannten. Wir dürfen nicht vergessen, dass das, was wir (als Phänomene) erkennen, nicht durch eine Trennlinie von den Dingen an sich getrennt, sondern für diese *konstitutiv* ist; Erscheinungen bilden keinen ontologischen Sonderbereich, sie sind einfach Teil der Realität.

Dies führt uns zu Hegels grundsätzlicher Kritik an Kant, seinem Insistieren auf der Beschränkung, die unsere Endlichkeit unserer Erkenntnis auferlegt. Hinter Kants Bescheidenheit verbirgt sich eine gewisse Arroganz: Wenn er erklärt, wir Menschen könnten, begrenzt durch unseren endlichen Verstand, nie zu einer Erkenntnis der Totalität der Welt gelangen, dann stellt er diese unendliche Aufgabe immer noch so dar, als wäre ein anderer, unendlicher Verstand instande, sie zu lösen, als ginge es nur darum, unsere Kapazität ins Unendliche auszu dehnen oder zu extrapolieren, und nicht um eine qualitative Veränderung. Das Vorbild für diese falsche Schlussfolgerung ist die bekannte naturalistisch-deterministische Idee, dass ein unendlicher Geist, dem alle Atome des Universums samt ihrer Position, Energie und Bewegung bekannt wären, in der Lage sein müsste, deren zukünftiges Verhalten präzise vorherzusagen – als ob der Gedanke eines ins Unendliche erweiterten endlichen Geistes nicht schon an sich sinnlos wäre. Ein Geist, der instande ist, die Unendlichkeit zu erfassen, ist in unserer Vorstellung einer, der eine unendliche Menge von Elementen so zählen kann, wie wir eine endliche Menge zählen können. Hegel vergleicht Kants unendlichen Geist in einem herrlich boshaften

Bild mit einem armen Kirchenorganisten, der einem einfachen Bauern die Größe Gottes zu vermitteln versucht und erklärt, »daß der liebe Gott [...] jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr die Leute im Dorfe.«³⁰

Dies führt uns zu der Lücke zwischen dem, was im Prinzip erklärbar ist, und dem, was tatsächlich erklärt wird – in den Kognitionswissenschaften kommt diese Lücke voll zum Tragen: Das Denken ist ein Produkt des Gehirns und lässt sich im Prinzip aus neuronalen Prozessen erklären; es ist nur eine Frage der Zeit, wann wir so weit sind. Gemäß dieser Ansicht ist die Lücke rein kognitiv. Es handelt sich schlicht um die Diskrepanz zwischen der empirischen Begrenztheit unseres Wissens über die Wirklichkeit und der Wirklichkeit selbst. Für Hegel dagegen ist es eine begriffliche, kategorische Lücke:

Der Satz, daß unser je faktisches, reales Wissen, soweit es in Kausalerklärungen artikuliert ist, fallibel und begrenzt, endlich und im absoluten Sinn des Wortes gar kein Wissen, sondern bloße Gewißheit sei, ist am Ende nicht eigentlich ein Satz über die Grenzen unseres Wissens, sondern ein Satz über die Form unseres Wissens. Er ist ein begrifflicher, ein tautologischer, Satz.³¹

Der Fehler liegt darin, dass die Grenze, die zur Form selbst (zu den verwendeten Kategorien) gehört, fälschlicherweise als kontingente empirische Begrenzung aufgefasst wird. Was den Fall des Kognitivismus angeht, so ist es nicht so, dass wir bereits über den zur Erklärung des Bewusstseins notwendigen Kategorienapparat (neuronale Prozesse etc.) verfügten und der Umstand, dass wir es noch nicht erklärt haben, nur der empirischen Begrenztheit geschuldet ist, die uns entscheidende Fakten über unser Gehirn noch nicht erkennen lässt; die eigentliche Begrenztheit liegt in der Form unseres Wissens, in dem Kategorienapparat, den wir verwenden. Die Lücke zwischen der Form des Wissens und seiner empirischen Begrenztheit ist, mit anderen Worten, in die Form selbst eingeschrieben. Kant verortet die Limitation in der Endlichkeit unserer zeitlich-empirischen Erfahrung und dies macht seinen Umgang mit den Antinomen der reinen Vernunft inkonsistent.

Das Feld der Möglichkeiten wird hier eingengt: Was lediglich auf-

³⁰ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt/M. 1979, S. 477.

³¹ Pirmin Stekeler-Weidhofer, *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt/M. 2005, S. 23.

grund unserer empirischen Beschränkungen unmöglich, prinzipiell aber möglich erscheint, empuppt sich nun auch als prinzipiell, seinen begrifflich-formalen Bestimmungen nach unmöglich. Die Kehrseite dieser Einengung der Möglichkeiten ist freilich deren Erweiterung: Die Hegelsche Totalität ist nicht bloß die Gesamtheit des faktischen Inhalts; sie schließt auch die immanenten Möglichkeiten der bestehenden Konstellation mit ein. Um »eine Totalität zu erfassen«, muss man deren Möglichkeiten mit einbeziehen; um die Wahrheit des Bestehenden zu erfassen, muss man dessen Scheitern mit einbeziehen, das, was hätte geschehen können, aber verpasst wurde. Aber warum ist das so? Weil die Hegelsche Totalität eine »beteiligte« Totalität ist, die sich dem einseitigen, parteiischen Blick zeigt, kein »neutraler« Überblick, der über die beteiligten Positionen hinausgeht – eine solche Totalität ist, wie Georg Lukács erkannt hat, nur von einem praktischen Standpunkt aus zugänglich, der auch die Möglichkeit ihrer Veränderung in Betracht zieht. Hegel hat uns also einiges zum Thema Möglichkeit versus Wirklichkeit zu sagen. Was gehört zur dialektischen Analyse eines Ereignisses aus der Vergangenheit wie etwa einem revolutionären Umbruch? Geht es wirklich um das Erkennen der zugrundeliegenden Notwendigkeit, die den Gang der scheinbar so verworrenen Ereignisse bestimmt hat? Was, wenn es genau umgekehrt ist und die dialektische Analyse in die *Notwendigkeit der Vergangenheit wieder eine Möglichkeit einführt*? Jedem Übergang von der »Negation« zur »Negation der Negation«, jedem Auftauchen einer neuen Ordnung aus dem Chaos des Zerfalls wohnt eine unvorhersehbare, wundersame Emergenz inne – daher ist die dialektische Analyse für Hegel stets die Untersuchung *vergänger* Ereignisse.³² Keine Deduktion kann uns vom Chaos zur Ordnung führen; das wahre Ziel der dialektischen Analyse ist, jenen Moment der magischen Wende, der unvorhersahbaren Umkehrung von Chaos in Ordnung aufzuspüren.

³² Eine der Paradoxien dieser wahrhaft dialektischen Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ist, dass ein Subjekt in einer lebenswichtigen Entscheidungssituation (leben oder sterben, sich umbringen oder weiterleben und -kämpfen) durch die Wahl des Selbstmords tatsächlich Zeit gewinnen und den eigenen Tod hinauschieben kann: »Jetzt, wo ich beschlossen habe, mich umzubringen, weiß ich, dass mir ein Ausweg aus meiner verzweifelten Lage offensteht, und bis dahin kann ich das Leben leichter nehmen, weil ich mich von dem unerträglichen Entscheidungsdruck befreien konnte ...« – auf diese Weise gewinne ich Zeit, um meine Entscheidung noch einmal zu überdenken und möglicherweise weiterzuleben.

So geht es beispielsweise bei der Analyse der Französischen Revolution nicht darum, die »historische Notwendigkeit« des Wegs von 1789 zur jakobinischen Schreckensherrschaft und dann zum Thermidor und zum Kaiserreich ans Licht zu bringen, sondern vielmehr darum, diese Abfolge als eine Reihe von existenziellen Entscheidungen (um einen anachronistischen Begriff zu verwenden) zu rekonstruieren, die von Akteuren getroffen wurden, die im Strudel der Ereignisse einen Ausweg finden mussten (so wie Lacan die Abfolge von oraler, analer und phallischer Phase als eine Reihe von dialektischen Umkehrungen rekonzeptualisiert).

In der Regel ruft Hegels berühmter Vorschlag, das Absolute nicht nur als Substranz, sondern auch als Subjekt aufzufassen, sofort die diskreditierte Idee eines »absoluten Subjekts« hervor, eines Megasubjekts, welches die Welt erschafft und über unser Schicksal wacht. Für Hegel steht das Subjekt im Kern jedoch auch für Endlichkeit, für den Einschnitt, für die Lücke der Negativität, und deswegen wird Gott erst durch seine Menschwerdung zum Subjekt; an sich, vor der Menschwerdung, ist er noch kein weltbeherrschendes Metasubjekt. Kant und Hegel werden häufig mit dem Gegensatz von endlich und unendlich assoziiert. Das Hegelsche Subjekt ist demnach das totalisierende und unendliche Eine, das alle Vielheit vermittelt; das kantische Subjekt ist gekennzeichnet von der Endlichkeit und der Lücke, die es für alle Zeit vom *Ding* trennt. Aber ist es, grundlegender betrachtet, nicht genau umgekehrt? Die Grundaufgabe des kantischen transzendentalen Subjekts besteht in der permanenten transzendentalen Synthese der Apperzeption, also darin, die Mannigfaltigkeit der Sinnesindrücke zur Einheit zu bringen; das Hegelsche Subjekt ist dagegen in seiner grundlegendsten Dimension die Instanz der Spaltung, der Teilung, der Negativität, der Verdopplung, des »Falls« der Substranz in die Endlichkeit.

Folglich darf man Hegels »objektiven Geist« nicht mit Diltheys Vorstellung des »objektivierten Geistes« verwechseln, der eine Lebensform, eine konkrete historische Welt, das Produkt eines Volkes und dessen kollektiven Zeitgeist meint. Bei Hegels Begriff geht es dagegen exakt um den Geist in seiner objektiven Form, der vom Einzelnen als von außen auferlegt, ja als Zwang erlebt wird – hier gibt es kein kollektives oder spirituelles Super-Subjekt, welches der Schöpfer des »objektiven Geistes« und dessen »Objektivierung« dieser Geist sein könnte. Kurz, für Hegel gibt es kein kollektives Subjekt, keinen Sub-

jekt-Geist jenseits und oberhalb des einzelnen Menschen. Darin liegt das Paradox des »objektiven Geistes«: Er ist unabhängig vom Individuum, wird von diesem als gegeben, als präexistent, als Voraussetzung seiner Tätigkeit erlebt; und dennoch ist er Geist, das heißt, etwas, das nur insofern existiert, als Individuen ihre Tätigkeit darauf beziehen – er besteht mithin nur als ihre (Voraus-)Setzung.³³

Der Widerstreit

Eine solche Lesart erweckt zwangsläufig den Eindruck, im Widerspruch mit der Standardinterpretation Hegels als »absoluten Idealisten« zu stehen. Das folgende schöne Beispiel aus dem Genre des Zizek-Bashing verdeutlicht auf perfekte Weise die Klüft, die mich von der allgemeinen Auffassung über Hegel trennt; der Autor wählt als Ausgangspunkt eine Stelle aus dem Vorwort zur Neuauflage meines Buchs *For They Know Not What They Do*, die angeblich zeigen soll, »wie schlimm Zizek Hegel misshandelt«. Ich hatte ursprünglich geschrieben:

Hegel hat mit einer solchen pseudo-hegelianischen (von einigen konservativen Hegelianern wie Bradley und McTaggart vertretenen) Vision der Gesellschaft als organisch-harmonischem Ganzen nichts zu tun, in der jedes Mitglied seine »Gleichheit« gegenüber anderen dadurch bekräftigt, dass es seine jeweilige Pflicht erfüllt, seinen jeweiligen Platz einnimmt und so zur Harmonie des Ganzen beiträgt. Im Gegenteil: Für Hegel befindet sich »die transzendente Welt der Formlosigkeit« (kurz: das Absolute) im Krieg mit sich selbst, was bedeutet, dass die (selbst-)zerstörerische Formlosigkeit (die absolute, sich auf sich beziehende Negativität) im Reich der endlichen Realität als solche erschienen muss. Das Entscheidende an Hegels (in der *Phänomenologie* vorgebrachte[r] Idee des revolutionären Schreckens ist eben, dass er ein notwendiges Moment für die Verwirklichung der Freiheit ist.³⁴

³³ Vgl. Myriam Bienenstock, »Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel?, in: Tinarand (Hg.), *Lectures de Hegel*, S. 223-267.

³⁴ Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*, London 2002, S. xiv. Die Stelle findet sich auch in Daniel Lindquist, »Christianity and the Terror, or: More Zizek-Bashing«, (<http://sohdan.blogspot.de/2007/10/christianity-and-terror-or-more-zizek.html>), letzter Zugriff 06.04.2013; Lindquist zitiert allerdings meinen Verweis auf die »sich auf sich beziehende Negativität« fälschlich als »sich selbst vernehmende Negativität«.

Daraus entwickelt mein Kritiker dann seinen beißenden Kommentar:

Wir korrigieren: Bradley (und die britischen Idealisten im Allgemeinen) war kein schlechter Hegel-Interpret, was die politische Philosophie anbelangt. [...] Hegel beschäftigte sich seit seiner Studentenzzeit und bis zu der des reifen Systems sehr stark mit der Möglichkeit des Lebens in einer Gesellschaft als *harmonischem Dasein*, des Versöhnens mit der Welt und mit dem eigenen Leben in ihr. In der Frühphase geschieht dies in Form einer romantischen Verehrung des griechischen Lebens als einer Art *naturlicher Harmonie*; zum Zeitpunkt der Jenaer Schriften strand Hegel dieser Tendenz im Denken seiner Zeitgenossen bereits kritisch gegenüber.

Wenn der moderne Mensch mit seiner Welt versöhnt werden sollte, dann nur durch eine *monalische Harmonie*, eine Harmonie, die nicht einfach gegeben, sondern gedanklich begriffen worden sei; ein Mensch muss demnach nicht bloß ein harmonischer Teil seiner Gesellschaft sein, er muss auch den Gesamtzusammenhang dieser Harmonie erkennen, muss sein eigenes Dasein (einschließlich dessen, was am »innerlichsten« und »privatesten ist, wie etwa seine Gefühle und religiösen Empfindungen) als in das Ganze des Lebens eingebunden begreifen. Der Großteil von Hegels Kritik an der Gesellschaft seiner Zeit zielt darauf, dass diese nicht genügend Möglichkeiten für eine solche Versöhnung bietet; das Leben privater Individuen sei zu abstrakt gegenüber den Angelegenheiten des Staates (oder der Kirche oder verschiedenen anderen gesellschaftlichen Organisationen), andererseits berücksichtige der Staat (oder die Kirche oder verschiedene andere gesellschaftliche Organisationen) in unzureichendem Maße die freie Selbstbestimmung individueller Akteure, so zu handeln, wie sie es für richtig halten. Hegel ist nicht der Ansicht, dass *monalische Harmonie* unmöglich sei; im Gegenteil: Die Möglichkeit einer solchen Harmonie ist die größte Leistung der modernen Zivilisation (und ihre philosophische Magd, Hegels System, ist darauf gerichtet, diese Harmonie besser zur Entfaltung kommen zu lassen). Dies ist das »Ende der Geschichte«: Seit der Moderne weiß der Geist, dass seine Welt sein eigenes Produkt ist, er begreift, dass das, was in ihr gegeben ist, immer schon implizit Geist, rational verstehbar ist, und die soziale Welt des »objektiven Geistes« ist ein Ort, an dem der Geist »im Anderen bei sich selbst sein« kann, an dem die individuellen Eigenheiten eines besonderen Subjekts als Bestimmungen des »Allgemeinen« der Gesellschaft, nicht als über ihr oder gegen sie, erkannt werden.

Zizek liegt um 180 Grad falsch im Hinblick auf Hegels Begriff des »Absoluten«. Dieses ist kein *Nihil*, keine »transzendente Welt der Formlosigkeit« oder sonstige Ding-an-sich-artige Transzendenz. Das Hegelsche Absolute ist nicht die Schellingsche »Nacht, in der alle Kühn schwarz sind«; das Absolute ist das Gehaltvollste, was es gibt. Das Absolute ist ein *konkretes* Allgemeines; sein Sein, seine Wahrheit hat es nur in den besonderen Bestimmungen (»Momenten«), die Hegels System ausmachen – jenen, aus denen die Triade

aus Logik, Natur und Geist besteht. Das Absolute befindet sich nicht »im Krieg mit sich selbst«; das Absolute sondert sich in das Außereinander der Natur und kehrt in der Versöhnung des Außereinander mit der Einheit zur Einheit mit sich selbst zurück. In religiöser Hinsicht heißt das: Der Vater zeugt den Sohn und sie sind vereint im Geist der Nächstenliebe, der von beiden ausgeht; Gott erschafft eine »gefallene« Welt der Unordnung, tritt in seinem einzigen Sohn in sie ein, und die Welt wird durch das Leben des Geistes mit Gott versöhnt; das sündige, von Gott getrennte Individuum wird zu Gottes Adoptivkind in der Gemeinschaft des Geistes. Das Absolute führt keinen Krieg in der göttlichen Komödie.

Die »absolute, sich selbst verneinende Negativität« [sic] des Schreckens ist ebenso ein Moment der Geschichte, wie Adams Sündenfall ein Moment in der christlichen Heilsgeschichte ist. Für Hegel ist der Schrecken ein typisches Beispiel für das »abstrakte Allgemeine«: In »absoluter Freiheit« weigert man sich, irgendeinen »gegebenen« Inhalt als dem Allgemeinen, der Vernunft, angemessen anzuerkennen – daher das rein formale »höchste Wesen« der Französischen Revolution, das »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« trompetete, während der tatsächliche Staat die reinste Tyrannei der übelsten Sorte war. Das »Entscheidende« an Hegels Verweis auf den Schrecken ist nicht, »dass er ein notwendiges Moment für die Verwirklichung der Freiheit ist« (denn das würde auf alles zutreffen, was Hegel in sein System einschließt), sondern dass der Schrecken zeigt, was passiert, wenn der Drang zum Allgemeinen im Leben des Menschen die Form einer Utopie annimmt und aus dem reinen Gedanken alles neu aufzubauen versucht, statt zu erkennen und zu pflegen, was im menschlichen Leben bereits vernünftig ist.³⁵

Hier liegt ein *Widersprei* par excellence vor, und solange man den Rahmen der gängigen Interpretation nicht verlässt, scheint das Hegel-Bild, das dieser Kritik zugrunde liegt, nicht nur überzeugend, sondern offenkundig – als ob ich nur eine exzentrische Deutung zu bieten hätte, gegen die man sich lediglich ein paar grundlegende Tatsachen ins Gedächtnis rufen muss, die jedem Hegel-Studenten bekannt sind. Auf diese Kritik zu antworten ist für mich fast schon peinlich. Ich kenne natürlich die ganzen darin aufgestellten Behauptungen über Hegel, entsprechen sie doch genau dem vorherrschenden Bild, welches ich zu untergraben versuche – insofern kann man es nicht einfach gegen mich ins Feld führen. ... Dennoch bleibt die Frage: Mit welchem Recht weise ich dieses Hegel-Bild zurück? Beginnen wir mit dem letzten Satz der zitierten Textstelle: Nach dem Zugeständnis, dass

35 Lindquist, »Christianity and the Terror«.

der Schrecken der Revolution notwendig war (in einem rein formalen Sinn, als untergeordnetes Moment der Entwicklung), reduziert mein Kritiker ihn auf die Folge einer falschen Entscheidung: Der Terror »zeigt, was passiert, wenn der Drang zum Allgemeinen im Leben des Menschen die Form einer Utopie annimmt und aus dem reinen Gedanken alles neu aufzubauen versucht« – er breche aus, wenn der Mensch, anstatt »zu erkennen und zu pflügen, was im menschlichen Leben bereits vernünftig ist«, das heißt, statt nach der zugrundeliegenden Rationalität der bestehenden Ordnung zu suchen, sie anzuerkennen und Veränderungen in Kontinuität mit der Tradition durchzuführen, einen gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit vollziehen, die Welt auf den Kopf stellen und noch einmal bei null anfangen will. Das Problem ist, dass Hegel genau diese Eigenschaft der Französischen Revolution am Ende seines Lebens unmissverständlich gefeiert hat – in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* findet er die folgende grandiose Formulierung:

Man hat gesagt, die *Französische Revolution* sei von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie *Weltweisheit* genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Wirklichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. [...]

Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. [...] [N]un [...] erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenanfang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhebene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.³⁶

Dies hielt Hegel freilich nicht davon ab, die innere Notwendigkeit zu analysieren, mit der diese Explosion abstrakter Freiheit in ihr Gegenteil umschlagen musste, den selbstzerstörerischen Schrecken der Revolution; vergessen wir jedoch nicht, dass Hegels Kritik immanent ist und das Grundprinzip der Französischen Revolution (und deren ent-

scheidende Ergänzung, die haitianische Revolution) akzeptiert. Um es ganz klar zu sagen: Hegel hat nichts mit der liberalen Standardkritik an der Französischen Revolution zu tun, der zufolge die Fehleentwicklung zwischen 1792 und 1793 stattfand und deren Ideal 1789 ohne 1793 (die liberale Phase ohne die jakobinische Radikalisierung) ist – für ihn sind die Jahre 1793–1794 eine notwendige immanente Konsequenz aus 1789; bis 1792 gab es keine Möglichkeit, einen »gemäßigteren« Kurs einzuschlagen, ohne die Revolution ganz zurückzunehmen. Erst der »abstrakte« Schrecken der Französischen Revolution schafft die Bedingungen für die nachrevolutionäre »konkrete Freiheit«.

Entscheidungstheoretisch betrachtet folgt Hegel hier einem zeitlich paradoxen Axiom: Die erste Entscheidung muss falsch sein; erst die falsche Entscheidung schafft die Bedingungen für die richtige. Die Zeitlichkeit eines dialektischen Prozesses beruht darauf, dass es eine Wahl gibt, die aber in zwei Stufen abläuft. Die erste Wahl ist die zwischen der »guten alten« organischen Ordnung und dem gewaltsamen Bruch mit dieser Ordnung – und hier sollte man das Risiko eingehen, sich für »das Schlimmere« zu entscheiden. Diese erste Wahl macht den Weg für den Neuanfang frei und schafft die Bedingungen für ihre eigene Überwindung, denn erst nachdem die radikale Negativität, der »Terror« der abstrakten Allgemeinheit, ihre Arbeit verrichtet hat, kann man zwischen dieser abstrakten und der konkreten Allgemeinheit wählen. Es gibt keine Möglichkeit, die zeitliche Lücke zu tilgen und die Wahl als dreistufig darzustellen, das heißt als Wahl zwischen der alten, organischen substanzialen Ordnung, deren abstrakter Negation und einer neuen konkreten Allgemeinheit.

Diese paradoxe Priorität der falschen Wahl liefert den Schlüssel zur Hegelschen »Versöhnung«. Diese ist nicht die organiszistische Harmonie eines Ganzen, in dem jedes Moment an seinem jeweiligen Platz bleibt, im Gegensatz zu einem zerrissenen Feld, in dem jedes Moment danach strebt, seine einseitige Autonomie zu behaupten. Tatsächlich behauptet jedes besondere Moment seine einseitige Autonomie, jedoch führt dieses Behaupten zu seinem Untergang, seiner Selbstzerstörung – und dies ist die Hegelsche »Versöhnung«: keine direkte Versöhnung durch gegenseitige Anerkennung, sondern eine Versöhnung in der und durch die Auseinandersetzung selbst. Die »Harmonie«, die Hegel beschreibt, ist die seltsame Harmonie der »Extreme« selbst, der irre, wilde Tanz, bei dem jedes Extrem in sein Gegenteil umschlägt.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1970, S. 527–529.

Das Absolute ist in diesem irren Tanz nicht der allumfassende Behälter, der Raum oder das Feld, in dem die besonderen Momente gegeneinander Krieg führen – es ist selbst in den Kampf verwickelt. Auch in diesem Punkt missdeutet mein Kritiker meine Behauptung, dass sich »die transzendente Welt der Formlosigkeit« (kurz: das Absolute) im Krieg *mit sich selbst* [befindet], was bedeutet, dass die (selbst-)zerstörerische Formlosigkeit (die absolute, sich auf sich beziehende Negativität) im Reich der endlichen Realität als solche erscheinen muss⁴; er versteht diese Zeilen so, als würde ich sagen, das Hegelsche Absolute sei die abstrakte Negativität eines Allgemeinen, das seinen gesamten besonderen Inhalt aufhebt, die sprichwörtliche Nacht, in der alle Kühe schwarz sind, und hält dem triumphierend entgegen, dass das Hegelsche Absolute ein konkretes Allgemeines sei. Aber die hier von meinem Kritiker angebotene Wahl – die zwischen abstrakter Allgemeinheit und einem konkreteren organischen System, in dem das Allgemeine die Fülle seiner besonderen Bestimmungen hervorbringt und enthält – ist eine falsche: Es fehlt die dritte, wahrhaft hegelianische Wahl, die in der zitierten Stelle genau angesprochen wird, nämlich die Wahl der *abstrakten Allgemeinheit als solcher, als ihrem besonderen Inhalt entgegengesetzt, die innerhalb ihres eigenen besonderen Inhalts* (als eine ihrer Arten) *erscheint, sich selbst unter ihren Arten als ihre eigene »gegensätzliche Bestimmung«* begegnet. In diesem Sinn ist »die transzendente Welt der Formlosigkeit« (kurz: das Absolute) im Krieg mit sich selbst⁵ und muss »die (selbst-)zerstörerische Formlosigkeit (die absolute, sich auf sich beziehende Negativität) im Reich der endlichen Realität als solche erscheinen«. Die abstrakte Allgemeinheit wird nicht nur dadurch »konkret«, dass sie sich in der Reihe ihrer besonderen Bestimmungen entfaltet, sie *schleißt sich auch in diese Reihe mit ein*. Diese Selbstinklusion (Selbstreferenzialität) ist der Grund dafür, dass sich das Absolute »im Krieg mit sich selbst« befindet, wie im Fall des revolutionären Schreckens, wo die abstrakte Negativität kein transzendentes Ansich mehr ist, sondern »in ihrer gegensätzlichen Bestimmung« erscheint, als partikuläre Kraft, die jedem (anderen) partikulären Inhalt entgegengesetzt ist und ihn zerstört. Das steckt dahinter, wenn Hegel davon spricht, dass in einem dialektischen Prozess jede äußere Opposition, jeder Kampf zwischen einem Subjekt und seinem äußeren Gegenstück einem »inneren Widerspruch« Platz macht, einem Kampf des Subjekts mit sich selbst: In ihrem Kampf gegen den Glauben kämpfen die Aufklärung gegen sich

selbst, sie stellt sich ihrer eigenen Substanz entgegen. Wer leugnet, dass das Absolute sich »im Krieg mit sich selbst« befindet, der leugnet damit den Kern des dialektischen Prozesses selbst und reduziert ihn auf eine Art orientalisches Absolutes, ein neutrales oder teilnahmsloses Medium, in dem Besonderheiten miteinander kämpfen. Daher hat mein Kritiker auch Unrecht, wenn er behauptet, dass das Absolute sich nicht »im Krieg mit sich selbst« [befindet]; das Absolute sondert sich in das Außereinander der Natur und kehrt in der Versöhnung des Außereinander mit der Einheit zur Einheit mit sich selbst zurück. In religiöser Hinsicht heißt das: Der Vater zeugt den Sohn und sie sind vereint im Geist der Nächtenliebe, der von beiden ausgeht; Gott erschafft eine »gefallene« Welt der Unordnung, tritt in seinem einzigen Sohn in sie ein, und die Welt wird durch das Leben des Geistes mit Gott versöhnt; das sündige, von Gott getrennte Individuum wird zu Gottes Adoptivkind in der Gemeinschaft des Geistes.

Auch wenn dies wie eine zuverlässige Zusammenfassung von Hegels Entfaltung des Absoluten erscheinen mag: das Entscheidende fehlt – nämlich, dass das Absolute, wie Hegel immer wieder betont, das »Resultat seiner selbst« ist, die Folge seiner eigenen Aktivität. Das bedeutet, dass es strenggenommen kein Absolutes gibt, welches sich externalisiert oder partikularisiert und dann mit seiner entäußerten Andersheit vereint; das Absolute geht aus dem Entäußerungsprozess hervor, das heißt, das Absolute »ist« als Folge seiner eigenen Aktivität nichts anderes als die »Rückkehr zu sich selbst«. Die Vorstellung eines Absoluten, welches sich entäußert und dann mit seiner Andersheit versöhnt, setzt voraus, dass das Absolute bereits vor dem Prozess seines Werdens gegeben ist; sie macht zum Ausgangspunkt des Prozesses, was in Wirklichkeit dessen Ergebnis ist. Die Unzulänglichkeit dieser Standardauffassung des Hegelschen Prozesses wird spürbar, wenn mein Kritiker sie in religiöse Begriffe fasst. Bei genauer Lektüre stellt man unweigerlich fest, dass er zwei verschiedene »Triaden« bemüht, zuerst die des Vaters, der seinen Sohn zeugt und sich mit diesem im Geist vereint, und dann die des Gottes, der eine gefallene Welt erschafft und sich dann mit ihr versöhnt, indem er in Gestalt seines Sohnes, Jesus Christus, in sie eintritt. Es stimmt, dass auf diese Weise »das sündige, von Gott getrennte Individuum [...] zu Gottes Adoptivkind in der Gemeinschaft des Geistes [wird]«; der Preis dafür ist freilich die Trennung Gottes von sich selbst, sein eigener Tod durch die Kreuzigung seines Sohnes. Ist der Tod Christi nicht der endgültig-

tige Beweis, dass, in der Spannung zwischen Gott und der gefallenen Welt, Gott sich im Krieg mit sich selbst befindet, weswegen er auch in Gestalt seiner gegensätzlichen Bestimmung, als armseliges Individuum namens Jesus in die gefallene Welt »eintreten« muss?

Negation der Negation

Doch ist die Behauptung, das Absolute sei das »Resultat seiner selbst«, die Folge seiner eigenen Aktivität, nicht nur ein weiterer Sophismus à la Münchhausen? Dieter Henrich hat dies auf philosophische Weise ausgedrückt, als er erklärte, dass es Hegel nie gelungen sei, die grundlegende »Matrix« seines dialektischen Verfahrens deutlich zu machen, »einen Diskurs zweiter Ordnung, der erklären könnte, was er tat. Ich glaube, dass das System ohne den Schlüssel, den ich Ihnen [meinen Lesern] anbiete, letztlich unzugänglich bleibt.«³⁷ Henrich versucht diesen Schlüssel bekanntlich in seinem klassischen Essay über Hegels Logik der Reflexion zu finden; seine These lautet, dass Hegel der Artikulation der Grundmatrix seines Verfahrens am nächsten kam, als er zu Beginn seiner Logik des Wesens kurz auf die verschiedenen Weisen der Reflexion einging. Die Frage ist wie immer, ob dieser Schlüssel hält, was er verspricht: Öffnet er wirklich die Tür zum innersten Geheimnis von Hegels Dialektik? Henrich begnügt seine Erklärung wie folgt:

Nur mit der Negation zu beginnen bedeutet, dass es *nichts gibt außer der Negation*. Damit es aber nichts außer der Negation gibt, muss die Negation mehr als einmal vorhanden sein. Denn nach Hegels Ansicht ist die Negation *relational* in dem Sinne, dass es etwas geben muss, das sie negiert. Insofern es jedoch nichts gibt, was die Negation negieren könnte – aufgrund der Annahme, dass es *nur* die Negation gibt – kann die Negation nur sich *selbst* negieren. Dementsprechend kann die *autonome* Negation nur eine Negation der *Negation* sein. Das bedeutet, dass die autonome Negation ursprünglich selbstreferenziell ist: Damit es nur die Negation gibt, muss es sie zweimal geben. [...] Wir haben *nicht* zuerst einen bestimmten Satz, dann dessen Negation und dann eine weitere Negation der Negation, die uns zum Ausgangssatz zurückführen könnte.³⁸

Für den gesunden Menschenverstand ist all dies natürlich sinnlose Sophisterei: Man kann nicht mit der Negation beginnen, die Negation setzt ein positives Etwas voraus, das negiert wird. Aus diesem Grund ist es wichtig, die Bedeutung der selbstreferenziellen Negation anhand überzeugender Beispiele deutlich zu machen – und in diesem Punkt scheint Henrich den eigenen Maßstäben nicht gerecht zu werden. Zwischen der oben zitierten abstrakten Bestimmung der selbstbezüglichen Negation und dem Beispiel für Hegels Verfahren, das er einige Seiten zuvor gibt, klafft eine Lücke:

[Hegel] verfolgt die folgende Strategie: Er zieht Kants Idee der Autonomie (der vollständigen Selbstbestimmung) als sein Kriterium heran und bemerkt dann, dass es mehrere Weisen gebe, in denen der einzelne Akteur dieses Prinzip annehmen und befolgen könne. [...] Nun kann die kritische Analyse des Philosophen zeigen, dass die Diskrepanz zwischen den Anforderungen der Autonomie und dem Zustand des Bewusstseins oder Verhaltens, den der Akteur schon erreicht hat, bestehen bleibt. Darüber hinaus liefert der Nachweis dieser Diskrepanz gleichzeitig auch die Rechtfertigung für die Forderung nach einer höheren Form des sittlichen Lebens. Diese höhere Form beseitigt die Mängel der vorherigen und *vervollständigt* diese somit. [...] [D]ie neue Form verlangt, dass die vorherige gegenwärtig bleibt, die Vervollständigung antizipiert, auch wenn sie nicht mehr die höchste Form ist.³⁹

Um dieses Verfahren zu illustrieren (in einer Weise, die Henrichs politischer Orientierung natürlich zuwiderläuft), wollen wir darauf hinweisen, dass die Marxsche Kritik der »bourgeoisien« Freiheit und Gleichheit ein Musterbeispiel für ein solches *Pleroma* (Erfüllung des Gesetzes) darstellt: Solange wir auf der Ebene der bloß gesetzlichen Gleichheit und Freiheit bleiben, ergeben sich Folgen, die zur unmittelbaren Selbstnegation von Freiheit und Gleichheit führen (der Unfreiheit und Ungleichheit der ausgebeuteten Arbeiter, die ihre Arbeitskraft »frei« auf dem Markt verkaufen); der abstrakte Rechtsgrundsatz der Freiheit und Gleichheit muss also um eine soziale Organisation der Produktion ergänzt werden, die verhindert, dass sich der Grundsatz schon durch seine bloße Umsetzung selbst unterminiert. Der Grundsatz der Freiheit und Gleichheit wird dadurch »aufgehoben«: Er wird negiert, aber so, dass er auf einer höheren Ebene erhalten bleibt.⁴⁰ Das Beispiel hilft uns, den paradoxen Ausgangs-

37 Henrich, *Between Kant and Hegel*, S. 317.

38 Ebd., S. 317 f.

39 Ebd., S. 309 f.

40 Darin liegt der Unterschied zwischen dem marxistischen Antikapitalismus und der Haltung konservativer Antikapitalisten, die bereit sind, den Freiheits-

punkt von Henrichs »Schlüssel« besser zu verstehen. Hegel beginnt nicht mit der Negation, sondern mit einer scheinbaren Positivität, die sich bei näherer Betrachtung sofort als Negation ihrer selbst offenbart. Auf unser Beispiel bezogen heißt das: Die positive »bourgeoise« Freiheit und Gleichheit erweist sich (in ihrer Verwirklichung) als ihr Gegenteil, ihre eigene Negation. Dies ist noch keine richtige Negation, keine Negation als Vermittlungsbewegung – die eigentliche Bewegung beginnt, wenn die ursprüngliche Form (die ihre eigene Negation »ist«) durch eine höhere Form negiert oder abgelöst wird; und die »Negation der Negation« ereignet sich, wenn wir erkennen, dass diese höhere Form, welche die erste ersetzt hat, den Ausgangspunkt in Grunde beibehält (und sogar noch bestärkt) ihn, mit anderen Worten, wahrhaft verwirklicht, ihm einen positiven Inhalt gibt: Die unmittelbare Behauptung von Freiheit und Gleichheit *ist* wirklich ihr Gegenteil, ihre Selbsterstörung; erst wenn sie negiert oder auf eine höhere Stufe gehoben werden (durch die sozial gerechte Organisation der Wirtschaft und so weiter), werden Freiheit und Gleichheit *wirklich*. Deshalb sagt Hegel am Ende der *Wissenschaft der Logik*, wenn man die Momente eines dialektischen Prozesses zählen wolle, komme man entweder auf drei oder auf vier – das Negative ist schon an sich selbst negiert. Es ist jedoch noch ein weiterer Punkt zu nennen. Wenn man, um bei unserem Beispiel zu bleiben, an der abstrakten subjektiven Autonomie ohne deren konkretere Erfüllung festhält, negiert sich diese Autonomie nicht nur; entscheidender ist noch, dass dieses »Festhalten« notwendig und unvermeidlich ist, man kann es nicht vermeiden und direkt zu einer konkreteren, höheren Form übergehen. Nur durch das »exzessive« Festhalten an der niedrigeren Form kann die Selbstnegation stattfinden, welche dann die höhere Form notwendig macht (oder den Raum für sie eröffnet) (Erinnern wir uns an Hegels Beispiel der Französischen Revolution: Die »abstrakte« Freiheit und Gleichheit *mussten* sich zuerst im absoluten Schrecken selbst negieren [oder als dieser offenbaren] – nur so wurde der Raum für einen nachrevolutionären »konkreten« Staat geschaffen.)

Einer der grundsätzlichen Kritikpunkte des gesunden Menschenverstands an Hegel lautet in etwa: »Hegel setzt immer voraus, dass die Bewegung weitergeht – auf eine These folgt deren Antithese, der »Wit-

und Gleichheitsgrundsatz selbst zu opfern, um eine harmonischere, organische Gesellschaft zu etablieren.

terspruch« verschärft sich, wir gehen in den neuen Zustand über und so weiter. Aber was ist, wenn ein Moment sich weigert, in die Bewegung verwickelt zu werden, wenn er einfach auf seiner tragen Besonderheit beharrt (oder sich damit abfindet)? »Gut, ich stehe im Widerspruch zu mir selbst, aber was soll's? Ich ziehe es vor, zu bleiben, wo ich bin ...« Der offensichtliche Fehler an dieser Kritik ist, dass sie ihr Ziel verfehlt: Die Weigerung eines Moments, in die Bewegung zu geraten, das Festhalten an seiner partikulären Identität ist keineswegs eine bedrohliche Abnormalität, eine Ausnahme von der »normalen« dialektischen Bewegung – es ist vielmehr genau das, was im Regelfall geschieht. Ein Moment verwandelt sich exakt dadurch in sein Gegenteil, dass er an dem festhält, was er ist, dass er sich weigert, in seinem Gegenteil seine Wahrheit zu erkennen.

Aber gibt es nicht ein (in theoretischer und politischer Hinsicht) weitaus radikaleres Beispiel, das Henrichs abstrakter Beschreibung (man beginnt mit der Negation und erreicht dann durch selbstbezügelte Negation eine neue Positivität) noch viel besser gerecht wird – das des *Verbrechens*? Die Hauptfigur von G. K. Chestertons religiösem Thriller *Der Mann, der Donnerstag war*, der mysteriöse Leiter einer supergeheimen Spezialabteilung von Scotland Yard, ist davon überzeugt, dass

eine rein intellektuelle Verschwörung bald unsere ganze Zivilisation bedrohen würde. Er ist sich vollkommen klar, daß die wissenschaftlichen und künstlerischen Kreise sich zu einem Kreuzungszusammentun würden – wohl gegen Familie und Staat. Und er hat, dessentwegen, ein Spezialekorp von Polizeileuten gebildet – von Polizeileuten, die Philosophen sind. Deren Geschäft ist es nun, die Anfänge der Verschwörung zu überwachen, und das nicht nur in einem kriminellen, sondern in einem kontroversen Sinn. [...] Die Leistung des philosophischen Schutzmanns [...] ist eine verwegener und erfinderischere zugleich als die eines gewöhnlichen Detektivs. Der gewöhnliche Detektiv geht in die Kaschemmen, um Diebe zu arretieren. Wir gehen zu artistischen Teegesellschaften, um Pessimisten zu überwachen. Der gewöhnliche Detektiv er- sieht aus dem Hauptbuch oder Journal, daß ein Verbrechen begangen worden ist. Wir indes lesen aus einem Sonettbände, daß ein Verbrechen begangen worden wird. Wir haben die Quellen aufzuspüren jener furchtbaren Gedanken, die die Mühlsteine des geistigen Fanatismus und des geistigen Verbrechens treiben.⁴¹

⁴¹ Gilbert Keith Chesterton, *Der Mann, der Donnerstag war. Eine Nachtmahr*, Stuttgart 1982, S. 56.

Hätten nicht auch so unterschiedliche Denker wie Popper, Adorno oder Levinas einer leicht abgeänderten Version dieser Idee zugestimmt, nach der tatsächliche politische Verbrechen als »Totalitarismus« bezeichnet werden und das philosophische Verbrechen im Begriff der »Totalität« verdichtet wird? Es führt ein direkter Weg vom philosophischen Begriff der Totalität zum politischen Totalitarismus und die Aufgabe des »philosophischen Schutzmanns« besteht darin, aus einem Buch der platonischen Dialoge oder einer Abhandlung Rousseaus über den Gesellschaftsvertrag zu lesen, dass ein politisches Verbrechen begangen werden wird. Der gewöhnliche politische Polizist geht zu geheimen Organisationen, um Revolutionäre zu arrelieren; der philosophische Polizist besucht philosophische Symposien, um Verfechter der Totalität zu überreden. Der gewöhnliche Antiterror-Polizist sucht nach Tätern, die Anschläge auf Gebäude oder Brücken planen; der philosophische Polizist verfolgt diejenigen, die im Begriff sind, das religiöse und moralische Fundament unserer Gesellschaft zu zerstören. Denselben Gedanken formulierte schon Heinrich Heine in seiner *Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* von 1834, wenn auch als positiven, bewunderungswürdigen Umstand: »Dieses merkt euch, ihr stolzen Männer der Tat. Ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmäner, die oft in demütigster Stille euch all euer Tun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben.«⁴² Dekonstruktivistische Philosophen sind viel gefährlicher als wirkliche Terroristen, würde der Kulturkonservative von heute sagen: Letztere wollen nur unsere politisch-ethische Ordnung untergraben, um ihre eigene religiös-ethische Ordnung durchzusetzen, die Dekonstruktivisten hingegen haben es auf die Ordnung an sich abgesehen:

Wir behaupten, das gefährlichste Verbrechen von heute ist der absolut gesetzlose moderne Philosoph. Gegen ihn sind – gegen ihn sind Einbrecher und Bigamisten moralische Menschen; mein Herz ist ganz mit auf ihrer Seite. Die glauben an das höchste Ideal der Menschen; nur suchen sie es auf der verkehrten Seite. Diebe? Die respektieren das Eigentum. Sie wünschen vom Eigentum nur, daß es sich ihnen aneignen möchte, auf daß sie es dann um so vollkommener respektieren können. Aber Philosophen! Die werfen das Eigentum als Eigentum an sich. Die wollen gleich den ganzen Begriff Personalbesitz ausmerzen. Bigamisten? Die respektieren die Ehe. Sonst würden sie nicht durch

⁴² Heinrich Heine, *Werke und Briefe in 10 Bänden*, Hrsg. v. Hans Kaufmann, Band 5, Berlin 1961, S. 258.

die so hochzeremonielle und sogar ritualistische Formalität der Bigamie gehen. Aber Philosophen? Die verabscheuen die Ehe als Ehe an sich. Der Mörder respektiert das Menschenleben. Er wünscht nur, eine größere Fülle menschlichen Lebens in sich zu erlangen – durch die Opferung von etwas, das ihm weniger lebenswert scheint. Aber der Philosoph? Der haßt das Leben an sich. Sein eigenes sowohl als das aller andern. [...] Der gewöhnliche Verbrecher ist ein schlechter Mensch, aber wenigstens ist er, gleichsam, ein – bedingungsweise – guter Mensch. Er sagt, wenn nur ein gewisses Hindernis beseitigt wäre – ein Erbonkel erwan – dann wäre er total bereit, an das Weltall zu glauben und Gut zu preisen. Er ist ein Reformator, aber noch lange kein Anarchist. Er will den Tempel gereinigt sehen, aber noch lange nicht niedergerissen. Nur der Schädling: der Philosoph, versucht nicht, die Dinge zu wandeln, sondern sie anzurotten – zu nihilisieren.⁴³

Diese provokante Analyse zeigt, wo Chesterton an seine Grenzen stößt, weil er nicht hegelianisch genug ist. Was er nicht begreift, ist, dass ein (ver)allgemein(e)tes Verbrechen keines mehr ist – es hebt sich als Verbrechen auf (negiert/überwindet sich) und wird vom Verstoß zu einer neuen Ordnung. Chesterton behauptet zu Recht, dass Einbrecher, Bigamisten und sogar Mörder verglichen mit dem »absolut ge-setzlosen« Philosophen im Grunde moralisch sind. Ein Dieb ist ein »bedingungsweise guter Mensch«, er lehnt nicht das Eigentum an sich ab, er will nur mehr davon für sich selbst und ist danach gerne bereit, es zu respektieren. Die Schlussfolgerung daraus lautet freilich, dass das Verbrechen an sich »im Grunde moralisch« ist, dass es lediglich auf eine besondere, illegale Umschichtung innerhalb der globalen moralischen Ordnung aus ist, die ansonsten bestehen bleiben soll. In echtem Hegelschen Geist sollte man diese Behauptung (der grundsätzlichen Moralität des Verbrechens) ihrer immanenten Umkehrung zuführen: Nicht nur ist das Verbrechen »grundsätzlich moralisch« (es ist, hegelianisch gesprochen, ein der Entfaltung der inneren Antagonismen und »Widersprüche« des Begriffs der moralischen Ordnung selbst inhärentes Moment und nicht etwas, das diese von außen, als zufälliger Eindringling stört), sondern die Moral selbst ist auch grundsätzlich verbrecherisch – wiederum nicht nur in dem Sinne, dass sich die allgemeine moralische Ordnung in besonderen Verbrechen notwendigerweise »selbst negiert«, sondern in dem radikaleren Sinn, dass die Art, in der sich die Moral behauptet, an sich schon ein Verbrechen ist – »Eigentum ist Diebstahl«, wie man im 19. Jahrhundert zu

⁴³ Chesterton, *Der Mann, der Donnerstag war*, S. 57f.

sagen pflegte. Statt vom Diebstahl als einer besonderen kriminellen Verletzung der allgemeinen Form des Eigentums sollte man also von dieser Form selbst als einer kriminellen Verletzung sprechen. Was Chesterton entgeht, ist, dass das verallgemeinere Verbrechen, welches er auf die »gesetzlose moderne Philosophie« und deren politische Entsprechung, die »anarchistische« Bewegung, projiziert, die auf die Zerstörung der Gesamtheit des zivilisierten Lebens abzielt, *beispielsweise in Gestalt der bestehenden Herrschaft des Rechts existiert*; es zeigt sich somit, dass der Antagonismus zwischen Gesetz und Verbrechen letzterem bereits als Antagonismus zwischen allgemeinem und besonderem Verbrechen inhärent ist.⁴⁴ Kein Geringerer als Richard Wagner hat diesen Punkt deutlich gemacht, als er der Titelgestalt seines Entwurfs zum Musikdrama *Jessus von Nazareth*, der irgendwann zwischen Ende 1848 und Anfang 1849 entstand und nie realisiert wurde, eine Reihe alternativer Ergänzungen zu seinen Geboten in den Mund legte:

Das Gebot sagt: du sollst nicht ehebrechen ich aber sage euch: ihr sollt nicht freien ohne Liebe. Eine Ehe ohne Liebe ist gebrochen, als sie geschlossen ward, und wer freie ohne Liebe, der brach die Ehe. So ihr mein Gebot befolgt, wie könnt ihr es je brechen, da es euch das gebietet zu thun, wonach sich euer Herz und Seele sehnen? – Wo ihr aber freiet ohne Liebe, so bindet ihr euch wider Gottes Gebot, und indem ihr die Ehe schließt, sündigt ihr wider Gott, und diese Sünde rächt sich dadurch, daß ihr nun wider das Menschengesetz strebt, indem ihr die Ehe brecht.⁴⁵

Die Abweichung zu dem, was Jesus tatsächlich gesagt hat, ist hier entscheidend. Der »echte« Jesus »internalisiert« das Verbot und macht es dadurch strikter (das Gebot sagt: Du sollst nicht die Ehe brechen;

44 Man findet dazu ein unerwartet hegelianisches Beispiel in der Popkultur: den (etwas peinlichen) Hegelianismus der ersten drei Folgen der *Star-Wars*-Reihe. Wie in Chestertons *Der Mann, der Donnerstag war*, wo sich der Meisterverbrecher als kein Geringerer als Gott selbst entpuppt, entdecken wir nach und nach, dass Senator Palpatine, der Führer der Republik im Krieg gegen die Separatistenbewegung, niemand anderes ist als der geheimnisvolle Sith-Meister Darth Sidious, der selbst die Fäden hinter der Separatistenbewegung zieht – indem sie diese bekämpft, bekämpft sich die Republik selbst, daher ist der Augenblick ihres Triumphs und der Niederlage der Separatisten gleichzeitig der Augenblick, in dem sich die Republik in das böse Imperium verwandelt.

45 Richard Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, Band 11, Leipzig 1911, S. 290.

ich aber sage euch: Auch wer eine Frau nur in seinem Geist begehrt, begeht schon Ehebruch usw.); auch Wagner internalisiert das Gebot, aber auf andere Weise – die innere Dimension, die er heraufbeschwört, ist nicht die der Absicht, es zu tun, sondern die der Liebe, welche das Gesetz (die Ehe) begleiten sollte. Der wahre Ehebruch ist nicht der außerrechtliche Geschlechtsverkehr, sondern der Sex in der Ehe ohne Liebe. Der einfache Ehebruch verletzt das Gesetz nur von außen, die Ehe ohne Liebe zerstört es dagegen von innen her, weil sie den Buchstaben des Gesetzes gegen dessen Geist wendet. Um also wieder einmal Brecht zu paraphrasieren: Was ist ein einfacher Ehebruch gegen (den Ehebruch einer lieblosen) Ehe! Nicht zufällig erinnert Wagners Formel »Ehe ist Ehebruch« an Proudhons Anspruch »Eigentum ist Diebstahl« – während der stürmischen Ereignisse von 1848 war Wagner nicht nur ein Feuerbachianer, der die geschlechtliche Liebe verherrlichte, sondern auch ein Proudhonscher Revolutionär, der die Abschaffung des Privateigentums forderte. So ist es kein Wunder, dass er Jesus nur wenige Zeilen später eine Proudhonsche Ergänzung zum Gebot »Du sollst nicht stehlen« in den Mund legt:

So ist auch ein gutes Gesetz: du sollst nicht stehlen, noch begehren eines anderen Eigentums: Wer dagegen thut, sündigt; ich bewahre euch aber vor der Sünde, indem ich euch lehre: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, d. h. auch: trachte nicht Schätze zu sammeln, dadurch du deinem Nächsten entziehst und ihn darben machst; denn so du durch der Menschen Gesetz dein Gut lässt hüten, reitzest du deinen Nächsten zu sündigen wider das Gesetz.⁴⁶

Wir sollten die christliche »Ergänzung« zur Bibel als echte Hegelsche »Negation der Negation« begreifen, die auf der entscheidenden Verschiebung von der *Verzerrung einer Idee* zu einer *für diese Idee konstruierten Verzerrung* beruht, das heißt zu der Idee als einer Verzerrung an sich. Rufen wir uns noch einmal Proudhons dialektischen Anspruch »Eigentum ist Diebstahl« in Erinnerung: Die »Negation der Negation« ist hier die Verschiebung vom Diebstahl als einer Verzerrung (»Negation«, »Verletzung«) des Eigentums zu der Dimension des Diebstahls, die schon in die Idee des Eigentums mit eingeschrieben ist (niemand hat das Recht, Produktionsmittel vollständig zu besitzen, diese sind ihrem Wesen nach gemeinschaftlich, und daher ist die Behauptung »das gehört mir« grundsätzlich illegitim). Das Glei-

46 Ebd., S. 290 f.

che gilt, wie wir gerade gesehen haben, auch für Verbrechen und Gesetz, für den Übergang vom Verbrechen als einer Verzerrung (>Negation<) des Gesetzes zum Verbrechen als dem, was dem Gesetz zugrunde liegt, das heißt zur Idee, dass das Gesetz selbst das verallgemeinerte Verbrechen ist. Hier ist anzumerken, dass bei dieser Idee der »Negation der Negation« die zusammenfassende Einheit der beiden gegensätzlichen Begriffe der »niedrigste«, »transgressive« ist: Das Verbrechen ist kein Moment der Selbstvermittlung des Gesetzes (wie auch der Diebstahl kein Moment der Selbstvermittlung des Eigentums ist); der Gegensatz von Verbrechen und Gesetz ist dem Verbrechen inhärent, das Gesetz ist eine Unterart des Verbrechens, es ist dessen selbstbezügliche Negation (ebenso wie das Eigentum die selbstbezügliche Negation des Diebstahls ist). Gilt nicht dasselbe letztlich sogar für die Natur? Die »Negation der Negation« ist hier die Verschiebung von der Idee, dass wir dabei sind, ein natürliches Gleichgewicht zu zerstören, zu der Idee, dass die größte Verletzung eigentlich darin besteht, dem Realen einen solchen Begriff des natürlichen Gleichgewichts überzustülpen. Die Prämissen, ja das erste Axiom jeder radikalen Ökologie muss daher lauten: Es gibt keine Natur. »Nimm das Übernatürliche weg, und was bleibt, ist das Unnatürliche«, schrieb Chesterton einmal und wir sollten ihm zustimmen, allerdings mit einer anderen Intention, als er sie verfolgte: Wir sollten akzeptieren, dass die Natur »unnatürlich« und ein verrücktes Spiel kontingenter Störungen ohne erkennbaren Grund ist. Dieselbe dialektische Umkehrung kennzeichnet auch den Begriff der Gewalt. Gewaltausbrüche sind häufig nichts als *passages à l'acte* und somit Zeichen der Ohnmacht; man kann darüber hinaus aber auch sagen, dass diese Umkehrung dem Begriff der Gewalt an sich innewohnt und nicht nur ein Merkmal oder Zeichen defizitärer Gewalt ist. Gewalt *an sich* – das Bedürfnis, einen Gegner gewaltsam anzugreifen – ist ein Zeichen der Ohnmacht und der Exklusion des Akteurs von dem, was er angreift. Ich richte meine Gewalt nur gegen Dinge, die sich meiner Kontrolle entziehen, die ich nicht von innen regeln und steuern kann.

Die zitierten Textstellen aus Wagners Bühnenstück rufen unweigerlich die berühmten Passagen aus dem »Kommunistischen Manifest« in Erinnerung, die auf den bürgerlichen Vorwurf antworten, die Kommunisten wollten die Freiheit, das Eigentum und die Familie abschaffen. Die kapitalistische Freiheit ist im Grunde die Freiheit, auf dem

Markt zu kaufen und zu verkaufen, und somit ist sie selbst die Form der Unfreiheit für diejenigen, welche nichts zu verkaufen haben als ihre Arbeitskraft; das kapitalistische Eigentum bedeutet die »Abschaffung« des Eigentums für diejenigen, die keine Produktionsmittel besitzen; und die bürgerliche Ehe ist selbst die verallgemeinerte Prostitution. In all diesen Fällen wird der externe Gegensatz internalisiert, sodass der eine Teil zur Erscheinungsform des anderen wird (bürgerliche Freiheit ist die Erscheinungsform der Unfreiheit der Mehrheit usw.). Für Marx bedeutet das, zumindest für den Fall der Freiheit, dass der Kommunismus diese nicht abschaffen, sondern durch die Abschaffung der kapitalistischen Knechtschaft wirkliche Freiheit herbeiführen wird, eine Freiheit, die nicht mehr die Erscheinungsform ihres Gegenteils sein wird. Nicht die Freiheit selbst ist die Erscheinungsform ihres Gegenteils, sondern nur eine falsche, durch die Herrschaftsverhältnisse verzerrte Freiheit.

Hinter der Dialektik der »Negation der Negation« drängt sich nun unmittelbar ein habermasianischer, »normativer« Ansatz auf: Wie können wir von Verbrechen sprechen, ohne die vorhergehende Idee einer Rechtsordnung zu haben, die durch den kriminellen Verstoß verletzt wird? Oder anders gefragt: Muss sich die Vorstellung des Gesetzes als Selbstnegation des Verbrechens nicht selbst zerstören? Genau dies ist es, was ein wahrhaft dialektischer Ansatz ablehnt. Was dem Verstoß vorausgeht, ist nur ein neutraler Zustand, der weder gut noch schlecht ist (weder Eigentum noch Diebstahl, weder Gesetz noch Verbrechen); dann wird dieser Zustand aus dem Gleichgewicht gebracht und es entsteht die positive Norm (Gesetz, Eigentum) als sekundäre Bewegung, als Versuch, dem Verstoß entgegenzuwirken und ihn im Zaum zu halten. In Bezug auf die Dialektik der Freiheit bedeutet das, dass die »entfremdete, bourgeoise« Freiheit selbst die Bedingungen für die »wirkliche« Freiheit schafft und ihr den Raum eröffnet.⁴⁷

⁴⁷ Politisch gesehen bezeichnet die »Negation der Negation« den Moment eines Prozesses, an dem der Akteur die Verantwortung für eine ausweglose Lage radikal verschiebt mit der Folge, dass alles noch schlimmer wird. Vor etwa einem Jahrzehnt, als Israel wiederholt terroristischen Angriffen ausgesetzt war, war von liberalen, friedliebenden Juden immer wieder mantrartig zu hören, man erkenne natürlich die Ungerechtigkeit der Besetzung des Westjordanlands, aber um echte Verhandlungen zu ermöglichen, müsse die Gegenseite ihre Angriffe stoppen – deren Fortführung würde nur das israelische Establishment noch unangiebiger und einen Kompromiss weniger wahrscheinlich machen.

Die Verschiebung von der Negation zur Negation der Negation ist somit eine Verschiebung von der objektiven zur subjektiven Dimension. Bei der direkten Negation nimmt das Subjekt eine Veränderung im Objekt wahr (dessen Zerfall, den Übergang in sein Gegenteil), während es sich bei der Negation der Negation in den Prozess mit einschließt und mitberücksichtigt, dass sich der beobachtete Vorgang auf seine eigene Position auswirkt. Betrachten wir das »höchste« Beispiel, das der Kreuzigung Christi. Das Subjekt nimmt zuerst die radikalste »Negation« wahr, die überhaupt denkbar ist: den Tod Gottes; dann wird ihm klar, dass dieser Tod den Raum für seine eigene (subjektive) Freiheit eröffnet.

Diese Deutung der Negation der Negation läuft der allgemeinen Ansicht zuwider, nach der die erste Negation die Spaltung oder Partikularisierung des inneren Wesens, dessen Entäußerung ist, und die zweite dann die Überwindung dieser Spaltung. Es ist kein Wunder, dass diese Vorstellung viele Hegel-Interpreten dazu veranlasste, die Negation der Negation als magischen Mechanismus zu verspotten, der dafür Sorge, dass jeder Prozess garantiert ein glückliches Ende finde. Der junge Louis Althusser veröffentlichte 1953 einen Text in der *Revue de l'enseignement philosophique*, in dem er Stalin zu dessen Ablehnung der »Negation der Negation« als allgemeinen Gesetzes der Dialektik granuliert,⁴⁸ einer Ablehnung, die auch von Mao geteilt wurde. Diese Ablehnung ist unschwer als Ausdruck des kämpferischen Geistes, des »eins teilt sich in zwei« zu verstehen: Es gibt keine Wiedervereinigung, keine endgültige Synthese, der Kampf geht immer weiter. Die Hegelsche dialektische »Synthese« muss jedoch deutlich gegenüber dem Modell der »Synthese der Gegensätze« abgegrenzt werden, mit dem sie in der Regel gleichgesetzt wird. In der Psychoanalyse gibt es zwei Varianten dieses Modells. Die erste ist *subjektivistisch*: Die psychoanalytische Behandlung wird dabei als reflexive

Seit einigen Jahren gibt es nun schon keine Terroranschläge mehr in Israel, der einzige Terror ist der unterschwellige Druck auf palästinensische Bewohner des Westjordanlands (Verbrennen von Getreide, Vergiftung des Trinkwassers, sogar Niederbrennen von Moscheen) und das Resultat ist das genaue Gegenteil eines Rückzugs der Israelis aus dem Gebiet: Der Siedlungsausbau wird forciert und die Not der Palästinenser schlichtweg ignoriert. Müssen wir daraus den traurigen Schluss ziehen, dass Gewalt zwar keine Lösung ist, deren Ablehnung aber noch weniger funktioniert?

⁴⁸ Vgl. Dominique Pagan, *Féminité et communauté chez Hegel. Le rapport de l'esthétique au politique dans le système*, Paris 2010, S. 43.

Aneignung der entfremdeten unbewussten Substanz aufgefasst, und auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob Freuds berühmtes »Wo Es war, soll Ich werden« dem Vorgang, bei dem »die unbewusste Substanz zum Subjekt wird«, perfekt entspräche. Die zweite ist *substanzialistisch*, und es dürfte einen echten Freudianer kaum überraschen, dass es der Erzenegat Jung war, der sie in seiner pseudohegelianischen »Kompensationstheorie« als Erster vertat. (Vergleiche man Freud und Jung, war der erste in diesem Punkt der wahrere Hegelianer.) Die Grundidee der »Kompensationstheorie« ist die Erhebung des Unbewussten zur verborgenen substanzialen Wahrheit des menschlichen Subjekts – mit unseren einseitigen, rationalistischen Subjektivismus haben wir im Westen diese substanziale Wahrheit in der Tiefe unseres Wesens aus den Augen verloren:

Wenn nämlich das Leben irgendwie eine einseitige Richtung nimmt, so ergibt sich aus Gründen der Selbststeuerung des Organismus eine Anhäufung aller jener Faktoren im Unbewussten, welche im bewußten Dasein zu wenig mit-sprechen und mitleben konnten. Aus dieser Tatsache ergibt sich die kompensatorische Theorie vom Unbewussten, welche ich der Verdängungstheorie gegenüber aufgestellt habe.⁴⁹

Der Bezug zu neurotischen Symptomen und zur Therapie ist leicht zu erkennen. Wird das Ich zu sehr eingengt und starr und schließt es die (»irrationalen«) Tendenzen aus, die nicht in sein (Selbst-)Bild passen, dann kehren diese Tendenzen in Form von neurotischen Symptomen zurück. Beschneidet ein Mann beispielsweise seinen weiblichen »Schatten« (Anima) und trennt ihn aus seiner Identität heraus, so wird er zurückkehren und ihn in Gestalt monströser und obszöner weiblicher Figuren verfolgen, in denen er sich nicht wiedererkennt und die er als brutale, fremde Eindringlinge erlebt. Die Therapie hat demnach nicht das Ziel, diese Symptome zu beseitigen, sondern sie in ein umfassenderes Selbst zu integrieren, welches über die engen Grenzen des Ich hinausgeht. Die Symptome stehen für Kräfte, die nicht von sich aus böse und zerstörerisch sind; sie werden es erst durch die falsche Perspektive des Ich oder, wie Hegel gesagt hätte, das Böse liegt genau in dem Blick, der überall um sich herum das Böse sieht. Wenn das Ich also von neurotischen Symptomen heimgesucht

⁴⁹ Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke*, Band 10: *Zwölftausend im Übergang*, Olten u. a. 1974, S. 27.

wird, hat der Therapeut die Aufgabe, den Patienten zu der Einsicht zu bringen, dass sein Ich Teil des Problems und nicht die Lösung ist. Der Patient muss seine Perspektive wechseln und in seinen Symptomen den gewaltsamen Ausdruck des verleugneten Teils seiner selbst erkennen. Die eigentliche Krankheit ist die des Ich selbst, und die neurotischen Symptome sind verzweifelte Heilungsversuche, Versuche, das Gleichgewicht wiederherzustellen, das durch den engen Rahmen des Ich zerstört wurde, welches wichtige Inhalte seines Selbst ausgeschlossen hat:

Eine Neurose ist dann wirklich »erledigt«, wenn sie das falsch eingestellte Ich erledigt hat. *Nicht sie wird geheilt, sondern sie heilt uns.* Der Mensch ist krank, die Krankheit aber ist der Versuch der Natur, ihn zu heilen. Wir können also aus der Krankheit selber sehr viel für unsere Gesundheit lernen, und was dem Neurotiker als absolut verwerflich erscheint, darin liegt das wahre Gold, das wir sonst nirgends gefunden haben.⁵⁰

Es ist nicht verwunderlich, dass einige Jung-Anhänger Hegel als Inspirationsquelle für diese »kompensatorische Theorie« sehen:

Es war Hegel, der argumentierte, die einzige Möglichkeit, den Kampf zwischen These und Antithese zu beenden, sei die Konstruktion einer *Synthese*, die Elemente beider Seiten beinhalte und den Gegensatz überwinde. Zwar leugnete Jung den Einfluss Hegels auf sein Denken, doch kann man sich dieses nur schwer ohne das Hegelsche Vorbild vorstellen, das die Überwindung des Konflikts in der Schaffung eines transzendenten »Dritten« sieht, welches weder These noch Antithese, sondern eine neue Entität ist, die beide mit einschließt.⁵¹

Hier hatte Jung allerdings ausnahmsweise Recht: Es findet sich wirklich keine Spur von Hegel in seiner »Kompensationstheorie«. Das mag etwas vorschnell erscheinen, denn viele seiner Formulierungen lassen tatsächlich an Hegels Idee der Versöhnung des Subjekts mit seiner entfremdeten Substanz denken – daran, dass das Subjekt in der fremden Macht, die es bekämpft, den verkannten Teil seiner eigenen Substanz erkennen muss. Diese Dialektik der Anerkennung gehört in die Zeit des jungen Hegel; ihren deutlichsten Ausdruck findet sie in den Fragmenten über Liebe und Versöhnung aus der Jenaer Periode und später in Hegels Interpretation der *Antigone* als tragische Kon-

frontation der beiden gegensätzlichen Positionen Antigones und Kreons; die, verblendet von ihrer Einseitigkeit, das Moment der eigenen Wahrheit im jeweils anderen nicht erkennen können. In Jungs »hegelianischer« Formulierung heißt es, dass »das Individuum vor die Notwendigkeit gestellt ist, das andere, das Fremde ebenfalls als sein Leben und als ein Auch-Ich zu erkennen und anzunehmen.«⁵²

Kann man also sagen, dass das Ziel des analytischen Prozesses in Einklang mit dieser Notwendigkeit, »das andere, das Fremde ebenfalls als sein Leben und als ein Auch-Ich zu erkennen und anzunehmen«, darin besteht, die libidinösen Kompromisse, welche die subjektive Position charakterisieren, auf irgendeine hegelianische Weise »zurechtzurücken« und zur Wahrheit über das eigene Begehren zu gelangen? Nein, und zwar aus einem sehr einfachen Grund: Es gibt keine substanziale Wahrheit, die das Subjekt oder der Patient erlangen und in der es seinen eigentlichen Platz erkennen könnte. Die Matrix, die dem ersten philosophisch relevanten Versuch einer Verbindung von Hegel und der Psychoanalyse zugrunde liegt, der in der Tradition der Frankfurter Schule zuerst von Habermas in *Erkenntnis und Interesse* unternommen wurde und später mit Helmut Dahmers *Libido und Gesellschaft* seine endgültige Formulierung fand, ist somit abzulehnen. Sie ergibt sich aus der Ähnlichkeit des Hegelschen Prozesses der Entfremdung und deren Überwindung durch subjektive Vermittlung oder reflexive Wiederaneignung des entfremdeten substanzialen Inhalts mit dem Freudischen Prozess der Verdrängung und deren Überwindung durch die Analyse, die den Patienten dazu bringt, in dem, was ihm als verrückte Bildungen des Unbewussten erschienen, seinen eigenen Inhalt zu erkennen. Wie die Hegelsche Reflexion erzeugt die Psychoanalyse kein neutral-objektives Wissen, sondern ein »praktisches« Wissen, das seinen Träger radikal verändert, wenn er es subjektiv annimmt.

Aus heutiger Sicht lassen sich die Beschränkungen einer solchen Auffassung der Versöhnung leicht erkennen – man muss nur einmal versuchen, sie auf die Auseinandersetzung zwischen Nazis und Juden anzuwenden. Auch hier scheint Jungs Idee des »Schattens« als verkannten Alter Egos auf den ersten Blick zu passen: Liegt zwischen der Überhöhung des arischen Deutschen durch die Nazis und der

⁵⁰ Ebd., S. 195.

⁵¹ David Tracey, *How to Read Jung*, London 2006, S. 81.

⁵² Carl Gustav Jung, *Gesammelte Werke*, Band 8: *Die Dynamik des Unbewussten*, Olten u. a. 1971, S. 449.

Selbstwahrnehmung der Juden als auserwähltes Volk nicht wirklich eine seltene Wiederholung und Verdopplung vor? Hat nicht schon Schönberg den nazistischen Rassismus als jämmerliche Nachahmung der jüdischen Identität als auserwähltes Volk abgetan? Und wäre es nicht dennoch obszön zu fordern, dass jede der beiden Seiten in der jeweils anderen ihre eigene Wahrheit und Substanz, ihr zweites Ich erkennen solle? Für die Juden könnte das nur bedeuten, dass sie erkennen müssten, dass sie in Gestalt des Hasses der Nazis auf sie dafür büßen müssten, sich selbst vom organischen Gemeinschaftsleben ausgeschlossen und damit einem wurzellosen, entfremdeten Dasein überlassen zu haben. Man sieht sofort, was daran falsch ist: Die radikale Asymmetrie der entgegengesetzten Pole wird völlig außer Acht gelassen. Während der (antiseimisch stereotypisierte) »Jude« tatsächlich eine Art »Symptom« des Nazismus ist, ist dieser natürlich in keinerlei vergleichbarem Sinne ein Symptom des Judentums, die Rückkehr der verdängten, inneren Wahrheit der Juden, denn es wäre eine Obszönität zu sagen, in dem, was ihnen im Kampf gegen die Nazis als absolut verwerflich erscheint, darin liegt das wahre Gold, das wir sonst nirgends gefunden haben«.

Der Gegensatz der beiden Pole verschleierte die Tatsache, dass einer von ihnen bereits die Einheit der beiden ist – für Hegel ist also gar kein drittes Element nötig, um die beiden zusammenzubringen.⁵³ Hegels Dialektik ist daher radikal grundlos, abgründig, ein Prozess der Selbstbezüglichkeit der Zwei, in dem es kein Drittes gibt – es gibt beispielsweise kein externes Drittes, keinen Grund, kein gemeinsames Medium, in dem der Gegensatz zwischen Gesetz und Verbrehen »synthetisiert« wird. Die dialektische »Wahrheit« ihres Gegensatzes ist, dass das Verbrehen seine eigene Art ist, die zusammenfassende Einheit von sich und seinem Gegenteil. Hinsichtlich der Opposition von liberalen Individualismus und Fundamentalismus vertreten heutige Kommunitaristen eine Art Jungsche »Kompensationstheorie«:

33 Hier drängt sich noch ein weiteres aktuelles politisches Beispiel auf: In der Auseinandersetzung zwischen Marktliberalismus und Staatsinterventionismus sollte jede Seite erkennen, wie sehr sie auf die jeweils andere angewiesen ist. Nur ein leistungsfähiger Staat garantiert die Voraussetzungen für die Entwicklung des Marktes, und nur eine florierende Marktwirtschaft kann die Ressourcen für einen leistungsfähigen Staat bereitstellen. Das Beispiel zeigt gleichzeitig aber auch, wo diese Logik an ihre Grenzen stößt: Was ist, wenn der Antagonismus ein solches Ausmaß erreicht, dass keine Versöhnung möglich ist? Was, wenn als Lösung nur noch bleibt, das gesamte System zu ändern?

Wir im Westen legten zu viel Gewicht auf den Individualismus und vernachlässigten die Bindungen der Gemeinschaft, die uns dann in Gestalt der fundamentalistischen Bedrohung heimsuchten; um den Fundamentalismus zu bekämpfen, müssten wir daher unsere Sichtweise ändern und in ihm das Zerrbild des vernachlässigten Teils unserer eigenen Identität erkennen. Die Lösung bestrebe in der Wiederherstellung des richtigen Gleichgewichts zwischen Individuum und Gemeinschaft, in der Schaffung eines Sozialkörpers, in dem kollektive und individuelle Freiheit einander organisch ergänzen. Doch diese Figur eines harmonischen Gleichgewichts zwischen den beiden entgegengesetzten Prinzipien ist von Grund auf falsch. Wir sollten dagegen mit dem immanenten »Widerspruch« (Antagonismus) des kapitalistischen Individualismus beginnen – der Fundamentalismus ist letztlich ein sekundäres, »reaktives« Phänomen, ein Versuch, diesem Antagonismus entgegenzuwirken, ihn zu »gentrifizieren«.

Für Hegel besteht das Ziel also nicht in der (Wieder-)Herstellung einer Symmetrie oder Balance der beiden gegensätzlichen Grundsätze, sondern darin, in einem der beiden Pole das Symptom des Scheiterns des anderen zu erkennen (und *nicht* vice versa). Der Fundamentalismus ist ein Symptom des Liberalismus, Antigone ist ein Symptom Kreons und so weiter. Die Lösung ist, den allgemeinen Begriff (Liberalismus etc.) selbst zu revolutionieren, sodass er das Symptom als Garant seiner Einheit nicht mehr nötig hat. Will man die Spannung zwischen säkularer Individualismus und religiösem Fundamentalismus überwinden, geht es folglich nicht darum, die richtige Balance zu finden, sondern darum, den Grund des Problems zu beseitigen oder zu überwinden, den Antagonismus im Herzen des kapitalistischen, individualistischen Projekts.

Diese Bewegung in Richtung der sich auf sich beziehenden Negativität fehlt im Zen-Buddhismus, der ebenfalls auf einer Art »Negation der Negation« beruht. Zuerst negiert man den substanzialen Charakter der Realität und behauptet, dass das einzig Absolute die Leere selbst sei; dann überwindet man die Leere, insofern sie noch der positiven Realität entgegengesetzt ist, und behauptet die ultimative Gleichheit der Pluralität der Erscheinungen und der Leere. Das Grundmerkmal der buddhistischen Ontologie ist daher die Idee der radikalen Interdependenz der Erscheinungen: Diese sind vollkommen nichtsubstantziell, es ist nichts dahinter, kein Grund, nur die Leere; wenn man ein Ding von seinen Beziehungen zu anderen Dingen

isoliert und versucht, es »an sich« zu erfassen, erhält man daher nur Leere. Im Nirvana nimmt man diese Leere existenziell an – nicht indem man Erscheinungen leugnet, sondern indem man deren nichtsubstanziellen Charakter vollständig annimmt. In ethischer Hinsicht hat diese Vorstellung der Leere zur Folge, dass »das Gute keine Priorität gegenüber dem Bösen hat. Die Priorität des Guten gegenüber dem Bösen ist ein ethisches Gebot, aber keine wirkliche Bedingung des Menschseins.«⁵⁴ »Gut und Böse sind vollkommen voneinander abhängig. Es gibt kein Gutes ohne das Böse und umgekehrt. Es gibt kein Nichts ohne Etwas und umgekehrt.«⁵⁵ Wenn wir dies (nicht nur begrifflich, sondern existenziell) erkennen, erreichen wir »den Punkt, an dem es weder Gut noch Böse, weder Nichts noch Etwas gibt [...]«. Das ist Freiheit.⁵⁶ An diesem Punkt »bin ich weder gut noch schlecht, ich bin überhaupt nichts.«⁵⁷ Von diesem Standpunkt aus betrachtet erscheint selbst Hegels Dialektik nicht radikal genug. Für Hegel hat das Sein immer noch Priorität vor dem Nichts, Negativität ist auf die Selbstvermittlungsbewegung des absoluten Geistes beschränkt, der somit ein Minimum an substanzialer Identität bewahrt, und die Hegelsche »List der Vernunft« deutet darauf hin, dass dem Spiel der Erscheinungen eine substanziale Kraft zugrunde liegt und es teleologisch lenkt.

Was hier aus hegelianischer Sicht fehlt, ist die dialektische Paradoxie eines Nichts, welches *vor* dem Etwas besteht, und mehr noch die Paradoxie jenes merkwürdigen Etwas, das *weniger* ist als nichts. Die buddhistische Wechselbeziehung und Entsubstanzialisierung der Realität bleibt, mit anderen Worten, auf der Stufe der grundlegenden Interdependenz der entgegengesetzten Pole: Kein Gutes ohne Böses, kein Etwas ohne Nichts und umgekehrt – überwinden lässt sich diese Dualität nur, indem man sich in den Abgrund der absoluten und bedingungslosen Leere zurückzieht. Doch was ist mit einem wirklich hegelianischen dialektischen Prozess, in dem die Negativität nicht auf eine Selbstvermittlung des positiven Absoluten reduziert wird, sondern, im Gegenteil, die positive Realität als Resultat der sich auf sich beziehenden Negativität erscheint (oder in dem, bezogen auf die Ethik, das Gute ein selbstnegiertes oder selbstvermitteltes Böses ist)?

54 Massimo Abe, *Zen and Western Thought*, Honolulu 1985, S. 191.

55 Ebd., S. 201.

56 Ebd.

57 Ebd., S. 191.

Form und Inhalt

Lässt sich die Matrix der »subjektiven Wiederaneignung des entfremdeten objektiven Inhalts« auch auf Lacans »Rückkehr zu Freud« anwenden? Ist nicht Lacans gesamte Freud-Interpretation gegen eine solche subjektive Wiederaneignung entfremdeter Andersheit gerichtet? Hält er die Entfremdung des Subjekts im Anderen nicht für konstitutiv für die Subjektivität? Die offensichtliche Antwort lautet nein – unser Ziel ist es jedoch, diesem »Nein« eine Wendung zu geben, die von der üblichen abweicht. Wir wollen nicht die Verbindung zwischen Lacan und Hegel kappen (ein Weg, der zunehmend von Lacan selbst beschritten wurde), sondern, indem wir Hegel durch Lacan lesen, eine neue »Rückkehr zu Hegel« vollziehen, das heißt die Konturen eines anderen Hegel erkennen, der nicht mehr in die subjektivistische Matrix passt, nach der sich das Subjekt allen substanzialen Inhalt aneignet (ihn durch begriffliche Vermittlung verinnerlicht, aufhebt, idealisiert).

Eines der stärksten Anzeichen für die Dimension, die dem pseudohegelianischen Verständnis der psychoanalytischen Behandlung als Prozess, in dem sich das Subjekt verdrängte Inhalte zu eigen macht, widersteht, ist das Paradox der Perversion in der Freud'schen Theorie. Die Perversion beweist die Unzulänglichkeit der simplen Logik des Verstoßes: Die Standardweisheit lautet, der Perverse führe wirklich aus, wovon der Hysteriker nur träume; da in der Perversion »alles erlaubt« sei, verwirkliche der Perverse freieraus sämtlichen verdrängten Inhalt – und dennoch ist, wie Freud betont, *die Verdrängung nirgendwo so stark wie in der Perversion*, ein Umstand, der durch unsere spätkapitalistische Wirklichkeit nur allzu deutlich bestätigt wird, in der die vollkommene sexuelle Freizügigkeit keine Befreiung, sondern Angste, Impotenz oder Frigidität hervorruft. Wir sind somit gezwungen, eine Unterscheidung zwischen dem verdrängten Inhalt und der Form der Verdrängung vorzunehmen, bei der die Form selbst dann noch wirksam bleibt, wenn der Inhalt gar nicht mehr verdrängt wird – kurz: Das Subjekt kann sich den verdrängten Inhalt vollständig zu eigen machen, doch die Verdrängung bleibt bestehen. In seiner Erläuterung eines kurzen Traums einer Patientin (die diesen zunächst gar nicht erzählen will, »weil er so undeutlich und verworren sei«), der, wie sich herausstellt, damit zu tun hat, dass die Patientin schwanger ist und nun Zweifel zu hören bekommt, wer

eigentlich der Vater sei, zieht Freud einen entscheidenden dialektischen Schluss:

Die Unklarheit, die der Traum zeigte, war [...] ein Strick aus dem traumregeren Material. Ein Strick dieses Inhalts war in der Form des Traumes dargestellt worden. Die Form des Traumes oder des Träumers wird in ganz überraschender Häufigkeit zur Darstellung des verdeckten Inhalts verwendet.⁵⁸

Die Diskrepanz zwischen Form und Inhalt, die hier zum Ausdruck kommt, ist wirklich dialektisch, anders als die transzendente Diskrepanz, bei der es darum geht, dass jeder Inhalt in einem a priori formalen Rahmen erscheinen muss und man sich daher des unsichtbaren transzendentalen Rahmens bewusst sein sollte, welcher den wahrgenommenen Inhalt »konstituiert« – in struktureller Hinsicht heißt das, dass man zwischen den Elementen und den formalen Orten, die diese besetzen, unterscheiden muss. Die Ebene der wahren dialektischen Analyse einer Form erreicht man erst, wenn man ein bestimmtes formales Verfahren nicht als Ausdruck eines bestimmten Aspekts (des narrativen) Inhalts betrachtet, sondern als Anzeichen für oder Hinweis auf den von der expliziten Erzähllinie ausgeschlossenen Teil des Inhalts; will man – und das ist der eigentliche theoretisch interessante Punkt – das »Ganze« des Inhalts rekonstruieren, so muss man daher über den expliziten narrativen Inhalt hinausgehen und diejenigen formalen Merkmale mit einschließen, die als Stellvertreter für den »verdrängten« Aspekt des Inhalts dienen.⁵⁹ Nehmen wir ein aus der Analyse von Melodramen bekanntes Beispiel: Der Gefühlsüberschuss, der sich nicht direkt in der Erzählung ausdrücken kann, findet sein Ventil in der lächerlich sentimental Musikbegleitung oder in anderen formalen Merkmalen.

Exemplarisch ist hier die Art und Weise, wie Claude Berris Filme *Jean Florette* (*Jean de Florette*, 1986) und *Mannons Rache* (*Mannon des sources*, 1986) Marcel Pagnols Originalfilm (und seine spätere Romanfassung) verschieben, auf dem sie basieren. Pagnols Original enthält noch Spuren des »authentischen« Lebens in der französischen Pro-

⁵⁸ Sigmund Freud, *Studienausgabe*, Band II: *Die Traumdeutung*, Frankfurt/M. 2000, S. 328f.

⁵⁹ Der These, dass die Form ein Teil des Inhalts, die Rückkehr seines verdrängten Anteils ist, sollte man auch ihre Umkehrung hinzufügen: Der Inhalt ist letztlich auch nichts anderes als eine Auswirkung und ein Anzeichen der Unvollständigkeit der Form und für deren »Abstraktheit«.

vinz mit seinen alten, quasi heidnischen religiösen Mustern, während Berris Filme an dem Versuch scheitern, den Geist jener geschlossenen vormodernen Gemeinschaft einzufangen. Die inhärente Kehrseite von Pagnols Universum ist jedoch überraschenderweise die Theatralik der Handlung sowie das Element der ironischen Distanz und der Komik; Berris Filme dagegen sind zwar »realistischer« gedreht, verlagern jedoch den Schwerpunkt auf die Macht des Schicksals (das musikalische Leitmotiv basiert auf Verdis Oper *La forza del destino*) und den melodramatischen Exzess, der in seiner Hysterie oft aus Lächerliche grenzt (wie in der Szene, in welcher Jean verzweifelt den Himmel anspricht, nachdem der Regen an seinem Feld vorbeigezogen ist). Paradoxerweise impliziert also die geschlossene, ritualisierte, vormoderne Gemeinschaft theatralische Komik und Ironie, während die moderne, »realistische« Darstellung mit der Schicksalsmacht und dem melodramatischen Exzess einhergeht. In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Vergleich der beiden Filme Berris mit Lars von Triers *Breaking the Waves* (1996): In beiden Fällen haben wir es mit der Spannung zwischen Form und Inhalt zu tun; in *Breaking the Waves* liegt der Exzess jedoch im Inhalt (die zurückhaltende, pseudodokumentarische Form macht diesen Exzess spürbar), während bei Berris der formale Exzess den mangelhaften Inhalt, die Unmöglichkeit, heute noch eine klassische Schicksalstragödie zu drehen, zu verschleiern versucht und gerade dadurch greifbar macht.

Daraus ergibt sich die entscheidende Konsequenz aus dem Schritt von Kant zu Hegel: Die Diskrepanz zwischen Inhalt und Form muss in den Inhalt selbst zurückgespiegelt werden als Anzeichen dafür, dass der Inhalt nicht alles ist, was etwas aus ihm verdrängt/ausgeschlossen wurde. Diese Exklusion, welche die Form begründet, ist die *Urverdrängung**, und sie bleibt bestehen, wie sehr wir den verdrängten Inhalt auch hervorholen. Wie ist das zu erklären? Es hat damit zu tun, dass die Verdrängung und die Rückkehr des Verdrängten identisch sind, das heißt, der verdrängte Inhalt besteht nicht vor der Verdrängung, sondern wird erst durch den Verdrängungsprozess rückwirkend konstituiert. Durch verschiedene Formen der Negation oder Verschleierung (Verdichtung, Verschiebung, Verneinung, Verleugnung ...) gelingt es dem Verdrängten, in die öffentliche bewusste Rede einzudringen, in ihr einen Widerhall zu finden (das direkteste Beispiel

* Im Original deutsch.

stammt von Freud; wenn der Patient sagt: »Sie fragen, wer diese Person im Traum sein kann. Die Mutter ist es nicht«⁶⁰ dann ist die Mutter, das Verdrängte, in die Sprache eingedrungen). Wir haben es hier mit einer weiteren Art von »Negation der Negation« zu tun; der Inhalt wird negiert oder verdrängt, aber mit derselben Geste wird auch diese Verdrängung in Form der Rückkehr des Verdrängten selbst negiert (und daher handelt es sich hier auch eindeutig nicht um eine echte Hegelsche Negation der Negation). Dies erinnert an die Logik des Verhältnisses von Sünde und Gesetz bei Paulus, nach der es keine Sünde ohne Gesetz gibt und das Gesetz erst den Verstoß erzeugt, den es einzudämmen versucht, sodass man mit der Beseitigung des Gesetzes auch das Beseitigen würde, was das Gesetz »unterdrücken« wollte; oder um es mit Freud zu sagen: Wenn man die »Verdrängung« beseitigt, verliert man auch den verdrängten Inhalt. Der typische Patient von heute scheint das zu bestätigen, denn seine Reaktion auf denselben Traum würde wohl lauten: »Sie fragen, wer diese Person im Traum sein kann. Ich weiß es nicht, aber sie hat sicher irgendetwas mit meiner Mutter zu tun.« Der Patient spricht es aus, aber es ist überhaupt keine Befreiung, es hat keinerlei Wahrheitseffekt und verändert seine subjektive Position in keiner Weise – warum? Was bleibt »verdrängt«, obwohl die Sperren, die den Zugang zum verdrängten Inhalt verwehren, aufgehoben wurden? Die erste Antwort lautet natürlich: die Form selbst. Die positive wie die negative Form (»es ist meine Mutter«, »es ist nicht meine Mutter«) bewegen sich im selben Feld, dem der symbolischen Form, und wir sollten uns auf eine radikalere »Verdrängung« konzentrieren, die konstitutiv für diese Form selbst ist und die Lacan einmal symbolische Kastration beziehungsweise Inzestverbot genannt hat – eine Geste, die, obwohl negativ, die symbolische Form stützt und erhält; selbst wenn man sagt: »Es ist meine Mutter«, ist die Mutter schon verloren. Die negative Geste erhält, mit anderen Worten, die minimale Lücke zwischen dem Symbolischen und dem Realen aufrecht, zwischen der (symbolischen) Realität und dem unmöglichen Realen.

Insofern wir es hier jedoch mit der echten dialektischen Vermittlung zwischen Form und Inhalt zu tun haben, sollten wir die Urverdrängung nicht einfach auf die Form einer Lücke reduzieren. Etwas

60 Sigmund Freud, »Die Verneinung«, in: ders., *Studienausgabe*, Band III: *Psychologie des Unbewußten*, Frankfurt/M. 2000, S. 371–377, hier S. 373.

bleibt beharrlich bestehen, die seltsame Positivität eines überschüssigen »Inhalts«, der nicht nur immun gegen die Negation ist, sondern von genau diesem Prozess der doppelten (selbstbezüglichen) Negation überhaupt erst hervorgebracht wurde. Dementsprechend ist dieses Etwas auch nicht einfach ein Rest des vorsymbolischen Realen, der sich der symbolischen Negation widersetzt, sondern eine gespensische Unbekannte X, die Lacan als *objet a* oder Mehr-Genießen bezeichnet. Hier kommt Lacans zentrale Unterscheidung zwischen Lust (*plaisir*) und Genießen (*jouissance*) ins Spiel. Das, was »jenseits des Lustprinzips« liegt, ist das Genießen selbst, der Trieb als solcher. Das Grundparadox der *jouissance* ist, dass sie sowohl unmöglich als auch unausweichlich ist: Sie wird nie ganz erreicht, stets verfehlt, und gleichzeitig gelingt es uns nie, sie loszuwerden – jeder Verzicht auf das Genießen führt zum Genießen des Verzichts, jedes Hindernis für das Begehren erzeugt ein Begehren nach dem Hindernis und so weiter. Diese Umkehrung liefert uns die Minimaldefinition des Mehr-Genießens: Dieses beinhaltet eine paradoxe »Lust am Schmerz«. Wenn Lacan den Begriff *plus-de-joir* verwendet, muss man demnach eine weitere naive, aber entscheidende Frage stellen: Worin besteht dieses Mehr? Ist es lediglich eine qualitative Steigerung der gewöhnlichen Lust? Der französische Begriff ist doppeldeutig. Er kann nicht nur »mehr Genießen«, sondern auch »kein Genießen mehr« bedeuten – das Mehr des Genießens gegenüber der reinen Lust entsteht durch das Vorhandensein des genauem Gegenteils der Lust: des Schmerzes. Es ist der Teil der *jouissance*, der sich nicht von der Homöostase, vom Lustprinzip unter Kontrolle bringen lässt; es ist der Exzess der Lust, der durch deren »Unterdrückung« selbst erzeugt wird, und deswegen verlieren wir es, sobald die Unterdrückung wegfällt. Diesen Punkt übersieht Herbert Marcuse in seinem Werk *Triebstruktur und Gesellschaft*, wo er eine Unterscheidung zwischen »der (Grund-) Unterdrückung, der Triebmodifizierung, die für das Fortbestehen der menschlichen Rasse in der Kultur unerlässlich ist«, und der »[Z]usätzlich[e] Unterdrückung« vornimmt, worunter er »die durch die soziale Herrschaft notwendig gewordenen Beschränkungen«⁶¹ versteht:

61 Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt/M. 1995, S. 40.

[W]ährend jede Form des Realitätsprinzips ein beträchtliches Maß an unterdrückender Triebkontrolle erfordert, führen die spezifischen historischen Situationen des Realitätsprinzips und die spezifischen Interessen der Herrschaft zusätzliche Kontrollausübungen ein, die über jene hinausgehen, die für eine zivilisierte menschliche Gemeinschaft unerlässlich sind. Diese zusätzliche Lenkung und Machtausübung, die von den besonderen Institutionen der Herrschaft ausgehen, sind das, was wir als *zusätzliche Unterdrückung* bezeichnen.⁶²

Als Beispiele für die zusätzliche Unterdrückung nennt Marcuse »die Modifikationen und Ablenkungen von Triebenergie, die durch das Fortdauern der monogam-patriarchalen Familienstruktur oder durch die hierarchische Aufteilung der Arbeit oder durch die öffentliche Kontrolle des privaten Daseins des Einzelnen notwendig werden.«⁶³ Zwar räumt er ein, dass Grund- und zusätzliche Unterdrückung de facto untrennbar miteinander verwoben sind, doch sollte man hier noch einen Schritt weiter gehen und die begriffliche Unterscheidung grundsätzlich in Frage stellen. Die Paradoxie der libidinösen Ökonomie besteht darin, dass der Überschuss oder Exzess sogar für die »grundlegendsten« Abläufe notwendig ist. Ein Ideologengebäude »bezieht« die Subjekte, damit sie »Unterdrückung« oder Verzicht hinnehmen, indem es Mehr-Genießen anbietet (Lacans *plus-de-joie*) – Genießen, das durch den »exzessiven« Verzicht auf das Genießen selbst entsteht; Mehr-Genießen ist per definitionem Schmerz-Genießen. (Das Paradebeispiel ist die faschistische Forderung »Verzichte auf lasche Genüsse! Opfere dich für dein Land!«, verspricht sie doch ein obszönes Genießen, welches genau aus diesem Verzicht erwächst.) Es kann also keine »Grundunterdrückung« ohne zusätzliche Unterdrückung geben, denn es ist das durch die zusätzliche Unterdrückung erzeugte Genießen, welches die »Grundunterdrückung« erst für das Subjekt spürbar macht. Das Paradox, mit dem wir es hier zu tun haben, entspricht also einer Art »weniger ist mehr«: »Mehr« Unterdrückung ist weniger traumatisch, wird eher akzeptiert als weniger. Wenn die Unterdrückung weniger wird, ist sie viel schwerer zu ertragen und kann zur Rebellion führen. (Dies könnte einer der Gründe dafür sein, dass Revolutionen nicht dann ausbrechen, wenn die Unterdrückung am größten ist, sondern erst, wenn sie auf ein »vernünftiger« oder »rationaleres« Maß abnimmt – die Verminderung entzieht der Unterdrückung die Aura, die sie hinnehmbar macht.)

Kehren wir wieder zurück zu Hegel. Kann man wirklich sagen, dass dieser durch den Prozess der sich auf sich beziehenden Negation erzeugte Exzess seinen Horizont übersteigt? In einem wenig beachteten Absatz aus dem Unterkapitel der *Phänomenologie des Geistes*, welches die Struktur der utilitaristischen Welt der Aufklärung beschreibt, formuliert Hegel (zum ersten Mal) das Grundparadox des »Lustprinzips«: die Tatsache, dass der Lust die größte Gefahr nicht durch einen Mangel droht, der den Zugang zu ihr erschwert, sondern durch den Überschuss der Lust selbst. Im utilitaristischen Universum »ist alles für sein [des Menschen] Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher.«⁶⁴ Dieses Paradies wird jedoch gestört, denn dadurch, dass der Mensch

auch vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen gepflückt haben [müß] [...], ist seine an sich gute Natur *auch* so beschaffen, daß ihr das Übermaß der Ergötzlichkeit Schaden tut, oder vielmehr seine Einzelheit hat *auch* ihr *Jenseits* an ihr, kann über sich selbst hinausgehen und sich zerstören. Hiergegen ist ihm die Vernunft ein nützlich Mittel, dies Hinausgehen gehörig zu beschränken oder vielmehr im Hinausgehen über das Bestimmte sich selbst zu erhalten; denn dies ist die Kraft des Bewußtseins. [...] [D]as Maß hat daher die Bestimmung, zu verhindern, daß das Vergnügen in seiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; d. h. die Bestimmung des Maßes ist die Unmöglichkeit.⁶⁵

In der Werbung wird uns diese Lektion immer wieder eingeschärft: Um ein Produkt vollständig und dauerhaft genießen zu können, sollen wir es maßvoll genießen (einen verantwortungsvollen Umgang mit Alkohol pflegen, nur einen Riegel Schokolade auf einmal essen ...) – nur diese Beschränkung garantiert echte »Umnäßigkeit«, ein langes Leben des Genusses und der Lust; das Freudsche Lustprinzip strebt, wie Lacan bemerkte, nicht für hemmungslosen, ekstatischen Genuss, es ist ein Prinzip der Einschränkung.

Dass Hegels Formulierung des »jenseits des Lustprinzips« in seinen Subjektivitätsbegriff eingebettet ist, ergibt sich daraus, dass er das Subjekt als »die *Thätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der for-

62 Ebd., S. 42.

63 Ebd.

64 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 415.

65 Ebd., S. 415 f.

mellen Vernünftigkeit«⁶⁶ definiert. In der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* entwickelt er den Gedanken weiter:

[D]as Ideale, den Gedanken stellt er [der Mensch] zwischen das Drängen des Triebes und seine Befriedigung. Beim Tier fällt beides zusammen; es unterbricht diesen Zusammenhang nicht aus sich selbst; – nur durch Schmerz oder Furcht kann er unterbrochen werden. In dem Menschen ist der Trieb vorhanden, ehe oder ohne daß er ihn befriedigt; indem er seine Triebe hemmen oder laufen lassen kann, handelt er nach *Zweckern*, bestimmt sich nach dem Allgemeinen. Welcher Zweck ihm gelten soll, hat er zu bestimmen; er kann das ganz Allgemeine selbst zu seinem Zwecke setzen. Was ihn dabei determiniert, sind die Vorstellungen von dem, was er sei und was er wolle. Hierin liegt die Selbständigkeit des Menschen; was ihn determiniert, weiß er.⁶⁷

Das bedeutet, dass die Rationalität, die sich zunächst nur als Instanz zur besseren Triebbefriedigung einschaltet, schließlich alle natürlichen Zwecke sich selbst unterordnet (»ihre Voraussetzungen setzt«) und zum Selbstzweck wird. Die Rationalität entsteht zuerst als

ein hedonistisches Kalkül, das auf die allgemeine Befriedigung meiner Triebe (im Glück) abzielt; am Ende aber darf, wenn ich in meinem Handeln vollkommen zufrieden sein will – in der Hinsicht, dass es mein eigenes ist – das Vernunftprinzip, das ich anwende, nicht von einem kontingenten Zweck wie dem Glück abhängig sein (welcher auf einer Ansicht der Wunschrätlichkeit beruhen könnte, von der ich nicht sicher sein kann, dass sie meine eigene ist, weil meine Wahl möglicherweise durch andere beeinflusst wurde). Das Prinzip meines Handelns muss vielmehr meinen Willen beinhalten, in meiner Handlung als freier Akteur präsent zu sein.⁶⁸

So ist es kein Wunder, dass die Identität der Gegensätze im Fall von Lust und Pflicht deutlich erkennbar ist. Es ist nicht nur möglich, die Lust zur Pflicht zu erheben (wie der narzisstische Hedonist), man kann auch die Pflicht zur Lust erheben (wie der sentimentale Moralist). Doch was ist mit der Mehrheit der Fälle, in denen die beiden

66 G. W. F. Hegel, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes/Hegels Philosophy of Subjective Spirit*, Band III: *Phänomenologie und Psychologie/Phenomenology and Psychology*, hg. u. übers. m. einer Einleitung und mit Erläuterungen von M. J. Parr, Dordrecht 1979, S. 232.

67 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 57.

68 Allen Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge 2001, S. 129.

schlicht entgegengesetzt sind? Die Frage ist: Bin ich imstande, meine Pflicht zu tun, wenn sie meine Lust nicht einschränkt, sondern ihre Erfüllung mit Lust verschafft? Denn nur wenn ich dazu in der Lage bin, sind die beiden Bereiche wirklich getrennt. Wenn ich die Lust, die möglicherweise als Nebenprodukt entsteht, nicht ertragen kann, dann ist die Ausübung meiner Pflicht schon mit der Lust, mit der Ökonomie des »moralischen Masochismus« kontaminiert. Es kommt, mit anderen Worten, darauf an, zwischen dem Hinnehmen der Lust als zufälligem Nebenprodukt meiner Pflichterfüllung und der Erfüllung der Pflicht, *weil* sie mir Lust verschafft, zu unterscheiden.

Negation ohne Erfüllung

Das »Zusammenfallen der Gegensätze« hat also nicht das Geringste mit der »ewigen Harmonie« beziehungsweise dem »ewigen Kampf« widerstreitender Kräfte zu tun, dem Konstituens jeder heidnischen Kosmologie. Bestimmte Merkmale, Einstellungen und Lebensnormen werden in einer Gesellschaft nicht als ideologisch wahrgenommen, sondern erscheinen »neutral«, als Teil einer nichtideologischen, dem gesunden Menschenverstand folgenden Lebensweise. Der Ideologiebegriff bleibt hier denjenigen explizit aufgestellt (im semiotischen Sinne des Wortes »markierten«) Positionen vorbehalten, die sich von diesem Hintergrund absetzen (wie beispielsweise extremer religiöser oder politischer Eifer usw.). Aus hegelianischer Sicht ist gerade diese Neutralisierung bestimmter Merkmale innerhalb eines spontan akzeptierten Rahmens Ideologie in reinster (und auch effektivster) Form. Hier haben wir es mit einem echten Beispiel für das »Zusammenfallen der Gegensätze« zu tun: Die vollkommene Verwirklichung eines Begriffs (Ideologie in unserem Fall) fällt mit dessen Gegenteil (Nichtideologie) zusammen (oder scheint, besser gesagt, damit zusammenzufallen). Dasselbe gilt, *mutatis mutandis*, für die Gewalt. Gesellschaftlich-symbolische Gewalt in ihrer reinsten Form erscheint als ihr Gegenteil, als die Spontanität des Milieus, in dem wir leben, und als ebenso neutral wie die Luft, die wir atmen.

Dieses letzte Beispiel zeigt deutlich, dass sich bei der Hegelschen »Negation der Negation« die Ebene verschiebt: Die erste Negation verändert direkt den Inhalt, während der Horizont gleich bleibt; bei der Negation der Negation dagegen »verändert sich eigentlich nichts«,

der Horizont wird einfach umgekehrt, sodass »derselbe« Inhalt als sein Gegenteil erscheint. Ein weiteres überraschendes Beispiel: In der Mitte der 1990er Jahre wurde in der zentralisierten und komplett regulierten Wirtschaft Nordkoreas die staatlich organisierte Güterversorgung immer schlechter. Die verteilten Nahrungsmittelrationen wurden zunehmend kleiner, Fabriken zahlten einfach keine Löhne mehr, dem Gesundheitssystem gingen die Arzneimittel aus, Strom und Wasser gab es nur noch für wenige Stunden in der Woche, die Kinoshows zeigten keine Filme mehr und so weiter. Die Reaktion der meisten normalen Nordkoreaner dürfte viele überraschen: Der Bedarf, den der Staat nicht mehr zu decken instande war, wurde bis zu einem gewissen Grad durch primitive Formen eines moderaten Marktkapitalismus ausgeglichen, was von der Regierung widerwillig toleriert wurde. Menschen verkauften selbstangebautes Gemüse, Fisch, Pilze, Hunde und Ratten (oder tauschten sie gegen Familienbesitztümer wie Schmuck oder Kleidung), Elektrogeräte und DVDs wurden aus China eingeschmuggelt. Es entwickelte sich eine brutale, überlebensorientierte Marktwirtschaft, so als sei das Land in eine Art hobbesianischen Naturzustand zurückgefallen: Finde deine Markttücke (vom Verkauf selbstgemachter Maisnudeln bis zum Haarschneiden) oder stirb. Was sich durchsetzte, war also keine elementare Form der Solidarität, sondern nackter Egoismus; es ist schon eine grausame Ironie, dass die offizielle Ideologie der Solidarität und des Einsatzes des Einzelnen für die Gemeinschaft an diesem Nullpunkt durch ihr reines und schlichtes Gegenteil ergänzt wurde. Aus hegelianischer Sicht muss man hier natürlich feststellen, dass die Negation der offiziellen Ideologie nicht von außen, sondern von innen kam. Der Ausbruch des Egoismus war in der wirklichen subjektiven Ökonomie derer, die an den offiziellen Gemeinschaftsritualen teilnahmen, »an sich« schon vorhanden – dass sie mitmachen, war eine Frage des Überlebens und gehörte zu einer rein egoistischen Strategie der Vermeidung von staatlichem Terror. Ein kürzlich erschienenenes (auf Interviews mit Flüchtlingen basierendes) halbdokumentarisches Buch schildert den Augenblick, als Jun-sang, ein privilegierter Student der Universität von Pjöngjang, beim Anblick eines hungernden Straßenkindes plötzlich merkt, dass er nicht mehr an die offizielle nordkoreanische Ideologie glaubt:

Er war sich jetzt ganz sicher, dass er nicht mehr an das Regime glaubte. Es war wie eine Offenbarung, etwa so, wie wenn einem plötzlich klar wird, dass man Atheist ist. Jun-sang fühlte sich sehr allein, anders als alle anderen. Plötzlich war er befangen – belastet mit einem Geheimnis, das seine eigene Person betraf. Zuerst dachte er, sein Leben würde sich dank seiner neuen Klarheit drastisch ändern, doch es verlief im Großen und Ganzen wie zuvor. Er verhielt sich, als wäre er ein loyaler nordkoreanischer Staatsbürger. Jeden Samstagvormittag erschienen er pünktlich zu den ideologischen Schulungen an der Universität.⁶⁹

Dabei fällt ihm jedoch auf, dass die Gesichter seiner Kommilitonen ausdruckslos und leer [waren] wie die von Schaufensterpuppen. Mit einem Mal bemerkte er, dass er denselben leeren Gesichtsausdruck aufsetzte. Wahrscheinlich empfanden die anderen bei diesem Vortrag genau dasselbe wie er. »Sie wissen es!«, hätte er am liebsten gerufen, so sicher war er sich. [...] Jun-sang erkannte, dass er nicht der einzige »Abtrünnige« war. Im Gegenteil, er glaube fest, sogar eine Art stumme Kommunikation erkennen zu können – so subtil, dass sie sich nicht einmal in einem Zwinkern oder Nicken äußerte.⁷⁰

Man sollte diese Zeilen wörtlich nehmen: Der Einzelne verspürt durch das Eintrauchen in eine primordiale kollektive Identität keineswegs einen Individualitätsverlust, die Teilnehmer an den obligatorischen ideologischen Ritualen sind vielmehr vollkommen allein, auf eine punktuelle Individualität reduziert, unfähig, ihre wahre innere subjektive Haltung mitzuteilen, vollständig vom ideologischen großen Anderen getrennt. Wir begegnen hier einem der klarsten Beispiele der Verschiebung von der Alienation zur Separation, wie Lacan sie in seinem Seminar über die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse entwickelt. Die radikale Alienation der öffentlichen ideologischen Ordnung, in der die Menschen ihre Individualität zu verlieren scheinen und sich wie Marionetten verhalten, ist ebenso eine Form von radikaler Separation, der völlige Rückzug des Subjekts in seine stumme Singularität, von jeglicher symbolischen Gemeinschaft ausgeschlossen – ebendiese von der staatlichen Ideologiemaschine erzeugte Singularität brach in Nordkorea hervor, als die Güterversorgung zusammenbrach (Auch von scharfsinnigen Analytikern des Stalinismus ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das stalinistische Kollektiv

⁶⁹ Barbara Demick, *Die Kimjäger von Chongjin. Eine nordkoreanische Liebesgeschichte*, München 2010, S. 273.

⁷⁰ Ebd., S. 273 f.

den Einzelnen weniger solidarisch und dafür in stärkerem Maße überlebensorientiert und egoistisch gemacht habe als die normale bürgerliche Gesellschaft, wo der Solidaritätsgedanke als Gegenreaktion auf den marktwirtschaftlichen Wettbewerb weiterbestehe.⁷¹⁾

Alldem liegt die Logik des rückwirkenden Setzens der Voraussetzungen zugrunde. Sie lässt uns auch erkennen, was an der hobbesianischen Vision des Monarchen nicht stimmt, der gezwungen ist, der Mehrheit der Individuen deren friedliche Koexistenz schonungslos aufzuzwingen, weil sie, würde man sie sich selbst überlassen, in einen Zustand verfallen würde, in dem *homo homini lupus*, der Mensch des Menschen Wolf wäre. Dieser angeblich »natürliche« Zustand des Krieges aller gegen alle ist nämlich das rückwirkende Produkt der aufgezwungenen Staatsmacht; denn damit diese Macht funktionieren kann, muss der Souverän die direkten Querverbindungen zwischen den Individuen durchtrennen: »Die Beziehung zu dem Einen macht jedes Subjekt zum Verräter an seinen Mitmenschen. Es ist falsch zu behaupten, dass der Eine an die Stelle des Dritten gesetzt worden sei, weil *homo homini lupus*, wie Hobbes sagen würde. Was den Menschen zum Wolf macht, ist vielmehr die Tatsache, dass der Eine an die Stelle des transzendenten Gesetzgebers gesetzt oder als dessen Repräsentant betrachtet wird.«⁷²⁾ Ähnlich argumentiert Sofia Näsström: Es ist der Staat selbst, der die Menschen von ihrer Verantwortung füreinander »befreit«, indem er den Raum der direkten kommunalen Solidarität einengt und Menschen auf abstrakte Individuen reduziert – kurz: Der Staat erzeugt selbst das Problem, das er dann zu lösen versucht.⁷³⁾

⁷¹⁾ Es ist, allgemeiner betrachtet, eine der größten Ironien des Untergangs der kommunistischen Regime, dass dieser zwar als das Ende der Ideologie wahrgenommen wurde (der Kapitalismus siegte über eine plumpe Ideologie, die versucht hatte, der Gesellschaft ihre enge Sichtweise überzustülpen), die Nachfolgeparteien in den postkommunistischen Ländern (Polen, Ungarn) sich jedoch als absolut skrupellose, »nichtideologische« Vertreter des Kapitalismus herausstellten, während sogar die Kommunisten, die noch an der Macht sind (in China oder Vietnam), einen brutalen Kapitalismus unterstützen.

⁷²⁾ Moustapha Salouan, *Why Are the Arabs Not Free? The Politics of Writing*, Oxford 2007.

⁷³⁾ Vgl. Sofia Näsström, *The An-Archival State. Logics of Legitimacy in the Social Contract Tradition*, Diss. Stockholm 2004. Folgten die Ereignisse im Irak 2007 nicht derselben Logik? Das zum Ende des Jahres 2006 aufkommende, einzige überzeugende Argument für einen weiteren Verbleib der US-Armee im Irak war, dass ein plötzlicher Rückzug das Land ins Chaos und in einen aus-

Dieses kompliziertere, die Rückwirkung einschließende Modell ist ein Hinweis darauf, dass die Hegelsche Triade nie eine wirkliche Triade, dass ihre Zahl nicht die Drei ist. Es gab drei Schritte zur Bildung der russischen nationalen Identität: den substanziellen Anfangspunkt (das vormoderne, orthodoxe Russland); dann die durch Peter den Großen durchgesetzte gewaltsame Modernisierung, die im 18. Jahrhundert weiterging und eine neue, Französisch sprechende Elite hervorbrachte; und schließlich, nach 1812, die Wiederentdeckung des »Russentums«, die Rückkehr zu den vergessenen, authentischen Ursprüngen.⁷⁴⁾ Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass diese Wiederentdeckung der authentischen Wurzeln nur *durch* und *für* die gebildete, Französisch sprechende Elite möglich war: Das »authentische« Russland existierte nur für den »französischen Blick«. Dies erklärt, warum es ein (am Hof des Zaren angestellter) französischer Komponist war, der die erste Oper in russischer Sprache schrieb und damit die Tradition begründete, und warum sich selbst Puschkin des Französischen bedienen musste, um seinen Lesern (und sich selbst) die wahre Bedeutung seiner authentischen russischen Begriffe klarzumachen. Die dialektische Bewegung geht freilich weiter: Das »Russentum« spaltet sich rasch in einen liberalen Populismus und eine konservative Slawophilie, und der Prozess gipfelt im wahrlich dialektischen Zusammenfallen von Moderne und Primitivismus: der Faszination der Vertreter der Moderne zu Beginn des 20. Jahrhunderts für antike barbarische kulturelle Formen. Die Komplexität dieses Beispiels erklärt, warum es den Anschein hat, als schwanke Hegel insgeheim zwischen zwei Grundmustern der Negation der Negation. Das erste ist: (1) substanzieller Frieden; (2) die Tat des Subjekts, dessen einseitiges Eingreifen, das den Frieden stört und das Gleichgewicht durcheinanderbringt; (3) die Rache des Schicksals, welches das Gleichgewicht wiederherstellt, indem es den Exzess des Subjekts vernichtet. Die zweite Matrix: (1) die Tat des Subjekts; (2) das Scheitern der Tat; (3) der Perspektivenwechsel, der aus diesem Scheitern einen Erfolg

gedachten Bürgerkrieg stürzen würde, der den Zerfall sämtlicher staatlichen Institutionen zur Folge hätte. Die unübertreffliche Ironie dieses Arguments liegt darin, dass die Intervention der USA selbst erst die Bedingungen geschaffen hatte, unter denen der irakische Staat nicht mehr funktionieren konnte.

⁷⁴⁾ Aber vielleicht war der wahre Anfang, der erste Begriff, der die ganze Bewegung in Gang setzte – die »These« –, ja auch Peters Modernisierung, sodass alles Vorherige nur deren formlose substanzielle Voraussetzung war.

nacht.⁷⁵ Es ist unschwer zu erkennen, dass sich die beiden letzten Momente der ersten Triade mit den beiden ersten der zweiten Triade überschneiden – es kommt darauf an, wo man anfängt zu zählen. Beginnt man mit der substanziellen Einheit und Ausgeglichenheit, dann ist die subjektive Tat die Negation; stellt man die subjektive Tat als den Augenblick des Setzens an den Anfang, dann ist die Negation deren Scheitern.

Aus dieser Komplizierung folgt, dass man schon auf der abstrakten formalen Ebene nicht nur drei, sondern vier Stufen des dialektischen Prozesses unterscheiden sollte. Vor vielen Jahren veröffentlichte das Satiremagazin *MAD* eine Reihe von Variationen über die vier Ebenen des Verhältnisses eines Subjekts zur Norm. Am Beispiel der Mode hieß das: Den Armen ist es egal, wie sie sich kleiden; die untere Mittelklasse versucht, der Mode zu folgen, hinkt aber immer hinterher; die obere Mittelklasse kleidet sich nach der jeweils neuesten Mode; und diejenigen, die ganz oben stehen, den Trendsettern, ist es ebenfalls egal, wie sie sich kleiden, denn was sie tragen, ist die Mode. Im Hinblick auf das Recht könnte man dann sagen: Dem Ausgestoßenen ist es egal, was das Gesetz vorschreibt, er macht einfach, was er will; der utilitaristische Egoist hält sich an die Gesetze, allerdings nur annäherungsweise, wenn es seinen Interessen entspricht; der Moralist befolgt strikt die Gesetze; und wer ganz oben steht, wie der absolute Monarch, macht wieder, was er will, denn was er sagt, ist das Gesetz. Die Logik ist in beiden Fällen dieselbe: Auf die Ignoranz folgt erst die partielle und dann die vollständige Beteiligung, doch kommt nach diesen drei Schritten noch ein weiterer: die höchste Stufe, die sich paradoxerweise mit der niedrigsten deckt – wer auf dieser höchsten Stufe steht, tut genau dasselbe wie jemand auf der Stufe darunter, jedoch mit einer subjektiven Einstellung, die der auf der niedrigsten gleichkommt. Entspricht dies nicht dem Anspruch des heiligen Augustinus, der sagt, wenn man die christliche Liebe besitzt, könne man tun, was man wolle, weil man automatisch in Übereinstimmung mit dem Gesetz handle? Und stellen die vier Schritte nicht auch ein Modell für

75 Jean Baudrillard hatte somit in gewisser Weise Recht, als er eine – natürlich nicht ganz ernst gemeinte – neue Hegelsche Triade vorschlug: These – Antithese – Prothese. Das dritte Moment, das den Widerspruch »auflöste«, ist per definitionem »prohetisch« (virtuell, künstlich, symbolisch, nicht substanziell natürlich).

die »Negation der Negation« dar? Am Anfang steht die vollkommen nicht-entfremdete Haltung (ich tue, was ich will); dann geht es von der partiellen Entfremdung (ich schränke mich und meinen Egoismus ein) weiter zur totalen Entfremdung (ich unterwerfe mich vollständig der Norm oder dem Gesetz), bis sich diese totale Entfremdung schließlich (in der Gestalt des Herrn) selbst negiert und mit ihrem Gegenteil zusammenfällt.

Dieses komplexere Modell mit seiner Unterscheidung zwischen zwei Stufen der Entfremdung oder Negation (der partiellen und der totalen) ermöglicht es uns auch, einen der häufig gegen Hegel vorgebrachten Kritikpunkte zu entkräften, der besagt, dass er eine Täuschung begehe, wenn er die innere Entfaltung einer Konstellation so darstelle, dass der niedrigste Punkt der sich auf sich beziehenden Negation auf wundersame Weise in eine neue, höhere Positivität zurückfalle – anstelle der völligen Zerstörung oder Selbstauslöschung der gesamten Bewegung könnten wir bestenfalls eine Rückkehr zum unmittelbaren substanziellen Ausgangspunkt erwarten, was hieße, dass wir uns in einem zyklischen Universum befänden. Die erste Überraschung ist jedoch, dass Hegel selbst diese Möglichkeit anspricht; in der *Phänomenologie* heißt es im Kapitel über die absolute Freiheit und den Schrecken:

Der Geist wäre aus diesem Tumulte zu seinem Ausgangspunkte, der sittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeschleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüter gekommen, nur erfrischt und verjüngt worden. Der Geist müßte diesen Kreislauf der Notwendigkeit von neuem durchlaufen und immer wiederholen, wenn nur die vollkommene Durchdringung des Selbstbewußtseins und der Substanz das Resultat wäre – eine Durchdringung, worin das Selbstbewußtsein, das die gegen es negative Kraft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondere, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte und daher auch die gegenständliche, es als Besonderes ausschließende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes erragen könnte.⁷⁶

Im Schrecken der Revolution erfährt das singuläre Bewusstsein die zerstörerischen Folgen seiner Trennung von der allgemeinen Substanz; in einer solchen Trennung erscheint die Substanz als eine negative Kraft, die willkürlich jedes singuläre Bewusstsein vernichtet. Hier lässt sich eines von Hegels berühmten Wortspielen verwenden,

76 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 438 f.

das auf der Doppeldeutigkeit des Verbs *zugrunde gehen* beruht, welches nicht nur als »vernichtet, zerstört, verwenden«, sondern auch als *zum Grunde gehen* (»zum Grund gehens) aufgefasst werden kann – die positive Folge des Schreckens ist, dass das Subjekt in der eigenen Vernichtung seinen Grund erreicht, seinen Platz in der sittlichen Substanz findet und seine Einheit mit dieser Substanz anerkennt. Da die sittliche Substanz nur als die Kraft wirklich ist, welche singuläre Subjekte mobilisiert, bedeutet die Vernichtung des singulären Subjekts durch die Substanz andererseits aber auch die Selbstvernichtung der Substanz, und somit scheint es, dass die negative Bewegung der Selbsterstörung gezwungen ist, sich endlos zu wiederholen. An diesem Punkt kommt freilich das unvermeidliche »Aber« ins Spiel, dem keine sehr präzise Argumentationslinie folgt:

Aber in der absoluten Freiheit war weder das Bewußtsein, das in mannigfaltiges Dasein versenkt ist oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, noch eine *äußere* geltende Welt, es sei der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewußtseins, als allgemeiner Wille, und ebenso das Selbstbewußtsein zusammengezogen aus allem ausgedehnten Dasein oder mannigfaltigem Zweck und Urteil in das einfache Selbst. [...] In der Welt der Bildung selbst kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraktion anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte, entweder die Ehre oder der Reichtum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdet, gewinnt, oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten Freiheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts Positives, nichts Erfüllendes in ihm hat. – Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein *Fremdes*; sie ist weder die allgemeine, jenseits liegende *Notwendigkeit*, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eigenen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissene Bewußtsein sich abhängig sieht, – sondern sie ist der *allgemeine Wille*, der in dieser seiner letzten Abstraktion nichts Positives hat und daher nichts für die Autoptierung zurückgeben kann; – aber eben darum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtsein, oder er ist das rein Positive, weil er das rein Negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts, schlägt im inneren Begriffe zur absoluten Positivität um.⁷⁷

77 Ebd., S. 439f.

434

Hegel scheint hier auf unheimliche Weise »die Zukunft zu plagieren« (Pierre Bayard) und sich auf Lacan zu beziehen; denn wie sollte man bei der »erfüllten Negation« nicht an all die Lacanschen Formeln der Erfüllung des Mangels denken, eines Objekts, das als Platzhalter des Mangels (*le tenant-lieu du manque*) dient, usw. ? Die ominöse Umkehrung des Negativen zum Positiven vollzieht sich hier an einem ganz bestimmten Punkt, nämlich genau in dem Augenblick, in dem der Tausch scheitert. Während der ganzen Zeit der *Bildung**, wie Hegel es nennt, wird das Subjekt (eines Teils) seines substanzialen Inhalts beraubt, bekommt aber im Tausch dafür »entweder die Ehre oder [den] Reichtum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdet, gewinnt, oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewußtsein erlangt; oder sie [die Negation] ist der Himmel des Glaubens oder das Nützliche der Aufklärung«. Im Schrecken der Revolution funktioniert dieser Tausch nicht mehr, das Subjekt ist der (im Staat verkörpernten) zerstörerischen abstrakten Negativität ausgesetzt, welche es sogar seiner biologischen Substanz (des Lebens selbst) beraubt, ohne ihm irgendetwas dafür zu geben – der Tod ist hier vollkommen sinnlos, »der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauts oder ein Schluck Wassers.«⁷⁸ Das Subjekt überlebt nicht einmal als edle Erinnerung in den Gedanken von Freunden oder der Familie. Wie kann sich diese reine Negativität dieser Verlust dann aber »auf wundersame Weise« in eine neue Positivität verwandeln? Was bekommt man, wenn man nichts im Austausch bekommt? Es gibt darauf nur eine logische Antwort: Man bekommt *dieses Nichts selbst*. Wenn es keine Erfüllung der Negation gibt, wenn wir gezwungen sind, der Macht der Negativität in ihrer nackten Reinheit gegenüberzutreten, und von ihr verschlungen werden, können wir nur weiterleben, wenn wir einsehen, dass diese Negativität der Kern unseres Seins ist, dass das Subjekt die Leere der Negativität »ist«. Der Kern meines Seins ist nicht irgendeine positive Eigenschaft, sondern nur das Vermögen, alle festen Bestimmungen zu vernichten oder zu negieren; er ist nicht das, was ich bin, sondern die negative Art und Weise, in der ich in der Lage bin, mich auf das, was (auch immer) ich bin, zu beziehen.⁷⁹ Aber bestätigt Hegel damit

* Im Original deutsch.

⁷⁸ Ebd., S. 436.

⁷⁹ Es handelt sich dabei um kein bloß negatives Vermögen, sondern um die positive Kraft der Negativität selbst, die Kraft, neue Formen hervorzubringen

435

nicht die, man möchte sagen, Mutter aller ideologischen Mystifizierungen der Französischen Revolution, welche zuerst von Kant formuliert wurde, für den die oft blutige Realität der Ereignisse in den Straßen von Paris weniger wichtig war als der Enthusiasmus, den die Revolution unter den geneigten Beobachtern in ganz Europa hervorrief? Noch einmal Kant:

Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueln dermaßen angefüllt sein, daß ein wohl denkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitemal unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschenschlechte zur Ursache haben kann.⁸⁰

Die Mystifizierung liegt in der Umkehrung der äußeren Negativität des Schreckens der Revolution in die erhabene innere Kraft des Moralgesetztes in jedem von uns – doch lässt sich diese *Aufhebung** wirklich vollführen? Ist die Gewalt des Terrors nicht zu groß, um auf sol-

und Entitäten *ex nihilo* zu erschaffen. Fredric Jameson macht eine scharfsinnige Feststellung über den Unterschied zwischen Herr und Knecht in Bezug auf die Arbeit als vereiteltes Begehen und das Formen von Objekten: Die Negativität des Knechts, sein Verzicht auf unmittelbare Befriedigung und das Formen von Objekten »übertrumpft den Idealismus und konstruiert eine philosophisch befriedigendere Kraft der Auflösung des Physischen (und alles anderen) als die ignorante, samuraihafte Furchtlosigkeit des Herren«. (Jameson, *The Hegel Variations*, S. 56) Kurz: Der Herr riskiert furchtlos sein Leben und nimmt die Negativität des Todes an, doch macht er sich mit dem Leben, das er führt, zum Sklaven der sinnlichen Befriedigung (des Konsums von Objekten, die der Knecht produziert hat), während der Knecht das unmittelbare materielle Dasein durch dessen Deformierung praktisch vernichtet – der Knecht ist somit »idealistischer« als der Herr, denn er ist in der Lage, der Realität Ideen aufzuzwingen. Gérard Lebrun äußert dagegen einmal mehr seinen Verdacht, dass dieser Triumph der Negativität einen bitteren Geschmack überlagert: Ist eine solche Umkehr des Negativen zum Positiven nicht bloß eine weitere Umsetzung des Mottos »Wenn du sie nicht besiegen kannst, verbünde dich mit ihnen«, der verzweifelten Strategie, eine totale Niederlage dadurch in einen Sieg zu verwandeln, dass man sich »mit dem Feind identifiziert«?

80 Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in ders., *Kants Werke*, Band 7, Berlin 1917, S. 1-116, hier S. 85. Ich habe das bereits weiter oben, S. 53, zitiert.
* Im Original deutsch.

che Art gezähmt zu werden? Kant selbst ist dieser Exzess durchaus bewusst. In *Die Metaphysik der Sitten* (1797) charakterisiert er das zentrale, bestimmende Ereignis der Französischen Revolution (den Königs mord) als einen »vom Staate an ihm selbst verübte[n] Selbstmord«, ⁸¹ als ein pragmatisches Paradoxon, durch das sich ein »Abgrund« aufreißt, in den die Vernunft stürzt, als unartigbares Verbrechen (*crimen immortale, inexpiabile*), das Vergeltung in dieser wie in der nächsten Welt ausschließt:

Unter allen Greueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die *Er-mordung* des Monarchen noch nicht das Ärgste: [...] Die formale *Hinrichtung* ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfülltere Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, so bald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karls I. oder Ludwigs XVI.⁸²

Das Hin- und Hergerissen-Sein, das mit der Begegnung mit dem Realen verbunden ist, kommt hier voll zum Tragen. Ein Königs m ord ist etwas so Schreckliches, dass man ihn sich nicht in all seinen Dimensionen vorstellen kann; er kann nicht wirklich geschehen (die Menschen können nicht so böse sein), er sollte lediglich als notwendige virtuelle Möglichkeit konstruiert werden; der tatsächliche Königs m ord war kein Beispiel für das diabolische Böse, für ein Übel, das nicht aus einem pathologischen Grund begangen wurde (und das daher nicht vom Guten zu unterscheiden ist), denn er geschah de facto aus einem pathologischen Grund (der Furcht, der König könne, wenn man ihn am Leben ließe, wieder Macht erlangen und sich rächen). Es ist interessant, wie Kants übliches Misstrauen, ob eine Tat wirklich gut oder sittlich gewesen ist, hier genau in die umgekehrte Richtung gewendet wird: Wir können uns nicht sicher sein, ob eine Tat wirklich »diabolisch böse« war, ob es nicht einen pathologischen Beweggrund gab, der sie zu einem Normalfall des Bösen machen würde. In beiden Fällen scheint die empirische Kausalität außer Kraft gesetzt, und der Exzess einer anderen nomenalen Dimension scheint gewaltsam in unsere Realität einzudringen. Kant ist nicht in der Lage, dieses ultimative politische unendliche Urteil anzunehmen.

Hegel ist der Einzige, der die Identität der beiden Extreme, des Erhabenen und des Schreckens, vollständig anerkennt: »Hegels uner-

81 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werkausgabe*, Band VIII, hgsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977.

82 Ebd., S. 440 (Fußnote).

schrockene Identifizierung des Schreckens als Beginn der Moderne hält ihn nicht davon ab, die Revolution in ihrer Gesamtheit als unausweichlich, begrifflich, vertretbar, grauenvoll, aufregend, furchtbar langweilig und ungeheuer produktiv zu bejahen.⁸³ Hegels (oben zitierte) erhabene Zeiten über die Französische Revolution aus den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* übersteigen sogar noch Kants Enthusiasmus, und er lehnt den einfachen Ausweg aus dem traumatischen »unendlichen Urteil« in beiden Varianten ab: zum einen den liberalen Traum eines »1789 ohne 1793« (die Idee, dass die Revolution auch ohne Schrecken möglich gewesen wäre, wobei dieser nur als eine zufällige Verzerrung betrachtet wird), und zum anderen die bedingte Billigung von 1793 als Preis, der bezahlt werden musste, damit die Nation die Institutionen der modernen bürgerlichen Gesellschaft genießen konnte, welche als »rationaler Kern« bestehen blieben, nachdem die abstoßende Schale des revolutionären Aufbruchs abgeworfen worden war.⁸⁴ (Marx kehrt dieses Verhältnis um: Er preist den Enthusiasmus der Revolution und betrachtet die spätere nüchternere, kommerzielle Ordnung als deren banale Wahrheit.)

Darüber hinaus registriert Hegel auch eindeutig die Grenzen dessen, was als seine eigene Lösung erscheinen mag: die oben genannte *Aufhebung*⁸⁵ der abstrakten Freiheit oder Negativität der Revolution im konkreten, nachrevolutionären Vernunftstadium. Rebecca Comay zeigt dieses Argument (nicht ohne Ironie) wie folgt zusammen: »Hegel liebt die Französische Revolution so sehr, dass er sie von den Revolutionären säubern muss.«⁸⁶ Sie macht allerdings deutlich, dass eine genaue Lektüre des Kapitels über den Geist in der *Phänomenologie* zeigt, dass Hegel weit davon entfernt ist, die *Aufhebung* des Schreckens in der inneren Freiheit des Subjekts, das nur der unabhängigen Stimme seines Gewissens gehorcht, zu feiern; ihm ist vollkommen klar, dass

eine solche eigenständige Freiheit die blockierte Hoffnung der Revolution nicht einzulösen vermag. Hegel macht unmissverständlich deutlich, dass die erhabene Reinheit des moralischen Willens kein Gegenmittel gegen die

83 Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford 2011, S. 76.

84 Vgl. ebd., S. 76f.

* Im Original deutsch.

85 Ebd., S. 90.

entsetzliche Reinheit der revolutionären Tugend sein kann. Er zeigt, dass sämtliche Merkmale der absoluten Freiheit in die kantische Moralität uberragen werden: die Besessenheit, die Paranoia, der Argwohn, die Überwachung, die Verflüchtigung der Objektivität in der sadistischen Vehemenz einer Subjektivität, die darauf aus ist, sich in einer Welt, die sie missachten muss, zu re-produzieren.⁸⁶

Der Exzess der Revolution widersetzt sich demnach seiner *Aufhebung* in beiden Richtungen: Weder ist die innere moralische Freiheit stark genug, um den Schrecken der Revolution zu mildern (ihn zu erklären, zu rechtfertigen), noch ist sie stark genug – und dies ist die Keimseite desselben Versagens –, um das emanzipatorische Versprechen der Revolution zu verwirklichen. Die innere moralische Freiheit, selbst in ihrer schwülstigen Form des romantischen absoluten Subjekts, verdeckt immer und per definitionem ein resigniertes Hinnehmen der bestehenden gesellschaftlichen Herrschaftsordnung:

Hegel hat schonungslos jeden Versuch zunichtegemacht, den traumatischen Bruch der Französischen Revolution in eine geistige, philosophische oder ästhetische Umwälzung zu verschieben oder aufzulösen. Die politische Revolution lässt sich nicht mehr in die kopernikanische Revolution Kants oder Fichtes absorbieren, ebenso wenig wie in die verschiedenen kulturellen Revolutionen, die seit Schiller geplant wurden. [...] Hegel ist hier ebenso unver-söhnlich wie Marx: Jeder Rückzug aus der Politik in die Freiheit des moralischen Selbstbewusstseins führt in die Sackgasse der Stoa, provoziert die skeptische Er-widerung und gipfelt in einer sich selbst dienenden Misere, in der ein geheimes Einverständnis mit dem Bestehenden erkennbar ist.⁸⁷

Comay bemerkt, dass diese schonungslose Kritik an Kants praktischer Philosophie die freudo-nietzscheanische Seite Hegels zeige und auf radikalste Weise die »Hermeneutik des Verdachts« anwende: »Der Katalog an Freud'schen Ideen (und zum Teil auch Vokabeln), den Hegel in diesem Abschnitt aufstellt, ist beeindruckend: Verdrängung, Perversion, Isolierung, Spaltung, Verleugnung, Fetischismus, Projektion, Introjektion, Einverleibung, Masochismus, Trauer, Melancholie, Wiederholung, Todestrieb.«⁸⁸ Mit Hegels Analyse der Schritte, die auf seine Kritik des kantischen Stengebäudes folgen (Fichtes konkrete Pflicht, Schillers Ästhetisierung der Ethik, die Heuchelei der schönen Seele), geraten wir nur noch tiefer in die Abwärtsspirale, bis hin zum

86 Ebd., S. 93.

87 Ebd., S. 149.

88 Ebd., S. 96.

solipsistischen Irrsinn der »verdunsteten Subjektivität« und ihrer selbstironischen Spiegelung. Selbst als er beschreibf, wie dieser selbstzerstörerische, pathologische Narzissimus seinen Höhepunkt erreicht und die Leere in dessen Innerem einräumt, ist sich Hegel bewusst, dass der Fetisch nicht nur ein Objekt ist, welches die Leere ausfüllt: »Die durch das fehlende Objekt entstandene Leere verwandelt sich in eine Füllung ihrer selbst: Sogar die Abwesenheit spendet sich ihren eigenen bitteren Trost.«⁸⁹ Mit dem Hinweis auf Origines geht Hegel sogar so weit, »hämnisch zu verkünden, dass im Namen der Aufklärung sogar die Kastration ein Schutz vor der Kastration sein kann: Das blühende Beispiel des Origines zeigt, dass eine allzu wörtlich verstandene Verletzung dazu dienen kann, der eigentlichen traumatischen Verwundung zuvorkommen«⁹⁰ – eine These, die vollkommen mit den Erkenntnissen der Psychoanalyse übereinstimmt, dass eine tatsächliche Kastration (das Abschneiden des Penis oder der Hoden) eine Möglichkeit sein kann, die Wunde der symbolischen Kastration zu vermeiden (dies war die Strategie der Skopzen, einer Sekte, die sich Ende des 19. Jahrhunderts in Russland und in Osteuropa bildete).

Wir berühren hier einen wunden Punkt, der sich insbesondere in dem junghegelianischen Vorwurf widerspiegelt, Hegel kapitulierte vor dem bestehenden gesellschaftlichen Elend. Spürt Hegel nicht in der kritischen Haltung selbst einen versteckten Konformismus auf? Dies ist der Grund, warum Catherine Malabou in zutiefst hegelianischer Manier die Aufgabe der *kritischen* Haltung gegenüber der Realität als äußerstem Horizont unseres Denkens fordert, unter welchem Namen sie auch firmieren mag, von der »kritischen Kritik« der Junghegelianer bis zur Kritischen Theorie des 20. Jahrhunderts.⁹¹ Die kritische Haltung schafft es nicht, ihre eigene Geste zur Erfüllung zu bringen und die subjektive negativ-kritische Einstellung zur Realität zu einer vollständigen kritischen Selbstnegation zu radikalisieren. Auch auf die Gefahr, sich der Beschuldigung auszusetzen, man habe die althegeleanische Position »verdrängt«, sollte man die eigentlich hegelianische *absolute* Position einnehmen, die, wie Malabou aufzeigt, eine Art von spekulativer »Kapitulation« des Ich vor dem Absoluten

beinhaltet, wenn auch auf eine hegelianisch-dialektische Weise: nicht als Einmischen des Subjekts in die höhere Einheit eines allumfassenden Absoluten, sondern als Einschreibung der »kritischen« Lücke, die das Subjekt von der (sozialen) Substanz trennt, in die Substanz selbst als deren eigenen Antagonismus beziehungsweise Distanzierung von sich selbst. Die »kritische« Haltung wird nicht direkt in einem höherstufigen *Ja* zu einem positiven Absoluten aufgegeben; sie wird vielmehr in das Absolute selbst als dessen eigene Lücke eingeschrieben. Das Hegelsche absolute Wissen steht also keineswegs für irgendeine Art von subjektiver Aneignung oder Internalisierung des gesamten substanziellen Inhalts, sondern muss vielmehr vor dem Hintergrund dessen betrachtet werden, was Lacan »subjektive Destitution« nennt. Auf den letzten Seiten des Kapitels über den Geist nimmt diese »Kapitulation vor dem Absoluten« die Form einer unerwarteten und abrupten Geste der *Versöhnung* an: »Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten *Dasein* ablassen, ist das *Dasein* des zur Zweifelt ausge dehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt.«⁹² Auch wenn diese Formulierung leer, abstrakt und wie die schlimmste Form formell-dialektischen Denkens klingt, lohnt es sich, sie genauer zu betrachten und dabei ihren präzisen Kontext im Auge zu behalten. Unmittelbar vor der zitierten Textstelle charakterisiert Hegel die *Versöhnung* als »Entäußerung«, als eine Art Gegenbewegung zur standardmäßigen dialektischen Verinnerlichung der äußeren Gegensätze; hier ist es der innere Widerspruch des Subjekts, welcher in der Beziehung der Subjekte untereinander entäußert wird und die Akzeptanz seiner selbst als Teil der äußeren sozialen Welt anzeigt, über die es keine Kontrolle ausübt. Was somit im *Ja* der *Versöhnung* akzeptiert wird, ist eine grundlegende Entfremdung in einem fast schon marxistischen Sinn: Der Sinn meines Handelns hängt nicht von mir und meinen Absichten ab, er wird erst im Nachhinein, rückwirkend bestimmt. Was das Subjekt akzeptieren und annehmen muss, ist, mit anderen Worten, seine eigene radikale und konstitutive Dezentrierung innerhalb der symbolischen Ordnung.

Die »Zweifelt« in der oben zitierten Textstelle bezieht sich auf den Gegensatz zwischen handelndem und urteilendem Bewusstsein. Wer handelt, macht Fehler, die Handlung ist per definitionem einseitig, sie ist mit Schuld verbunden, doch das urteilende Bewusstsein gestreht

89 Ebd., S. 114.

90 Ebd., S. 124.

91 Vgl. Judith Butler, Catherine Malabou, *Sois mon corps. Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Paris 2010.

92 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 494.

nicht ein, dass sein Urteil ebenfalls eine Handlung ist, es weigert sich, sich selbst in das, was es beurteilt, mit einzuschließen. Es ignoriert die Tatsache, dass das eigentliche Übel im neutralen Blick liegt, der überall um sich herum das Übel sieht, und ist somit nicht weniger belastet als das handelnde Bewusstsein. In geopolitischer Hinsicht entspricht diese Lücke zwischen dem urteilenden und dem handelnden Bewusstsein, zwischen Wissen und Tun, der zwischen Deutschland und Frankreich: Die Versöhnung ist die der beiden Staaten und sie sollte von Deutschland ausgehen – das Deutsche Denken sollte sich mit dem handelnden, französischen Helden (Napoleon) versöhnen. Es geht hier um eine rein performative, formale Geste, mit der man die Reinheit aufgibt und den »Fleck« der eigenen Miträterschaft in der Welt akzeptiert. Ausgesprochen wird das Wort der Versöhnung vom urteilenden Bewusstsein, das seine kritische Haltung aufgibt. Das hat nichts mit Konformismus zu tun; vielmehr kann nur ein solches Ja (welches die Bereitschaft ausdrückt, das Übel zu akzeptieren, sich die Hände schmutzig zu machen) den Freiraum für einen echten Wandel schaffen. So gesehen kommt die Versöhnung sowohl zu früh als auch zu spät: Sie geschieht plötzlich, als eine Art Flucht nach vorn, bevor die Situation dafür bereit zu sein scheint, und kommt dennoch, wie der Messias bei Kafka, einen Tag zu spät, wenn sie nicht mehr von Bedeutung ist.

Wie aber kann eine solche elementare Geste der Annahme (seiner selbst als Teil) der Kontingenz der Welt den Freiraum für einen echten Wandel schaffen? Am Ende seiner Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bestimmt Hegel die Aufgabe der Philosophie. Wie die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug beginnen könne, so könne die Philosophie nur ihr »Grau in Grau« malen; sie übertrage, mit anderen Worten, nur eine Lebensform in ein lebloses begriffliches Schema, die ihren Höhepunkt erreicht und schon mit dem Abstieg begonnen habe (d. h. selbst »grau« zu werden beginne). Comay erkennt in diesem »Grau in Grau« eine Figur der »minimalen Differenz«⁹³ (oder, wie Nietzsche gesagt hätte, des »kürzesten Schattens«, womit er natürlich die Mittagszeit meint): die *kleinste*, rein formale Differenz zwischen der jämmerlichen Realität und ihrer Idee im Gegensatz zu dem Fall, dass eine große Lücke zwischen einem Ideal und seinem wirklichem Dasein klafft.

93 Comay, *Mourning Sickness*, S. 142.

Wie kann eine solche Tautologie Raum für das Neue schaffen? Die einzige Lösung für dieses Paradox ist, dass wir es hier nicht in erster Linie mit dem zukünftigen Neuen, sondern mit *dem Neuen der Vergangenheit selbst* und deren verhinderten, blockierten oder verratenen Chancen (>alternativen Wirklichkeiten<) zu tun haben, die mit der Verwirklichung der Vergangenheit verschwunden sind. Die durch die Versöhnung hervorgerufene *Verwirklichung** – das heißt, das Akzeptieren der Wirklichkeit – bedeutet die »*Deaktivierung* der bestehenden und die Reaktivierung und Wiederholung (in jeder Hinsicht) der vereitelten Zukünfte der Vergangenheit. Die Wirklichkeit drückt somit exakt die Gegenwart des Virtuellen aus: Sie öffnet die Geschichte für das ›Nicht-mehr einer blockierten Möglichkeit und das Beharren eines unerreichten ›Noch-nicht-‹«⁹⁴ Die Hegelsche Tautologie des »Grau in Grau« sollte mit Deleuze? Idee der Entstehung des Neuen in der reinen Wiederholung verknüpft werden. Was in der Wiederholung desselben aktuellen »Grau« entstreht, ist dessen virtuelle Dimension, die verlorenen »Alternativgeschichten« dessen, was hätte geschehen können, aber nicht geschehen ist. »Die Französische Revolution ist die Französische Revolution« liefert keinerlei neues positives Wissen, keine neuen positiven Bestimmungen, aber der Satz erinnert uns an die gespenstische Dimension der Hoffnungen, welche die Revolution hervorrief und die durch ihre Folgen durchkreuzt wurden. Eine solche Interpretation lässt uns auch erkennen, wie sich Versöhnung als *Er-Innerung*** und die rückwirkende Heilung der Wunden des Geistes, welche die Katastrophen der Vergangenheit in einem Akt des radikalen *Vergessens ungeschehen macht****, zusammendenken lassen:

Vergessen ist der Erinnerungsgartheit nicht entgegengesetzt, sondern erweist sich hier als deren radikalste Leistung: Das Vergessen führt die Erinnerung an einen Punkt vor ihrem eigenen Anfang. Vergessen, die Vergangenheit »ungeschehen« machen, heißt ja, sich an eine Zeit zu erinnern, *bevor* alles geschah, die Überbittlichkeit des Schicksals dadurch außer Kraft zu setzen, dass man den Anfang noch einmal wiederhole, und sei es auch nur in der Fantasie und in Vertretung. Es heißt zu handeln, *als ob* wir noch einmal ganz von vorne anfangen könnten, als ob wir das Vermächtnis verstorbener Generationen beiseite-

* Im Original deutsch.

94 Ebd., S. 145.

** Im Original deutsch.

*** Im Original deutsch.

schieben könnten, als ob wir die Trauerarbeit der kulturellen Nachfolge verweigern könnten, als ob wir unser Erbe abstreifen und unsere Herkunft umschreiben könnten, als ob jeder Augenblick selbst wenn er schon längst vergangen ist, zu einem radikal neuen Anfang werden könnte – ohne Beispiel, ohne Probe, ohne Erinnerung.⁹⁵

Die Versöhnung als reine Wiederholung führt uns nicht an irgendeinen mythischen Anfang zurück, sondern zu dem Augenblick unmittelbar vor dem Anfang, bevor sich der Fluss der Ereignisse zu einem Schicksal ordnet und andere, alternative Möglichkeiten auslöscht. In der *Antigone* geht es beispielsweise nicht darum, die organische Einheit der *Sittlichkeit** irgendwie wiederherzustellen, denn eine solche Einheit hat es nie gegeben – für die Ordnung der *Sittlichkeit* ist eine Spaltung konstitutiv. *Antigone* handelt von dieser Macht konstruierender Teilung, und man sollte sich vor der langweiligen moralistischen Frage hüten, wer Recht hat oder wer schlimmer ist: Antigone oder Kreon, die Vertreterin der Achtung vor dem Heiligen oder der Vertreter der weltlichen Macht. Sie sind, wie Stalin gesagt hätte, beide schlimmer (als was? Als die Macht des Volkes!), sind beide Teil desselben hierarchischen Machtapparats. Der einzige Ausweg aus der Sackgasse des Konflikts wäre, die gemeinsame Basis der beiden zu verlassen und sich eine dritte Möglichkeit vorzustellen, von der aus man die ganze Auseinandersetzung als falsch erkennen und verworfen könnte – wenn etwa der Chor die Sache in die Hand nähme, Antigone und Kreon verhandelt, weil sie eine Gefahr für das Volk darstellen, tatsächlich ihr Leben aufs Spiel setze und sich als Kollektivkörper der revolutionären Gerechtigkeit etablierte, eine Art jakobinischer Ausschuss für öffentliche Sicherheit, der die Guillotine in Gang hält.

Es stellt sich hier die Frage, in welchem Verhältnis diese Negation der Negation, die das gesamte Feld verändert, zur freudo-lacanianischen Negation der Negation steht, die in einem gespenstischen Nicht-nicht-Nichts endet. Deutet der Wechsel von der ersten («erfüllen») Negation, bei der ich den Kern meines Seins im Austausch für etwas (den Himmel des Glaubens, Ehre, einen Nutzen, Reichtum ...) aufbehalte, zur Negation der Negation («Negation ohne Erfüllung») nicht auf das hin, was Lacan in seiner Interpretation Claudels

als die Struktur der *Versärgung** entwickelt hat, die vom Opfer, das man für etwas bringt, zum Opfer für nichts übergeht?

Wir wollen diesen wichtigen Punkt anhand eines kleinen Urwegs über die Literatur verdeutlichen und uns dazu nicht Claudels *Der Birge* (*L'Orlage*) (mit dem Lacan die *Versärgung* erklärt), sondern J.-M. Coetzees *Schande* (*Disgrace*) ansehen, einen zutiefst hegelianischen Roman, der in Südafrika nach dem Ende der Apartheid spielt. Die Hauptfigur ist David Lurie, ein geschiedener Mann mittleren Alters und Professor für romantische Lyrik, dessen unerfüllter Traum es ist, eine Kammeroper über das Leben Byrons in Italien zu schreiben. Er fällt der »großen Rationalisierung« an seiner Hochschule in Kapstadt zum Opfer, die zu einer technischen Universität umfunktioniert wurde und an der er nun Kurse in »Kommunikationstechniken« geben muss, die er für Unsinn hält. Er ist dermaßen unbedeutend, dass seine Studenten durch ihn hindurchschauen und sogar die Prostituierte, die er einmal wöchentlich besucht und der er Geschenke macht, ihn irgendwann abweist. Als er nach einer unbotmäßigen Affäre mit der schönen schwarzen Studentin Melanie vor einen Untersuchungsausschuss der Universität zitiert wird, lehnt er es ab, sich gegen den Vorwurf der sexuellen Belästigung zu verteidigen, obwohl sein Verhalten beinahe einer Vergewaltigung gleichkommt. Er ringt sich schließlich eine Entschuldigung ab, doch die Ausschussmitglieder sind damit nicht zufrieden und wollen wissen, ob sie seine wahren Gefühle widerspiegeln und wirklich von Herzen komme. Voreilig erzählt er seinen Richtern, seine Liaison mit der hübschen und nahezu völlig passiven Melanie habe ihn, wenn auch nur kurzzeitig, verwandelt: »Ich war nicht länger ein fünfzigjähriger geschiedener Mann, der nichts mit sich anzufangen wußte. Ich wurde Diener des Eros.«⁹⁶

Um seiner erdrückenden Lage zu entfliehen, zieht David zu seiner Tochter Lucy, die homosexuell ist und wie er von der Welt verlassen worden zu sein scheint; sie lebt auf einer abgelegenen Farm im südafrikanischen Hochland und hält sich mit dem Verkauf von Blumen und Gemüsen auf dem örtlichen Markt über Wasser. Ihr Verhältnis zu Petrus, einem afrikanischen Bauern, der ihr nächster Nachbar ist, wird zunehmend problematischer. Früher arbeitete er für sie, jetzt besitzt er ein eigenes Stück Land, und er ist auffällig abwesend, als David und

95 Ebd., S. 147f.

* Im Original deutsch.

* Im Original deutsch.

96 J.-M. Coetzee, *Schande*, Frankfurt/M. 2001, S. 70.

Lucy Opfer eines grausamen kriminellen Übergriffs werden: Drei schwarze Jugendliche verprügeln David, übergießen ihn mit Benzin und zünden ihn an, während Lucy mehrfach vergewaltigt wird. Es gibt Hinweise darauf, dass die Angriffe zu Petrus' Plan gehörten, Lucys Farm zu übernehmen. Davids wütende Forderungen nach Gerechtigkeit nach dem brutalen Überfall finden bei der überforderten Polizei keine Resonanz, und seine Versuche, einen der Angreifer (der von Petrus geschützt wird) zur Rede zu stellen, stoßen auf Schweigen und Ausflüchte. Schließlich informiert Petrus David, dass er vorhat, Lucy zu heiraten und ihre Farm zu übernehmen, um ihr Schutz bieten zu können. David ist erschüttert und verblüfft, als Lucy ihm mitteilt, sie werde den Antrag annehmen und auch das Kind zur Welt bringen, dass sie als Folge der Vergewaltigung in sich trägt. Lucy scheint zu begreifen, was David nicht begreifen kann: Um dort zu leben, wo sie lebt, muss sie Gewalt und Erniedrigung ertragen und einfach weitemachen. Sie sagt zu ihrem Vater: »Vielleicht muß ich das akzeptieren lernen. Von ganz unten anzufangen. Mir nichts. [...] Ohne Papiere, ohne Waffen, ohne Besitz, ohne Rechte, ohne Würde. [...] [W]ie ein Hund.«⁹⁷

Wieder muss David einer schrecklichen Ausweglosigkeit entkommen und arbeitet nun freiwillig für Lucys Freundin Bev, die in der Nähe eine Tierklinik betreibt. Er stellt schnell fest, dass Bevs Hauptaufgabe in diesem armen Land nicht darin besteht, die Tiere zu heilen, sondern sie mit der größtmöglichen Liebe und Barmherzigkeit zu töten. Er wird Bevs Liebhaber, obwohl sie auffallend hässlich ist. Zwischenzeitlich kehrt er kurz nach Kapstadt zurück, um Melanies Familie aufzusuchen und sich bei ihrem Vater zu entschuldigen. Am Ende des Romans hat sich David auch mit dem Leben mit Lucy abgefunden; er gewinnt somit gerade dadurch, dass er alles aufgegeben hat – seine Tochter, sein Gerechtigkeitsverständnis, seinen Traum, eine Oper über Byron zu schreiben, ja sogar seinen Lieblingshund, den er von Bev einschläfern lässt –, eine gewisse Würde zurück. Er braucht keinen Hund mehr, weil er akzeptiert hat, selbst »wie ein Hund« zu leben (was an die letzten Worte aus Kafkas *Der Prozess* erinnert).

Möglicherweise sieht so die echte Hegelsche Versöhnung aus – und vielleicht hilft uns dieses Beispiel, einige Missverständnisse darüber

auszuräumen, was diese Versöhnung tatsächlich bedeutet.⁹⁸ David wird als desillusionierter Zyniker dargestellt, der seine Macht über die Studenten ausnutzt, und die Vergewaltigung seiner Tochter erscheint als eine Art Wiederholung, die für eine gewisse Gerechtigkeit sorgt: Was er Melanie angetan hat, widerfährt später seiner Tochter. Es wäre jedoch zu einfach, würde man sagen, dass David die Verantwortung für sein eigenes Dilemma erkennen und übernehmen soll – eine solche Interpretation der Figur als »tragischer« Charakter, der mit seiner Erniedrigung letztlich die wohlverdiente Strafe bekommt, geht noch davon aus, dass sich am Ende ein moralisches Gleichgewicht oder die Gerechtigkeit durchsetzt, und geht somit der zutiefst verstörenden Tatsache aus dem Weg, dass der Roman keinen eindeutigen moralischen Wegweiser bereithält. Diese Zwiespältigkeit verdichtet sich in der Figur des Petrus, der hinter seiner höflichen Erscheinung zwar rücksichtslos ehrgeizig und manipulativ ist, aber dennoch für eine gewisse soziale Ordnung und Stabilität strebt. Die politische Botenschaft, die hinter seinem Aufstieg zur Macht innerhalb der kleinen Ortsgemeinschaft steckt, ist nicht rassistisch (»Das passiert, wenn man den Schwarzen die Kontrolle überlässt: Es gibt keine wirkliche Veränderung, sondern nur eine Neuordnung der Herrschaftsverhältnisse, wodurch alles nur noch schlimmer wird«); sie verdeutlicht vielmehr das Wiederaufleben verbrecherischer patriarchalischer Stammesstrukturen, die, so kann man argumentieren, aus der Herrschaft der Weißen resultieren, unter deren Apartheidsregime Schwarzen die Inklusion in die moderne Gesellschaft verwehrt blieb.

Der Roman geht die Weite ein, dass die weiße Hauptfigur gerade dadurch, dass sie vollkommen resigniert und diese neue repressive

⁹⁸ Eine besonders grausame Variante des klassischen Arztwizes, bei dem der Patient eine gute und eine schlechte Nachricht erhält, soll uns die Hegelsche Triade einschließlich der letzten »Versöhnung« verdeutlichen: Ein Mann geht zum Arzt, um sich nach dem Zustand seiner Frau zu erkundigen, die sich einer schweren und riskanten Operation unterziehen musste. Der Arzt erklärt: »Ihre Frau lebt, wahrscheinlich wird sie sogar länger leben als Sie. Aber es gibt ein paar Komplikationen: Sie hat keine Kontrolle mehr über ihre Schließmuskeln, deshalb wird ihr ständig Stuhl aus dem After tropfen; außerdem wird aus ihrer Scheide ein stinkender, gelber Schleim austreten, mit dem Sex ist also vorbei. Dazu kommt, dass ihr Mund nicht mehr richtig funktioniert, sodass das Essen herausfallen wird ...« Als er die aufkommende Panik im Gesicht des Mannes bemerkt, klopft der Arzt ihm freundlich auf die Schulter und sagt lächelnd: »Machen Sie sich keine Sorgen, das war nur ein Witz! Es ist alles in Ordnung – sie ist bei der Operation gestorben.«

Ordnung akzeptiert, eine gewisse ethische Würde erlangt. Betrachtet man David als eine moderne Version der Sygne de Cotillonaine, so findet die *Versagung* hier in umgekehrter Weise statt: Das Subjekt gibt nicht alles für eine höhere Sache auf, um dann festzustellen, dass es dadurch die Sache selbst verloren hat; vielmehr *verliert es alles*, seine egoistischen Interessen ebenso wie seine hohen Ideale, und setzt dann darauf, dass dieser vollständige Verlust selbst in eine gewisse Art von ethischer Würde verwandelt werden wird. Etwas fehlt jedoch am Ende von Coetzees Roman, etwas, das dem zwanghaften Zucken im Gesicht der sterbenden Sygne entsprechen würde, eine stumme Geste des Protests, der Weigerung, sich zu versöhnen, oder etwas in der Art von Julies Äußerung, das Glück sei langweilig, am Ende von Rousseaus Briefroman. Das Gleiche kann man sich auch bei dem Jungen aus Brechts Lehrstücken *Der Jassager* und *Die Maßnahme* vorstellen, wenn er seinen Tod akzeptiert – dass er eine kaum wahrnehmbare Geste des Widerstands zeigt, ein beharrliches *Eppur si muove*, eine reine Figur des untoten Triebes. Das *objet a* wird hier durch den Prozess der Negation der Negation als dessen Überschuss oder Produkt erzeugt. Aber ist nicht der Prozess der *Versagung* als Verlust eines Verlusts genau der Prozess des Verlusts des *objet a*, der Objektsache des Begehrens? In Alfred Hitchcocks *Vertigo* (1958) verliert Scobie das Objekt seiner Begierde (Madeleine), und als er erfährt, dass Madeleine von Anfang an nicht echt war, verliert er sein Begehren ganz. Gibt es einen Weg, der von diesem Abgrund weg und zu einem neuen *objet a* hinführt? Können wir sagen, dass bei der *Versagung* nur der phantasmatische Status des *objet a* (der Fantasierahmen, der das Begehren des Subjekts aufrechterhält) verlorengeht, sodass die *Versagung* dem Akt des Durchquerens des Phantasmas gleichkommt und den Freiraum schafft, durch den der reine Trieb jenseits des Phantasmas hervorreten kann?

Zwischenspiel 2

Das *Cogito* in der Geschichte des Wahnsinns

Emmanuel Levinas' frühe Kritik an Hegel und Heidegger in seinem Buch *Totalität und Unendlichkeit* ist beispielhaft für das antiphilosophische Vorgehen. Für Levinas ist die Unendlichkeit der Beziehung zum göttlichen Anderen der Exzess, welcher den Kreis der philosophischen Totalität durchbricht. Es ist wichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass Derrida kein Antiphilosoph ist – im Gegenteil, in seinen besten Momenten (etwa in seinen detaillierten »dekonstruktivistischen« Interpretationen von Levinas, Foucault, Bataille etc.) demonstriert er eindrucksvoll und überzeugend, dass die Genannten bei ihrem Versuch, aus dem geschlossenen Kreis der Philosophie auszubringen, einen Bezugspunkt außerhalb des Horizonts der Philosophie durchzusetzen (Unendlichkeit versus Totalität bei Levinas; Wahnsinn versus *Cogito* beim frühen Foucault; Souveränität versus hegelianische Herrschaft bei Bataille), innerhalb des Feldes bleiben, das sie eigentlich hinter sich lassen wollen.¹ So ist es kein Wunder, dass Foucault so heftig auf Derridas kritische Analyse seines Buchs *Wahnsinn und Gesellschaft*² reagierte und Derrida vorwarf, er bleibe innerhalb der engen Grenzen der Philosophie. Das tut Derrida tatsächlich, aber genau darin liegt seine Stärke im Vergleich zu all jenen, die allzu schnell vorgehen, sie hätten eine Sphäre jenseits der Philosophie erreicht. Derrida »dekonstruiert« nicht nur die Philosophie und demonstriert deren Abhängigkeit von einem externen Anderen; er »dekonstruiert« vor allem auch den Versuch, eine Sphäre außerhalb der Philosophie zu lokalisieren, und zeigt, dass all die antiphilosophischen Bemühungen, dieses Andere zu bestimmen, einem philosophischen Kategorienrahmen verpflichtet bleiben.

¹ So reduzieren zum Beispiel Levinas' – und später Marion's – Äußerungen über Gott »jenseits des Seins« lediglich das Sein auf den Bereich der positiven Realität einschließlich deren transzendental-ontologischen Horizont und versäumen es, die phänomenologische Frage zu stellen, wie die göttliche Dimension »jenseits des Seins« dennoch innerhalb eines gewissen Horizonts der Unverborgenheit des Seins erscheinen kann.

² Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1969.