

an dem die Allgemeinheit und ihr besonderer Inhalt vollkommen miteinander im Einklang wären – kurz: an dem es keinen Kampf um die Hegemonie gäbe. Und damit sind wir wieder beim Wahnsinn: Dieser ließe sich am prägnantesten definieren als *direkte* Harmonie zwischen der Allgemeinheit und deren Akzidenzien, als Schließung der Lücke, welche die beiden voneinander trennt – für den Wahnsinnigen verliert das Objekt, das sein unmöglicher Platzhalter in der Objektrealität ist, seinen virtuellen Charakter und wird zum integralen Bestandteil dieser Realität. Im Unterschied zum Wahnsinn entgeht die Gewohnheit dieser Falle der direkten Identifikation dank ihres virtuellen Charakters. Die Identifikation des Subjekts mit einer Gewohnheit ist keine direkte Identifikation mit einer positiven Eigenschaft, sondern eine Identifikation mit einer Disposition, einer Virtualität. Die Gewohnheit ist das Ergebnis eines Kampfs um Hegemonie: Sie ist *ein zum Werten, zu einer allgemeinen Notwendigkeit erhobenes Akzidenz*, die deren Leerstelle füllen soll.

Kapitel 6

»Nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt*«

Konkrete Allgemeinheit

Hegels große Originalität besteht darin, exakt zu zeigen, dass eine Interpretation, die auf nichts als die Allgemeinheit zielt, die der Singularität des Exegeten keinerlei Rolle zubilligt, eine Interpretation, die sich de facto weigert, plastisch im Sinne von »allgemein und doch individuell« zu sein, in Wirklichkeit partikulär und willkürlich wäre.¹

Es geht in dieser Passage aus Catherine Malabou's bahnbrechendem Hegel-Buch um einen ganz präzisen Punkt. Jede Deutung ist einseitig und in die letztlich kontingente, subjektive Position des Interpreten »eingebettet«. Das uneingeschränkte Akzeptieren dieser Kontingenz und der Notwendigkeit, sich durch sie hindurchzuarbeiten, versperrt jedoch nicht den Zugang zur allgemeinen Wahrheit des interpretierten Texts, es ist, im Gegenteil, sogar die einzige Möglichkeit, die der Interpret hat, um an die Allgemeinheit des Textgehalts heranzukommen. Die kontingente, subjektive Position des Interpreten liefert den Anstoß, den Drang oder die Dringlichkeit, die einer authentischen Interpretation zugrunde liegt. Will man direkt zur Allgemeinheit des interpretierten Texts gelangen, wie sie »an sich« ist, indem man die engagierte Position des Interpreten umgeht, ausstreicht oder von ihr abstrahiert, muss man entweder seine Niederlage eingestehen und sich auf den historischen Relativismus einlassen oder etwas zum festen allgemeinen Ansatz erheben, was in Wirklichkeit nur eine partikuläre und willkürliche Lesart des Texts ist. Die Allgemeinheit, zu der man auf diesem Weg gelangt, ist, mit anderen Worten, die *abstrakte* Allgemeinheit, eine Allgemeinheit, welche die Kontingenz des Besonderen nicht umfasst, sondern ausschließt. Die wahre »konkrete Allgemeinheit« großer historischer Texte wie der *Antigone* (oder der Bibel oder eines Shakespeare-Stücks) liegt in der Totalität ihrer historisch bedingten Interpretationen. Sie ist *keine echte konkrete Allgemeinheit, wenn sie nicht die subjektive Position des Lesers/Interpre-*

¹ Catherine Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Abingdon 2005, S. 181.

ten als partikulären und kontingenten Ort mit einschleißt, von dem aus die Allgemeinheit betrachtet wird. Das Subjekt des Hegelschen Erkenntnisprozesses ist, mit anderen Worten, nicht nur ein allgemeines Reflexionsmedium, in dem es partikuläre Gedanken gibt, eine Art Behälter, der als seinen besonderen Inhalt Gedanken über bestimmte Objekte enthält, sondern es gilt auch das Gegenteil: Der Gegenstand der Erkenntnis ist ein allgemeines An sich, und das Subjekt steht exakt für das, was das Wort »subjektiv« gemeinhin bedeutet, wenn wir etwa von »subjektiven Wahrnehmungen« sprechen, die »verfälschen, wie etwas wirklich ist«. Die wahre Partikularität eines allgemeinen Begriffs ist daher nicht einfach eine seiner Arten, die als solche von einem neutralen Subjekt begriffen werden kann, das die Allgemeinheit betrachtet (so wie ich beim Nachdenken über den Staatsbegriff erkenne, dass der Staat, in dem ich lebe, eine besondere Art ist und es auch noch andere gibt); sie ist vielmehr in erster Linie die besondere subjektive Position, von der aus der allgemeine Begriff für mich annehmbar ist (am Beispiel des Staates: Die Tatsache, dass ich Mitglied eines partikulären Staates und in dessen besonderen ideologischen Strukturen verwurzelt bin, »färbt« meinen allgemeinen Staatsbegriff). Und diese Dialektik gilt, wie Marx klar erkannte, auch für das Aufkommen der Allgemeinheit selbst: Die allgemeine Dimension eines Begriffs kann nur in einer spezifischen, besonderen historischen Konstellation »als solche« erscheinen. Marx macht dies am Beispiel der Arbeit deutlich. Nur im Kapitalismus, in dem ich meine Arbeitskraft gegen Geld, die allgemeine Ware, eintausche, betrachte ich meinen spezifischen Beruf als eine kontingente, partikuläre Form der Beschäftigung; nur dort wird der abstrakte Begriff der Arbeit zu einem sozialen Tatbestand, anders als in mittelalterlichen Gesellschaften, wo der Arbeiter sein Arbeitsfeld nicht als Beruf wählt, weil er direkt dort »hineingeboren« wird. (Gleiches gilt für Freud und seine Entdeckung der allgemeinen Funktion des Ödipuskomplexes.) Anders ausgedrückt: Die Lücke zwischen einem allgemeinen Begriff und dessen besonderer historischer Form erscheint immer nur innerhalb einer bestimmten Geschichtsepoche. Das erkennende Subjekt gelangt somit nur dann wirklich von der abstrakten zur konkreten Allgemeinheit, wenn es seine externe Position verliert und selbst in die Bewegung ihres Inhalts verwickelt wird – nur so verliert die Allgemeinheit des Erkenntnisobjekts seinen abstrakten Charakter und tritt in die Bewegung seines besonderen Inhalts ein.

Die konkretere Allgemeinheit ist folglich streng vom Historizismus zu unterscheiden. Eine marxistische symptomale Lektüre kann zum Beispiel überzeugend den besonderen Inhalt herausarbeiten, der dem Begriff der Menschenrechte eine spezifisch bürgerliche ideologische Richtung gibt. Die allgemeinen Menschenrechte sind im Grunde das Recht weißer, männlicher Eigentümer, uneingeschränkt auf dem Markt zu tauschen, Arbeiter und Frauen auszubeuten sowie politische Herrschaft auszuüben. Die Identifizierung des besonderen Inhalts, der die allgemeine Form hegemonisiert, ist freilich nur die eine Seite; die andere, nicht weniger wichtige, ist, die weitaus schwierigere Frage nach der Entstehung der Form der Allgemeinheit selbst zu stellen. Wie und unter welchen spezifischen historischen Bedingungen wird die abstrakte Allgemeinheit selbst ein »Tatbestand des (sozialen) Lebens«? Unter welchen Bedingungen erleben sich Individuen als Subjekte allgemeiner Menschenrechte? Darum geht es Marx in seiner Analyse des Warenfetischismus: In einer vom Warenaustausch dominierten Gesellschaft betrachtet der Einzelne sich ebenso wie die Objekte, denen er in seinem Alltag begegnet, als kontingente Verkörperung abstrakter und allgemeiner Begriffe. Was ich hinsichtlich meines konkreten sozialen oder kulturellen Hintergrunds bin, empfinde ich als kontingent, da das, was mich letztlich ausmacht, das abstrakte allgemeine Vermögen, zu denken beziehungsweise zu arbeiten, ist. Jedes Objekt, das mein Begehren stillen kann, wird als kontingent empfunden, weil das Begehren als ein abstraktes formelles Vermögen aufgefasst wird, das gegenüber der Menge von besonderen Objekten, die es befriedigen könnten, aber nie vollständig tun, gleichgültig ist. Es gehört, wie gesagt, zum modernen Berufsbegriff, dass man sich als jemand sieht, der nicht direkt in seine soziale Rolle »hineingeboren« wird. Was ich werde, hängt vom Zusammenspiel verschiedener kontingenter sozialer Umstände und meiner freien Entscheidung ab. Das Individuum von heute hat einen Beruf – es ist Elektriker, Professor oder Kellner; zu sagen, ein Leibegerer aus dem Mittelalter sei von Beruf Bauer gewesen, wäre dagegen sinnlos. Das Entscheidende ist auch hier wieder, dass die »Abstraktion« unter den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen des Warenaustauschs innerhalb einer globalen Marktwirtschaft zu einem direkten Merkmal des wirklichen Soziallebens wird. Sie hat Einfluss darauf, wie sich Individuen verhalten und wie sie sich in Bezug auf ihr Schicksal und ihre soziale Umgebung einordnen. Marx teilt Hegels Einsicht, dass die Allgemeinheit

nur insofern »fürsichseiend« wird, als der Einzelne den Kern seines Seins nicht mehr vollständig mit seiner besonderen sozialen Situation identifiziert; er hat in Bezug auf diese Situation das ständige Gefühl, »aus den Fugen« geraten zu sein. Die Allgemeinheit kann folglich nur in demjenigen Individuen »fürsichseiend« werden, die in ihr keinen richtigen Platz haben. Die Erscheinungsweise einer abstrakten Allgemeinheit, ihr Eintreten in die wirkliche Existenz führt zu Gewalt, indem es das frühere organische Gleichgewicht zerstört.

Es ist also nicht nur so, dass jede Allgemeinheit von einem besonderen Inhalt verfolgt wird, der sie befleckt; jede besondere Position wird auch von ihrer impliziten Allgemeinheit verfolgt, die sie unterminiert. Der Kapitalismus ist nicht nur allgemein an sich, er ist auch allgemein für sich als gewaltige zersetzende Kraft, die jede besondere Lebenswelt, Kultur und Tradition untergräbt, sie durchschneidet und in seinen Strudel reißt. Die Frage »Ist diese Allgemeinheit echt oder nur eine Maske für Partikularinteressen?« ist sinnlos. Die Allgemeinheit ist unmittelbar als Allgemeinheit wirklich, als negative Kraft der Vermittlung und Zerstörung allen besonderen Inhalts. Dieselbe Logik lässt sich auch auf den emanzipatorischen Kampf anwenden: Die partikuläre Kultur, die verzweifelt versucht, ihre Identität zu verteidigen, muss die allgemeine Dimension verdrängen, die in ihrem Inneren selbst aktiv ist, das heißt die Lücke zwischen dem Besonderen (ihrer Identität) und dem Allgemeinen, welches sie von innen her destabilisiert. Das Argument »Lasst die Finger von unserer Kultur« zieht daher nicht. In jeder partikulären Kultur leiden und protestieren *wirklich* Menschen – Frauen protestieren beispielsweise gegen die zwangsweise Genitalverstümmelung – und diese *Proteste gegen die eigenen Zwänge der eigenen Kultur werden vom Standpunkt der Allgemeinheit aus vorgebracht*. Wirkliche Allgemeinheit ist nicht das »tiefe« Gefühl, dass unterschiedliche Kulturen letztlich dieselben Grundwerte teilen usw.; *wirkliche Allgemeinheit »erscheint« (verwirklicht sich) als Erfahrung der Negativität, der Unzulänglichkeit einer besonderen Identität für sich selbst*. Es geht bei der »konkreten Allgemeinheit« nicht um das Verhältnis eines Besonderen zum größeren Ganzen, nicht darum, wie es sich auf andere und auf seinen Inhalt bezieht, sondern darum, *wie es sich auf sich selbst bezieht*, wie seine besondere Identität von innen her gespalten ist. Das Standardproblem der Universalität (wie kann ich sicher sein, dass das, was ich als Universalität wahrnehme, nicht von meiner partikulären Identität gefärbt

ist?) verschwindet somit, denn »konkrete Allgemeinheit« bedeutet ja, dass meine partikuläre Identität von innen her zerfressen ist, dass die Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit meiner besonderen Identität inhärent ist – oder, um es formeller auszudrücken, dass Artunterschied und Gattungsunterschied zusammenfallen.

Kurz gesagt: Eine Allgemeinheit entsteht »für sich« nur durch den beziehungsweise am Ort einer *verteilten Partikularität*. Die Allgemeinheit schreibt sich in die besondere Identität als deren Unvermögen, ganz sie selbst zu werden, ein. Ich bin insofern ein allgemeines Subjekt, als ich mich in meiner besonderen Identität nicht vollständig verwirklichen kann – aus diesem Grund ist das moderne universelle Subjekt definitionsgemäß »aus den Fugen«, ohne richtigen Platz im sozialen Gefüge. Die These ist wörtlich zu verstehen: Die Allgemeinheit schreibt sich nicht nur als Bruch, als Aus-den-Fugen-Sein in meine besondere Identität ein; Allgemeinheit »an sich« ist in Wirklichkeit *nichts als dieser Einschnitt, der jegliche besondere Identität von innen her blockiert*. Innerhalb einer bestehenden Gesellschaftsordnung können Ansprüche nur von Gruppen gestellt werden, die an der Verwirklichung ihrer besonderen Identität gehindert werden – Frauen, die in ihrem Bemühen, ihre weibliche Identität zu verwirklichen, ausgegrenzt werden, ethnische Gruppen, die ihre Identität nicht behaupten können, und so weiter. Dies ist auch der Grund, warum für Freud »alles eine sexuelle Konnotation hat« und die Sexualität alles infizieren kann: nicht weil sie die »stärkste« Komponente im menschlichen Leben ist und alle anderen beherrscht, sondern weil sie diejenige ist, deren Verwirklichung am stärksten verhindert wird, was in der »symbolischen Kastration« zum Ausdruck kommt, aufgrund deren es, wie Lacan sagt, kein Geschlechtsverhältnis gibt. Jede Allgemeinheit, die entsteht, die »als solche« gesetzt wird, zeugt von einer Narbe in irgendetwas Besonderheit und bleibt für immer mit dieser Narbe verbunden.

Denken wir an Krzysztof Kieslowskis Übergang vom Dokumentar- zum Spielfilm: Es gibt nicht einfach zwei Filmgattungen, dokumentarisch und fiktional; das Fiktionale entsteht vielmehr aus den inhärenten Beschränkungen des Dokumentarischen. Kieslowskis Ausgangspunkt war derselbe wie der aller Filmmacher in den sozialistischen Ländern: die unüberschbare Kluft zwischen der tristen gesellschaftlichen Wirklichkeit und dem optimistischen, strahlenden Bild, das in den stark zensurierten offiziellen Medien präsentiert wurde. Sei-

ne erste Reaktion darauf, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit in Polen »un-repräsentiert« wurde, wie er selbst es formulierte, war natürlich der Versuch einer angemesseneren Darstellung des wirklichen Lebens in all seiner Tristheit und Ambiguität – kurzum, ein genuin dokumentarischer Ansatz. Diesen sollte er jedoch bald verwerten, aus Gründen, die am besten am Ende seines Dokumentarfilms *Erste Liebe* (Pierwsza miłość, 1974) zum Ausdruck kommen. Die Kamera begleitet darin ein unverheiratetes Paar während der Schwangerschaft der jungen Frau, bei der Hochzeit und bei der Geburt ihres Kindes; am Ende wird der Vater gezeigt, wie er das Neugeborene im Arm hält und weint. Kieślowskis Reaktion auf die Obszönität dieses unbefugten Eindringens in die Intimsphäre anderer Menschen war die »Furcht vor echten Tränen«: Es gibt einen durch ein »Kein Zutritt!«-Schild gekennzeichneten Bereich der phantasmatischen Intimität, den man sich nur auf dem Weg der Fiktion nähern darf. Dies ist auch der Grund, warum die französische Veronika (Véronique) in *Die zwei Leben der Veronika* (*La double vie de Véronique*, 1991) den Puppenspieler abwehrt. Er bedrängt sie zu sehr, und deshalb ist sie am Ende des Films, nachdem er ihr die Geschichte ihrer zwei Leben erzählt hat, tief verletzt und flieht zu ihrem Vater.² »Konkrete Allgemeinheit« ist ein Name für diesen Prozess, durch den die Fiktion aus dem Innern der Dokumentation herausplatzt, das heißt für die Art, wie das Auftauchen des Spielfilms die innere Blockade des Dokumentarfilms überwindet.³ Ein weiteres Beispiel aus der Filmgeschichte ist gleichzeitig eines ihrer größten Rätsel: der plötzliche Niedergang des Westerngenres in der Mitte der 1950er Jahre. Auffällig ist, dass zur gleichen Zeit die sogenannten Weltraumoperen aufkamen – man kann also die Hypothese wagen, dass diese damals den Platz des Westerns eingenommen haben. Aus dialektischer Sicht handelt es sich bei Western und Weltraumoper nicht um zwei Unterarten des Genres »Abenteuerfilm«. Wir sollten vielmehr unsere Perspektive verschieben und

2 Für eine genauere Analyse dieses Übergangs vgl. das erste Kapitel von Slavoj Žižek, *Die Furcht vor echten Tränen*. Krzysztof Kieślowski und die »Nahstelle«, Berlin 2001.

3 Auf die Philosophie bezogen bedeutet das beispielsweise, dass es nicht darum geht, die Ewigkeit als Gegenteil der Zeitlichkeit aufzufassen, sondern darum, wie die Ewigkeit aus dem Innern unserer zeitlichen Erfahrung hervorgeht. (Man kann das Paradox auch umkehren, wie es Schelling getan hat, und die Zeit selbst als Unterart der Ewigkeit auffassen, als Lösung einer Blockade der Ewigkeit.)

ben und *nur* den Western zum Ausgangspunkt nehmen – dieser gerät dann im Laufe seiner Entwicklung in eine Sackgasse und muss sich, um zu überleben, als Weltraumoper »neu erfinden« – strukturell ist die Weltraumoper daher eine Unterart des Western, so wie für Kieślowski der Spielfilm eine Unterart des Dokumentarfilms ist.

Gilt dasselbe nicht auch für den Übergang vom Staat zur Religionsgemeinschaft bei Hegel? Die beiden sind nicht einfach zwei Arten der Gattung »großer soziologischer Gemeinschaften«; vielmehr kann der Staat in seinen besonderen Formen nie die Blockade überwinden, die in seinen Begriff eingeschrieben ist (das heißt, er kann die Gemeinschaft nie adäquat repräsentieren und totalisieren, so wie die Dokumentation für Kieślowski nie den Kern der gesellschaftlichen Wirklichkeit wiedergeben kann); deshalb muss der Staat in einem anderen Begriff übergehen, den der Kirche. Die Kirche ist in diesem Sinne »mehr Staat als der Staat selbst«, sie verwirklicht den Begriff des Staates, indem sie zu einem anderen Begriff überwechselt. In all diesen Fällen hat die Allgemeinheit ihren Ort in der Verkettung oder Überschneidung von Besonderheiten: A und B sind keine Teile (Arten) ihrer zusammenfassenden Allgemeinheit. A kann nicht vollständig A werden, seinen Begriff verwirklichen, ohne in B überzugehen, welches formell seine Unterart ist, dabei aber genau die Art, der es formell untergeordnet ist, unterminiert. Jede Art enthält eine Unterart, die, insofern gerade sie den Begriff dieser Art verwirklicht, ihren Rahmen sprengt. Die Weltraumoper ist »ein Western auf der Ebene seines Begriffs« und genau deshalb kein Western mehr. Statt mit einer in Arten unterteilten Allgemeinheit haben wir es also mit einer besonderen Art zu tun, die eine andere Art als ihre Unterart hervorbringt; wahre (»konkrete«) Allgemeinheit ist nichts anderes als diese Bewegung, in deren Verlauf eine Art eine Unterart erzeugt, die ihre eigene Art negiert. Dasselbe dialektische Vermittlung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen lässt sich auch unter dem Aspekt eines allgemeinen Begriffs und seiner Beispiele fassen. Der Unterschied zwischen dem idealistischen und dem materialistischen Gebrauch von Beispielen ist folgender: Beim platonisch-idealistischen Ansatz sind Beispiele immer unvollkommen, sie geben nie ganz das wieder, was sie veranschaulichen sollen, während für den Materialisten in dem Beispiel immer mehr steckt als das, wofür es steht; das Beispiel droht ständig, das, was es veranschaulichen soll, zu unterminieren, weil es zum Ausdruck bringt, was der exemplifizierte Begriff

selbst verdrängt oder nicht bewältigen kann. (Darauf beruht Hegels materialistisches Vorgehen in der *Phänomenologie des Geistes*: Jede »Gestalt des Bewusstseins« wird zuerst exemplifiziert und anschließend durch ihr eigenes Beispiel unterminiert.) Der idealistische Ansatz erfordert daher immer eine Fülle von Beispielen – weil kein Einzelbeispiel wirklich passt, muss man immer eine ganze Reihe von ihnen anführen, um den transzendenten Reichtum der Idee anzuzeigen, für die sie stehen; die Idee ist dabei der feste Bezugspunkt für die flottierenden Beispiele. Ein Materialist neigt hingegen dazu, immer wieder zwinghaft zu ein und demselben Beispiel zurückzukehren. Hier ist es das besondere Beispiel, das in allen symbolischen Universen gleich bleibt, während der allgemeine Begriff, für den es stehen soll, ständig seine Gestalt verändert; das Ergebnis ist dann eine Vielzahl von Allgemeinbegriffen, die um ein einziges Beispiel kreisen. Ist das nicht genau die Vorgehensweise Lacans, der immer wieder auf die gleichen Beispiele rekurriert (das Gefangenensophisma, der Traum von Irmas Injektion etc.) und jedes Mal eine neue Interpretation liefert? Das materialistische Beispiel ist somit ein *allgemeines Einzelnes*: ein einzelnes Etwas, das als Allgemeines in der Menge seiner Interpretationen persistiert.

Ihren Höhepunkt erreicht diese Dialektik, wenn das Allgemeine als solches, im Gegensatz zu seinem besonderen Inhalt, ins Sein tritt, echte Existenz erlangt – dies ist der Ursprung der Subjektivität, wie Hegel sie in seiner Theorie des Begriffs als ersten Moments der »subjektiven Logik« beschreibt. An dieser Stelle sind zunächst zwei Vorbermerkungen angebracht. Erstens gilt es, die Paradoxie des fundamentalen Unterschieds zwischen der Logik des Wesens und der des Begriffs festzuhalten. Gerade weil die Wesenslogik die Logik des Verstands ist – und als solche an festen Gegensätzen festhält, deren Selbstvermittlung sie nicht erfassen kann –, führt sie zu einem irren Tanz der Selbsterstörung, in dem alle festen Bestimmungen aufgelöst werden. Die Begriffslogik ist dagegen die Logik flüssiger Selbstvermittlungen und genau aus diesem Grund in der Lage, eine stabile Struktur zu erzeugen. Zweitens ist die Bezeichnung »subjektive Logik« vollkommen gerechtfertigt, denn für Hegel ist der »Begriff« nicht wie üblich eine abstrakte Allgemeinheit, die ein gemeinsames Merkmal einer empirischen Vielheit bezeichnet – *der ursprüngliche »Begriff« ist das »Ich«, das Subjekt selbst*. Die prägnanteste Darstellung der »Subjektivität« des Begriffs liefert Hegel zu Beginn seiner »subjektiven Logik«,

wo er zunächst die Einzelheit definiert »als die Reflexion des Begriffs aus seiner Bestimmtheit in sich selbst. Sie ist die Vermittlung desselben durch sich, insofern sein *Andersein* sich wieder zu einem *Anderen* gemacht [hat], wodurch der Begriff als sich selbst Gleiches hergestellt, aber in der Bestimmung der *absoluten Negativität* ist.«⁴

Es ist unschwer zu sehen, dass Allgemeinheit und Besonderheit in jedem Begriff kopresent sind. Jeder Begriff ist per definitionem allgemein, er bezeichnet ein einzelnes, abstraktes Merkmal, das eine Reihe von Besonderheiten vereint, und genau als solcher ist er immer schon besonders – nicht zusätzlich zu seiner Allgemeinheit, sondern aufgrund dieser: »Menschlich« ist ein allgemeiner Begriff, der die universelle Dimension aller Menschen bezeichnet, und ist als solcher besonders beziehungsweise bestimmt – er bezeichnet eine bestimmte Eigenschaft und lässt unzählige andere außer Acht (nicht nur, dass es Wesen gibt, die nicht menschlich sind, sondern auch, dass jeder Mensch endlos viele weitere Eigenschaften hat, die auch mit anderen bestimmten Begriffen bezeichnet werden können). Allgemeinheit und Besonderheit sind also zwei Seiten ein und desselben Begriffs; es ist gerade dessen »abstrakte« Allgemeinheit, die ihn besonders macht. Ein Begriff ist mithin die unmittelbare Einheit von Unbestimmtheit und Bestimmtheit. Er wird über die Textur der raum-zeitlichen Realität erhoben (oder von ihr subtrahiert) und ist zugleich eine feste abstrakte Bestimmung. Warum und in welcher Weise ist der Begriff nun subjektiv? Er ist es zunächst in dem einfachen Sinne, dass er nur im Geist eines Subjekts, eines zur Abstraktion fähigen, denkenden Wesens als solcher gesetzt wird. Nur ein denkendes Wesen kann aus der empirischen Vielfalt ein einzelnes vereinendes Merkmal subtrahieren oder abstrahieren und als solches bezeichnen. Der Begriff ist aber auch in einem radikaleren Sinne subjektiv: Der Übergang zur Individualität ist der *Übergang vom subjektiven Begriff zum Subjekt (Selbst, Ich) selbst als reinem Begriff*. Wie sollen wir das verstehen? Ist nicht das Subjekt in seiner Singularität das, was Kierkegaard als auf keine allgemeine Vermittlung reduzierbare Singularität hervorhebt?

In einem bestimmten Begriff bestehen Allgemeinheit und Besonderheit unmittelbar nebeneinander; das heißt, die Allgemeinheit des

4 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 6: *Wissenschaft der Logik I*, Frankfurt/M. 1970, S. 296.

Begriffs »geht« unmittelbar in seine besondere Bestimmung »über«. Das Problem ist hier nicht, wie sich die Gegensätze (die allgemeinen und die besonderen Aspekte des Begriffs) versöhnen oder »synthetisieren« lassen, sondern, im Gegenteil, wie sie sich auseinanderziehen lassen, wie man die Allgemeinheit von ihrem »Anderssein«, von ihren besonderen Bestimmungen trennen kann. Der absolute Widerspruch zwischen Allgemeinheit und Besonderheit lässt sich nur auflösen, ihre unmittelbare Überschneidung lässt sich nur vermitteln, wenn die Allgemeinheit des Begriffs als solche – im Gegensatz zu ihrer Andersheit, zu jeder besonderen Bestimmung – behauptet oder gesetzt wird (oder erscheint). In einer solchen Bewegung kehrt der Begriff »aus seiner Bestimmtheit *in sich selbst*« zurück und stellt sich »als sich selbst Gleiches [her] [...] aber in der Bestimmung der *absoluten Negativität*« – er negiert damit absolut jeglichen positiven Inhalt, jede besondere Bestimmung. Das reine Ich (das Cartesische Cogito oder die kantische transzendentale Apperzeption) ist genau so eine absolute Negation jeglichen bestimmten Inhalts: Es ist die Leere der radikalen Abstraktion von *allen* Bestimmungen, die aller bestimmten Gedanken entleerte Form des »Ich denke«. Was hier geschieht, bezeichnet Hegel selbst als ein »Wunder«: Die von allem Inhalt befreite reine Allgemeinheit ist zugleich die reine Singularität des »Ich«, sie bezieht sich auf mich als den einzigartigen vergänglichen Punkt, der alle anderen ausschließt, der durch keinen anderen ersetzt werden kann – mein Selbst ist per definitionem nur ich und sonst nichts. Das Ich ist in diesem Sinne das Zusammenfallen von reiner Allgemeinheit und reiner Singularität, von radikaler Abstraktion und absoluter Singularität.⁵ Darauf zielt Hegel auch ab, wenn er sagt, dass im »Ich« der Begriff als solcher zu existieren beginnt: Der allgemeine Begriff existiert in Form des Ich, in dem sich absolute Singularität (das bin ich, nur ich) und radikale Abstraktion (als reines Ich bin ich von allen anderen Ichs in keiner Weise unterscheidbar) überschneiden.⁶

5 Demgemäß schlägt Hegel auch eine präzise Definition des Bewusstseins vor: Dieses entsteht, wenn die Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Bewusstsein und dem einzelnen Selbst aufgehoben worden ist. Im Bewusstsein seiner allgemeinen Pflicht weiß das Selbst sich als sich selbst.

6 Die beiden Seiten der Allgemeinheit, die positive und die negative, lassen sich gut am Beispiel der Kategorie des Grundes (*Grund*) erkennen. Dem Wort wohnt im Englischen wie im Deutschen eine tiefere Bedeutung inne, die seiner Hauptbedeutung (Ursache, Fundament) entgegensteht. Hegel verwendet den Ausdruck »zugrunde gehen«; im Englischen bedeutet das Verb *to ground* unter an-

Im Kapitel über »Die Einzelheit« in der *Wissenschaft der Logik* ergänzt er dann die »gute Nachricht« der Rückkehr des Begriffs aus der Andersheit in sich mit der damit einhergehenden »schlechten Nachricht«: »Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust.«⁷ Das heißt, der Begriff kehrt in Gestalt des einzelnen Ich nicht nur in sich selbst zurück (zu seiner radikalen Allgemeinheit) und befreit sich von der Andersheit aller besonderen Bestimmungen, er tritt zugleich auch als ein wirklich existierendes »Dieses« hervor, als ein kontingentes empirisches, sich unmittelbar seiner selbst bewusstes Einzelnes, ein »Fürsichseiendes«:

Durch die Einzelheit, wie er [der Begriff] darin *in sich* ist, wird er *außer sich* und tritt in Wirklichkeit, [...] Das Einzelne also ist als sich auf sich beziehende Negativität unmittelbare Identität des Negativen mit sich; es ist *Fürsichseiendes*. Oder es ist die Abstraktion, welche den Begriff nach seinem ideellen Momente des *Seins* als ein *Unmittelbares* bestimmt. – So ist das Einzelne ein qualitatives *Eins* oder *Dieses*.⁸

Hier finden wir bereits jene angeblich »unzulässige« Bewegung von der begrifflichen Bestimmung zur wirklichen Existenz, deren bekanntestes Beispiel am Ende der *Logik* erscheint, wenn die Idee sich in die Natur als ihre Äußerlichkeit entlässt. Um dem üblichen idealistischen Missverständnis zu entgehen: Natürlich »erzeugt« diese spekulative Bewegung kein Individuum aus Fleisch und Blut, aber sie »erzeugt« das »Ich«, den selbstbezüglichen leeren Bezugspunkt, den das Individuum als »sich selbst«, als die Leere im Kern seines Seins erlebt.

Dies ist die erste, theoretische Triade des Begriffs; sobald diese abgeschlossen ist und die singuläre Allgemeinheit des Subjekts besteht,

derem »auf Grund setzen«, »aufleben lassen«, »niederlegen« (mit der Nebenbedeutung »unter Arrest stellen«, »aus dem Verkehr ziehen«). Es fällt auf, dass die »positiven« Bedeutungen (Ursache, Fundament) sich meist auf das Substantiv beziehen, während die »negativen« das Verb betreffen. In dieser Spannung steckt ein Hinweis auf den Gegensatz zwischen Sein und Werden, Stillstand und Bewegung, Substanz und Subjekt, Ansicht und Fürsich; als Tätigkeit, als Bewegung ist *Grund* der Prozess der Selbstauslöschung: Der Grund bezieht sich gegen die von ihm be- oder gegründeten Wirkungen, indem er sie zerstört.

⁷ Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 299.

⁸ Ebd., S. 299 f.

stehen wir vor dem entgegengesetzten Prozess: nicht A-B-E, sondern A-E-B – nicht die Auflösung des Widerspruchs zwischen Allgemeinheit und Besonderheit durch das (einzelne) Ich, sondern die Auflösung des Widerspruchs zwischen dem Allgemeinen und dem Ich durch das Besondere. Es geht also um die Frage, wie das reine Ich dem Abgrund der radikalen sich auf sich beziehenden Negativität entgegen kann, in dem Allgemeinheit und Singularität unmittelbar zusammenfallen und jeden bestimmten Inhalt ausschließen. Wir betreten damit den praktischen Bereich des Willens und der Entscheidung: Das Subjekt als reiner Begriff muss sich frei entscheiden, muss einen bestimmten besonderen Inhalt setzen, der als »sein eigener« gilt. Dabei darf man nicht vergessen, dass dieser bestimmte Inhalt (als Ausdruck der Freiheit des Subjekts) irreduzibel willkürlich ist; er gründet sich ausschließllich auf dem »Es ist so, weil ich es so will« des Subjekts, dem Moment der reinen subjektiven Entscheidung oder Wahl, die eine Welt stabilisiert. In seinem Buch *Logiken der Welten* schlägt Badiou als Bezeichnung für diesen Augenblick den Begriff »Punkt« vor, worunter eine ganz einfache, situative, auf die Wahl zwischen Ja und Nein reduzierte Entscheidung zu verstehen ist. Implizit bezieht er sich damit natürlich auf Lacans Stepppunkt (*point de capiton*) – was den Schluss nahelegt, dass es keine »Welt« außerhalb der Sprache gibt, keine Welt, deren Sinnhorizont nicht von einer symbolischen Ordnung bestimmt ist. Der Übergang zur Wahrheit wäre demnach der von der Sprache (»Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt«) zum *Buchstaben*, zu »Mathemen«, die diagonal durch eine Vielzahl von Welten laufen. Der postmoderne Relativismus entspricht exakt jener Idee der nicht reduzierbaren *Vielzahl von Welten*, die jeweils von einem spezifischen Sprachspiel gestützt werden, sodass jede Welt die Erzählung »ist«, die ihre Mitglieder sich über sich erzählen, ohne dass es ein gemeinsames Feld, eine geteilte Sprache zwischen ihnen gibt; und das Problem der Wahrheit besteht exakt in der Frage, wie man etwas festsetzen kann, das, um bekannte Begriffe aus der Modallogik zu verwenden, *in allen möglichen Welten dasselbe bleibt*.

Hegel, Spinoza ... und Hitchcock

Genau an diesem Punkt zeigt sich der Kontrast zwischen Hegel und Spinoza in seiner reinsten Form. Das Absolute Spinozas ist eine Substanz, die sich ohne den subjektivierenden *point de capiton* in ihren Attributen und Modi »ausdrückt«. Spinozas berühmter Satz *omnis determinatio est negatio* (»alle Bestimmung ist eine Negation«) mag zwar hegelianisch klingen, die beiden möglichen Lesarten (jedenachdem, worauf sich die *negatio* bezieht) sind jedoch entschieden antihegelianisch. (1) Bezieht sie sich auf das Absolute selbst, dann ergibt der Satz ein negatives theologisches Argument: Jede positive Bestimmung des Absoluten, jedes Prädikat, das wir ihm zuweisen, ist inadäquat, erfasst nicht dessen Wesen und negiert es daher per se; (2) bezieht sie sich auf partikuläre empirische Dinge, dann sagt der Satz etwas über deren vergängliche Natur: Jede durch eine besondere Bestimmung eingegrenzte Entität wird früher oder später in den chaotischen Abgrund stürzen, aus dem sie hervorgegangen ist, weil jede besondere Bestimmung nicht nur insofern eine Negation ist, dass sie die Negation anderer besonderer Bestimmungen zur Folge hat (wenn eine Rose rot ist, dann ist sie nicht blau, grün, gelb ...), sondern auch in dem radikaleren Sinne ihrer langfristigen Instabilität. Ist Hegel demnach also der Ansicht, dass die beiden Lesarten im Grunde identisch sind, nach dem Motto: »Das Absolute ist keine positive Größe, die in ihrer undurchdringlichen Identität über die vergängliche Welt der endlichen Dinge hinaus persistiert; das einzig wahre Absolute ist nichts als ebenjener Prozess des Entstehens und Vergehens aller besonderen Dinge? Eine solche Sicht käme freilich einem pseudoorientalistischen, heraklitischen Verständnis des ewigen Flusses des Entstehens und Vergehens aller Dinge unter der Sonne allzu nahe – sie beruht, um es philosophischer auszudrücken, auf der Unvorziat des Seins.

Zu Spinozas Verteidigung kann man definitiv sagen, dass es sich bei der Substanz nicht einfach um den ewigen generativen Prozess handelt, der ohne Unterbrechung oder Einschnitt immer weitergeht, sondern, im Gegenteil, um die Verallgemeinerung eines Einschnitts oder Falls (Cinamen): Die Substanz ist nichts anderes als der ständige Prozess des »Fallens« (in bestimmte/besondere Entitäten); alles, was es gibt, ist ein Fall (wir erlauben uns hier, Wittgensteins berühmten Satz – »Die Welt ist alles, was der Fall ist« – wörtlicher zu nehmen

als von ihm selbst beabsichtigt und im Fall auch das Fallen zu sehen). Es gibt keine Substanz, die fällt, die den Fluss krümmt, unterbricht und so weiter; die Substanz *ist* schlicht das unendlich produktive Vermögen solcher Fälle/Einschnitte/Unterbrechungen, sie sind ihre einzige Wirklichkeit.⁹ Wenn man Spinoza so interpretiert, fallen Substanz und Clinamen (die Krümmung der Substanz, die bestimmte Entitäten erzeugt) direkt zusammen; in dieser äußersten spekulativen Identität ist die Substanz nichts als der Prozess ihres eigenen »Falls«, die Negativität, die zur positiven Bestimmung drängt; oder, um es mit Lacan zu sagen: Das *Ding* ist unmittelbar das *objet a*.

Das Problem an einer solchen Universalisierung des Clinamen (die beim späten Althusser »aleatorischer Materialismus« hieß) ist allerdings, dass sie das Clinamen »renormalisiert« und damit ins Gegenteil verkehrt: Wenn es nichts anderes gibt als Unterbrechungen und Fälle, geht das Schlüsselmoment der Überraschung, des Eindringens eines unerwarteten Zufalls verloren, und wir finden uns in einem langweiligen, flachen Universum wieder, dessen Kontingenz vollkommen vorhersagbar und notwendig ist. Wenn Quentin Meillassoux darauf besteht, dass die Kontingenz die einzige Notwendigkeit sei, befindet er sich in demselben Dilemma. Er macht den Fehler, die Behauptung der Kontingenz gemäß der männlichen Seite von Lacans Formeln der Sexuierung aufzufassen, das heißt gemäß der Logik der Allgemeinheit und ihrer konstitutiven Ausnahme: Alles ist kontingent *mit Ausnahme der Kontingenz selbst, die absolut notwendig ist* – Notwendigkeit wird damit zur äußeren Garantie für die allgemeine Kontingenz. Wir sollten dieser Verallgemeinerung der Kontingenz nun nicht die Verallgemeinerung der Notwendigkeit entgegensetzen (alles, was ist, ist notwendig, außer der Notwendigkeit selbst, die kontingent ist), sondern das »weibliche« *Nicht-Alles* der Kontingenz: Es gibt nichts,

9 Spinozas Denken ist deutlich von der platonischen Tradition der Emanation zu unterscheiden. Bei der Emanation fließen die Wirkungen aus dem Einem, dem höchsten Wesen, sie sind diesem ontologisch untergeordnet und der Schöpfungprozess ist der Prozess der allmählichen Herabstufung/Zerstückelung, während Spinoza die absolute Univocität des Seins behauptet, was nicht nur bedeutet, dass die gesamte Wirklichkeit von der Substanz verursacht wird, sondern auch, dass sie *innerhalb* dieser bleibt und niemals herausfällt oder -fließt. Das typische platonische Programm der Umkehrung der Herabstufung – kurz, das teleologische Programm, die Wirkungen zu ihrem Ursprung zurückzuführen – ergibt für Spinoza keinen Sinn: Warum sollte man zu etwas zurückkehren, das man nie verlassen hat?

das nicht: kontingent ist, und deshalb ist nicht-alles kontingent. Gleichzeitig gibt es das *Nicht-Alles* der Notwendigkeit: Es gibt nichts, das nicht notwendig ist, und deshalb ist nicht-alles notwendig. »Nicht-Alles ist notwendig« bedeutet, dass von Zeit zu Zeit eine kontingente Begegnung vorkommt, welche die herrschende Notwendigkeit (den Möglichkeitsraum, dem diese Notwendigkeit zugrunde liegt) unterminiert, sodass darin das »Unmögliche« geschieht.¹⁰ Der entscheidende Punkt ist: Wenn es ein Überraschungsmoment in dem Einschnitt oder Fall geben soll, so kann es nur vor dem Hintergrund eines kontinuierlichen Flusses als *dessen* Unterbrechung entstehen.

Anders als bei Spinoza, für den es keinen Herren-Signifikanten, der einen Einschnitt vornimmt, einen Abschluss markiert, »den Punkt auf das I setzt«, sondern nur eine kontinuierliche Kausalkette gibt, beinhaltet der dialektische Prozess bei Hegel Einschnitte, plötzliche Unterbrechungen des kontinuierlichen Flusses, Umkehrungen, die rückwirkend das gesamte Feld neu strukturieren. Um das Verhältnis zwischen einem anhaltenden Prozess und dessen Einschnitten oder Enden richtig verstehen zu können, sollten wir den dummen Gedanken eines »Widerspruchs« zwischen der Methode (dem endlosen Prozess) und dem System (dem Ende) in Hegels Denken beiseite lassen; es genügt auch nicht, sich Einschnitte als Momente innerhalb eines umfassenden Prozesses, als interne Differenzen, die aufzutauchen und wieder verschwinden, vorzustellen. Hier könnte ein Vergleich mit dem Fluss der Sprache Aufschluss geben. Der Sprachfluss kann nicht unendlich weitergehen, es muss den *moment de conclure* (»Moment des Abschlusses«, Lacan) geben, wie den Punkt am Ende des Satzes. Erst dieser Schlusspunkt legt rückwirkend die Bedeutung des Satzes fest. Man muss freilich hinzufügen, dass dieser Punkt keine simple Fixierung ist, die jedes Risiko beseitigt, jede Ambivalenz und Offenheit ausräumt. Im Gegenteil: Das Setzen des Punkts selbst, sein Einschnitt, lässt Bedeutung und Deutung zu (setzt sie frei): Der Punkt tritt immer kontingent auf, als Überraschung; er erzeugt einen Überschuss – warum *hier*? Was bedeutet das? Den reinsten Ausdruck findet dieses überraschende Element in der Tautologie – Hegel selbst analysiert die Tautologie anhand von Erwartung und Überraschung,

10 Vgl. Alenka Zupančič, »Rechno in njeigovo nemožno« (»Das Reale und sein Unmögliches«), in: *Problemi* 1-2 (2010), S. 5-43.

der Überschuß ist dabei der unerwartete Mangel selbst: »Eine Rose ist ... eine Rose« – wir erwarten etwas, eine Bestimmung, ein Prädikat, doch wir bekommen nur eine Wiederholung des Subjekts, was dem Satz eine latente virtuelle Bedeutung verleiht. Die Tautologie schafft keinerlei Klarheit, sie läßt vielmehr irgendeine unergründliche Tiefe erahnen, die sich nicht in Worte fassen läßt; sie ist kein Zeichen von Vollkommenheit, sondern deutet auf eine obszöne kontingente Unterseite hin. Wann gebraucht man etwa den Ausdruck »Gesetz ist Gesetz«? Doch nur dann, wenn das Gesetz als ungerecht, willkürlich usw. empfunden wird; genau in solchen Fällen fügt man dann hinzu: »... aber wie dem auch sei: Gesetz ist Gesetz.« Der letzte Einschnitt ist dann zugleich die Öffnung, er setzt einen neuen Prozeß der endlosen Interpretation in Gang. Und dasselbe gilt natürlich auch für das absolute Ende, den Schluss des Hegelschen Systems.

Die Behauptung der radikalen Univozität des Seins hat zur Konsequenz, dass man alle Unterscheidungen zwischen »essenziell« und »sekundär«, »aktuell« und »virtuell« und so weiter aufgeben muss. In Bezug auf die klassisch marxistische Unterscheidung zwischen Basis und Überbau heißt das, dass die Sphäre der ökonomischen Produktion in keiner Weise »realer« ist als die Ideologie oder die Wissenschaft, dass sie keinen ontologischen Vorrang vor ihnen hat und wir uns somit auch von der Idee der »Determinierung« des Soziallebens »in letzter Instanz« durch das ökonomische verabschieden sollten. In Bezug auf das Thema virtuelle Realität heißt es, dass es nicht ausreicht zu sagen, dass die Realität immer durch die Virtualität ergänzt wird; man sollte die Unterscheidung ganz aufgeben und sagen, dass alle Realität virtuell ist. Gleiches gilt für die ökonomische Unterscheidung zwischen »Realwirtschaft« (der Produktion materieller Güter) und »virtueller Ökonomie« (Finanzspekulationen ohne Grundlage in der realen Produktion): Die gesamte Ökonomie, wie real sie auch sei, ist bereits virtuell. Dennoch ist eine solche direkte Verallgemeinerung überrauschlich. Wenn das, was wir als Realität erfahren, seine Konsistenz bewahren soll, muss es durch eine »virtuelle« Fiktion ergänzt werden – Chesterton hat diese Paradoxie, die schon Benham erkannte, treffend in Worte gefasst: »Literatur und Geschichten sind zwei sehr verschiedene Dinge. Die Literatur ist ein Luxus; die Geschichten sind eine Notwendigkeit.«¹¹ Benham erkannte freilich auch, dass wir trotz-

¹¹ Gilbert Keith Chesterton, »Verteidigung des Schundromans«, in: ders., *Vertei-*

dem klar zwischen Realität und Fiktion unterscheiden können (und sollen) – darauf beruht das Paradox, welches er mit seiner Theorie der Fiktionen zu erfassen versucht: Wir können zwar klar zwischen Realität und Fiktion unterscheiden, aber wir können nicht einfach die Fiktion aufgeben und dann nur noch die Realität zurückbehalten; geben wir die Fiktion auf, bricht die Realität selbst zusammen, sie verliert ihre ontologische Konsistenz.

Vor ein paar Jahren erschien in einer deutschen Tageszeitung eine Karikatur, auf der fünf Männer zu sehen waren, die jeweils eine Antwort auf die Frage gaben, was sie in den Sommerferien gerne machen würden. Die Antworten fielen jeweils unterschiedlich aus (ein gutes Buch lesen, ein fernes Land bereisen, am Strand in der Sonne liegen, gutes Essen und Trinken mit Freunden genießen ...), doch eine Denkblass über ihren Köpfen offenbarte, wovon sie wirklich träumten, denn darin war das Bild einer nackten Frau zu sehen. Die Botschaft ist eindeutig: Hinter dem Anschein kultivierter Interessen steckt in Wirklichkeit nur eines: Sex. Doch die Karikatur ist formal falsch. Jeder weiß, dass wir »in Wirklichkeit immer nur *daran* denken«, die Frage ist aber, wie dies genau geschieht, was die Objektursache unseres Begehrens ist, welcher phantasmatische Rahmen dem Begehren zugrunde liegt. Eine Möglichkeit, dies zu verdeutlichen, wäre, die Karikatur quasi umzukehren und jeden der Männer die gleiche Antwort geben zu lassen – »Ich will jede Menge Sex!« –, um dann in den Denkblassen ihre nichsexuellen Ideen (Urlaub, Strand etc.) abzubilden, die für ihre intimen Gedanken stehen und einen Hinweis darauf geben, auf welche Art von *jouissance* sie genau abzielen. Der eine träumt von Sex an einem fernen, exotischen Ort wie einem Hindutempel, umgeben von erotischen Statuen; ein anderer stellt ihn sich an einem einsamen Sandstrand vor (es könnte auch noch eine exhibitionistische Komponente dazukommen, dass er etwa heimlich von einer Gruppe in der Nähe spielender Kinder beobachtet wird) und so weiter.

In seinen besten Momenten spielt das Kino mit dieser Rolle der Fiktion (oder des Phantasmas) als Supplement der Realität und als Garant für deren Konsistenz. Dabei geht es nicht nur um den Einsatz von Special Effects, mit denen Fantasiewelten als Realität präsentiert werden können; das Kino ist dann am besten, wenn es den Zuschauer

dingung des Unsinns, der Demut, des Schundromans und anderer mifßbacher Dinge, Leipzig 1917, S. 11–15, hier S. 12.

durch die Feinheiten der Mise en Scène die Realität selbst als etwas Phantasmatisches erleben lässt. In der Schlusszene von Alfonso Cuaróns *Children of Men* (2006) bestiegen der Regierungsangestellte Theo Faron und die junge, schwarze, illegale Immigrantin Kee mit ihrem Neugeborenen – einer Hoffnung für die von Aussterben bedrohte Menschheit, weil es das erste seit 18 Jahren ist – ein kleines Boot. Theo rudert mit den beiden zu einer Boje, die den Treffpunkt mit dem Forschungsschiff *Tomorrow* markiert, auf dem sich unabhängige Wissenschaftler befinden, die an einer Lösung des Unfruchtbarkeitsproblems arbeiten. Im Boot bemerkt Kee plötzlich eine Blutlache und Theo gesteht ihr, dass er bei ihrer Flucht angeschossen wurde. Als die *Tomorrow* aus dem dichten Nebel auftaucht, verliert er das Bewusstsein und sackt auf einer Seite des Boots zusammen. Die Schönheit dieses Endes liegt darin, dass man es, obwohl es ganz realistisch, als ein tatsächliches Ereignis gefilmt ist, auch als Fantasievorstellung des sterbenden Theo deuten kann, für den das rettende Schiff auf wunderbare Weise aus dem mystischen Nebel erscheint, während sich die beiden in Wirklichkeit ganz allein auf einem ziellos umhertreibenden Boot befinden.

Ein komplexeres Verfahren stellt die sogenannte »Hitchcocksche Ellipse« dar, deren Paradebeispiel die Ermordung des Diplomaten Townsend in *Der unsichtbare Dritte* (*North by Northwest*, 1959) ist.¹² Roger Thornhill erreicht, heimlich verfolgt von dem Killer Valerian, das UN-Hauptgebäude. In der Empfangshalle bittet er eine Angestellte, Townsend zu rufen, der dann auch kommt. Als sich die beiden Männer gegenüberstehen, sieht man, wie Valerian sie von der Halle aus beobachtet und sich seine Handschuhe überstreift – ein Zeichen, dass er jemanden umbringen wird. Wir wissen noch nicht, wen er töten will, ahnen aber, dass es Thornhill ist, den Valerian und seine Leute schon am Vorabend zu ermorden versuchten. Die drei Figuren sind in einer Reihe angeordnet: Thornhill und Townsend stehen sich gegenüber und Valerian befindet sich hinter Townsend, sodass dieser auch ein Hindernis darstellt, das einer direkten Konfrontation zwischen Thornhill und Valerian, den eigentlichen Kontrahenten, im Weg steht. Plötzlich zieht Thornhill ein Foto aus der Tasche, das er

in »Kaplans« Hotelzimmer gefunden hat und auf dem Townsend, Vandamm (der Hauptschurke des Films) und einige andere Personen zu sehen sind. Er zeigt auf Vandamm und fragt Townsend: »Kennen Sie diesen Mann?« Townsend kommt jedoch nicht mehr dazu zu antworten: In einer kurzen, verschwommenen Einstellung sehen wir, wie ein Messer auf ihn zufliegt und er mit vor Schmerz und Überraschung verzerrtem Gesicht nach vorn in Thornhills Arme fällt. Die nächste kurze Einstellung zeigt wieder Valerian, der vom Tatort flieht, bevor wieder auf Thornhill und Townsend zurückgeblendet wird, der zu Boden gleitet und, wie wir jetzt sehen, ein Messer im Rücken hat. In seiner Verwirrung greift Thornhill automatisch nach dem Messer und zieht es heraus. Genau in diesem Augenblick macht ein zufällig anwesender Fotograf ein Foto von Thornhill mit dem Messer in der Hand über dem toten Townsend, das ihn unweigerlich als dessen Mörder erscheinen lässt. Als er dies bemerkt, lässt Thornhill das Messer fallen und nutzt die Verwirrung zur Flucht – und benimmt sich damit eindeutig wie ein schuldiger Verdächtiger.

Das Bemerkenswerte an dieser Szene ist, dass wir nicht wirklich sehen, wie der Mord verübt wird – wir sehen nicht nur Townsend und Valerian nie in derselben Einstellung, sondern der Handlungsverlauf wird auch regelrecht unterbrochen: Wir sehen, was davor geschieht (Valerians Vorbereitungen) und was danach geschieht (Townsend fällt in Thornhills Arme), aber wir sehen weder, wie Valerian das Messer wirft, noch sein Gesicht, als er sich zur Tat entschließt; wir sehen nur deren Wirkung, Townsends schockierten Gesichtsausdruck. Die Kausalkette in dieser »Hitchcockschen Abstraktion« scheint unterbrochen: Die klare Verbindung zwischen Valerian und Townsends Tod wird natürlich impliziert, doch gleichzeitig entsteht unmittelbar der Eindruck, dass Townsend zusammenbricht, weil er auf dem Foto, das Thornhill ihm zeigt, etwas Schreckliches und/oder Verbotenes gesehen hat, etwas, das er nicht hätte sehen sollen (was in gewisser Weise auch stimmt!), sodass Thornhills plötzlicher Griff in die Tasche und das Herausziehen des Fotos gleichbedeutend mit dem bedrohlichen Zücken einer Pistole wird. Verstärkt wird diese Wirkung noch durch die allgemeine räumliche Anordnung der Szene, die eindeutig Hitchcocks klassische Aufteilung zwischen dem Raum der normalen Realität (die belebte Empfangshalle des UN-Gebäudes, wo sich verschiedene Gruppen von Menschen im Hintergrund unterhalten) und dem Raum einer obszönen, verborgenen Proto-Realität

12 Ich stütze mich hier auf die ausgezeichnete Analyse in Jean-Jacques Marimbert u. a. (Hrsg.), *Analyse d'une œuvre: La Mort aux trousses*. A. Hitchcock, 1959, Paris 2008, S. 49–52.

mobilisiert, in dem Gefahrlauter (der Keller in *Psycho*, der dunkle Raum hinter dem Spiegel im Hinterzimmer des Blumenladens in *Vertigo*, von wo aus Scobie Madeline durch einen Türspalt beobachtet usw.). Es ist, mit anderen Worten, so, als ob die einzige Realität in der Szene die große Empfangshalle wäre, in der sich Thornhill und Townsend treffen, während Valerian von einem anderen, gespenstischen und für niemanden sichtbaren Raum aus operiert, der die normale Kausalkette der gewöhnlichen Realität unterbricht und Thornhill somit die ihm zugeschriebene Tat entzieht (oder ihm, besser gesagt, eine Tat zuschreibt, die er nicht begangen hat).

Warum ist diese fiktionale Ergänzung notwendig? Welche Lücke füllt sie aus? Um die symbolische Konsistenz unserer »Lebenssphäre« (um einen Ausdruck von Peter Sloterdijk zu verwenden) sicherzustellen, muss etwas – irgendein extremerer Abfall – verschwinden. Das Paradox der radikalen Ökologie und ihres Vorwurfs an die Menschheit, die natürliche Homöostase zu stören, besteht darin, dass in ihr eine selbstbezügliche Umkehrung dieser Exklusionslogik stattfindet: Das »Exkrement«, jenes zerstörerische Element, welches verschwinden muss, damit das Gleichgewicht wiederhergestellt werden kann, ist letztlich *die Menschheit selbst*. Als Folge seiner Hybris, seines Willens, die Natur zu beherrschen und auszubeuten, ist der Mensch zum Schandfleck im Bild der natürlichen Idylle geworden (wie in den Erzählungen, in denen Umweltkatastrophen als Rache von Mutter Natur oder Gaia für die Wunden gesehen werden, die der Mensch ihr zugefügt hat). Ist dies nicht der endgültige Beweis für das ideologische Wesen der Ökologie? Denn nichts ist weiter von einer wirklich radikalen Ökologie entfernt als das Bild einer reinen, idyllischen, von allem menschlichen Schmutz gesäuberten Natur. Vielleicht sollten wir, um aus dieser Logik auszubrechen, die Grundkoordinaten der Beziehung zwischen Mensch und vorwissenschaftlicher Natur verändern: Ja, die Menschheit ist naturfeindlich, sie *greift* in den natürlichen Kreislauf ein, stört oder reguliert ihn »künstlich«, schiebt die unausweichliche Degeneration hinaus und verschafft sich Zeit. Aber dennoch ist sie so, wie sie ist, immer noch ein Teil der Natur, denn »es gibt keine Natur«. Wenn die als ausgeglichener Kreislauf des Lebens verstandene Natur eine menschliche Fantasievorstellung ist, so ist der Mensch genau dann (am nächsten an der) Natur, wenn er seine Trennung von ihr brutal forciert, ihr seine zeitlich begrenzte Ordnung aufzwingt und sich innerhalb der natürlichen Vielfalt seine

eigene »Sphäre« schafft.¹³ Folgt die radikal-revolutionäre Bildersprache nicht einer ganz ähnlichen Logik? In einem Lied, das ursprünglich Teil des Lehrstücks *Die Maßnahme* war, später jedoch gestrichen wurde, legt Brecht nahe, den Revolutionär mit einem Kannibalen gleichzusetzen, der den letzten Kannibalen aufgegessen hat, um den Kannibalismus auszurotten – der Chor singt vom Wunsch, der letzte Schmutz im Raum zu sein, der mit der endgültigen Geste der Selbstauslöschung den ganzen Raum sauber macht.

Am schlechtesten ist das Kino, wenn es versucht, diese Leere nicht auf dem Weg über die Fiktion zu füllen, sondern dadurch, dass es den ausgeschlossenen Schmutz direkt zeigt. Der Film *Schindlers Liste* (*Schindler's List*, 1993) erreicht beispielsweise den Tiefpunkt an Vulgarität, als Spielberg der Versuchung erliegt, den Augenblick von Schindlers ethischer Verwandlung vom kalten Nutznießer des Unglücks anderer zu einer Person, die sich für die Juden verantwortlich fühlt, direkt in Szene zu setzen. Die Verwandlung findet statt, als Schindler bei einem morgendlichen Ausflug mit seiner Geliebten zu einem Hügel oberhalb des Krakauer Ghettos beobachtet, wie deutsche Truppen in das Ghetto eindringen. Der Moment der ethischen Bewusstwerdung wird durch die Einstellungen des jüdischen Mädchens mit dem roten Kleid (in einem Schwarz-Weiß-Film) begleitet. Diese Darstellung ist wahrhaft obszön und blasphemisch: Sie missbraucht auf vulgäre Weise das tiefe Geheimnis des plötzlichen Auftauchens von Güte, indem versucht wird, eine kausale Verbindung herzustellen, wo eigentlich eine Lücke hätte bleiben sollen. Eine ähnliche Vulgarität ereignet sich in *Pollock* (2000), einem Film, der ebenfalls einer Versuchung nicht widerstehen kann, in diesem Fall der, den Entstehungsmoment des Action-Painting darzustellen. Wie nicht anders zu erwarten, verschüttet der betrunkene Pollock versehentlich ein Gefäß mit Farbe auf einem weißen Tuch, das ein Gemälde abdeckt,

¹³ Auch in Bezug auf die Architektur ist der ideologische Aspekt der Ökologie abzulehnen. Architektur soll im Einklang mit ihrer natürlichen Umgebung sein? Nein, denn sie ist per definitionem Antinatur, ein gegen die Natur gerichteter Akt der Abgrenzung. Es wird eine Grenze gezogen, die Innen und Außen voneinander trennt und der Natur unmissverständlich sagt: »Bleib draußen! Das Innere ist ein Bereich, von dem du ausgeschlossen bist!« – das Innere ist ein entmaterialisierter Raum, der mit Artefakten gefüllt werden soll. Das Be-mühen, die Architektur mit dem Rhythmus der Natur in Einklang zu bringen, ist ein sekundäres Phänomen, ein Versuch, die Spuren des ursprünglichen Gründungsverbrechens auszulöschen.

und kommt so, überrascht von den komplexen und seltsam anziehenden Flecken, auf die Idee für eine neue Technik. Diese vulgäre Schilderung des geheimnisvollen Schöpfungsmoments ist vergleichbar mit Jonathan Swifts ironischer Beschreibung der Geburt der Sprache: Früher trugen die Menschen, kleine Nachbildungen aller Gegenstände kommunizieren zu können, kleine Nachbildungen aller Gegenstände auf dem Rücken mit sich herum, und als die Last zu schwer wurde, kam einer auf die geniale Idee, die Modelle durch Wörter als Bezeichnungen für die Gegenstände zu ersetzen.

Das Verhältnis von Realität und Fiktion lässt sich auch auf das von Substanz und Subjekt übertragen. Es stimmt zwar, dass die Substanz immer schon ein Subjekt ist und erst rückwirkend, durch seine subjektive Vermittlung entsteht, aber wir sollten sie dennoch unterscheiden: Das Subjekt kommt immer – konstitutiv – als zweites, es bezieht sich auf eine bereits vorhandene Substanz, in die es abstrakte Unterscheidungen und Fiktionen einführt und somit deren organische Einheit zerreißt. Daher können wir zwar die Substanz bei Spinoza als »Subjekt am Werk« interpretieren, es gibt bei ihm jedoch kein von der Substanz distanzierteres Subjekt.

Wenn die Grenze Vorrang vor dem hat, was jenseits von ihr liegt, dann gibt es nur die (phänomenale) Realität und ihre Begrenzung. Es gibt nichts jenseits der Grenze, oder, genauer gesagt, was jenseits von ihr liegt, fällt mit der Grenze selbst zusammen; diese Koizidenz der Grenze mit dem, was jenseits von ihr ist, bedeutet, dass das Jenseitige immer schon in den Prozess des Werdens übergegangen ist, der bestimmte (phänomenale) Entitäten erzeugt. Das Jenseits gleich, mit anderen Worten, Hegels reinem Sein: Es ist immer schon reflektiert/vermittelt, in das Werden übergegangen. Die Grenze ist somit nicht einfach nur negativ, sie ist die produktive Negativität, welche die bestimmte Realität erzeugt; anders ausgedrückt: Negation ist immer schon die Negation der Negation, die produktive Bewegung ihres eigenen Verschwindens.

Was ist jenseits der Grenze, hinter dem Schirm, der uns jeden direkten Zugang zum Ansich verwehrt (oder uns davor beschützt)? Darauf gibt es nur eine überzeugende Antwort: Was »wirklich« jenseits der Grenze, auf der anderen Seite des Schirms liegt, ist nicht nichts, sondern *dieselbe Realität, die wir jenseits des Schirms vorfinden*. Denken wir an das Theater und die ganze Maschinerie dahinter, um die Bühnenillusion zu erzeugen; was diese wirklich ausmacht, ist nicht die

Maschinerie als solche, sondern der Rahmen, der den »magischen« Bühnenraum von der »gewöhnlichen« Realität außerhalb der Bühne abgrenzt. Wenn wir das Geheimnis lüften wollen, indem wir hinter die Kulissen schauen, finden wir dort exakt dieselbe gewöhnliche Realität wie vor der Bühne. (Der Beweis ist, dass die Bühnenillusion auch dann erzeugt wird, wenn, wie in manchen Theatern der Fall, die Maschinerie hinter den Kulissen vollkommen einsichtbar ist.) Worauf es ankommt, ist, dass ein Teil der normalen Realität durch einen Rahmen vom Rest getrennt und damit als magischer Illusionsraum ausgewiesen wird. Wir haben es mit ein und derselben Realität zu tun, die durch einen Schirm von sich selbst getrennt (oder eher verdoppelt) wird. Diese Umkehrung in sich selbst, durch die sich die Realität auf einer phantasmatischen Bühne selbst begegnet, zwingt uns dazu, die Idee der Univozität des Seins aufzugeben: Das Feld der (von uns als solche erlebten) Realität ist immer von einem Einschnitt durchzogen, der die Erscheinung in die Erscheinung selbst einschreibt. Das heißt, wenn es ein Feld der Realität gibt, dann genügt es nicht zu sagen, dass die Realität inhärent phantasmatisch ist, dass sie immer von einem transzendentalen Rahmen konstituiert wird; dieser Rahmen muss sich auch selbst in das Feld der Realität mit einschreiben, in Gestalt einer Differenz zwischen der »normalen« und der »ätherischen« Realität. Innerhalb unserer (durch das Phantasma strukturierten) Realitätserfahrung muss es einen Teil geben, der uns als »phantasmatisch« erscheint, der für uns nicht die »wirkliche Wirklichkeit« ist.

Keinen wir in diesem Zusammenhang noch einmal zu *Vertigo* zurück, diesmal zu der Szene von Scotties und Judys erstem gemeinsamen Abendessen (in Ernies Restaurant, wie schon mit Madeleine), in der sich das Paar gegenüber sitzt und offenbar keine richtige Unterhaltung zustande bringt. Plötzlich wird Scotties Blick von etwas hinter Judys Rücken angezogen, und wir sehen dort eine Frau, die das gleiche graue Kostüm wie Madeleine trägt und eine gewisse Ähnlichkeit mit ihr hat. Als Judy merkt, was Scotties Blick gefesselt hat, ist sie verständlicherweise tief verletzt. Das Entscheidende ist hier der Augenblick, in dem man aus Scotties Blickwinkel beide Frauen in derselben Einstellung sieht: Judy rechts neben ihm, die Frau in Grau links im Hintergrund. Auch hier sehen wir die vulgäre Realität wieder Seite an Seite mit einer ätherischen Erscheinung des Ideals. Die Spaltung aus der vorher gezeigten Einstellung mit Midge und dem Porträt der Carlotta wird nun auf zwei verschiedene Personen externalisiert: hier

Judy in Nahaufnahme und dort die vorübergehende gespenstische Erscheinung Madeines – wobei ironischerweise noch hinzukommt, dass die vulgäre Judy, ohne dass Scottie es weiß, tatsächlich die Madeleine ist, nach der er so verzweifelt in den flüchtigen Erscheinungen der Fremden sucht. Jener kurze Augenblick, in dem Scottie der Täuschung erliegt, er sehe Madeleine, ist der Moment, in dem das *Absolute erscheint*. Es erscheint »als solches« im Bereich der Erscheinungen, in jenen erhabenen Momenten, in denen in unsere gewohnte Realität eine die Vernunft übersteigende Dimension »durchscheint«. Wenn Platon die Kunst als »Kopie einer Kopie« abtut und drei ontologische Ebenen einführt (Ideen, deren materielle Kopien sowie Kopien dieser Kopien), dann geht dabei verloren, dass die Idee nur innerhalb der Distanz auftauchen kann, die unsere gewohnte materielle Realität (zweite Ebene) von deren Kopie trennt. Wenn wir einen materiellen Gegenstand kopieren, dann ist das, was wir eigentlich kopieren, worauf sich unsere Kopie bezieht, niemals dieser besondere Gegenstand selbst, sondern dessen Idee. Ähnliches gilt für eine Maske, die eine dritte Realität erzeugt, einen Geist in der Maske, der nicht das Gesicht ist, das sich dahinter verbirgt. In genau diesem präzisen Sinne ist die Idee die Erscheinung als Erscheinung (wie Hegel und Lacan formuliert haben): Die Idee ist etwas, das *erscheint*, wenn die Realität (die Kopie der ersten Ebene oder die Nachahmung der Idee) selbst kopiert wird. Sie ist das, was in der Kopie mehr ist als das Original selbst. Kein Wunder, dass Platon so panisch auf die Bedrohung durch die Kunst reagiert: Lacan betont in seinem *Seminar XI*, dass die Kunst (als Kopie einer Kopie) nicht mit den materiellen Gegenständen als Kopien der ersten Ebene, als »direkten« Kopien der Idee wetteifert, sondern vielmehr mit der die Vernunft übersteigenden Idee selbst. Wir sollten diese Verdopplung der Realität im stärksten Sinne verstehen, als ein fundamentales Merkmal der Ontologie unserer Welt; jedes Feld der Realität enthält einen eingetragenen, abgetrennten Teil, der nicht als vollkommen real, sondern als Fiktion erlebt wird.

Beweist dieser Einschnitt in die Univozität des Seins, diese Notwendigkeit, die »normale Realität« durch die Fiktion zu ergänzen, dass der Mangel im Hinblick auf die Krümmung primordial ist? Aus dem Mangel lässt sich leicht die Krümmung erzeugen und umgekehrt. Auf der einen Seite kann man die Krümmung (die Rotationsbewegung des Trieb) als Möglichkeit verstehen, der Sackgasse des ursprünglichen Mangels zu entgehen. Der Mangel ist zuerst da: Das

inzentrierte Objekt des Begehrens ist immer schon weg, es entzieht sich dem Zugriff des Subjekts, das Begehren bekommt immer nur die Metonymien des Dinges zu fassen, nie das Ding selbst. Dieses ständige Scheitern bei dem Versuch, das Ding zu erreichen, lässt sich allerdings in einen Erfolg ummünzen, wenn man als Quelle des Genußens nicht das Erreichen des Dings definiert, sondern die Befriedigung durch den wiederholten Versuch, es zu erreichen. Dies führt uns zum Freud'schen Trieb, dessen wahres Ziel nicht das Triebobjekt ist, sondern der wiederholte Versuch, es zu erreichen (so wird etwa der Oraltrieb nicht durch das anvisierte Objekt [Milch] befriedigt, sondern durch den wiederholten Akt des Saugens). Wir können die Krümmung und deren Zirkulationsbewegung somit als ontologisch zweitrangig auffassen, als Möglichkeit, das Scheitern des Begehrens in einen Erfolg zu verwandeln.

Auf der anderen Seite kann man, in deleuzianischer Manier, die Erfahrung des Mangels selbst als eine Art perspektivische Täuschung auffassen, als eine Verkennung der Rotationsbewegung des Trieb. Die ursprüngliche Tatsache, das, was zuerst da ist, ist in diesem Fall die Rotationsbewegung des Trieb, und das Begehren entzerrt aus einer teleologischen Fehldeutung des Trieb, die davon ausgeht, dass dessen Zirkulationsbewegung nicht von sich aus Befriedigung verschafft, sondern als Reaktion auf einen ursprünglichen Mangel gesehen werden muss.¹⁴ Was ist nun also zuerst da, der Mangel oder die Krümmung? Hegel oder Spinoza? Diese Wahl ist eine Falle, die es zu vermeiden gilt. Wir sollten darauf insistieren, dass die Alternative »Mangel oder Krümmung« eine Art von primordialer Diffraction ist, eine Parallaxe ohne Priorität.

Gerade am Beispiel des Clinamen lässt sich die Lücke zeigen, die Hegel von Spinoza trennt. Die spinozistische Substanz kann als die produktive Kraft aufgefasst werden, welche die Vielfalt der Clinamina erzeugt und als solche eine virtuelle Entität ist, die ihren Produkten vollkommen immanent und nur in diesen, den Clinamina, gegenwärtig und wirklich ist. Für Hegel setzt die tatsächlich existierende Viel-

¹⁴ Deleuze liefert viele wunderbare Beschreibungen dieser Umkehrung, besonders in seinem Essay über Kafka, wo er die unerreichbare Transzendenz (des Gerichts bzw. Schlosses), die der Held (vergeblich) zu erreichen versucht, als eine umgekehrte Fehl Wahrnehmung des Überschusses an immanenter Produktivität gegenüber ihrem Objekt interpretiert.

zahl von Clinamina allerdings ein radikaleres »Clinamen« – eine Umkehrung oder Negativität – in der Substanz selbst voraus (weshalb die Substanz auch als Subjekt verstanden werden muss). Um es in den Begriffen der Gnostik zu formulieren: Der Sündenfall, die Lücke zwischen Gott und der Realität, setzt eine vorherige Umkehr in Gott selbst voraus. Wir wollen uns dies am Beispiel der alternativen Modernen klarmachen. Für einen Anhänger Spinozas ist die Pluralität der Modernen ein Ausdruck der Produktivkraft der kapitalistischen sozialen Substanz, für einen Hegelianer dagegen gibt es eine Pluralität der Modernen, weil die kapitalistische soziale Substanz in sich »verkehrt«, antagonistisch ist. Warum also gibt es etwas und nicht nichts? Der Grund ist, dass das Nichts selbst zweigeteilt ist (in das »falsche« und das »echte« Vakuum, um es quantenphysikalisch auszudrücken¹⁵) – es ist diese Spannung oder Lücke in der Leere, die es dazu drängt, »Etwasse« zu erzeugen.

Wie sollen wir demzufolge die beiden Momente der Negativität zusammendenken, die in dem deutschen Wort Verneinung* vereint sind, das freudo-spinozistische *Ver* (Clinamen und andere Formen der Verschiebung) und das radikalere, hegelianische *Nein* (Einschnitt, Negation, Leere)? Könnte es sein, dass Lacan die beiden Dimensionen in seiner Formel & a zusammenbringt, welche die Leere oder Negativität des Subjekts mit dem Fleck verbindet, der die Realität trübt? *Ver* steht für die anamorphe Verzerrung der Wirklichkeit, für den Fleck, der das Subjekt in die Realität einschreibt, und *nein* ist die Lücke, das Loch in der Realität. Es sind zwei Seiten derselben Medaille oder vielmehr die entgegengesetzten Seiten eines Möbiusbands: die Korrelation des leeren Orts mit dem exzessiven Objekt. Es gibt keine Lücke ohne eine Dehnung oder Verzerrung der Wirklichkeit (kein Subjekt ohne sein objekthaftes Gegenstück), und umgekehrt zeugt jede anamorphe Verzerrung der Wirklichkeit von einem Subjekt.

Ist es demnach möglich, irgendeine Art von zugrundeliegender Struktur zu beschreiben, aus der sich die Alternative zwischen Mangel und Krümmung generieren lässt? Hier kann uns vielleicht die Unterscheidung zwischen den beiden Vakuen, dem »falschen« und dem »echten«, insofern weiterhelfen, als sie die Minimalstruktur eines Un-

15 Eine ausführlichere Analyse der Vorstellung zweier Arten von Vakuum erfolgt im letzten Kapitel dieses Buchs.

* Im Original deutsch.

gleichgewichts wiedergibt, einer Lücke, die ein Ding von sich selbst trennt und entweder in Richtung des »falschen« Vakuums (vollkommener Frieden als unerreichbares Ziel) oder in die des »echten« Vakuums (die Balance der Zirkulationsbewegung) operationalisiert werden kann. Vielleicht ist die Lücke, welche die beiden Vakuen trennt, das letzte Wort (oder zumindest eines der letzten), das sich über das Universum sprechen lässt: eine Art primordiale ontologische Dislokation oder *différance*, aufgrund deren das Universum, wie friedlich die Dinge *sub specie aeternitatis* auch erscheinen mögen, aus den Fugen ist und *epipar si muove*.¹⁶ Es genügt mithin nicht, Spinoza radikal zu deuten und zu sagen, dass die Substanz lediglich der Prozess ihres Clinamen ist – dabei bleibt die Substanz eine Einheit, eine Ursache, die ihren Wirkungen immanent ist. Wir sollten einen Schritt weiter gehen und die Beziehung umkehren: Es gibt keine Substanz, nur das Reale als die absolute Lücke, Nichtidentität, und besondere Phänomene (Modi) sind Einheiten und Versuche, diese Lücke zu stabilisieren. (Das bedeutet auch, dass das Reale im radikalsten Sinne keine kontingente Begegnung ist: Die Begegnung ist, dass das Reale – das Reale der absoluten Lücke – innerhalb der konstituierten Realität als deren symptomaler Punkt der Unmöglichkeit zurückkehrt.)

Die Vorstellung der zwei Vakuen führt uns zurück zu Hegel und zu der Lücke zwischen Substanz und Subjekt, die in der berühmten Formel angedeutet wird, wonach das Absolute »nicht als *Substanz*, sondern ebensowohl als *Subjekt*« aufzufassen sei. Die Hegelsche Totalität ist nicht das Ideal eines organischen Ganzen, sondern ein kritischer Begriff – ein Phänomen in seiner Totalität zu verorten, heißt nicht, die verborgene Harmonie des Ganzen zu sehen, sondern alle »Symptome«, Antagonismen und Inkonsistenzen eines Systems als integrale Bestandteile in dieses mit einzuschließen. Nach dieser Lesart bezeichnet das »falsche Vakuum« das existierende organische Ganze mit seiner trügerischen Stabilität und Harmonie, während das echte Vakuum in dieses Ganze all die destabilisierenden Exzesse integriert, die für seine Reproduktion notwendig sind (und letztlich zu seinem Un-

16 Man könnte freilich hinzufügen, dass Derrida mit seiner theologisch-politischen Wende, bei der er den Prozess der *différance* mit dem unmöglichen Punkt der messianischen Gerechtigkeit in Beziehung setzt, die Seite des Begehrens/Mangels privilegiert, indem er den Prozess der *différance* als immer schon gescheitert und mangelhaft in Bezug auf das Ziel der messianischen Gerechtigkeit auffasst, die, wie die Demokratie, immer »zukünftig« bleibt.

tergang führen). Hegels dialektischer Prozess wirkt somit als repetitive Unterminierung eines »falschen Vakuums« mittels eines echten, als sich wiederholende Verschlebung von der Substanz zum Subjekt. Diese Lücke erscheint im radikalsten Sinne als der minimale ethische Kontrast zwischen dem Buddhismus und der Hegelschen Dialektik, zwischen dem Erlangen des Friedens (der ursprünglichen Leere, Symmetrie, Balance, Harmonie oder wie er auch heißen mag) und dem persistierenden *Eppur si muove*. Der Buddhismus bietet eine radikale Antwort auf die Frage: Warum gibt es etwas und nicht nichts? Es gibt nur das Nichts, nichts »existiert wirklich«, alle »Etwasse«, alle bestimmten Entitäten entstehen ausschließlich aus einer subjektiven perspektivischen Täuschung. Der dialektische Materialismus geht hier einen Schritt weiter: *Sogar das Nichts existiert nicht* – wenn wir unter dem »Nichts« den Urabgrund verstehen, in dem alle Differenzen ausgelöscht werden. Was es letztlich »gibt«, ist nur die absolute Differenz, die sich von sich selbst abstoßende Lücke.

Um die tiefgreifende Verbindung zwischen dem Subjekt und dem Nichts (der Leere) zu begreifen, muss man Hegels berühmtes Diktum über Substanz und Subjekt sehr genau lesen. Es genügt nicht zu betonen, dass das Subjekt keine positiv existierende, mit sich identische Einheit ist, dass es für die Unvollständigkeit der Substanz steht, für deren inneren Widerspruch und innere Bewegung, für das Nichts, das die Substanz von innen her durchkreuzt, ihre Einheit zerstört und sie damit dynamisiert – der Gedanke, der am besten in Hegels Bemerkung über die »Unruhe« der substantziellen Einheit zum Ausdruck kommt (»eben diese Unruhe aber ist das Selbst«¹⁷). Diese Vorstellung des Subjekts setzt immer noch das substantzielle Eine als Ausgangspunkt voraus, auch wenn diese Einheit immer schon verzerrt, gespalten usw. ist. Und genau diese Voraussetzung sollten wir falllassen: Am Anfang (selbst wenn es ein mythischer ist) gibt es keine substantzielle Einheit, sondern das Nichts selbst; jede Einheit ist sekundär, sie entsteht durch die Beziehung dieses Nichts auf sich selbst. Das Nichts als Negation ist, mit anderen Worten, nicht in erster Linie eine Negation von etwas, von einer positiven Entität, sondern die Negation von sich selbst.

Hegel formuliert diese entscheidende Einsicht am Anfang des zwei-

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1970, S. 26.

ten Buchs der *Logik* (»Die Lehre vom Wesen«), wo er sich mit der Logik der Reflexion beschäftigt.¹⁸ Er beginnt mit dem für den Begriff des Wesens konstitutiven Gegensatz zwischen dem Wesen und seinem Schein: »Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Schein gegen das Wesen hat, ist daher nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens«¹⁹ – unter dem Fluss des illusorischen Seins (des Scheins) gibt es kein substantzielles mit sich identisches Wesen. Die Unmittelbarkeit des illusorischen Scheins deckt sich mit der Unmittelbarkeit der nichtillusorischen Substanz, ihres »wahren« Seins; oder lacanianisch ausgedrückt: »Das Wesen ist jene Struktur, in der sich das Innerste in seiner Umwandlung mit dem Äußersten verbindet.«²⁰ Das bedeutet, dass es nichts anderes gibt als den Fluss des Scheins und seiner flüchtigen Bestimmungen sowie das Nichts darunter:

Diese beiden Momente, die Nichtigkeit, aber als Bestehen, und das Sein, aber als Moment, oder die an sich seiende Negativität und die reflektierende Unmittelbarkeit, welche die Momente des Scheins ausmachen, sind somit die Momente des Wesens selbst: es ist nicht ein Schein des Seins am Wesen oder ein Schein des Wesens am Sein vorhanden; der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Anderen, sondern er ist der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst. Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seins.²¹

Schon in der *Phänomenologie* stellt Hegel diese Behauptung auf, wenn er sagt, das übersinnliche Wesen sei die Erscheinung als Erscheinung; dies ist es, was in der Kopie mehr ist als das Original selbst.

¹⁸ Wie wir im 5. Kapitel gesehen haben, argumentieren viele Hegel-Interpreten – allen voran Dieter Henrich in seinem klassischen Essay »Hegels Logik der Reflexion« –, dass dieser Teil der *Logik*, der die Triade der setzenden, der aufheben und der bestimmenden Reflexion artikuliert, die Grundmatrix für den dialektischen Prozess als solchen liefert.

¹⁹ Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 22.

²⁰ Jacques-Alain Miller, »A Reading of the Seminar *From an Other to the other*«, in: *Lacanian ink* 29 (2007), S. 8–61, hier S. 17.

²¹ Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 22.

Das Hegelsche Subjekt

Kehren wir nun wieder zu Hegels Aussage über Substanz und Subjekt aus der »Vorrede« zur *Phänomenologie des Geistes* zurück. Hegel sagt nicht einfach, dass die Substanz das Subjekt ist, er erklärt vielmehr, dass man das Absolute nicht *nur* als Substanz, sondern *auch* als Subjekt auffassen sollte. Das Subjekt ist also nicht nur ein untergeordnetes Moment der Substanz, der substanzialen Totalität; ebenso wenig ist die Substanz jedoch direkt das Subjekt, sodass wir die beiden auch nicht unmittelbar gleichsetzen dürfen (wir können nicht sagen: »Die Substanz – der Ursprung und das Gründungsprinzip von allem – ist die produktive Kraft der sich auf sich beziehenden Negativität, die den Kern der Subjektivität bildet«; denn damit wäre die Substanz in Wirklichkeit nichts weiter als *das wirkende Subjekt*). Das Subjekt ist immer schon mit einem heterogenen substanzialen Inhalt verbunden, es ist immer zweitrangig: als Negation oder Vermittlung dieses Inhalts, als dessen Spaltung oder Verzerrung; und dieser sekundäre Charakter muss bis zum Ende beibehalten werden, das Subjekt darf nie direkt zum Gründungsprinzip der gesamten Realität erhoben werden.

Dieses »Zurückhalten« des Subjekts – die Idee, dass Hegels Formel Substanz = Subjekt als »unendliches Urteil« zweier unvereinbarer Begriffe zu verstehen ist und nicht als vollständige Subjektivierung der Substanz, nicht als direkte Behauptung des Subjekts als produktiver Grund allen Seins, als Instanz, die alles, was es gibt, »verschlingt« oder sich aneignet – dieses »Zurückhalten« darf *nicht* als lascher Kompromiss aufgefasst werden, nach dem Motto »zu viel Subjektivität ist selbstzerstörerisch, also lasst uns das rechte Maß einhalten«. Ein solcher Kompromiss wäre nicht nur philosophisch naiv, sondern auch komplett falsch: *Der Schritt zur »Zurückhaltung« des Subjekts gleich der vollständigen Behauptung der Subjektivität*, denn im Grunde ist das »Subjekt« kein substanzialer Akteur, der die gesamte Wirklichkeit erzeugt, sondern exakt das Moment des Einschnitts, des Scheiterns, der Endlichkeit, der Täuschung, der »Abstraktion« »Nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt« bedeutet *nicht* einfach, dass die Substanz »in Wirklichkeit« eine Kraft der subjektiven Selbstvermittlung ist usw., sondern dass die Substanz an sich selbst ontologisch fehlerhaft, unvollständig ist. Das ist es, was Hegel – gegen die im Fichtes Begriff des sich selbst setzenden Ich gipfelnde »subjektivistische« Tradition – deutlich erkannte: Das Subjekt steht nicht an erster Stelle, es ist kein neuer Name für das alles begründende Eine, sondern der Name für die innere Unmöglichkeit oder Selbstblockade des Eines.

Daraus folgt, dass die Täuschung notwendig ist, dass sie der Wahrheit inhärent ist: *la vérité surgit de la méprise* (»die Wahrheit entsteht aus der Verkenntnis«), wie Lacan ganz hegelianisch schreibt – und genau das ist für einen Vertreter des Spinozismus nicht hinnehmbar. Womit er einverstanden ist, ist die Notwendigkeit des Irrtums, nicht aber damit, dass Irrtum und Verkenntnis der Wahrheit immanent und vorausgehend sein sollen – der Prozess muss epistemologisch und ontologisch mit dem Irrtum beginnen, und die Wahrheit kann nur sekundär, sozusagen als *wiederholter Irrtum* entstehen. Warum? Weil die Wahrheit (Vernunft), wie wir am Beispiel von Verstand und Vernunft gesehen haben, keine Korrektur des Irrtums (der einseitigen Abstraktionen des Verstandes) ist; die Wahrheit ist der *Irrtum als solcher*, das, was man tatsächlich tut, wenn man (das Gefühl hat, dass man) einen Irrtum begeht, das heißt, der Irrtum liegt genau in dem Blick, der die Handlung als Irrtum wahrnimmt. Wir sollen Hegels »Substanz als Subjekt« folglich in ähnlicher Weise interpretieren wie Lacans Neulektüre der berühmten Freud'schen Formel »wo Es war, soll Ich werden«, die ebenfalls nicht als schlichte Forderung nach einer Subjektivierung der unbewussten Substanz verstanden werden darf (»Ich soll mir mein Unbewusstes zu eigen machen«), sondern als Anerkennung meines Platzes in ihr, als Erkenntnis, dass das Subjekt nur durch die Inkonsistenz des Unbewussten existiert.

Um noch einmal zu rekapitulieren: Das Hegelsche Motiv von Substanz und Subjekt bedeutet, dass das Absolute als Reales von endlichen Entitäten nicht einfach differenzial ist oder differenziert wird – das Absolute ist *nichts anderes als diese Differenz*. Im Grunde ist das Reale die Nichtidentität selbst: die Unmöglichkeit für ein X, »ganz es selbst« zu sein oder zu werden. Das Reale ist kein Hindernis oder Eindringling von außen, das oder der verhindert, dass X mit sich selbst identisch werden kann, sondern die absolut immanente Unmöglichkeit dieser Identität. Dass X sich nicht vollkommen als X verwirklichen kann, liegt nicht daran, dass es von einem äußeren Hindernis davon abgehalten wird – die Unmöglichkeit ist zuerst da, und das äußere Hindernis materialisiert diese Unmöglichkeit letztlich nur. Als solches ist das Reale opak, unzugänglich, unerreichbar und un-

bestreitbar, unmöglich zu umgehen oder zu beseitigen – Mangel und Überschuß fallen in ihm zusammen. Diese Überschneidung *scheint* der Dialektik fremd zu sein: Das Zusammenfallen der Gegensätze scheint von anderer Art zu sein als die Umkehrungen und Vermittlungen des dialektischen Prozesses. Das Reale ist eher der opak-unbestimmte, abgründige, prälogische Hintergrund, der immer schon da ist und von jedem dialektischen Prozess eigentlich vorausgesetzt wird. Kein Wunder, dass einem hier als Erstes Schelling einfällt, der in seiner Kritik an Hegels »negativer« Philosophie den prälogischen Grund des Seins als Positivität thematisiert, die zugleich opak und unvermeidlich sei. Aber ist das wirklich so?

Die hegelianische Behauptung lautet, dass der dialektische Prozess diesen vorausgesetzten Hintergrund rückwirkend als Zeichen seiner eigenen Unvollständigkeit setzt. Das heißt, der Anfang hat bei Hegel den Status des Lacanschen Realen, welches immer schon verloren, zurückgelassen, vermittelt und so weiter und dennoch zugleich etwas ist, das wir nie loswerden, das auf ewig insistiert, uns beständig heim sucht. So ist beispielsweise die *jouissance* als Reales für jemanden, der in der symbolischen Ordnung wohnt, verloren, nie direkt gegeben und so weiter; ebendieser Verlust des Genießens generiert allerdings ein neues, ein Mehr-Genießen (*plus-de-joir*), sodass die *jouissance* gleichzeitig etwas schon immer Verlorenes und etwas, von dem wir uns niemals befreien können, ist. Auf diesen zutiefst ambivalenten Status des Realen gründet sich das, was Freud den Wiederholungszwang nennt: Was sich dabei wiederholt, ist das Reale selbst, das, von Anfang an verloren, beharrlich immer wieder zurückkehrt.

Hat Hegels Anfang nicht denselben Status, insbesondere wenn es um den Anfang der Philosophie geht? Er scheint sich ständig zu wiederholen: Orientalische Spiritualität, Parmenides, Spinoza – sie alle stehen für die Anfangsgeste der Philosophie, die man hinter sich lassen muss, wenn man auf dem langen Weg von der Substanz zum Subjekt vorankommen will. Dennoch ist dieser Anfang kein Hindernis, das uns aufhält, sondern gerade das Motiv oder der Initiator der »Entwicklung«. Echte Entwicklung, der Übergang zu einer neuen Stufe, findet nur dadurch statt, dass man immer wieder aufs Neue mit der Anfangsgeste abrechnet. Der Anfang ist somit das, was bei Fichte *Aristof's* heißt: Hindernis und Antrieb zugleich. Die Anfangsgeste wie-

* Im Original deutsch.

denholt sich immer wieder in neuer Gestalt. Der orientalische Anfang (China und Indien, die erste Version des Seins und des Nichts) steht für den vorphilosophischen Abgrund einer chaotischen Mythologie; Parmenides steht für den eigentlichen philosophischen Beginn, den Bruch mit der Mythologie und die begriffliche Behauptung des Eines; Spinoza wiederum markiert den modernen Anfang (die Substanz als Behälter blühender Vielheiten). Warum ist Parmenides, der behauptet, dass nur das Sein, das Eine existiert, nicht orientalisches, warum ist er der erste abendländische Philosoph? Der Unterschied liegt nicht auf der inhaltlichen, sondern auf der formalen Ebene: Parmenides sagt das Gleiche wie die Philosophen des Orients, aber er *sagt* es in begrifflicher Form. Indem er erklärt, »Sein ist, und Nichtsein ist nicht«, indem er die Einheit von Sein und Denken bekräftigt, führt er eine Differenz, eine minimale formale Vermittlung in das Eine ein; das orientalische Eine ist dagegen vollkommen abgründig, es ist weder, noch ist es nicht.²² Die Differenz zwischen dem orientalischen Denken und dem des Parmenides ist folglich die zwischen Ansich und Fürsich. Parmenides ist der erste »Dogmatiker« im Chesterton'schen Sinne. Chesterton verfasste *Orthodoxie* als Erwiderung auf die Kritiker seines vorherigen Buches *Ketzer* (*Heretics*, 1908); im letzten Absatz des letzten Kapitels dieses Werks (»Schlußbemerkung: Warum ist Orthodoxie so wichtig?«) schreibt er:

Wahrheiten werden zu Dogmen, sobald über sie gestritten wird. Wer immer einen Zweifel ausspricht, umreißt eine Religion. Die Glaubenslehren werden durch den Skeptizismus unserer Zeit keineswegs zerstört; vielmehr schafft er sie, gibt ihnen ihre Konturen sowie ihre einfache und trotzige Gestalt. Wir Liberalen haben früher den Liberalismus ganz unbeschwert als Gemeinplatz vertreten. Mittlerweile ist er umstritten, und wir vertreten ihn vehement als Glauben. Wir überzeugten Patrioten haben früher den Patriotismus für kaum etwas mehr als vernünftig gehalten. Mittlerweile wissen wir, daß er unvernünftig, und wir wissen, daß er richtig ist. Wir Christen haben nie gewußt, wieviel gesunder philosophischer Menschenverstand im Mysterium des Christentums steckt, bis christenfeindliche Autoren uns darauf hingewiesen haben. Die geistige Zerstörung wird ihren großen Vormarsch fortsetzen. Alles wird man bestreiten. Alles wird zum Glauben werden. Die Pflastersteine zu negie-

²² Wir begegnen hier einmal mehr dem rückwirkenden Verschwimmen von Artikulationen, das heißt, der Verwandlung der Vergangenheit in eine formlose Materie: Vor Parmenides gab es für Hegel eine chaotische Mannigfaltigkeit ohne jede innere begriffliche Artikulation, wie die willkürliche Mischung von Objekten (Götter, Tiere, Symbole etc.) in der indischen Mythologie.

ren ist ein vernünftiger Standpunkt; sie zu affirmieren wird ein religiöses Dogma sein.²³

Das ist eine zutiefst hegelianische Einsicht. Man darf das Dogma nicht mit dem unmittelbaren präreflexiven Annehmen einer Einstellung verwechseln. Die Christen des Mittelalters waren nicht »dogmatisch« (so wie es auch sinnlos wäre zu sagen, dass die Griechen des Altertums »dogmatisch« an Zeus und andere olympische Gottheiten glaubten: Diese gehörten schlicht zu ihrer Lebenswelt); »dogmatisch« wurden sie erst, als die moderne Vernunft begann, religiöse Wahrheiten in Zweifel zu ziehen. Eine »dogmatische« Haltung ist immer schon durch ihr Gegenteil vermittel, und das ist auch der Grund dafür, dass der Fundamentalismus von heute wirklich »dogmatisch« ist: Er klammert sich an seine Glaubensartikel gegen die Bedrohung des säkularen Rationalismus. Kurz, das »Dogma« ist bereits die Folge der Zersetzung eines substanziellen organischen Ganzen. Hegel beschreibt diese Zersetzung als eine zweifache Bewegung. Zuerst findet eine »Autonomisierung« dessen statt, was ursprünglich nur akzidentelle Prädikate der Substanz waren – sehen wir uns dazu die berühmte Stelle aus der *Phänomenologie* an:

Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwunderliche Verhältnis. Aber daß das von seinem Umlange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen.²⁴

Als Zweites erfolgt die umgekehrte Autonomisierung der substanziellen Einheit selbst. Die Substanz dient nicht mehr als Behälter, als vermittelnde Einheit ihres besonderen Inhalts, sondern setzt oder behauptet sich stattdessen als negative Einheit ebendieses Inhalts, als die alle ihre besonderen Bestimmungen zerstörende Kraft – diese Negativität liegt der geistigen Freiheit zugrunde, denn: »Das Wesen des Geistes ist [...] formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung kann er von allem Außerlichen und seiner eigenen Äußerlichkeit, seinem

23 Gilbert Keith Chesterton, *Kenner. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt/M. 1998, S. 286.

24 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 36.

Dasein selbst abstrahieren.«²⁵ Diese selbstbezügelte Negativität der Substanz, ihre Selbstzusammenziehung zu einem leeren Punkt, ist die *Singularität*, im Gegensatz zur Partikularität. In spekulativer Hinsicht geht es hier darum, die beiden Bewegungen zusammenzudenken: Die Akzidenzen einer Substanz können nur insofern ein eigenständiges, von ihrem substanziellen Ganzen getrenntes Dasein erlangen, als sich die Substanz selbst auf den Punkt der Singularität reduziert oder kontrahiert. Die Lücke, das Lösen der Verbindungen zwischen der Substanz und ihren Akzidenzen (besonderen Bestimmungen) setzt den radikalen »Widerspruch« im Innersten der Substanz selbst zwischen ihrer Fülle und ihrer Leere, ihrer Allumfassendheit und ihrer alles ausschließenden Selbstbezüglichkeit, zwischen S und \bar{S} (das Subjekt als »durchgestrichene«, ihres Inhalts beraubte Substanz) voraus. Der konkretere Ausdruck dieser Verbindung ist die spekulative Identität zwischen dem Subjekt (der Leere der selbstbezügelichen Negativität) und einem akzidentellen, zu einem »körperlosen Organ« autonomisierten Aspekt der Substanz. Dieses »Partialobjekt« ist das Korrelat des »reinen« Subjekts. Das Subjekt ist hier von dem zu unterscheiden, was wir üblicherweise als »Person« bezeichnen. Diese steht für den substanziellen Reichtum eines Selbst, das Subjekt dagegen ist die zum singulären Punkt der negativen Selbstbezüglichkeit zusammengezogene Substanz. Die beiden Paare – Subjekt – Objekt und Person – Ding – bilden ein Greinmassches semiotisches Viereck. Wenn wir das »Subjekt« zum Ausgangspunkt nehmen, gibt es zwei Gegensätze: Sein Gegenteil (Gegenstück) ist natürlich das »Objekt«, sein »Widerspruch« ist jedoch die »Person« (der pathologische Reichtum des Seelenlebens im Gegensatz zur Leere der reinen Subjektivität). Entsprechend ist das Gegenteil/Gegenstück der »Person« das »Ding« und ihr »Widerspruch« das »Subjekt«. Ein »Ding« ist etwas, das in eine konkrete Lebenswelt eingebettet ist und in dem die ganze Bedeutungsfülle dieser Lebenswelt wiederhallt, während ein »Objekt« eine »Abstraktion« ist, etwas von der Einbettung in die Lebenswelt Abstrahiertes.

Das Subjekt ist nicht das Korrelat des Dings (oder genauer gesagt: des Körpers); eine Person wohnt in einem Körper, das Subjekt aber korreliert mit einem (Partial-)Objekt, einem körperlosen Organ.

25 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt/M. 1970, S. 25f.

Man sollte daher entgegen der Standardvorstellung des Paares Person – Ding als lebensweltlicher Totalität, von der sich das Paar Subjekt – Objekt ableitet, darauf insistieren, dass das Subjekt – Objekt-Paar (lacaniansch ausgedrückt: S_2 , das ausgedrückte Subjekt gepaart mit dem »*objet petit a*«) primordial ist – das Paar Person – Ding ist seine sekundäre »Domestizierung«. Was im Übergang von Subjekt – Objekt zu Person – Ding verlohrengeht, ist das verdrehte Verhältnis des Möbiusbandes: »Personen« und »Dinge« sind Teil derselben Realität, während das Objekt das unmögliche Äquivalent des Subjekts selbst ist. Wir gelangen zum Objekt, wenn wir auf der Seite des Subjekts (d. h. dessen Signifikanten-Repräsentation) dem Möbiusband bis zum Ende folgen und uns auf der anderen Seite derselben Stelle wiederfinden, von der wir gestartet sind. Die Vorstellung der Persönlichkeit als Einheit von Leib und Seele oder als organisches Ganzes, das im Prozess der Verdinglichung und Entfremdung zerstückelt wird, ist folglich abzulehnen. Das Subjekt geht als Produkt der gewaltsamen Reduktion des Körpers der Person auf ein Partialobjekt aus der Person hervor.²⁶

Wenn Hegel daher schreibt, dass »der Begriff [...] freier subjektiver Begriff [ist], der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, – der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist«,²⁷ dann stellt er scheinbar einen sinnlosen Kurzschluss zwischen dem abstrakt-logischen Bereich der Begriffe, der begrifflichen Bestimmungen, und dem psychologischen Bereich der Persönlichkeit, der wirklichen Personen her. Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, worum es ihm geht: Die Persönlichkeit in ihrer »undurchdringlichen, atomen Subjektivität«, der Abgrund beziehungsweise die Leere des »Ich« jenseits meiner positiven Eigenschaften ist eine *begriffliche* Singularität; sie ist die »wirk-

lich existierende« Abstraktion des Begriffs, das heißt, die negative Macht des Begriffs erlangt in ihr wirkliche Existenz, wird »für sich«. Und genau solch eine begriffliche Singularität ist Lacans S_2 , das »ausgedrückte Subjekt«, eine Singularität ohne jeden psychologischen Inhalt. Exakt in diesem Sinne schreibt Hegel: »Die Einzelheit ist ihr Übergang aus ihrem Begriffe zu einer *äußeren* Realität, das reine Schema.«²⁸ Jedes Wort in diesem präzisieren und verdichteten Satz hat Gewicht. Das Subjekt in seiner Einzigartigkeit steht keineswegs für die auf keinen allgemeinen Begriff reduzierbare Singularität des Daseins (ein Gedanke, den Kierkegaard in seiner Hegel-Kritik endlos variiert), sondern für das genaue Gegenteil, nämlich für die Art, wie die Allgemeinheit eines Begriffs in die »äußere Realität« übergeht und wirkliche Existenz als Teil dieser zeitlichen Realität erlangt. Der dialektische Dreh ist dabei natürlich, dass die Allgemeinheit ihre wirkliche Existenz in Gestalt ihres genauen Gegenteils erlangt, nämlich als Zusammenhang der Mannigfaltigkeit der Realität zur reinen Singularität. Da sich die äußere Realität durch ihre raum-zeitlichen Koordinaten definiert, muss das Subjekt in seiner Wirklichkeit in der Zeit, als Selbstaufhebung des Raumes in der Zeit existieren; und da es der Begriff ist, der eine zeitliche Existenz erlangt, kann diese Zeitlichkeit nur die eines »Schemas« im kantischen Sinne sein, also die apriorische temporale Form, die zwischen der atemporalen begrifflichen Allgemeinheit und der raum-zeitlichen »äußeren Realität« vermittelt. Und weil die äußere Realität mit dem Subjekt korreliert, welches jene transzendental konstituiert, ist dieses Subjekt das »reine Schema« dieser Realität – nicht nur einfach ihr transzendentaler Horizont, der Rahmen apriorischer Vernunftkategorien, sondern ihr *Schema*, die apriorische Form der zeitlichen Endlichkeit, der *temporale Horizont des atemporalen Apriori selbst*. Darin liegt die Paradoxie (die Heidegger in seiner Schrift *Kant und das Problem der Metaphysik als Erster* erkannte): Das reine Ich als Instanz der transzendentalen Synthese steht nicht »über« den zeitlosen Kategorien der Vernunft, sondern ist das »Schema« der zeitlichen Endlichkeit, welche deren Anwendungsbereich abstreckt.

Aber ist dieses Subjekt, das mittels transzendentaler Synthese die Realität zu einem konsistenten Ganzen »verräht«, nicht eine neue Version der Identität, die ihr Gegenteil umfasst? Wird hier nicht die

26 Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 549.

28 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 183.

radikale Negativität in den Grund einer neuen Identität verwandelt? Es gibt eine Parallele zwischen Foucaults Kritik an Derridas Interpretation des Cartesischen Cogito und der gängigen »postmodernen« Kritik an Hegels Begriff des Widerspruchs, an der Reihe Unterschied – Gegensatz – Widerspruch. Nach Foucaults Ansicht schreitet Descartes (und, ihm folgend, Derrida) vom Wahnsinn zum universellen Zweifel als einer »radikaleren« Form des Wahnsinns voran, sodass er ihn anschließend im rationalen Cogito aufheben kann. Foucaults Gegenargument lautet, dass der Wahnsinn nicht »weniger« radikal, sondern *radikaler* ist als die Idee des universellen Zweifels, dass der Übergang vom Wahnsinn zum Traum den unerträglichen Exzess des Wahnsinns stillschweigend ausschließt. Entsprechend scheint Hegel den Unterschied zum Gegensatz und anschließend den Gegensatz zum Widerspruch zu »radikalieren«; dieser »Fortschritt« hebt im Grunde freilich das auf, was einen monistischen Philosophen am Begriff des Unterschieds wirklich beunruhigt: der Gedanke der radikalen Heterogenität, einer vollkommen kontingenten äußeren Andersheit, die sich nicht dialektisch mit der Innerlichkeit des Einen in Beziehung setzen lässt. Mit dem Übergang vom (einfachen äußeren) Unterschied (*gleichgültiger* Einheiten) zum Gegensatz (der die einander entgegengesetzten Einheiten bereits inhärent zueinander in Beziehung setzt) und dann zum Widerspruch (in dem die Lücke *innerhalb* des Einen als diesem innewohnende Spaltung oder Selbstwidersprüchlichkeit gesetzt wird) ist der Weg zur Selbstaufhebung des Unterschieds und zur Rückkehr zu dem Einen, das alle Unterschiede vermeintlichen und somit »dialektisch vermitteln« kann, bereitet.

Auch Laclau folgt dieser Kritiklinie insofern, als er bei seiner Beschäftigung mit dem Realen zwischen dem formellen Begriff des Realen als Antagonismus und der eher »empirischen« Vorstellung, dass das Reale dasjenige ist, welches sich nicht auf einen formellen Gegensatz reduzieren lässt, hin- und herzuschwanken scheint: »Der Gegensatz A – B wird nie vollständig zu A – nicht-A werden. Die B-heit des B wird letztlich nicht dialektisierbar sein. Das »Volk« wird immer mehr sein als das reine Gegenteil der Macht. Es gibt ein Reales des Volkes, das sich der symbolischen Eingliederung widersetzt.«²⁹ Die entscheidende Frage ist natürlich: Was macht diesen Überschuss des »Volkes« genau aus, dass es »mehr [...] als das reine Gegenteil der

Macht« ist? Was im »Volk« widersetzt sich der symbolischen Eingliederung? Ist es schlicht die Fülle seiner (empirischen oder sonstigen) Bestimmungen? In diesem Fall haben wir es *nicht* mit einem Realen zu tun, das sich der symbolischen Eingliederung widersetzt, denn das Reale entspricht hier exakt dem Antagonismus A – nicht-A, und somit ist »das, was in B mehr ist als nicht-A«, nicht das Reale in B, sondern B symbolische Bestimmungen. Da Laclau natürlich uneingeschränkt zugibt, dass jede Einheit durch eine inhärente Lücke gespalten ist, ergibt sich folgendes Dilemma: Resultiert die innere Unmöglichkeit des Einen zur vollständigen Selbstidentität aus der Tatsache, dass es immer von heterogenen anderen beeinflusst wird, oder ist das Beeinflusstwerden des Einen durch andere ein Zeichen dafür, dass es in sich selbst gespalten oder uneins ist? Die einzige Möglichkeit, »das Reale zu retten«, ist, den Primat der inneren Spaltung anzuerkennen. Die primordiale Tatsache ist das innere Hemmnis des Einen; die heterogenen anderen materialisieren dieses Hemmnis lediglich (oder nehmen dessen Platz ein); aus diesem Grund bleibt die Unmöglichkeit (des Einen, vollständig mit sich identisch zu werden) auch dann weiter bestehen, wenn sie vernichtet werden. Oder andersherum: Wäre das Eindringen der heterogenen anderen die Urursache, dann würde deren Vernichtung es dem Einen ermöglichen, seine vollständige Selbstidentität zu verwirklichen.³⁰

²⁹ Die Lacanische »Logik des Signifikanten« zwingt uns sogar, noch einen Schritt weiter zu gehen und zu konstatieren, dass die Selbstidentität einer Entität selbst eine Spaltung oder ein Hemmnis innerhalb dieser Entität impliziert. »Selbstidentität« beinhaltet die reflexive Geste, eine Entität mit der Leere ihres strukturellen Platzes zu identifizieren, der Leere, die durch den Signifikanten gefüllt wird, welcher die Entität identifiziert – »A=A« kann nur in der symbolischen Ordnung vorkommen, in der die Identität von A von dem »unären Merkmal« garantiert/konstituiert wird, welches die Leere in seinem Kern markiert (für diese Leere steht). »Du bist John« bedeutet: Der Kern deiner Identität ist das abgründige, durch deinen Namen bezeichnete *je ne sais quoi*. Es ist also nicht nur so, dass jede Identität immer durchkreuzt, zerbrochen, fiktiv ist (wie das postmoderne Mantra des »Dekonstruktivismus« lautet), die *Identität selbst* ist streng genommen das Zeichen ihres Gegenteils, ihres eigenen Mangels, der Tatsache, dass der als mit sich identisch behaupteten Entität die vollständige Identität *fehlt*.

Erst dieser spekulative Begriff der Identität versetzt uns in die Lage, die Stoßkraft von Hegels Kant-Kritik in vollem Umfang zu begreifen, namentlich seine Leugnung der Notwendigkeit eines apriorischen formaltranszendentalen Rahmens als Maßstab oder Standard, um von außen die Gültigkeit jeden Inhalts (kognitiv, sittlich oder ästhetisch) beurteilen zu können. Hegel erklärt, dass »wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für* sich selbst ist, zu betrachten«.³¹ Mit »absolutem« Idealismus ist nicht die magische Fäligkeit des Geistes gemeint, jeden Inhalt hervorzubringen, sondern die völlige Passivität des Geistes. Indem es die Haltung des »absoluten Wissens« übernimmt, fragt das Subjekt nicht, ob der Inhalt (irgendein besonderer Untersuchungsgegenstand) apriorischen Standards (des Wahren, des Guten, des Schönen) entspricht; es lässt den Inhalt sich selbst beurteilen, nach dessen eigenen immanenten Maßstäben, und ermächtigt sich somit selbst. Die Haltung des »absoluten Wissens« deckt sich damit mit dem echten (absoluten) Historizismus: Es gibt keinen transzendentalen »großen Anderen«, es gibt keine Kriterien, die wir auf historische Phänomene anwenden könnten, um sie zu beurteilen; alle diese Kriterien müssen den Phänomenen selbst immanent sein. Vor diesem Hintergrund sollte man die »quasi-kafkaeske« (Pippin) Behauptung in Hegels *Ästhetik* verstehen, ein Porträt könne »getroffener, dem Individuum ähnlicher als das wirkliche Individuum selbst«³² sein. Dahinter steckt, dass die Person selbst nie ganz »sie selbst« ist, dass sie nicht mit ihrem Begriff übereinstimmt.

Eine solche Auffassung des absoluten Wissens ist bereits in Hegels Definition des Selbstbewusstseins angelegt, im Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein (in der *Phänomenologie*). Das Bewusstsein scheitert zunächst daran, das Ansich zu erfassen; immer wieder entzieht sich dieses dem Subjekt, jeder vermeintlich dem Ansich zugehörige Inhalt offenbart sich als vom Subjekt selbst dort hineingelegt, sodass sich das Subjekt zunehmend im Netz seiner eigenen

Phantasmagorien verfangt. Es macht den Schritt von der Einstellung des Bewusstseins zu der des Selbstbewusstseins, wenn es dieses Scheitern reflexiv als positives Ergebnis annimmt und somit das Problem in seine eigene Lösung umkehrt: Die Welt des Subjekts *ist* das Resultat seines eigenen »Setzens«.³³ Auf diese Weise löst Hegel auch den scheinbaren Widerspruch zwischen der Reflexivität der modernen Kunst und dem Aufkommen des »Stilllebens« oder der Landschaftsmalerei, das heißt »geistlosesten« Naturdarstellungen, auf. Für ihn ist der eigentliche Gegenstand der Aufmerksamkeitsmalerei das Gemälde selbst, nicht die dargestellte natürliche Landschaft als solche³⁴ – solche Gemälde sind im Grunde Bilder über das Malen selbst und damit ein visuelles Pendant zu Gedichten oder Romanen über die Schriftstellerei, denn was wir am Gemälde eines toten Fisches auf einem Küchentisch bewundern, ist die Fertigkeit des Künstlers, dessen Meisterschaft zum Ausdruck kommt.³⁵

Nebenbei sei erwähnt, dass ein toter Fisch noch aus einem ganz anderen Grund ein gutes Beispiel ist: Was ihn so unheimlich macht, sind seine Augen, die uns unentwegt anstarren, was uns zu einer weiteren Konsequenz führt, die Hegel zieht und die gewagter, ja fast surrealistisch zu nennen ist. Selbst wenn ein Bild natürliche Gegenstände zeigt, geht es doch immer um den Geist und sein materielles Erscheinen. Es gibt freilich ein privilegiertes Organ des menschlichen Körpers, in dem der Geist ganz direkt durchscheint: das Auge als das »Fenster zur Seele«, als das Objekt, das uns, wenn wir es anschauen, mit dem Abgrund des Innenlebens der Person konfrontiert. Die Schlussfolgerung aus diesen beiden Prämissen ist, dass, insofern die

33 Argumentiert Adorno nicht ähnlich, wenn er erklärt, die kantische transzendente Konstitution sei eine unzutreffende Bezeichnung oder, genauer gesagt, sie wende eine Beschränkung ins Positive, nämlich die Tatsache, dass das Subjekt nicht über seinen subjektiven Horizont hinausgehen kann?

34 Vgl. G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Frankfurt/M. 1970, S. 48f.

35 Aus diesem Grund ist Georg Lukács durch und durch Hegelianer, wenn er in *Geschichte und Klassenbewusstsein* unter dem Begriff »(Selbst-)Bewusstsein« nicht die passive Rezeption/Repräsentation oder das Gewahrsein versteht, sondern ihn auf die Einheit von Intellekt und Willen bezieht. Das »(Selbst-)Bewusstsein« ist inhärent praktisch, es verändert sein Subjekt-Objekt – sobald das Proletariat ein adäquates Klassenbewusstsein erlangt, verwandelt es sich in ein wirkliches revolutionäres Subjekt innerhalb seiner gesellschaftlichen Realität.

31 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 77.

32 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 13: *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Frankfurt/M. 1970, S. 104.

Kunst natürliche Objekte schafft, die »beseelt«³⁶ sind, und insofern alle Gegenstände in einem Gemälde von menschlicher Bedeutung durchtränkt sind, die künstlerische Behandlung jede sichtbare Oberfläche in ein Auge zu verwandeln scheint, sodass wir beim Betrachten eines Gemäldes einen »tausendfüßigen Argus«³⁶ ansehen. Das Kunstwerk wird somit zu einer Monstrosität, einer Fülle von Augen, die von allen Seiten anstarren – man kann daher sagen, dass das Kunstschöne, wie Lacan es in *Seminar XI* formuliert, genau der Versuch ist, diese traumatische Dimension des Blicks des Anderen zu kultivieren, zu zähmen und »den Blick zu befrieden«.

Und ist das, was Hegel »absolutes Wissen« (nicht »absolute Erkenntnis«³⁷) nennt, nicht der Endpunkt dieser Umkehrungen, an dem das Subjekt an die letzte Grenze stößt, die Begrenzung als solche, die sich nicht mehr in eine produktive Selbstbehauptung wenden lässt? Absolutes Wissen »bedeutet nicht, alles zu wissen. Es bedeutet vielmehr – seine Grenzen zu erkennen«³⁷ »Absolutes Wissen« ist das endgültige Erkennen einer Begrenzung, die in dem Sinne »absolut« ist, dass sie nicht bestimmt oder besonders, dass sie keine »relative« Grenze oder Hürde unserer Erkenntnis ist, die wir deutlich als solche sehen und einordnen können. Sie ist »als solche« unsichtbar, weil sie das gesamte Feld als solches begrenzt – sie ist jene Geschlossenheit des Feldes, die von innen her (und wir befinden uns per definitionem immer innerhalb des Feldes, weil wir gewissermaßen dieses Feld »sind«) zwangsläufig als ihr Gegenteil, das heißt als die Offenheit des Feldes, erscheinen muss. Hier kann der dialektische »Schwarze Peter« nicht mehr weitergegeben werden: Das Subjekt kann nicht mehr das Spiel der »Erfahrung des Bewusstseins« spielen, bei dem es das Füruns mit dem Ansich vergleicht und dabei beide untergräbt, weil ihm keine Gestalt des Ansich mehr zur Verfügung steht, an dem sich die Wahrheit des Füruns messen ließe.

Hier schließt Hegel sich überraschenderweise wieder Fichtes Kritik an Kants Ding an sich an. Danach muss das Problem des Ansich radikal umformuliert werden: Wenn wir unter dem Ansich das transzendente X verstehen, auf das sich unsere Vorstellungen beziehen,

* Im Original deutsch.

³⁶ Hegel, *Werke*, Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 203.

³⁷ Im Original deutsch.

³⁷ Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel. A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford 1983, S. 639.

dann kann dieses X nur ein leeres Nichts sein; das bedeutet allerdings keineswegs, dass es kein Reales, sondern dass es nur unsere subjektiven Vorstellungen gibt. Alles bestimmte Sein ist relativ, die Dinge sind, was sie sind, nur in Beziehung zur Andersheit oder, um es mit Deleuze zu sagen, der Identität der Dinge ist immer eine perspektivische Verzerrung eingeschrieben. Das Reale ist nicht irgendwo da draußen, als das unzugängliche transzendente X, das unsere Vorstellungen nie erreichen können; es ist hier, als das Hindernis oder die Unmöglichkeit, die unsere Vorstellungen fehlerhaft, inkonsistent macht. Das Reale ist nicht das Ansich, sondern genau das Hindernis, das unseren Zugang zum Ansich verzerrt, und dieses Paradox liefert den Schlüssel zu dem, was Hegel »absolutes Wissen« nennt.

Das absolute Wissen treibt die Unmöglichkeit einer Metasprache zum Äußersten. Normalerweise verlassen wir uns auf die Unterscheidung zwischen Füruns und Ansich. Wir versuchen, zwischen dem, wie die Dinge uns erscheinen, und dem, wie sie an sich, außerhalb ihrer Beziehung zu uns sind, eine Grenze zu ziehen. Wir unterscheiden sekundäre Eigenschaften (die nur für uns existieren, wie Farbe oder Geschmack) von primären (Form und so weiter), welche die Dinge kennzeichnen, wie sie an sich sind; am Ende dieses Wegs steht der reine mathematische Formalismus der Quantenphysik als das einzige (vollkommen nichtintuitive) Ansich, das uns zugänglich ist. Dieses Endergebnis macht jedoch gleichzeitig das Paradox sichtbar, das hinter allen Unterscheidungen von Ansich und Füruns steckt: Was wir als das »Ansich« der Dinge postulieren, ist das Ergebnis jahrhundertelanger Forschungsarbeit – es ist, kurz gesagt, eine Menge an subjektiver Tätigkeit nötig (das Experimentieren, das Entwickeln neuer Konzepte usw.), um zum »Objektiven« zu gelangen. Die zwei Seiten, das Ansich und das Fürsich, erweisen sich also als dialektisch vermittelte – sie »fallen«, wie Hegel sagt, beide (zusammen mit ihrer Unterscheidung) »ins Bewusstsein«. Was Hegel »absolutes Wissen« nennt, ist der Punkt, an dem das Subjekt diese Vermitteltheit vollständig annimmt, an dem es das unhaltbare Projekt aufgibt, eine Position einzunehmen, von der aus es seine subjektive Erfahrung mit der Art, wie die Dinge unabhängig von dieser sind, vergleichen könnte – mit anderen Worten: »Absolutes Wissen« ist ein Name für das Akzeptieren der absoluten Beschränkung des Zirkels unserer Subjektivität und der Unmöglichkeit, aus diesem herauszutreten. Hier müssen wir allerdings eine wichtige Einschränkung machen, denn aus dieser Akzep-

tanz folgt keinesfalls irgendeine Art von (individuellem oder kollektivem) subjektivem Solipsismus. Wir müssen das Ansich von der feinschichteten »Außenseite« (in Bezug auf die subjektive Vermittlung) genau in die Lücke zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven verschieben (zwischen Füruns und Ansich, zwischen Erscheinungen und Dingen an sich). Unser Wissen ist in nicht reduzierbarer Weise »subjektiv«, und zwar nicht weil wir für alle Zeit von der ansich seienden Realität getrennt sind, sondern gerade weil wir ein Teil dieser Realität sind, weil wir nicht aus ihr heraustreten und sie »objektiv« beobachten können. Die Begrenztheit unseres Wissens – dessen unausweichlich verzerrter, inkonsistenter Charakter – trennt uns nicht etwa von der Realität, sondern zeugt vielmehr von unserer Inklusion in diese.

Es ist ein Gemeinplatz, Hegels »lächerlichem« absolutem Wissen einen bescheidenen skeptischen Ansatz entgegenzustellen, der den Exzess der Realität gegenüber jeder Begriffsbildung anerkennt. Aber ist Hegel hier nicht eigentlich viel bescheidener? Ist das absolute Wissen nicht die Bestätigung einer radikalen Abgeschlossenheit? Folgt aus ihm nicht die Konsequenz: Es gibt keine Metasprache, wir können nicht auf die eigenen Schultern steigen und unsere eigenen Grenzen sehen, wir können uns selbst nicht relativieren oder historisieren? Das eigentlich Arrogante ist doch, wie Chesterton klargemacht hat, ebene Selbstrelativierung, die Haltung des »Ich kenne meine Grenzen«, der Nichtübereinstimmung oder des Nichteinverständnisses mit sich selbst – die sprichwörtliche Einsicht des »Weisen«, der zufolge man sich der Realität nur asymmetrisch annähern kann. Hegels absolutes Wissen entzieht uns genau diese minimale Selbstistanz, die Fähigkeit, uns in »sichere Entfernung« vom eigenen Standort zu bringen.

Dies führt uns zu der schwierigen, von Catherine Malabou in ihrem Hegelbuch aufgeworfenen Frage nach der Geschichtlichkeit von Hegels eigenem System. Es gibt bei Hegel Stellen (nicht allzu viele, aber genug, um sie systematisch betrachten zu können), die dem Begriff vom »Ende der Geschichte« explizit widersprechen und zeigen, dass er zu seiner Zeit keineswegs dachte, die Geschichte sei zu ihrem Ende gekommen. Ganz am Ende seines »Systems«, zum Abschluss seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, macht er die knappe Feststellung, dass dies der gegenwärtige Stand des Wissens sei: »Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen

Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.«³⁸ Zu beachten ist hier die dreifache historische Relativierung, die er vornimmt (*nun, der jetzigen Zeit, für jetzt*), eine Insistenz, welche die Äußerung schon fast symptomatisch macht – eines ist jedenfalls sicher: Die berühmten Zeilen aus der »Vorrede« zur *Philosophie des Rechts* treffen für Hegel definitiv auch auf ihn selbst zu:

Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*; so ist auch die Philosophie ihre *Zeit in Gedanken erfährt*. Es ist ebenso töricht zu wählen, irgendeine Philosophie gelte über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geltet seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, *wie sie sein soll*, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbildet läßt.³⁹

Es gibt zahlreiche Belege dafür, dass dies nicht nur ein formelles Zustandnis ist. In den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* heißt es im Kapitel »Geographische Grundlage der Weltgeschichte«: »Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten [...] die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll«,⁴⁰ und über Russland trifft er eine ähnliche Aussage: Beide seien »unreife« Staaten, die noch nicht die volle Verwirklichung ihrer geschichtlichen Form erreicht hätten. Selbst in seiner vielgeschmähten *Naturphilosophie* räumt er die eigene, historisch bedingte Beschränkung ein: »[M]an muß sich mit dem begnügen, was man in der Tat bis jetzt begreifen kann. Es gibt vieles, was noch nicht zu begreifen ist.«⁴¹ In allen diesen Fällen kann Hegel »einen Moment lang [...] einen externen Standpunkt in Bezug auf die (allumfassende) Geschichte, die er erzählt, einnehmen und ankündigen, dass in einem späteren Stadium eine klarere (allumfassende) Geschichte verfügbar

38 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt/M. 1970, S. 461.

39 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Frankfurt/M. 1970, S. 26.

40 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1970, S. 114.

41 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen, Frankfurt/M. 1970, S. 82.

sein wird⁴² – aber wie, von welchem Standpunkt aus kann er das? Woher kommt dieser Überschuß oder Rest an historistischem Gemein-sinn, der die tiefsten spekulativen Einsichten relativiert? Klar ist, dass es *innerhalb* der philosophischen Erzählung Hegels keinen Platz da-für gibt.

Wäre es somit vielleicht Aufgabe einer echten »materialistischen Umkehrung Hegels«, diese Selbstrelativierung *in* das System selbst zu integrieren? Müsstest du Spuren erkennen, die für uns heute *noch* unlesbar sind? Müsstest du die irreduzible parallaxische Lücke zwi-schen multiplen, unvereinbaren Narrativen (der Mächtigen, der Un-terdrückten ...) erkennen usw.? Oder ist diese Schlussfolgerung, so überzeugend sie *prima facie* auch erscheinen mag, überholt? Was ist, wenn es gar keinen äußeren Gegensatz zwischen dem »ewigen« Sys-tem der Erkenntnis und dessen historistischer (Selbst-)Relativierung gibt? Was, wenn diese (Selbst-)Relativierung gar nicht von außen kommt, sondern schon in das Innerste des Systems eingeschrieben ist? Das wahre *Nicht-Alles* wäre demnach nicht in einer Ablehnung der Systematizität zu suchen, wie sie dem Projekt der »negativen Dia-lektik« eigen ist, in einer Betonung von Endlichkeit, Dispersion, Kon-tingenz, Hybridität, Vielfalt usw., sondern *in der Abwesenheit jeder äußeren Begrenzung, die es uns erlauben würde, Elemente hinsichtlich eines äußeren Maßstabs zu konstruieren beziehungsweise zu validieren*. So verstanden korreliert die berühmte »Geschlossenheit des Hegel-schen Systems« strikt mit (der Kehrtseite von) dessen gründlicher (Selbst-)Relativierung. Die »Geschlossenheit« des Systems bedeutet *nicht*, dass es nichts außerhalb des Systems gibt (im Sinne der naiven Vorstellung, Hegel sei der Mensch, der behauptet habe, »absolutes Wissen über alles« erlangt zu haben); es bedeutet vielmehr, dass *wir nie instande sein werden, dieses Außen zu »reflexivieren«, es in das In-nen einzuschreiben, auch nicht auf dem rein negativen (und trügerisch bescheidenden, selbstermiedrigenden) Wege des Eingeständnisses, dass die Realität eine absolute Andersheit ist, die sich für immer unserem Begriffsvermögen entzieht*.

Im gesamten Verlauf seines Buchs *The Persistence of Subjectivity* unterscheidet Robert Pippin zwischen dem wirklichen, historisch be-schränkten Hegel und dem, was er (an einer Stelle) den »ewigen« He-gel nennt. Damit ist keine transhistorische, ewige Wahrheit Hegels ge-

meint, sondern vielmehr die Tatsache, dass jede nachhegelianische Epoche die Position des »absoluten Wissens« neu erfinden muss, um die Frage stellen zu können: Wie würde Hegel unsere Lage begriff-lich erfassen, wie kann man heute noch Hegelianer sein? So ist sich Pippin beispielsweise durchaus darüber im Klaren, dass Hegels An-twort auf die gesellschaftliche Krise seiner Zeit (seine Idee einer in »Stände« eingeteilten konstitutionellen Monarchie) heute nicht mehr »tragfähig« und für die Aufgabe einer »Versöhnung« *unserer* Antago-nismen ungeeignet ist; was man jedoch erarbeiten kann, ist eine hege-lianische »Versöhnung« (dialektische Vermittlung) der *heutigen* Span-nungen. Ein anderes (und wohl das brillianteste) Beispiel, das Pippin nennt, ist die abstrakte Kunst: Natürlich hat Hegel diese nicht vorher-gesehen, es gibt in Hegels Ästhetik keine Theorie der abstrakten Kunst; dennoch lässt sich aus seinen Betrachtungen über die schwin-dende Bedeutung der Kunst in der modernen, »reflexiven« Welt der Begriff (und die Möglichkeit) der abstrakten Kunst als »Reflexivie-rung« der Kunst schlechthin, als kunstimmanente Infragestellung und Thematisierung der eigenen Möglichkeiten und Verfahren, un-schwer und in überzeugender Weise ableiten.

Die Frage ist, ob diese Unterscheidung zwischen dem »wirklichen« Hegel (dessen Lösungen zum Teil offensichtlich veraltet sind) und dem »ewigen« Hegel nicht insofern einen kantischen Formalismus einführt, als hier zwischen dem absoluten Wissen als einer formellen Prozedur der totalisierten Selbstreflexion und deren kontingenten, empirisch bedingten, historischen Instanzen unterschieden wird. Ist diese Idee einer von ihrem akzidentellen Inhalt unabhängigen Form nicht zu tiefst antihegelianisch? Läuft diese Lösung nicht, mit anderen Worten, auf eine »Historisierung« Hegels hinaus, deren Kehrtseite die »schlechte Unendlichkeit« der reflexiven Erkenntnis ist? Denzupolge versucht die Menschheit in jeder Epoche, ihre Auto-nomie zu formulieren, ihre Lage zu begreifen; sie scheitert zwar letzt-lich, aber der Prozess geht weiter und die Formulierungen werden im Laufe der Zeit immer besser.

Wie können wir dieser Sackgasse entkommen? Wie lässt sich die läh-mende Alternative überwinden, bei der es nur die Wahl gibt zwischen Hegels Philosophie als Moment des absoluten Wissens im naiven Sin-ne des Wortes (mit Hegel hat die Geschichte ihr Ende erreicht, er hat im Grunde »alles gewusst«) und der nicht minder naiven evolutionis-tischen Historisierung Hegels, bei der man sich zwar vom offensicht-

⁴² Ermanno Benicivenga, *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford 2000, S. 75.

lich historisch bedingten Inhalt des Hegelschen Denkens trennt, aber an der Vorstellung des »ewigen Hegel« als einer Art regulativen Idee, der es sich immer wieder aufs Neue anzunähern gilt, festhält? Der dialektische Ausweg besteht darin, die Lücke, die den »ewigen« vom »empirischen« Hegel trennt, nicht als dialektische Spannung, nicht als Lücke zwischen dem unerreichbaren Ideal und dessen unvollkommener Realisierung aufzufassen, sondern als einen leeren, rein formalen Abstrakt, als ein Zeichen für ihre *Identität*. Hegel geht es letztlich nicht darum zu zeigen, dass wir – oder zumindest er selbst – trotz unserer Beschränkung, unseres Eingebettenseins in einen kontingenten historischen Kontext diese Beschränkung irgendwie überwinden und Zugang zum absoluten Wissen erlangen können (worauf der historische Relativismus erwidert, dass wir diese Position niemals erreichen, sondern sie lediglich als unmögliches Ideal anstreben können). Was er absolutes Wissen nennt, ist im Gegenteil gerade das Zeichen unserer totalen Gefangenschaft – wir sind zum absoluten Wissen *verurteilt*, wir können ihm nicht *entkommen*, weil »absolutes Wissen« bedeutet, dass es keinen äußeren Referenzpunkt gibt, von dem aus wir die Relativität unseres eigenen »bloß subjektiven« Standpunkts erkennen könnten.

Was wäre demnach, wenn wir Hegels absolutes Wissen als eine Art »Setzen des I-Punkts« verstehen, mit dem einerseits die traditionelle Metaphysik abgeschlossen und andererseits das ausgedehnte Feld des nachhegelianischen Denkens geöffnet wird? Es scheint, als ob Hegel selbst dadurch, dass er sein System abschließt, das Feld für die vielfache Ablehnung seines Denkens eröffnet. Der Hegelsche Moment des endgültigen Abschlusses lässt sich daher am besten in der Formel zusammenfassen, die der junge Georg Lukács in seiner *Theorie des Romans* verwendet: »[B]egonnen ist der Weg, vollendet die Reise.«⁴³ Der Kreis ist geschlossen, wir haben das Ende erreicht, alle immanenten Möglichkeiten sind erschöpft – und an ebendiesem Punkt ist alles offen. Heute noch Hegelianer zu sein heißt daher nicht, die überflüssige Last irgendeiner metaphysischen Vergangenheit zu tragen, sondern die Fähigkeit widerzuerlangen, von vorn zu beginnen.

Man kann die Formel des absoluten Wissens als ein unendliches Urteil verstehen, dessen Wahrheit in der lächerlichen Dissonanz zwi-

schen ihren beiden Polen steckt: Das Wissen des Absoluten, der Geist Gottes, die letzte Wahrheit über die Welt wird von einem kontingenten Individuum, Professor Hegel aus Deutschland, formuliert. Vielleicht sollten wir dieses unendliche Urteil wirklich im Sinne des omniösen »der Geist ist ein Knochen« deuten: »Absolutes Wissen« ist nicht das vollständige Weltwissen, das ein Individuum namens Hegel zu erlangen behauptete, sondern der paradoxe Name für die Absurdität dieser Behauptung – um noch einmal den Rabinowitsch-Witz zu bemühen: »Ich besitze absolutes Wissen.« – »Aber das ist absurd. Kein endliches Wesen kann absolutes Wissen besitzen!« – »Nun ja, absolutes Wissen ist eben nichts anderes als der Beweis dieser Begrenztheit.«

Es geht also ganz entschieden darum, die »falsche« Haut des absoluten Idealisten Hegel abzustreifen, um den »rationalen Kern« seiner Dialektik zu extrahieren: Ja, Hegel schreibt und klingt tatsächlich, als würde er in naiver Weise absolutes Wissen für sich in Anspruch nehmen (und die idealistische List der Vernunft etc.), aber dieser Umweg über den falschen Schein ist notwendig, weil er sein Argument nur durch die offenkundige Absurdität seines Ausgangspunkts anbringen kann. Gleiches gilt für unsere (Neu-)Bekräftigung des dialektischen Materialismus: Dass der stalinistische »Diamat« aus philosophischer Sicht ausgesprochener Schwachsinn ist, geht nicht an der Sache vorbei, sondern ist *die Sache selbst*, bei der es nämlich genau darum geht, die Identität unserer hegelianisch-lacanianischen Position und der Philosophie des dialektischen Materialismus als ein unendliches Urteil im Sinne Hegels zu verstehen, als spekulative Identität des Höchsten mit dem Niedrigsten, wie in der phrenologischen Formel »der Geist ist ein Knochen«. Worin besteht nun der Unterschied zwischen der »höchsten« und der »niedrigsten« Lesart des dialektischen Materialismus? Der stählerne Vierte Lehrer⁴⁴ beging einen schweren philosophischen Fehler, als er den Unterschied zwischen dialektischem und historischem Materialismus ontologisierte, indem er ihn als den Unterschied zwischen *metaphysica universalis* und *metaphysica specialis*, allgemeiner Ontologie und deren Anwendung auf das spezielle Gebiet der Gesellschaft, auffasste. Um hier vom »Niedrigsten« zum »Höchsten« zu gelangen, muss man nichts weiter tun, als *diese Diffe-*

43 Georg Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Berlin 1920, S. 66.

44 Der heute ebenso ungenannt bleiben muss wie Benjamin Zwerg, der sich hinter der Puppe des historischen Materialismus versteckt.

renz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen in das Besondere selbst zu verschieben: Der »dialektische Materialismus« liefert einen Blick auf die Menschheit selbst, der sich von dem des historischen Materialismus unterscheidet. Die Beziehung zwischen historischem und dialektischem Materialismus ist, einmal mehr, die einer Parallaxe: Sie sind substanzial gleich, und der Wechsel vom einen zum anderen ist rein perspektivischer Art. Er wirft Themen auf wie den Todestrieb, den »unmenschlichen« Kern des Menschlichen, die über den Horizont der kollektiven Praxis der Menschlichkeit hinausreichen; die Lücke wird somit bestätigt als etwas dem Menschlichen selbst Innenwohnendes, als Lücke zwischen der Menschlichkeit und ihrem eigenen unmenschlichen Überschuss.

Die Verstopfung der Idee?

Eine solche Auffassung des absoluten Wissens bewahrt uns vor der Falle, in die selbst Jameson tappt, wenn er den *Narrissimus* als dasjenige ausmacht, »was im Hegelschen System als solchem mitunter als abstoßend empfunden werden mag«,⁴⁵ oder, kurz, als die zentrale Schwäche des Hegelschen Denkens, die sich in dessen Behauptung manifestiere, dass die Vernunft sich in der wirklichen Welt finden solle:

Wir durchsuchen die gesamte Welt und das All und berühren am Ende doch nur uns selbst; sehen nur unser eigenes Gesicht, das durch mannigfaltige Unterschiede und Formen der Andersheit hindurchpersistiert. Niemals wirklich dem Nicht-Ich zu begegnen, der radikalen Andersheit niemals direkt gegenüberzustehen (oder, schlimmer noch, sich in einer historischen Dynamik wiederzufinden, in der Differenz und Andersheit genau das ist, was gerade schonungslos ausgenutzt wird) – das ist das Dilemma der Hegelschen Dialektik, dem zeitgenössische Philosophen der Differenz und Andersheit anscheinend nur mit mystischen Beschwörungen und Imperativen begegnen können.⁴⁶

Betrachten wir die Hegelsche Dialektik da, wo sie am »idealistischen« ist und wo sie den Vorwurf des Narzissismus zu bestätigen scheint: beim Begriff der *Aufhebung*⁴⁷ aller unmittelbaren materiellen Realität.

⁴⁵ Fredric Jameson, *The Hegel Variations. On the Phenomenology of Spirit*, London 2019, S. 130.

⁴⁶ Ebd., S. 131.

* Im Original deutsch.

Die grundlegende Operation der *Aufhebung* ist die Reduktion: Die aufgehobene Sache bleibt bestehen, aber sozusagen in einer »Kurzfassung«, sie wird aus ihrem lebensweltlichen Kontext gerissen, auf ihr wesentliches Merkmal verkürzt; die ganze Bewegung und Fülle ihres Lebens wird auf ein fixes Zeichen reduziert. Dann, wenn die Abstraktion der Vernunft mit ihren starren Kategorien und Begriffsbestimmungen ihre beschämende Aufgabe erledigt hat, führt uns die spekulative »konkrete Allgemeinheit« nicht etwa zur Üppigkeit des Lebens zurück – sobald wir den Schritt von der empirischen Realität zu ihrer begrifflichen Aufhebung vollzogen haben, ist die Unmittelbarkeit des Lebens vielmehr unwiederbringlich verloren. Nichts liegt Hegel fern, als den Verlust des Reichtums der Realität zu beklagen, wenn wir sie begrifflich erfassen – erinnern wir uns an sein oben zitiertes unmisverständliches Lob der absoluten Macht des Verstandes aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*: »Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwunderksamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.« Dieses Lob gilt uneingeschränkt, denn Hegel geht es nicht darum, dass diese Macht später dann doch in einem untergeordneten Moment der vereinigenden Totalität der Vernunft »aufgehoben« wird. Das Problem des Verstandes ist vielmehr, dass er diese Macht nicht mit aller Konsequenz freisetzt, dass er sich als dem Ding an sich äußerlich begreift. Die gängige Vorstellung ist, dass es nur *unser* Verstand (»der Geists«) sei, der in seiner Vorstellung trenne, was in der »Realität« zusammengehöre, sodass seine »absolute Macht« lediglich die Macht unserer Vorstellung sei, die mit der Realität des analysierten Gegenstands gar nichts zu tun habe. Der Übergang vom Verstand zur Vernunft vollzieht sich nun nicht dadurch, dass dieses Analysieren und Auseinanderreißen in einer Synthese überwunden wird, die uns zum Reichtum der Realität zurückführt, sondern dadurch, dass die Macht des »Auseinanderreißens« nicht mehr nur »in unseren Köpfen«, sondern in den Dingen selbst als deren inhärente Macht der Negativität verortet wird.

⁴⁷ Dieses Argument lässt sich auch auf den korrekten dialektischen Begriff der Abstraktion anwenden. Was Hegels »konkrete Allgemeinheit« unendlich macht, ist, dass sie »Abstraktionen« in die konkrete Realität selbst als deren immanente Konstituenten mit einschließt. Denn worin besteht für Hegel der grundlegende Schritt der Philosophie in Bezug auf die Abstraktion? Er besteht darin, die banale empiristische Vorstellung aufzugeben, die Abstraktion trete gegenüber

der Fülle der empirischen Realität mit ihrer irreduziblen Vielfalt von Merkmalen einen Schritt zurück: Das Leben ist grün, Begriffe sind grau, sie sezieren und erniedrigen die konkrete Realität. (Es gibt sogar eine pseudodialektische Version dieser 'trivialisierenden', der zufolge die »Abstraktion« eine Eigenschaft des bloßen Verstandes ist, während die »Dialektik« die Reichhaltigkeit der Realität wiederherstellt.) Echtes philosophisches Denken beginnt dagegen mit der Erkenntnis, dass *ein solcher Abstraktionsprozess der Realität selbst eigen ist*. Die Spannung zwischen der empirischen Realität und ihren »abstrakten« begrifflichen Bestimmungen ist der Realität immanent, sie ist ein Merkmal der »Dinge selbst«. Daher rührt der antimaterialistische Akzent des philosophischen Denkens – die Grundinsicht von Marx' »Kritik der politischen Ökonomie« ist beispielsweise, dass die Abstraktion des Wertes einer Ware deren »objektives« Konstituens ist. Grau ist nicht die Theorie, sondern das Leben ohne sie, das nur eine flache, stupide Realität ist – erst die Theorie macht es »grün«, wirklich lebendig, indem sie das komplexe zugrundeliegende Netzwerk aus Vermittlungen und Spannungen zum Vorschein bringt, das es in Bewegung setzt.

Wir sollen die »wahre« von der »falschen (oder schlechten) Unendlichkeit« auf folgende Weise unterscheiden: Schlechte Unendlichkeit ist der asymptotische Prozess, der immer neue Schichten der Realität entdeckt – die Realität wird hier als das Ansich gesetzt, das man nie vollständig erfassen, sondern an das man sich immer nur schrittweise annähern kann, da es uns nur möglich ist, besondere, »abstrakte« Merkmale der transzendenten und unerreichbaren Fülle des »Eigentlichen« zu erkennen. Die Bewegung der »wahren Unendlichkeit« verläuft genau umgekehrt. Hier wird der Prozess der »Abstraktion« mit in das »Ding an sich« hineingenommen. Dies führt uns unerwartet zu der Frage: Was gehört zur dialektischen Selbstverwirklichung eines Begriffs? Stellen wir uns als Ausgangspunkt vor, wir steckten in einer komplexen und verworrenen empirischen Situation, die wir zu verstehen und einzuordnen versuchen. Da wir nie vom Nullpunkt der reinen vorbegrifflichen Erfahrung ausgehen, beginnen wir mit der doppelten Bewegung, dass wir einerseits die uns zur Verfügung stehenden abstrakten allgemeinen Begriffe auf die Situation anwenden und sie andererseits analysieren, indem wir ihre Elemente untereinander und mit unseren Vorerfahrungen abgleichen, allgemeine Schlüsse ziehen und empirische Universalien formulieren. Früher oder später

fallen uns Inkonsistenzen in den Begriffsschemata auf, die wir zum Verständnis der Situation verwenden: Was eigentlich eine Unterart sein müsste, scheint das gesamte Feld zu umfassen und zu beherrschen; verschiedene Klassifikationen und Kategorisierungen widersprechen einander, ohne dass wir entscheiden könnten, welche von ihnen die »wahrere« ist, und dergleichen mehr: Wir tun solche Inkonsistenzen spontan als Zeichen der Unzulänglichkeit unseres Verstandes ab: Die Realität ist viel zu reichhaltig und komplex für unsere abstrakten Kategorien, wir werden niemals instande sein, ein Begriffnetz zu entwickeln, das ihre Mannigfaltigkeit erfassen könnte. Wer ein gewisses theoretisches Gespür besitzt, wird dann allerdings irgendwann etwas Merkwürdiges und Unerwarteteres feststellen: Es ist nicht möglich, die Inkonsistenzen unseres Begriffs von einem Gegenstand klar von denen, die dem Gegenstand selbst immanent sind, zu unterscheiden. Das »Ding an sich« ist selbst inkonsistent, voller Spannungen, es schwankt zwischen seinen verschiedenen Bestimmungen, und die Entfaltung dieser Spannungen, der Kampf, ist das, was es »lebendig« macht. Nehmen wir einen partikulären politischen Staat: Wenn er versagt, ist es so, als ob seine partikulären (spezifischen) Merkmale zur allgemeinen Idee des Staates in Spannung stehen; oder nehmen wir das Cartesische Cogito: Die Differenz zwischen mir als in eine besondere Lebenswelt eingebetteter, besonderer Person und mir als abstraktem Subjekt ist Teil meiner besonderen Identität selbst, denn in westlichen modernen Gesellschaften gehört es zu den charakteristischen Eigenschaften eines Individuums, als ein abstraktes Subjekt zu agieren. Auch hier erweist sich der scheinbar nur in meinem Kopf existierende Konflikt zwischen zwei »Abstraktionen« als Spannung im Gegenstand selbst.

Dieser Hegelsche »Widerspruch« lässt sich in ähnlicher Weise auch in der Art feststellen, wie der Begriff des »Liberalismus« im aktuellen Diskurs funktioniert. Seine diversen Bedeutungen bewegen sich zwischen zwei entgegengesetzten Polen: dem Wirtschaftsliberalismus (freier Marktindividualismus, Opposition gegen starke staatliche Regulierungen etc.) und dem politischen, libertären Liberalismus (bei dem die Betonung auf Gleichheit, gesellschaftlicher Solidarität, Freizügigkeit usw. liegt) – in den USA sind beispielsweise die Republikaner liberaler im ersten Sinne und die Demokraten eher im zweiten. Der entscheidende Punkt ist natürlich, dass man zwar einerseits nicht per genauerer Analyse entscheiden kann, welcher von den beiden der

»wahre« Liberalismus ist, man aber andererseits das Dilemma auch nicht auflösen kann, indem man eine »höhere« dialektische Synthese vorschlägt, oder die »Verwirrung vermeiden« kann, indem man eindeutig zwischen den beiden Bedeutungen des Begriffs unterscheidet. Die Spannung zwischen ihnen ist dem Inhalt, der mit dem Wort »Liberalismus« bezeichnet werden soll, inhärent, sie ist konstitutiv für den Begriff selbst; seine Ambiguität ist daher kein Zeichen für die Begrenztheit unseres Wissens, sie macht vielmehr die innerste »Wahrheit« des Liberalismusbegriffs deutlich. Die »Abstraktionen« verlieren in solchen Fällen nicht ihren abstrakten Charakter und werden in die volle konkrete Realität getaucht – sie *bleiben* »Abstraktionen« und beziehen sich aufeinander *als* »Abstraktionen«.

In den 1960er Jahren sorgte ein »progressiver« Erziehungswissenschaftler mit der Veröffentlichung der Ergebnisse eines recht einfachen Experiments für Aufsehen. Er hatte eine Gruppe fünfjähriger Kinder gebeten, ein Bild von sich beim Spielen zuhause zu malen; zwei Jahre später, nachdem die Kinder die ersten anderthalb Grundschuljahre hinter sich hatten, sollten sie dasselbe noch einmal machen. Der Unterschied war eklatant: Die Selbstporträts der Fünfjährigen waren überschwänglich, lebendig, farbenfroh, surrealistisch verspielt; zwei Jahre später sahen sie dagegen viel steifer und verhaltener aus, außerdem hatten sich viele der Kinder spontan für einen einfachen grauen Bleistift entschieden, obwohl andere Farben verfügbar waren. Wenig überraschend wurde das Experiment als Beweis für die »Unterdrückung« durch das Schulsystem herangezogen, das durch Drill und Disziplin die spontane Kreativität der Kinder zerstört usw. Aus hegelianischer Sicht muss man diesen Schritt von der farbenfrohen Lebendigkeit zur grauen Geordntheit allerdings als Zeichen des geistigen Fortschritts begrüßen. Mit der Reduktion der lebendigen Bantheit auf die graue Disziplin geht nichts verloren, sondern ist sehr viel gewonnen – die Macht des Geistes liegt genau darin, von der »grünen« Unmittelbarkeit des Lebens zur »grauen« begrifflichen Struktur voranzuschreiten und in diesem reduzierten Medium die wesentlichen Bestimmungen zu reproduzieren, für die uns unsere unmittelbare Erfahrung blind macht.

Die gleiche Mortifikation ereignet sich in der historischen Erinnerung und in Monumenten aus der Vergangenheit, die nur noch als seelenlose Objekte überleben. Im Zusammenhang mit dem antiken Gricchenhand bemerkt Hegel: »Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen

die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist.«⁴⁷ Wie beim Übergang vom substanzialen Gott zum Heiligen Geist, so ist auch hier die dialektische Wiederbelebung in ebendiesem Medium der »grauen« Begriffsbestimmungen zu suchen: »Der Verstand gibt ihnen [den Bestimmtheiten des Sinnlichen] zwar durch die Form der abstrakten Allgemeinheit sozusagen eine [...] *Härte* des Seins [...]; aber durch diese Vereinfachung *begeistert* er sie zugleich und schärft sie [...] zu.«⁴⁸ Diese »Vereinfachung« ist genau das, was Lacan in Anlehnung an Freud als die Reduktion einer Sache auf *le trait unaire* (>den einzigen Zug<) bezeichnet. Es geht um eine Art von Epitomisierung, durch die eine Vielzahl von Eigenschaften auf ein einziges bestimmendes Merkmal reduziert wird; das Ergebnis ist »eine konkrete Gestalt, in deren ganzem Dasein *eine* Bestimmtheit herrschend ist und worin die anderen nur in verwischten Zügen vorhanden sind.«⁴⁹ [D]er Inhalt [ist] schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezungene Unmittelbarkeit, die Gestaltung bereits auf ihre Abreviatur, auf die einfache Gedankenbestimmung, herabgebracht.«⁵⁰

Der dialektische Ansatz wird gewöhnlich als der Versuch verstanden, das zu analysierende Phänomen in der Totalität zu verorten, in die es gehört, sein Eingebettetsein in den reichhaltigen historischen Kontext anzuerkennen und so den Bann der fetischisierenden Abstraktion zu brechen. Das ist allerdings die gefährlichste Falle, in die man tappen kann. Das eigentliche Problem stellt sich für Hegel genau umgekehrt dar und liegt in der Tatsache, dass wir bei der Beobachtung einer Sache *zu viel* in ihr sehen, dass wir dem Zauber der empirischen Detailfülle verfallen, die uns daran hindert, die begriffliche Bestimmung klar zu erkennen, die eigentlich den Kern der Sache ausmacht. Die Frage ist also nicht, wie man es schafft, die Fülle von Bestimmungen zu erfassen, sondern wie man von ihnen *abstrahieren* kann, wie man den Blick beschränken und lernen kann, nur die Begriffsbestimmungen zu erfassen.

Hegels Formulierung ist hier sehr präzise: Die Reduktion auf den bezeichnenden »einigen Zug« kontrahiert oder »tilgt« die Wirklichkeit zur Möglichkeit in dem strengen platonischen Sinn, dass die Idee

47 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 547.

48 Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 287.

49 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 32.

50 Ebd., S. 34.

eines Dings immer auch eine deontologische Dimension hat, die besagt, *was das Ding werden soll, um vollständig zu sein, was es ist.* »Potenzialität« ist daher nicht einfach ein Name für das Wesen eines Dings, das sich in der Mannigfaltigkeit der empirischen Dinge einer bestimmten Gattung verwirklicht (die Idee eines Stuhls ist eine in empirischen Stühlen verwirklichte Potenzialität). Die vielfältigen wirklichen Eigenschaften eines Dings werden nicht einfach auf den inneren Kern der »wahren Realität« eines Dings reduziert; wichtiger ist, dass ein Name das innere Potenzial des Dings akzentuiert (profiliert). Wenn ich jemanden »meinen Lehrer« nenne, dann umreißt ich damit, was ich von ihm erwarte; wenn ich ein Ding »Stuhl« nenne, profiliere ich die Art und Weise, wie ich es zu nutzen gedenke. Wenn ich die Welt um mich herum durch die Linse einer Sprache betrachte, nehme ich ihre Wirklichkeit durch die Linse der in ihr verborgenen oder latent vorhandenen Potenzialität wahr. Potenzialität erscheint folglich nur durch die Sprache »als solches«, wird nur durch sie *als Potenzialität* wirklich. Es ist die Benennung eines Dings, die dessen Möglichkeiten ans Licht bringt (*setzt*).

Wenn wir *Aufhebung* auf diese Weise verstehen, wird uns sofort klar, was an einem der Hauptvorwürfe gegen Hegel nicht stimmt, der im Begriff seines Systems in pseudofreudianischer Manier den höchsten und aufgelassensten Ausdruck der oralen Ökonomie sieht. Ist Hegels Idee nicht ein unersättlicher Vielfraß, der jeden Gegenstand, auf den er trifft, verschlingt? Kein Wunder, dass Hegel sich als Christ sieht: Die Transsubstantiation des Brotes in den Leib Christi zeigt, dass das christliche Subjekt sich Gott selbst restlos einverleiben und verdauen kann. Ist der Hegelsche Vorgang des Verstehens oder Begreifens nicht eine sublimierte Version des Verdauungsprozesses? Hegel schreibt:

Daß der einzelne Mensch etwas tut, erreicht und vollbringt, dazu gehört, daß die Sache *in ihrem Begriff* sich so verhalte. Daß ich einen Apfel esse, ist, daß ich seine organische Selbständigkeit vertilge und ihn mir assimiliere. Daß ich dies tun kann, dazu gehört, daß der Apfel *an sich* – schon vorher, ehe ich ihn ansehe – in seiner Natur diese Bestimmung habe, ein zu Zerstörendes zu sein und zugleich ein solches, das *an sich* eine Homogenität mit meinen Verdauungswerkzeugen hat, daß ich ihn mit mir homogen machen kann.⁵¹

51 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 3: Die vollendete Religion*, Hamburg 1984, S. 62 f.

Ist das, was er hier beschreibt, nicht eine flachere Version des Erkenntnisprozesses schlechthin, bei dem wir, wie Hegel gern betont, den Gegenstand nur dann erfassen können, wenn dieser bereits »mit oder bei uns sein will«? Wir sollen die Metapher konsequent zu Ende denken: In der Konstruktion der standardmäßigen Kritik erscheint Hegels Substanz/Subjekt als vollkommen *verstofft* – als etwas, das den aufgenommene Inhalt in sich behält. Oder, wie Adorno es in einer seiner scheidenden Bemerkungen (die, wie so häufig bei ihm der Fall, ihr Ziel verfehlen) formuliert: Hegels »System ist der Geist gewordene Bauch«,⁵² der die Totalität der unverdaulichen Andersheit in sich verschlungen habe. Doch was ist mit der unvermeidlichen Gegenbewegung, dem Ausscheidungsvorgang? Ist das Subjekt des Hegelschen »absoluten Wissens« nicht ein vollkommen *entleertes*, auf die Rolle des reinen Beobachters (oder vielmehr Registrators) der Selbstbewegung des Inhalts selbst reduziertes Subjekt?

Das Reichste ist daher das Konkreteste und *Subjektivste*, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Übergreifendste. Die höchste, zugehörteste Spitze ist die *reine Persönlichkeit*, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, ebenso sehr *alles in sich befaßt* und hält.⁵³

In diesem strikten Sinn ist das Subjekt selbst die abrogiertere oder gereinigte Substanz, ein auf das Nichts der leeren Form der selbstbezüglichen Negativität reduziertes, vom ganzen Reichtum der »Persönlichkeit« befreites Substrat – lacanianisch gesprochen entspricht die Bewegung von der Substanz zum Subjekt der von S zu \bar{S} , das Subjekt ist die ausgestrichene Substanz. (In der *Dialektik der Aufklärung* weisen Adorno und Horkheimer kritisch darauf hin, dass das aufs bloße Überleben bedachte Ich jeden Inhalt opfern muss, für den es sich zu überleben lohnt; diese Bewegung ist genau das, was Hegel feststellt.) Schelling apostrophiert dieselbe Bewegung als *Zusammenziehung* (die ebenfalls mit Ausscheidungen konnotiert ist): Das Subjekt ist die zusammengezogene Substanz.

Zwingt uns demnach die letzte subjektive Position des Hegelschen Systems dazu, die Verdauungsmetapher umzukehren? Das beste (und für viele problematischste) Beispiel für diese Gegenbewegung findet

52 Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigenlichkeit*, Frankfurt/M. 1997, S. 34.

53 Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 570.

sich ganz am Ende der *Logik*, wo es heißt, dass die Idee in ihrem Entschluss, nachdem die begriffliche Verwirklichung vollendet und der Kreis der absoluten Idee geschlossen ist, »sich selbst frei [in die Natur] entläßt«⁵⁴ – sich gehenlässt, aufhört, von sich wegstößt und somit befreit. Aus diesem Grund ist die Philosophie der Natur für Hegel auch keine gewaltsame Wiederaneignung von deren Außerlichkeit; sie geht vielmehr mit der passiven Haltung eines Beobachters einher: »Die Philosophie hat [...] gewissermaßen nur zuzusehen, wie die Natur selber ihre Außerlichkeit aufhebt.«⁵⁵

Dieselbe Bewegung wird von Gott selbst vollzogen, der, in der Gestalt Christi als eines endlichen Sterblichen, »sich selbst frei [in die zeitliche Existenz] entläßt«. Und Gleiches gilt auch für die frühe moderne Kunst; Hegel erklärt das Aufkommen von Gemälden der »toten Natur« (nicht nur von Landschaften, Blumen etc., sondern auch von Lebensmitteln und toten Tieren) damit, dass die Subjektivität in der Entwicklung der Kunst das Visuelle nicht mehr als wichtigstes Ausdrucksmedium braucht – weil eine Akzentverschiebung auf die Poesie als direkteres Ausdrucksmittel des Innenlebens des Subjekts stattgefunden hat –, wodurch das Natürliche von der Last »befreit« wurde, die Subjektivität ausdrücken zu müssen, und daher an seinen eigenen Maßstäben gemessen und visuell dargestellt werden kann. Des Weiteren verschafft, wie kluge Hegel-Kenner bereits bemerkt haben, auch die Aufhebung der Kunst selbst in den Geisteswissenschaften (im begrifflichen Denken) – die Tatsache, dass sie nicht mehr als das Hauptmedium des Ausdrucks des Geistes dienen muss – der Kunst eine gewisse Freiheit und erlaubt ihr, auf eigenen Füßen zu stehen. Kennzeichnet dies nicht überhaupt den Beginn der modernen Kunst im eigentlichen Sinne, als Praxis, die nicht mehr der Aufgabe untergeordnet ist, die geistige Wirklichkeit abzubilden?

Das Verhältnis von Abrogation und Aufhebung ist nicht das einer einfachen Abfolge oder eines äußeren Gegensatzes – nicht: »Erst essen, dann scheißen.« Das Ausschneiden ist die immanente *Konklusion* des gesamten Prozesses. Ohne es hätten wir es mit der »schlechten Unendlichkeit« eines immerwährenden Prozesses der Aufhebung zu tun. Der Aufhebungsprozess selbst kann nur in dieser Gegenbewegung an sein Ende gelangen:

⁵⁴ Ebd., S. 573.
⁵⁵ Hegel, *Werke*, Bd. 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S. 24.

Andererseits man es zunächst erwarten würde, sind die beiden Prozesse der Aufhebung und der Abrogation [...] vollständig voneinander abhängig. Wenn man sich das letzte Moment des absoluten Geistes (*Philosophie*) ansieht, bemerkt man sogleich die Synonymie zwischen den Verben *aufheben* und *befreien* sowie auch *ablegen*. Die spekulative Abrogation ist dem Prozess der *Aufhebung* keineswegs fremd, sondern ist sogar deren Erfüllung. Abrogation ist eine *Aufhebung der Aufhebung*, das Resultat des Werks der *Aufhebung* an sich selbst und als solches deren Transformation. Die Bewegung der Untertückung und Bewahrung erzeugt diese Transformation in einem bestimmten Augenblick der Geschichte, dem Augenblick des absoluten Wissens. Die spekulative Abrogation ist die *absolute Aufhebung*, wenn wir unter »absolute« eine Erleichterung oder Aufhebung verstehen, die von einer bestimmten Art von Bindung befreit.⁵⁶

Wahre Erkenntnis ist somit nicht die begriffliche »Aneignung« ihres Gegenstands. Der Prozess der Aneignung dauert nur so lange, wie die Erkenntnis unvollständig bleibt. Das Zeichen ihrer Vollständigkeit ist, dass sie ihren Gegenstand befreit, sein lässt, fallenlässt. Darum und auf diese Weise muss die Aufhebungsbewegung in der sich auf sich beziehenden Geste der Selbstaufhebung gipfeln.

Hier drängt sich freilich sogleich ein Gegenargument auf: Ist der Teil, der abrogiert oder entlassen wird, nicht bloß die arbiträre, temporäre Seite des Objekts, der Aspekt, den die begriffliche Vermittlung oder Reduktion getrost fallenlassen kann, weil er in sich wertlos ist? Das ist genau der Fehler, den es zu vermeiden gilt, und zwar aus zwei Gründen. Erstens (wenn es uns gestattet ist, die Ausscheidungsmeta-pher noch weiter auszu dehnen) ist der entlassene Teil, gerade weil er etwas Abgelegtes ist, der *Ding* der geistigen Entwicklung, der *Mist*, auf dem die weitere Entwicklung wachsen kann. Das Entlassen der Natur in sich selbst schafft damit die Grundlage für den eigentlichen Geist, der sich nur aus der Natur, als deren inhärente Selbstaufhebung entfalten kann. Zweitens (und dies ist der grundsätzlichere Punkt) ist das, was bei der spekulativen Erkenntnis in sein eigenes Sein entlassen wird, letztlich der Erkenntnisgegenstand selbst, der, wenn er wahrhaft *begriffen*^{*} wird, nicht mehr auf das aktive Eingreifen des Subjekts angewiesen ist, sondern sich entsprechend der Selbstbewegung seines eigenen Begriffs entwickelt, während das Subjekt auf einen passiven

⁵⁶ Malabou, *The Future of Hegel*, S. 156; kursive Begriffe auch im Original deutsch.
^{*} Im Original deutsch.

Beobachter reduziert wird, der ohne eigenes Zutun* das Ding sein Potenzial entfalten lässt und diesen Vorgang lediglich registriert. Aus diesem Grund ist die Erkenntnis bei Hegel sowohl aktiv als auch passiv, allerdings in einem Sinn, der den kantischen Begriff der Erkenntnis als Einheit von Aktivität und Passivität radikal verschiebt. Bei Kant synthetisiert (vereint) das Subjekt aktiv den Inhalt (die sinnliche Vielfalt), von dem es passiv affiziert wird. Für Hegel dagegen ist das erkennende Subjekt auf der Ebene des absoluten Wissens vollkommen passiv; es greift nicht mehr in den Gegenstand ein, sondern registriert nur noch dessen immanente Bewegung der Selbstdifferenzierung/-bestimmung (oder um einen moderneren Begriff zu verwenden: die autopoietische Selbstorganisation des Objekts). Das Subjekt ist somit im radikalsten Sinne nicht das Agens des Prozesses: Das Agens ist das System (der Erkenntnis) selbst, das sich »automatisch«, ohne dass ein äußerer Anstoß nötig wäre, entfaltet. Diese völlige Passivität bedeutet zugleich jedoch auch die höchste Aktivität: Es kostet das Subjekt die größte Anstrengung, sich selbst in seinem besonderen Inhalt als Akteur, der in das Objekt eingreift, zu »rügen« und als neurales Medium zu offenbaren, als Ort der Selbsterwirklichung des Systems. Hegel überwindet so den üblichen Dualismus zwischen System und Freiheit, zwischen der spinozistischen Vorstellung eines substantziellen *dens sine natura* («Gott oder auch Natur»), dessen Teil ich bin und in dessen Determinismus ich gefangen bin, und der Fichteschen Vorstellung des Subjekts als eines Akteurs, der einem trägen Stoff gegenübersteht, den er zu beherrschen und sich anzueignen versucht. *Der größte Augenblick der Freiheit ist der, in dem das Subjekt sein Objekt freilässt*, sodass es sich selbständig entwickeln kann: »Die absolute Freiheit der Idee aber ist, daß sie [...] in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Anderseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur freizussich zu verlassen*.«⁵⁷ Diese Freiheit ist absolut im etymologischen Sinne des Wortes, denn das lateinische *absolvere* bedeutet »lösen«, »befreien«. Schelling kritisierte diesen Zug als Erster als unzulässig: Nachdem er den Kreis der logischen Selbstentwicklung des Begriffs vollendet habe und ihm klar ge-

* Im Original deutsch.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt/M. 1970, S. 393.

552

wesen sei, dass diese sich vollständig im abstrakten Medium des Denkens abspielt, habe Hegel irgendwie den Übergang zum wirklichen Leben vollziehen müssen – es gebe aber in seiner Logik keine Kategorien, mit denen sich dieser Übergang bewerkstelligen ließe, deshalb habe er auf Begriffe wie den des »Entschlusses« (die Idee »entschließt sich«, die Natur aus sich zu entlassen) zurückgreifen müssen, die aber keine Kategorien der Logik seien, sondern solche des Willens und des praktischen Lebens. Was dieser Kritik eindeutig entgeht, ist die Tatsache, dass der Akt des Entlassens des Anderen dem dialektischen Prozess als dessen abschließendes Moment, als Zeichen der Vollständigkeit des dialektischen Zirkels, vollkommen *immanent* ist. Ist dies nicht eine Hegelsche Version der Heideggerschen *Gelassenheit*?

Hegels »dritten Schluss der Philosophie« mit der Form Geist – Logik – Natur sollten wir demnach auf folgende Weise lesen: Den Ausgangspunkt der spekulativen Bewegung bildet die geistige Substanz, in die das Subjekt eingetaucht ist; dann wird der Reichtum dieser Substanz durch mühsame begriffliche Arbeit auf ihre zugrundeliegende logische oder begriffliche Struktur reduziert; sobald diese Aufgabe erledigt ist, kann die vollständig entwickelte logische Idee die Natur aus sich entlassen. Hier ist die Schlüsselstelle dazu:

Indem die Idee sich [...] als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form – *Natur*. Diese Bestimmung ist aber nicht ein *Gewordensein* und *Übergang*, wie (nach oben) der subjektive Begriff in seiner Totalität zur *Objektivität*, auch der *subjektive Zweck* zum *Leben wird*. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die *Form ihrer Bestimmtheit* ebenso schlechthin frei, – die absolut für sich selbst ohne Subjektivität seiende *Äußerlichkeit des Raums und der Zeit*.⁵⁸

Hegel weist mehrfach darauf hin, dass diese »absolute Befreiung« sich vom üblichen dialektischen »Übergang« unterscheidet. Aber wie?

* »Gelassenheit« im Original durchgängig deutsch.

⁵⁸ Hegel, *Werke*, Bd. 6: *Wissenschaft der Logik II*, S. 573.

553

Man könnte den Verdacht haben, die »absolute Befreiung« beruhe auf der absoluten Vermittlung aller Andersheit: Ich lasse den Anderen frei, nachdem ich ihn vollständig internalisiert habe ... Doch ist das wirklich so?

Wir sollten uns noch einmal Lacans Kritik an Hegel ansehen. Was wäre, wenn Hegel das, was Lacan die »subjektive Disjunktion« nennt, gar nicht leugnet, sondern vielmehr eine beispiellose Trennlinie behauptet, die sowohl durch das (besondere) Subjekt als auch durch die (allgemeine) substanziale Ordnung der »Gemeinschaftlichkeit« verläuft und beide vereint? Wenn also die »Versöhnung« von Besonderem und Allgemeinem genau durch die Grenze geschieht, welche die beiden voneinander trennt? Der Grundvorwurf der »Postmoderne« gegen Hegel – dass seine Dialektik Antagonismen nur zulasse, um sie anschließend auf magische Weise in einer höheren Synthese aufzulösen – steht in einem merkwürdigen Kontrast zu der guten alten marxistischen (und schon von Schelling vorgebrachten) Kritik, dass Hegel Antagonismen nur im »Denken«, durch begriffliche Vermittlung löse, während sie in der Realität ungelöst blieben. Man ist versucht, diesen zweiten Vorwurf für bare Münze zu nehmen und gegen den ersten zu verwenden: Ist dies vielleicht die richtige Antwort auf die Beschuldigung, die Hegelsche Dialektik löse die Antagonismen auf magische Weise? Möglicherweise geht es Hegel ja gerade nicht darum, die Gegensätze »in der Realität aufzulösen«, sondern nur darum, eine parallaxische Verschiebung vorzunehmen, mittels deren die Antagonismen »als solche« erkannt und dadurch in ihrer »positiven« Rolle wahrgenommen werden.

Der Übergang von Kant zu Hegel ist mithin doch komplizierter als gedacht – betrachten wir ihn noch einmal anhand ihres Gegensatzes hinsichtlich des ontologischen Gottesbeweises. Kant geht bei seiner Ablehnung dieses Beweises von der These aus, dass das Sein kein Prädikat sei: Auch wenn man alle Prädikate einer Entität kenne, folge daraus nicht deren Sein (Existenz), da man nicht von einem Begriff auf das Sein schließen könne. (Das Argument richtet sich eindeutig gegen Leibniz, für den zwei Objekte nicht zu unterscheiden sind, wenn alle ihre Prädikate gleich sind.) Die Implikationen für den ontologischen Gottesbeweis liegen auf der Hand: Ebenso wie ich einen vollkommenen Begriff von 100 Talern haben kann, obwohl sie nicht in meinem Geldbeutel sind, kann ich auch einen vollkommenen Begriff von Gott haben, obwohl er nicht existiert. Hegels erste Anmerkung

zu dieser Argumentationslinie ist, dass »Sein« die schwächste und unvollkommenste Begriffsbestimmung überhaupt sei (alles »ist« in irgendeiner Weise, selbst meine wildesten Fantasien); erst durch weitere Begriffsbestimmungen gelangen wir zur Existenz, zur Realität, zur Wirklichkeit, die alle weit mehr sind als bloßes Sein. Als Zweites bemerkt er, dass die Lücke zwischen Begriff und Existenz das Zeichen der Endlichkeit sei, sie gelte für endliche Gegenstände wie die 100 Taler, nicht aber für Gott: Gott ist nichts, was ich in der Tasche haben (oder nicht haben) kann.

Auf den ersten Blick scheint es sich hier im Grunde um den Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus zu handeln. Kant besteht auf einem Minimum an Materialismus (der Unabhängigkeit der Realität in Bezug auf begriffliche Bestimmungen), während Hegel die Realität vollkommen in ihre Begriffsbestimmungen auflöst. In Wahrheit geht es Hegel jedoch um etwas anderes: Es ist eine viel radikalere »materialistische« Behauptung, dass die vollkommene Begriffsbestimmung einer Entität, der man nur noch »Sein« hinzufügen müsste, um zu ihrer Existenz zu gelangen, selbst ein abstrakter Begriff, eine leere, abstrakte Möglichkeit ist. Der Mangel an (einer bestimmten Art von) Sein ist immer auch der inhärente Mangel einer begrifflichen Bestimmung – damit etwas als Teil der materiellen Realität existieren kann, muss eine ganze Reihe von begrifflichen Voraussetzungen und Bestimmungen erfüllt sein (und andere dürfen nicht erfüllt sein). In Bezug auf die 100 Taler (oder irgendeinen anderen empirischen Gegenstand) bedeutet das, dass ihre begriffliche Bestimmung abstrakt ist, weswegen sie ein opakes empirisches Sein und keine Wirklichkeit besitzen. Wenn Kant eine Parallele zwischen Gott und den 100 Talern zieht, sollte man demnach die schlechte und naive Frage stellen: Besitzt er *wirklich* einen (vollständig entwickelten) Begriff von Gott? Dies führt uns zu der eigentlichen Finesse von Hegels Argumentation, die in beide Richtungen zielt: gegen Kant, aber auch gegen Anselm von Canterburys klassische Version des ontologischen Gottesbeweises. Hegels Einwand gegen Letzteren ist nicht, dass er zu begrifflich, sondern dass er nicht begrifflich genug sei: Anselm entwickelte keinen Begriff von Gott, er bezeichne ihn lediglich als die Summe aller Vollkommenheiten, die als solche aber eben außerhalb des Begriffsvermögens des endlichen menschlichen Verstands liege. Anselm setzt »Gott«, mit anderen Worten, nur als unergündliche Realität jenseits unserer Fassungskraft (außerhalb des begrifflichen

Bereichs) voraus, denn sein Gott ist gerade kein Begriff (etwas durch unsere Begriffarbeit Gesetztes), sondern eine lediglich unterstellte vor- oder nichtbegriffliche Realität. In ähnlicher Weise, wenn auch im umgekehrten Sinne, sollten wir die Ironie verstehen, mit der Kant hier von Talern, also *Geld* spricht, dessen Existenz *als Geld* nicht »objektiv« ist, sondern von »begrifflichen« Bestimmungen abhängt. Kant hat zwar Recht, wenn er sagt, dass es nicht dasselbe sei, ob man 100 Taler in der Tasche oder einen Begriff davon habe. Aber nehmen wir an, es gäbe eine rasante Inflation, welche die 100 Taler in der Tasche vollkommen wertlos machen würde; dann wären zwar immer noch dieselben Objekte in der Realität vorhanden, aber sie wären kein Geld mehr, nur noch sinnlose, wertlose Münzen. Geld ist eben ein Gegenstand, dessen Status davon abhängt, wie wir über ihn »denken«. Wenn niemand mehr das Stück Metall als Geld behandelt, wenn niemand mehr »glaubt«, dass es Geld ist, dann ist es auch kein Geld mehr.⁵⁹ Wenn Kant also argumentiert, wer die Existenz Gottes aus dessen Begriff beweisen wolle, gleiche einem Kaufmann, der glaube, dadurch reicher zu werden, dass er seinen Bilanzen ein paar Nullen anhänge, dann übersieht er, dass genau dies im Kapitalismus tatsächlich möglich ist. Ein erfolgversprechendes Betrugsmodell wäre zum Beispiel, seine Aktivposten zu fälschen, um einen Kredit zu bekommen, und dieses Geld dann zu investieren, um reich zu werden.

Der ontologische Gottesbeweis ist also in Bezug auf die materielle Realität umzukehren: Die Existenz der materiellen Realität beweist, dass ihr Begriff nicht vollständig verwirklicht ist. Damit etwas »materiell existiert«, muss es nicht bestimmten begrifflichen Anforderungen genügen, sondern darf diese gerade *nicht* erfüllen – die materielle Realität als solche ist ein Zeichen der Unvollkommenheit. In diesem Sinne ist für Hegel, wie wir im ersten Kapitel gesehen haben, die Wahrheit eines Satzes inhärent begrifflich, das heißt, sie wird von sei-

59 Dies stellt im Übrigen schon der junge Marx fest, der in seiner Doktorarbeit schreibt: »Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die eingbildete Götterflauben! Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man dieses Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung.« (Karl Marx, »Doktorarbeit, Anhang: Kritik der platonischen Polemik gegen Epikurs Theologie«, in: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Band 40: *Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Erster Teil*, Berlin 1968, S. 367-373, hier S. 370).

nem immanenten Begriffsinhalt bestimmt und hängt nicht von einem Vergleich zwischen Begriff und Realität ab – es gibt, wie Lacan sagen würde, ein *Nicht-Alles* (*pas-tout*) der Wahrheit. Hegel war also, um eine etwas geschmacklose Metapher zu bemühen, kein sublimierter Koprophage, wie uns die übliche Auffassung des dialektischen Prozesses glauben machen könnte. Die Matrix des dialektischen Prozesses steht nicht so aus, dass der Ausscheidung/Entäußerung das Verschlingen (die Wiederaneignung) des entäußerten Inhalts folgt; vielmehr folgt auf die Aneignung die extremelle Bewegung des Falllassens, Entlassens, Preisens. Daraus folgt, dass man Entäußerung nicht mit Entfremdung verwechseln darf. Die Entäußerung, die einen Zyklus des dialektischen Prozesses abschließt, ist keine Alienation, sondern die höchste Stufe der Disalienation: Eine wirkliche Versöhnung mit einem objektiven Inhalt findet nicht dann statt, wenn man immer noch darum kämpft, ihn zu beherrschen und zu kontrollieren, sondern dann, wenn man sich die in höchstem Maße souveräne Geste erlauben kann, diesen Inhalt loszulassen und freizusetzen. Das ist übrigens auch der Grund für die von einigen aufmerksamen Interpreten bemerkte Tatsache, dass Hegel die Natur keineswegs vollkommen dem Menschen unterstellt, sondern überraschenderweise durchaus einem Umweltbewusstsein Raum lässt. Der Drang des Menschen, die Natur technologisch auszubeuten, ist für ihn ein Zeichen für dessen Endlichkeit; in dieser Einstellung wird die Natur als ein äußeres Objekt gesehen, eine gegenwärtige Kraft, die es zu beherrschen gilt. Indem der Philosoph jedoch den Standpunkt des absoluten Wissens einnimmt, nimmt er die Natur nicht als bedrohliche Andersheit wahr, die man kontrollieren und beherrschen muss, sondern als etwas, das man seiner eigenen, inhärenten Bahn folgen lassen sollte.

Insofern liegt Louis Althusser falsch, wenn er Hegels Subjekt/Substanz als »teleologischen« Prozess mit einem Subjekt dem materialistisch-dialektischen »Prozess ohne Subjekt« entgegenstellt. Der Hegelsche dialektische Prozess ist im Grunde die radikalste Form eines »Prozesses ohne Subjekt« im Sinne eines Akteurs, der ihn kontrolliert und steuert – sei es Gott, der Mensch oder eine Klasse als kollektives Subjekt. In seinem Spätwerk erkannte Althusser dies, unklar blieb ihm jedoch nach wie vor, dass die Tatsache, dass Hegels Dialektik ein »Prozess ohne Subjekt« ist, gleichbedeutend mit seiner grundlegenden These ist, wonach »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr

als *Subjekt* aufzufassen und auszufüllen«⁶⁰ ist. Das Hervortreten eines reinen Subjekts als Leere ist strikt korrelativ zum Begriff des »Systems« als Selbsterwirklichung des Objekts, die keines subjektiven Akteurs bedarf, um sie voranzutreiben oder zu lenken.

Es ist daher ein Fehler, das Hegelsche Selbstbewusstsein als eine Art Meta-Subjekt zu begreifen, als einen Geist, der den eines einzelnen Menschen um ein Vielfaches übersteigt und sich seiner selbst bewusst ist; sobald wir das tun, kann Hegel nur noch als ein lächerlicher spiritualistischer Obskuranist erscheinen, der behauptet, es gäbe eine Art Meta-Geist, der unsere Geschichte bestimmt. Gegen dieses Klischee ist zu betonen, dass Hegel sich sehr wohl bewusst ist, dass »in dem endlichen Bewußtsein das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtsein hervorgeht. Aus der Gärung der Endlichkeit, indem sie sich in Schium verwandelt, duftet der Geist hervor.«⁶¹ Doch auch wenn unser Bewusstsein – das (Selbst-)Bewusstsein endlicher Menschen – der einzige wirkliche Ort des Geistes ist, ergibt sich daraus keineswegs eine nominalistische Reduktion. Es wirkt noch etwas anderes im Selbstbewusstsein: die Dimension, die bei Lacan »großer Anderer« und bei Karl Popper »Welt 3« heißt. Für Hegel steht das »Selbstbewusstsein« gemäß seiner abstrakten Definition für eine rein nichtpsychologische, selbstreflexive Falte der Registrierung (Remarkierung) der eigenen Position, für das reflexive »In-Betracht-Ziehen« dessen, was man tut.

Hier liegt die Verbindung zwischen Hegel und der Psychoanalyse. In genau diesem nichtpsychologischen Sinne ist das »Selbstbewusstsein« für die Psychoanalyse ein Objekt – ein *Tic* etwa, ein Symptom, das die Falschheit meiner Position verrät, deren ich mir nicht bewusst bin. Ich mache zum Beispiel einen Fehler und mein Bewusstsein sagt mir, dass ich Recht hatte; ohne dass ich es ahne, wird meine Schuld jedoch von irgendeiner Zwangshandlung, die mir rätselhaft und bedeutungslos erscheint, »registriert« – die Handlung bezeugt die Tatsache, dass meine Schuld irgendwo bemerkt wurde. Ganz ähnlich ist die Äußerung Ingmar Bergmans einzurufen, dass sowohl Fellini als auch Tarkowski (den er bewundert) gegen Ende ihrer Karriere leider begonnen hätten, »Fellini-« beziehungsweise »Tarkowski-Filme« zu drehen, und aus dem gleichen Grund sei auch sein eigener

Film *Herbisonate* (*Herbisonaten*, 1978) gescheitert – es sei ein »Bergman-Film«, gedreht von Bergman. In der *Herbisonate* hat Bergman seine kreative Spontanität verloren, er beginnt, »sich selbst zu imitieren« und reflexiv nach seiner eigenen Formel zu handeln – kurz: Die *Herbisonate* ist ein »selbst-bewusster« Film, auch wenn Bergman selbst sich dessen psychologisch gesehen vollkommen unbewusst war. Das ist die Funktion des Lacanschen »großen Anderen« in Reinform: Er ist jene unpersönliche, nichtpsychologische Instanz (oder eher: Stätte) des Registrierens, des »Notiz-Nehmens« von dem, was stattfindet.

So ist Hegels Begriff des Staates als »Selbstbewusstsein« eines Volkes zu verstehen: »Der Staat ist die *selbstbewußte* sittliche Substanz.«⁶² Ein Staat ist nicht einfach ein blind arbeitender Mechanismus zur Regulierung des menschlichen Zusammenlebens; er beinhaltet immer auch eine Reihe von Praktiken, Ritualen und Institutionen, die dazu dienen, seinen eigenen Status zu »deklarieren«, und durch die er seinen Subjekten als das erscheint, was er ist – Paraden und öffentliche Feiern, heilige Erde, rechtliche und erzieherische Rituale, welche die Zugehörigkeit des Bürgers zum Staat bekunden (und damit umsetzen):

Das Selbstbewusstsein des Staates hat nichts Geistiges an sich, wenn wir unter »geistig« diejenigen Ereignisse oder Eigenschaften verstehen, die *unseren eigenen* Geist betreffen. Im Falle des Staates läuft Selbstbewusstsein auf die Existenz von reflexiven Praktiken hinaus, zum Beispiel, aber nicht nur, erzieherischen. Paraden, mit denen der Staat seine militärische Stärke demonstriert, wären ebensolche Praktiken wie Grundsatzklärungen der Legislative oder Urteile des Obersten Gerichtshofs – und sie wären es *selbst dann*, wenn jeder einzelne (menschliche) Teilnehmer der Parade, jedes Mitglied der Legislative oder des Obersten Gerichtshofs seine jeweilige Rolle in dieser Angelegenheit persönlich nur aus Gier, Trägheit oder Furcht spielen würde, *ja sogar*, wenn alle diese Teilnehmer oder Mitglieder völlig desinteressiert wären, sich während des ganzen Ereignisses nur langweilen und seine Bedeutung überhaupt nicht verstehen.⁶³

Es ist für Hegel also ganz klar, dass dieser Anschein nichts mit bewusstem Gewahrsein zu tun hat. Es spielt keine Rolle, was im Kopf eines Individuums vorgeht, wenn es an einer Zeremonie teilnimmt, die Wahrheit liegt in der Zeremonie selbst. Das Gleiche gilt für Hegel

60 Hegel, *Werke*, Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*, S. 23.

61 G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Band 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Frankfurt/M. 1970, S. 320.

62 Hegel, *Werke*, Bd. 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, S. 390.

63 Benicewicz, *Hegels Dialectical Logic*, S. 63 f.

auch in Bezug auf die Hochzeitszeremonie, welche die intimste Liebesbeziehung registriert: »[D]ie feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde [...] [macht] die förmliche *Schließung* und *Wirklichkeit* der Ehe aus«⁶⁴; wenn daher »das *Schließen der Ehe* als solches, die Feierlichkeit, wodurch das Wesen dieser Verbindung [...] ausgesprochen und *konstatiert* wird, für eine *äußerliche Formalität* [...] genommen wird«⁶⁵ bei der die Innigkeit des leidenschaftlichen Gefühls keine Rolle spielt, so ist dies der »Freiheit und [d]e[n] sie unterstützend[e]n Verstand«⁶⁶ zuzurechnen.

Das ist freilich nicht die ganze Geschichte. Hegel betont auch die Notwendigkeit eines subjektiven Elements der individuellen Selbstbewusstheit, durch das sich der Staat erst vollständig verwirklichen kann. Es muss ein wirkliches individuelles »Ich will!« geben, welches unmittelbar den Willen des Staates verkörpert, darin bestrebt Hegels Ableitung der Monarchie. Hier erleben wir allerdings eine Überraschung: Der Monarch ist nicht etwa die privilegierte Spitze, an der sich der Staat seiner selbst, seiner Natur und seines geistigen Inhalts völlig gewahr wird; er ist vielmehr ein Idiot, der einem völlig von außen bestimmten Inhalt lediglich den rein formalen Aspekt des »Dies ist mein Wille! So sei es!« verleiht: »Es ist bei einer vollendeten Organisation [des Staates] nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der ja sagt und den Punkt auf das I setzt; denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist.«⁶⁷ Das »Selbstbewusstsein« des Staates ist folglich irreduzibel zwischen seinem »objektiven« (die Selbstregistrierung in staatlichen Ritualen und Erklärungen) und seinem »subjektiven« Aspekt (die Person des Monarchen, die ihm die Form des individuellen Willens verleiht) gespalten – die beiden Aspekte können sich nie überschneiden. Der Kontrast zwischen dem Hegelschen Monarchen und dem »totalitären« Führer, dem effektiv Wissen unterstellt wird, könnte größer nicht sein.

⁶⁴ Hegel *Werke*, Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 315.

⁶⁵ Ebd., S. 315 f.

⁶⁶ Ebd., S. 316.

⁶⁷ Ebd., S. 451. Vgl. das Kapitel »Zwischenspiel 3« in diesem Buch für eine ausführliche Analyse von Hegels Verteidigung der Monarchie. Siehe zu diesem Abschnitt auch Slavoj Žižek, *Parallaxe*, Frankfurt/M. 2006, S. 55–58.

Das Tier, das ich bin

Vielleicht bräuchten die Kritiker der Hegelschen Gefäßigkeit ja ein gutes Abführmittel. Hegel ist nicht der unersättliche Subjektivist, als der er dargestellt wird, nicht einmal in Bezug auf das idealistische Thema schlechthin, die Schmach der Animalität des Menschen. Schen wir uns zum Einstieg in diese Materie Derridas Buch *Das Tier, das ich also bin*⁶⁸ an. Der Titel ist zwar als ironischer Seitenhieb auf Descartes gemeint, aber vielleicht sollten wir ihn ein wenig naiver und wörtlicher auffassen – das Cartesische Cogito ist keine separate, vom Körper unterschiedene Substanz (wie Descartes selbst in seinem unzulässigen Schritt vom Cogito zur *Res cogitans* fälschlicherweise annahm); auf der Ebene des substanzialen Inhalts bin ich nichts weiter als das Tier, das ich bin. Was mich menschlich macht, ist die Form, die formale Erklärung, mit der ich mich *als* Tier deklariere.

Derridas Ausgangspunkt ist, dass jede klare und allgemeine Unterscheidung zwischen Menschen und »dem Tier« in der Geschichte der Philosophie (von Aristoteles bis zu Heidegger, Lacan und Levinas) dekonstruiert werden muss. Was berechtigt uns eigentlich zu sagen, dass nur Menschen sprechen, während Tiere lediglich Zeichen aussenden; dass nur Menschen antworten, während Tiere bloß reagieren; dass nur Menschen Dinge »als solche« erleben, Tiere dagegen in ihrer Lebenswelt gefangen sind; dass nur Menschen vortäuschen können zu täuschen, während Tiere nur direkt täuschen können; dass nur Menschen sterblich sind, den Tod erfahren, Tiere hingegen einfach nur sterben; oder dass Tiere in den Genuss einer harmonischen Sexualbeziehung der instinktiven Paarung kommen, für Menschen dagegen *il n'y a pas de rapport sexuel*; und so weiter und so fort? Was Derrida hier meisterhaft vorführt, kann man kaum anders als »Dekonstruktion mit gesundem Menschenverstand« nennen – er stellt naive Fragen, mit denen er philosophische Aussagen untergräbt, die jahrhundertlang als selbstverständlich galten. Warum darf beispielsweise Lacan derartig selbstsicher und ohne irgendwelche Daten oder Argumente zu liefern behaupten, dass Tiere nicht vortäuschen können zu täuschen? Und warum darf Heidegger für selbstverständlich erklären, Tiere hätten keine Beziehung zu ihrem Tod? Es geht Derrida, wie er immer wieder betont, bei seinen Fragen nicht darum, die Lücke

⁶⁸ Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, Wien 2010.