

1. Die Sackgasse der transzendentalen Einbildungskraft oder Martin Heidegger als Leser Kants

Eine rätselhafte Mehrdeutigkeit im Verhältnis zur Philosophie Martin Heideggers kennzeichnet das »progressive« postmoderne Denken von Jacques Derrida bis zu Fredric Jameson: Heidegger wird mit gebührendem Respekt behandelt; oftmals bezieht man sich in unverfänglicher Weise auf ihn wie auf eine unbestrittene Autorität; zugleich verhindert aber ein niemals ausföhrlich erläuteretes Unbehagen die rückhaltlose Bestätigung seiner Position, als ob uns eine Art unsichtbares Verbot sagte, dass bei Heidegger irgendetwas grundsätzlich falsch sein muss, wenn wir auch noch nicht in der Lage sind zu sagen, was es ist. Selbst wenn Autoren die direkte Konfrontation mit Heidegger wagen (wie Derrida in *Vom Geist. Heidegger und die Frage*¹), ist das Resultat in der Regel zweideutig: man bemüht sich, zu Heidegger auf Distanz zu gehen, während man doch irgendwie in seiner Spur bleibt. (Heidegger bleibt weiterhin ein Philosoph der Ursprünge und authentischen Präsenz, obwohl er die größten Anstrengungen unternahm, die metaphysische Logik der Ursprünge zu »dekonstruieren« ...) Andererseits können jene, die eine der beiden Extrempositionen übernehmen und entweder in einen verzweifelten Versuch sich um eine politisch »progressive« Aneignung Heideggers bemühen (wie dies bei Reiner Schürmanns »anarchischer« Lektüre² der Fall ist) oder eine totale Ablehnung seines Denkens vorschlagen (wie etwa Adorno³ oder Lyotard⁴), überzeugend abgewiesen werden, da sie mit einem vereinfachten Bild Heideggers operieren, das nicht an dessen eigene philosophische Stringenz heranreicht. Die ethisch-politischen Grundlagen dieser Sackgasse der dekonstruktivistischen Referenz auf Heidegger wurden vielleicht am besten von Derrida in seinem Interview mit Jean-Luc Nancy formuliert:

1 Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1992.

2 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington 1987.

3 Theodor W. Adorno, *Der Jargon der Eigenlichkeit*, Frankfurt am Main 1964.

4 Jean-François Lyotard, *Heidegger und die Juden*, Wien 1990.

Ich glaube an die Kraft und die Notwendigkeit (und deshalb an eine bestimmte Unumkehrbarkeit) des Akts, mit dem Heidegger ein bestimmtes Konzept des *Daseins* gegen ein Konzept des Subjekts *auswechselt*, das noch von den Spuren des Seins als *vorhandenem* und daher auch durch eine Interpretation der Zeit gekennzeichnet war; es war in seiner ontologischen Struktur noch unzulänglich befragt ... Zeit und Raum dieser Verschiebung öffneten eine Lücke, markierten eine Lücke, sie erinnerten an die wesentliche ontologische Fragilität (oder beließen sie in ihrer Gebrechlichkeit) der ethischen, juristischen und politischen Grundlagen der Demokratie und jeden Diskurses, den man dem Nationalsozialismus in all seinen Formen entgegensetzen kann (den »schlimmsten« oder denen, von denen Heidegger und andere gedacht haben mögen, sie sollten sich ihnen entgegensetzen). Diese Grundlagen waren und werden wesentlich innerhalb einer Philosophie des Subjekts bekräftigt. Man stößt rasch auf die Frage, welche Aufgabe sich noch stellen könnte: Kann man die Notwendigkeit der Existentialanalyse in Betracht ziehen und das, was sie im Subjekt zerbricht, und kann man sich einer Ethik, einer Politik (sind diese Worte immer noch geeigneter?) zuwenden, tatsächlich also einer »anderen« Demokratie (und wäre sie noch Demokratie?), jedenfalls einer anderen Art Verantwortlichkeit, die vor dem schützt, was ich eben noch kurz und schnell das »Schlimmste« nannte? ... Ich meine, dass einige von uns gerade daran arbeiten; und das kann nur auf dem Weg über ein langes und langsames Trajekt geschehen.⁵

Das ist die schreckliche Sackgasse: Wenn man Heideggers »De-konstruktion« der Metaphysik der Subjektivität billigt, destabilisiert man damit nicht gerade die Möglichkeit eines philosophisch begründeten demokratischen Widerstands gegen die totalitären Schrecken des 20. Jahrhunderts? Habermas' Antwort darauf ist ein definitives und pathetisches »Ja!«, und aus diesem Grund wandte er sich auch gegen Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, ein Buch, das, auf gewisse Weise den Schriften Heideggers nicht unähnlich, die Wurzeln der »totalitären« Schrecken im Grundprojekt der westlichen Aufklärung lokalisiert. Heideggerianer würden natürlich einwenden, dass man nicht einfach die demokratische Subjektivität einem »totalitären« Exzess gegenüberstellen kann, da letzterer die »Wahrheit« der ersteren ist, was bedeutet, dass solche Phänomene wie der »Totalitarismus« in der Tat selbst schon in der modernen Subjektivität begründet sind. (Auf diese Weise hat, etwas

vereinfacht dargestellt, Heidegger selbst sein kurzes Engagement für den Nationalsozialismus erklärt: durch den Umstand nämlich, dass das Projekt *Sein und Zeit* noch nicht zur Gänze von einem transzendentalen Ansatz gereinigt war.)

Dieselbe Vieldeutigkeit scheint auch Lacans eigene (oftmals uneinheitliche) Referenz auf Heidegger zu bestimmen, die zwischen der Aneignung einiger Schlüsselbegriffe Heideggers, die zur angestrebten Begründung der Psychoanalyse dienen sollten, und einer Reihe abfälliger Randbemerkungen in seinen letzten Jahren (wie etwa diejenige, welche seine früheren Bezugnahmen auf Heidegger als rein äußerlich und didaktisch qualifiziert) schwankt. Vor dem Hintergrund dieser Verwicklung wird unsere These sein, dass Lacan dort erfolgreich ist, wo Habermas und andere »Verteidiger des Subjekts«, Dieter Henrich eingeschlossen, scheitern: Die lacanianische (Re-)Lektüre des Problems der Subjektivität im Deutschen Idealismus ermöglicht es uns, nicht nur die Konturen eines Begriffs von Subjektivität zu zeichnen, der nicht in den Rahmen von Heideggers eigener Vorstellung des Nihilismus passt, der seiner Einschätzung nach der modernen Subjektivität eigen ist, sondern er erlaubt darüber hinaus auch den Punkt des inhärenten Scheiterns von Heideggers philosophischem Gebäude auszumachen, bis hin zu der oftmals diskutierten Frage der möglicherweise philosophischen Wurzeln seines Engagements für den Nationalsozialismus.

Heidegger'sches politisches (Nicht-)Engagement

Nehmen wir als Ausgangspunkt Nietzsches Kritik an Wagner: Diese Kritik hatte Heidegger als paradigmatische Ablehnung aller Kritiker des Subjektivismus, die weiterhin im Horizont der cartesianischen Subjektivität verblieben (also etwa des liberal-demokratischen Kritizismus am »totalitären« Exzess der Subjektivität), in Beschlag genommen. Nietzsche besaß einen unfehlbaren Instinkt, der es ihm ermöglichte, hinter dem Weisen, der die Verneinung des Willens zum Leben predigt, das *Ressentiment* eines verkümmerten Willens zu erkennen: Schopenhauer und seinesgleichen sind komische Figuren, die ihren impotenten Neid, ihren Mangel an lebensbehauptender Kreativität, in die Pose der resignierten Weisheit verwandeln. (Und gilt Nietzsches Diagnose nicht auch für die heutigen Versuche, das

⁵ »*Eating wells*«, or the *Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida*, in: *Who Comes After the Subject?*, hrsg. v. Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy, New York 1991, S. 104.

cartesischen Paradigma durch eine neue holistische Haltung des Verzichts auf Anthropozentrismus »überwinden« zu wollen, bescheiden von den archaischen Kulturen zu lernen usw.?)

Mit seinem Projekt der »Verwindung« der Metaphysik stimmt Heidegger der ablehnenden Haltung Nietzsches gegenüber einem schnellen und leichten Ausgang aus der Metaphysik zu: Der einzige Weg, die metaphysische Schließung aufzubrechen, ist der »Durchgang« durch ihre gefährlichste Gestalt, der Austrag des Schmerzes des metaphysischen Nihilismus in seiner extremsten Form, was bedeutet, dass man alle falschen Beruhigungsmittel als nutzlos zurückweisen sollte; alle direkten Versuche, den verrückten *Circulus vitiosus* der modernen Technologie durch eine Rückkehr zu vor-moderner Weisheit (angegangen beim Christentum bis hin zum Denken des Orient) aufzubrechen; alle Versuche, die Gefahr moderner Technik auf den Effekt eines ontischen, gesellschaftlichen Fehlers zu reduzieren (kapitalistische Ausbeutung, patriarchale Unterdrückung, »mechanistisches Weltbild«...). Derartige Versuche bleiben nicht allein ineffizient: Vielmehr besteht auf einer tieferliegenden Ebene das wahre Problem dabei darin, dass diese Versuche, das Böse, das sie bekämpfen, noch weiter antreiben. Ein wunderbares Beispiel dafür ist die ökologische Krise. Gerade dann, wenn wir sie auf die Störungen reduzieren, die durch unsere exzessive technologische Ausbeutung der Natur ausgelöst wurden, unterstellen wir schon stillschweigend, dass die Lösung des Problems wieder auf technologischen Innovationen basieren wird: auf einer neuen »grünen« Technologie, die noch effizienter und globaler in ihrer Kontrolle der natürlichen und menschlichen Ressourcen sein muss... Jedes konkrete ökologische Anliegen und jedes Projekt einer Umstellung der Technologie, um den Zustand unserer natürlichen Umwelt zu verbessern, wird folglich entwertet, da sie sich aus denselben Quellen speisen, die die Schwierigkeiten verursachen.

Für Heidegger liegt das wirkliche Problem nicht in der ökologischen Krise in ihrer ontischen Dimension, einschließlich einer möglichen globalen Katastrophe (Ozonloch, Abschmelzen der polaren Eiskappen etc.), sondern in der technologischen Weise der Beziehung zu den uns umgebenden Dingen; die wahre Krise wird uns sogar noch radikaler betreffen, tritt die erwartete Katastrophe nicht ein, das heißt dann, wenn das Menschengeschlecht mit der techno-

logischen »Beherrschung« der kritischen Situation erfolgreich ist... Aus diesem Grund lehnt Heidegger auch die philosophische Relevanz der üblichen liberalen Problematik der Spannung zwischen »offenen« und »geschlossenen« Gesellschaften ab, zwischen dem »normalen« Funktionieren des demokratisch-kapitalistischen Systems, mit seinem Respekt vor Menschenrechten und Freiheiten, und dessen (faschistischen oder kommunistischen) totalitären »Exzessen«. Implizit entwertet Heidegger zuletzt auch jede Anstrengung, das System zu zügeln – sein »menschliches Antlitz« zu bewahren, ihm den Respekt für die grundlegenden Regeln der Demokratie und Freiheit abzunütigen, für die menschliche Solidarität Sorge zu tragen, sein Abrutschen in den totalitären »Exzess« zu verhindern –, als Flucht vor der inneren Wahrheit dieses Systems, die in derartigen »Exzessen« zum Vorschein kommt: Solche halbherzigen Versuche, das System in Schach zu halten, sind die schlechteste Möglichkeit, innerhalb seines Horizonts zu bleiben. Man sollte an dieser Stelle auf die strategische Rolle des Signifikanten »Hysterie« im modernen »radikalen« politischen Diskurs bis hin zu den Bolschewiki aufmerksam machen; sie taten ihre Gegner als »Hysteriker« ab, wenn diese über die Notwendigkeit demokratischer Werte seufzten, die totalitäre Bedrohung der Menschlichkeit beklagten usw. In diesem Sinne denunzierte auch Heidegger die liberal-humanitären Forderungen nach einem »Kapitalismus mit menschlichem Antlitz« als Unwilligkeit, der seinsgeschichtlichen Wahrheit in ihrer unerträglichen Radikalität zu begegnen. Die Parallele zu den Bolschewiki trifft uneingeschränkt zu. Heidegger hat mit den revolutionären Marxisten die Vorstellung gemein, dass die Wahrheit des Systems in seinem Exzess erscheint, und das heißt (sowohl für Heidegger wie auch für die Marxisten), dass der Faschismus keine einfache Abweichung von der »normalen« Entwicklung des Kapitalismus ist, sondern die notwendige Folge seiner inneren Dynamik.

Hier wird es jedoch kompliziert: Bei näherer Betrachtung wird rasch klar, dass Heideggers argumentative Strategie eine doppelte ist. Einerseits weist er jede Bemühung um Demokratie und Menschenrechte als rein ontische Angelegenheit ab, die der eigentlichen philosophischen, ontologischen Fragestellung unwürdig ist. Demokratie, Faschismus, Kommunismus: Sie alle laufen hinsichtlich des seinsgeschichtlichen Geschicks des Westens auf dasselbe hinaus; andererseits legt sein Beharren im Zweifel, ob die Demokratie die politische

Form ist, die am besten zum Wesen der Technik⁶ passt, jedoch nahe, dass es eine *andere* politische Form gebe, die diesem ontologischen Wesen angemessener sei. Für einige Zeit dachte Heidegger, er hätte sie in der »totalen Mobilmachung« des Faschismus gefunden (bezeichnenderweise machte er sie aber niemals im Kommunismus aus, der für ihn seingeschichtlich immer dasselbe wie der Amerikanismus blieb ...). Heidegger betont freilich wieder und wieder, dass die ontologische Dimension des Nationalsozialismus nicht mit dem Nationalsozialismus als ideologisch-politischer Ordnung gleichgestellt werden darf; in dem wohlbekanntem Passus seiner *Einführung in die Metaphysik* weist er die biologische Rassendeologie des Nationalsozialismus als etwas zurück, das die »innere Größe« der nationalsozialistischen Bewegung völlig verfehle, die in der Begegnung zwischen dem neuzeitlichen Menschen und der Technik liege.⁷ Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, dass Heidegger *niemals* von der »inneren Größe« etwa der liberalen Demokratie spricht, als sei die liberale Demokratie nur eine oberflächliche Weltanschauung, der nicht die Annahme des seingeschichtlichen Geschicks zugrunde liege ...⁸

Genau hier bekam ich selbst meine ersten Schwierigkeiten mit 6 Als Heidegger bei seinem *Spiegel-Interview* gefragt wurde, welches politische System am besten der modernen Technik zugeordnet werden sollte, antwortete er: »Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem heutigen technischen Zeitalter überhaupt ein – und welches – politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort. Ich bin nicht überzeugt, daß es die Demokratie ist.« Martin Heidegger, *Spiegel-Gespräch*, in: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. v. Günther Neske und Emil Kettering, Pfullingen 1988, S. 96.

7 »Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Frischzüge in diesen trüben Gewässern der »Werte« und der »Ganzheiten«. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983 (Gesamtausgabe: II. Abt., Bd. 40), S. 208.

8 Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Stalinismus und Faschismus räumt Heidegger stillschweigend dem Faschismus eine Vorrangstellung ein. In diesem Punkt stimme ich ihm nicht zu und folge der Ansicht Alain Badiou's, der behauptet, daß, abgesehen von den Führerlichkeiten, die aufgrund des Stalinismus geschahen (oder besser gesagt, aufgrund der speziellen Form dieser Scheußlichkeiten), sich der stalinistische Kommunismus inhärent auf ein Wahrheits-Ereignis bezog (die Oktoberrevolution), während es sich beim

Heidegger (da ich schließlich als Heideggerianer begann, mein erstes publiziertes Buch behandelte den Themenkreis Heidegger und die Sprache). Als ich in meiner Jugend von den offiziellen kommunistischen Philosophen mit Geschichten über Heideggers Engagement für die Nazis zugestraft wurde, haben mich diese eher kalt gelassen. Ich stand unterschieden auf Seiten der jugoslawischen Heideggerianer. Mit einem Mal wurde mir aber klar, dass diese jugoslawischen Heideggerianer in Bezug auf die jugoslawische Ideologie der Selbstverwaltung sich genau so verhielten wie Heidegger im Hinblick auf die Nazis: In Ex-Jugoslawien unterhielten die Heideggerianer die gleichen vielschichtig bestimmbar Beziehungen zur sozialistischen Selbstverwaltung, der offiziellen Ideologie des kommunistischen Regimes. In ihren Augen war das Wesen der Selbstverwaltung genau das Wesen des modernen Menschen, darum passt der philosophische Begriff der Selbstverwaltung zum ontologischen Wesen unserer Seingeschichte, während die übliche politische Ideologie des Regimes dessen eigene »innere Größe« der Selbstverwaltung verfehlt ... Heideggerianer suchen folglich unaufhörlich nach einem positiven ontisch-politischen System, das der seingeschichtlichen ontologischen Wahrheit am nächsten kommt – eine Strategie, die unausweichlich fehlschlägt (was natürlich immer nur in der Rückschau zugegeben wird, *post factum* also, nachdem das desaströse Ergebnis des eigenen Engagements klar geworden ist).

Wie es Heidegger selbst ausdrückte: Diejenigen, die der ontologischen Wahrheit am nächsten kamen, sind dazu verdammt, auf ontischem Niveau zu irren ... aber: sich worüber zu irren? Genau über die Trennungslinie zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen. Das nicht zu unterschätzende Paradox liegt dabei darin, dass gerade der Philosoph, der sein Interesse auf das Rätsel der ontisch-ontologischen Differenz konzentriert hat, der; der immer und immer wieder vor dem metaphysischen Fehler warnte, einem ontischen Inhalt (zum Beispiel Gott als der höchsten Wesenheit) ontologische Würde zu verleihen, in die Falle ging, auch dem Nationalsozialismus die ontologische Würde zu verleihen, er sei dem Wesen des modernen Menschen angemessen. Die gängige Verteidigung Heideggers gegen den an ihn gerichteten Vorwurf seiner Nazivergangenheit Nationalsozialismus um ein Pseudereignis handelt, eine Lüge in Gestalt der Eigentlichkeit. Vgl. dazu Alain Badiou, *L'Éthique*, Paris 1993, und das vierte Kapitel bei Slavoj Žižek, *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien 1998.

besteht aus zwei Punkten: Sein Engagement für den Nationalsozialismus war nicht nur eine simple, persönliche Fehlleistung (eine Dummheit⁹, wie Heidegger es selbst ausdrückte), die in keinem inneren Zusammenhang mit seiner philosophischen Unternehmung steht. Das Hauptgegenargument ist, dass Heideggers eigene Philosophie es uns zudem ermöglicht, die wahren seingeschichtlichen Wurzeln des modernen Totalitarismus zu erkennen. Ungedacht bleibt hierbei jedoch die versteckte Komplizenschaft zwischen der ontologischen Indifferenz gegenüber konkreten gesellschaftlichen Systemen (Kapitalismus, Faschismus, Kommunismus), insofern sie alle zum gleichen Horizont moderner Technik gehören, und der geteinten Privilegierung eines konkreten gesellschaftspolitischen Modells (des Nationalsozialismus bei Heidegger, des Kommunismus bei einigen »heideggerianischen Marxisten«), das der ontologischen Wahrheit unserer Seingeschichte näher sei.

Hier sollte man die Falle vermeiden, in die Heideggers Verteidiger gingen, die sein Engagement für den Nationalsozialismus als einfache Anomalie, als einen Rückfall auf das ontische Niveau, abtaten, in eklatantem Widerspruch zu dessen eigenem Denken, das uns lehrt, den ontologischen Horizont nicht mit ontischen Wahlmöglichkeiten zu verwechseln. (Wie wir schon gesehen haben, ist Heidegger dort am stärksten, wo er zeigt, wie auf einem tieferliegenden strukturellen Niveau ökologische, konservative u. a. Widerstände gegen das moderne Universum der Technik immer schon in den Horizont eingebettet sind, den sie zurückzuweisen vorgeben: Die ökologische Kritik der technologischen Ausbeutung der Natur führt letztendlich zu einer »naturverträglicheren« Technik usw.). Heidegger engagierte sich nicht »trotz« seines ontologisch philosophischen Ansatzes für das politische Projekt des Nationalsozialismus, sondern gerade *aufgrund* dieses Ansatzes. Dieses Engagement lag auch nicht »unterhalb« seines philosophischen Niveaus – ganz im Gegenteil: Will man Heidegger verstehen, dann kommt es darauf an, die Komplexität (hegelianisch: die »spekulative Identität«) zwischen der Erhebung über ontische Belange und dem leidenschaftlich »ontischen«, politischen Engagement für den Nationalsozialismus in den Blick zu bekommen.

Man kann nun die ideologische Falle ausmachen, in die Heidegger

⁹ Im Orig. deutsch.

fiel: Als er den Rassismus der Nazis aufgrund der wahren »inneren Größe« des Nationalsozialismus kritisierte, wiederholte er die grundlegende ideologische Geste der Aufrechterhaltung einer inneren Distanz zum ideologischen Text, und zwar mit der Behauptung, dass es da noch etwas Tieferliegendes gebe, einen nicht-ideologischen Kern. Durch genau dieses Insistieren darauf, dass der Grund, an dem wir festhalten, kein »bloß« ideologischer sei, behält uns aber die Ideologie immer fest im Griff. Wo ist hier nun aber die Falle? Als der enttäuschte Heidegger sich von seinem aktiven Engagement in der nationalsozialistischen Bewegung abwandte, so tat er das deshalb, weil diese Bewegung eben nicht das Niveau ihrer »inneren Größe« wahrte, sondern sich mit einer unzureichenden (rassischen) Ideologie legitimierte. Mit anderen Worten, er erwartete von dieser Bewegung, dass sie sich selbst durch ein unmittelbares Bewusstsein ihrer »inneren Größe« legitimieren würde. Und genau in dieser Erwartung, dass es einer politischen Bewegung möglich sein könnte, sich unmittelbar auf ihr geschichtlich-ontologisches Fundament zu beziehen, liegt das Problem. Eine solche Erwartung bleibt in sich selbst zutiefst metaphysisch, insofern sie missverstehend, dass die Lücke, die die unvermittelte ideologische Legitimierung einer Bewegung von ihrer »inneren Größe« (ihrem historisch-ontologischen Wesen) trennt, die *konstitutive Bedingung*, die positive Bedingung ihres »Funktionierens« ist. Um die Begriffe des späten Heidegger selbst aufzunehmen: Ontologische Einsicht bringt notwendigerweise ontische Blindheit und ontischen Irrtum mit sich und umgekehrt; das heißt, um auf ontischem Niveau »wirksam« sein zu können, muss der ontologische Horizont der eigenen Aktivität ignoriert werden. (In diesem Sinne betont Heidegger, dass die »Wissenschaft nicht denkt« und dass gerade diese Unfähigkeit, weit davon entfernt, eine Beschränkung zu sein, der Motor des wissenschaftlichen Prozesses ist.) Mit anderen Worten, Heidegger scheint einem konkreten politischen Engagement, das eine notwendige und bedingte Blindheit *akzeptiert*, nicht beipflichten zu können – so als ob in dem Augenblick, in dem wir den Abstand, der die Bewusstheit des ontologischen Horizonts vom ontischen Engagement trennt, anerkennen, jedes ontische Engagement entwertet sei und seine eigentliche Würde einbüße.

Einen anderen Aspekt des gleichen Problems stellt der Passus über *Zwundenheit* und *Vorhandenheit* in *Sein und Zeit* dar. Als Aus-

gangspunkt wählt Heidegger das tätige Sicheinlassen eines endlichen, beteiligten Agenten, der sich zu den ihn umgebenden Objekten als zuhanden verhält; die leidenschaftlose Wahrnehmung der Objekte als vorhandener entstreht schrittweise aus diesem Engagement, wenn die Dinge auf verschiedene Weise »schlecht funktionieren«, und ist daher ein abgeleiteter Modus der Anwesenheit. Heideggers Einsatz besteht natürlich darin, dass die richtige ontologische Beschreibung, wie das *Dasein*¹⁰ in der Welt ist, die moderne cartesianische Dualität von Werten und Fakten außer Kraft setzen muss (die Vorstellung, dass das Subjekt vorhandene Objekte antrifft, auf die es dann seine Absichten projiziert und die es dementsprechend ausbeutet, verfälscht den eigentlichen Zustand der Dinge): der Umstand, dass die tätige Eingelassenheit in die Welt vorrangig ist und dass alle anderen Modi der Anwesenheit von Objekten daraus abgeleitet sind.

Bei näherer Betrachtung wird das Bild jedoch ein wenig verwirrender und komplexer: *Sein und Zeit* problematisiert, wie die Serien der Oppositionspare koordiniert werden: Eigentlichkeit versus *Man*; Sorge versus Eingelassenheit in weltliches Handeln; wahres philosophisches Denken versus traditionelle Ontologie; zersplitterte Gesellschaft versus Volk, das sein geschichtliches Geschick auf sich nimmt. Die Paare in dieser Reihe überlappen sich dabei nicht einfach: Wenn ein vormoderne Handwerker oder Bauer, seinem traditionellen Lebensstil folgend, im täglichen Umgang mit zuhandenen Objekten ist, die seiner Welt angehören, so ist diese Eingelassenheit gewiss nicht dieselbe wie die des *Man* eines modernen Großstadtbewohners: (Deshalb berichtet Heidegger auch, mit der Geste seines berüchtigten »Warum sollen wir in der Provinz bleiben?«, wie er, unsicher, ob er der Einladung, in Berlin zu lehren, folgen sollte oder nicht, seinen Freund, einen schwer arbeitenden ortsansässigen Bauern, um Rat fragte und von diesem nur ein stumm-Kopfschütteln als Antwort erhielt. – Heidegger akzeptierte das sofort als die eigentliche Antwort auf sein Dilemma.) Ist es deshalb nicht so, dass es im Gegensatz zu diesen beiden entgegengesetzten Modi der Eingelassenheit, dem eigentlichen Umgang mit der Zuhandenenheit und dem modernen Dahintreiben im Fluss des *Man*, nicht auch zwei unterschiedliche Weisen der Distanznahme gibt: die

erschütternde existentielle Erfahrung der Sorge, die uns aus der Eingelassenheit in Tradition und Lebensweg herausreißt, und die theoretische Distanz des neutralen Beobachters, der die Welt wie von außen her betrachtet, in »Anschauungen« wahrnimmt? Es scheint, als ob sich diese »eigentliche« Spannung zwischen der Eingelassenheit des »In-der-Welt-seins« und ihrer Aussetzung als Sorge im »uneigentlichen« Doppel des *Man* und der traditionellen metaphysischen Ontologie verdoppeln würde. Wir finden deshalb vier Positionen vor: die alltägliche Spannung zwischen eigentlichem »In-der-Welt-sein« und dem *Man*, ebenso wie die Spannung zwischen den beiden Weisen, mittels deren wir uns aus dem Lauf der Dinge herausnehmen, der eigentlichen Entschlossenheit und der herkömmlichen metaphysischen Ontologie. Liefert uns das nicht eine Art Heidegger'sches semiotisches Quadrat?

Heidegger ist nicht am (hegelianischen) Problem der Legitimierung von Normen interessiert, die unsere Eingelassenheit in die alltägliche Lebenswelt regulieren. Er schwankt zwischen der direkten (vorreflexiven) Einbettung in das tägliche Leben und dem Abgrund der Auflösung dieses Rahmens (seine Version des Treffens auf die »absolute Negativität«¹¹). Er ist sich sehr wohl dessen bewusst, inwieweit tägliches Leben auf einer fragilen Entscheidung beruht, was aber nicht heißt, dass wir, wiewohl wir, von uns nicht beeinflussbar, in eine kontingente Situation geworfen sind, nur durch diese Situation bestimmt und in ihr wie ein Tier im Käfig gefangen sind. Die ursprüngliche menschliche Verfasstheit ist ein *Aus-den-Fragen-sein*, Abgrund und Herausstand, und jede Betätigung in der täglichen Lebenswelt beruht auf einem Akt entschlossenen Hinnehmens dieser Verfasstheit. Alltagswelt und Exzess stehen sich nicht einfach gegenüber: Die Alltagswelt ist selbst mittels einer »exzessiven« Geste grundloser Entscheidung »gewählt«. Dieser Akt gewalttätiger Setzung ist der »dritte Term«, der die Alternative zwischen einer totalen Eingepasstheit in den lebensweltlichen Kontext und einer abstrakten, dekontextualisierten Vernunft unterhöhlt: Er ist die gewalttätige Geste des Ausbruchs aus dem geschlossenen Kontext, eine Geste, die noch nicht in der Position einer neutralen, für die beobachtende Vernunft charakteristischen Allgemeinheit »stabilisiert« ist; sie bleibt jedoch, um es mit Kierkegaard zu formulieren,

10 Im Orig. deutsch.

11 Robert Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge 1997, S. 395–414.

eine Art »Allgemeinheit im Werden«. Die »spezifisch menschliche« Dimension ist demzufolge weder die eines beteiligten Agenten, der im geschlossenen Lebensweltkontext gefangen ist, noch diejenige einer von der Lebenswelt abgelösten allgemeinen Vernunft, sondern gerade die Dissonanz, der »verschwundene Vermittler« zwischen diesen beiden Polen.

Heidegger nennt diesen Akt der gewalttätigen Setzung *Entwurf*, und das weist auf das Fundamentalphantasma hin, durch welches das Subjekt »Sinn stiftet«, sich die Koordinaten der Situation schafft, in die es geworfen ist, in der es sich selbst desorientiert und verloren findet.¹² Problematisch erscheint hier, dass Heidegger den Begriff der *Geworfenheit*¹³ in eine endliche kontingente Situation und danach auch den des *Entwurfs*¹⁴ als den Akt der eigentlichen Wahl des eigenen Weges auf zwei Ebenen benutzt, deren Verhältnis undurchdacht bleibt: der individuellen und der kollektiven Ebene. Auf der individuellen Ebene ermöglicht es mir die eigentliche Begegnung mit dem Tod, der immer der »jemeinige« ist, meine Zukunft in einem eigentlichen Akt der Wahl zu entwerfen; dann ist aber auch eine Gemeinschaft, als eine in eine kontingente Situation geworfene, dazu bestimmt, ihr Geschick zu wählen/anzunehmen. Heidegger wechselt von der individuellen zur gesellschaftlichen Ebene mittels des Begriffs der *Wiederholung*: »Die eigentliche Wiederholung einer gewissen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit.«¹⁵ Der Hintergrund hier ist unmissverständlich klerkegardianisch: Eine wahre christliche Gemeinschaft wird auf die Tatsache gegründet, dass jedes ihrer Mitglieder die von Christus, ihrem Helden, freiwillig übernommene Existenzweise wiederholen muss.

Dieser Übergang vom »geworfenen Entwurf« des individuellen *Daseins*, das in einem Akt antizipatorischer Entscheidung eine eigentliche Sensusweise erringt, »frei sein Schicksal wählt«, zur menschlichen Gemeinschaft eines Volkes, das ebenso im kollektiven Akt antizipatorischer Entscheidung *als* Wiederholung einer vergangenen Möglichkeit sein eigentliches geschichtliches Geschick annimmt, ist nicht in angemessener Weise phänomenologisch be-

stimmt. Das *Medium* des kollektiven (gesellschaftlichen) *Daseins* ist nicht gründlich entfaltet; Heidegger scheint einfach zu entgehen, was Hegel als »objektiven Geist« bezeichnet, der symbolische große Andere, der »objektivierte« Bereich der symbolischen Mandate usw., die alle *noch nicht* das »unpersönliche« *Man* sind, aber auch *nicht mehr* die vormoderne Eingelassenheit in eine traditionelle Lebensweise repräsentieren. Dieser unzulässige Kurzschluss zwischen individueller und kollektiver Ebene ist die Grundlage von Heideggers »faschistischer Versuchung«; an diesem Punkt ist die implizite Politisierung von *Sein und Zeit* am stärksten: Tönt nicht in der Gegenüberstellung von moderner, anonymen und aufgelöster Gesellschaft des *Man* (wo alle geschäftig den alltäglichen Aufgaben nachgehen) und dem Volk (das authentisch sein Geschick auf sich nimmt) die Opposition zwischen der dekadenten, modernen »amerikanisierten« Gesellschaft mit ihrer hektischen und falschen Aktivität und der konservativen, »eigentlichen« Antwort darauf durch?

Damit soll nicht behauptet werden, dass Heideggers Begriff der geschichtlichen Wiederholung als Zusammenfallen mit dem eigentlichen antizipatorischen Entwurf kein beispielhafter Fall von Analyse wäre. Der entscheidende Punkt, den man in Heideggers Analyse der Geschichtlichkeit nicht verfehlen darf, ist das Miteinander-Verflochtensein der drei temporalen Ekstrasen der Zeit: Spricht er vom »geworfenen Entwurf«, meint das nicht einfach, dass sich ein endlicher Agent in einer Situation befindet, die seine Möglichkeiten begrenzt, dass er sodann die Potentiale prüft, die diese begrenzte Situation, ihre Beschaffenheit eröffnet, und schließlich die Möglichkeit wählt, die seinen Interessen am besten entspricht, und diese schließlich als seinen Entwurf annimmt; wesentlich ist, dass die Zukunft eine Vorrangstellung einnimmt: Um in der Position zu sein, die Möglichkeiten zu erkennen, die die Tradition eröffnet, in die ein Agent geworfen ist, muss man schon das eigene Beteiligtsein an einem Entwurf anerkennen, das heißt, die Bewegung einer solchen Wiederholung macht rückwirkend sichtbar (und verwirklicht dergestalt vollständig), was sie wiederholt.

Aus diesem Grund hat Heideggers »Entscheidung«, im präzisen Sinn der antizipatorischen Entschlossenheit, den Status einer *erzwungenen Wahl*: Die heideggerianische Entscheidung *qua* Wiederholung ist keine »freie Wahl« im üblichen Wortsinn. (Eine solche Vorstellung des freien Wählens zwischen alternativen Möglichkeiten

12 Ich beziehe mich hier auf ein Gespräch mit Eric Santner.

13 Im Orig. deutsch.

14 Im Orig. deutsch.

15 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (17. Aufl.), S. 385.

ten ist Heidegger gänzlich fremd; es wird von ihm als einem oberflächlichen amerikanischen, liberalen Individualismus zugehörig missverstanden.) Vielmehr ist es die grundsätzliche Wahl einer »freiwilligen Annahme« des aufgelegten Geschicks. Dieses Paradox, das notwendig ist, will man die vulgär-liberale Vorstellung der Wahlfreiheit vermeiden, weist auf die theologische Problematik der *Prädestination* und der *Gnade* hin. Eine wahrhafte Entscheidung/Wahl (nicht eine Wahl aus einer Reihe von Gegenständen, die meine Subjektposition inaktiv lassen, sondern die grundsätzliche Wahl, durch die ich »mich selbst wähle«) setzt voraus, dass ich eine passive Haltung des »Mich-selbst-wählen-Lassens« einnehme – kurz: *freie Wahl und Gnade verhalten sich streng äquivalent*; oder, wie Deleuze sagt: Wir wählen wirklich nur dann, wenn wir *gewählt* werden: »Nur der wählt richtig und in Wirklichkeit, der gewählt wird.«¹⁶

Um die Vorstellung zu vertreiben, wir hätten es hier mit einer obskurantistisch-theologischen Problematik zu tun, wollen wir ein beredeteres *linkes* Beispiel der proletarischen Klasseninterpellation anführen: Wenn sich ein Subjekt als proletarischer Revolutionär selbst erkennt, wenn es freiwillig die Aufgabe der Revolution übernimmt und sich mit ihr identifiziert, so erkennt es sich als von der Geschichte erwählt, eben diese Aufgabe zu erfüllen. Üblicherweise umfasst der Althusser'sche Begriff der ideologischen Anrufung [ideological interpellation] eine Situation der »erzwungenen Wahl«, durch die das Subjekt aus dem Akt der freiwilligen Wahl des Unausweichlichen hervortritt – das heißt aus demjenigen Akt, in welchem ihr/Ihm Wahlfreiheit unter der Bedingung gegeben ist, dass sie/er die richtige Wahl trifft: Wird ein Individuum zu einem Ent-

schluss aufgefordert, so ist sie/er »eingeladen, eine Rolle derart zu spielen, dass es scheint, als habe das Subjekt darauf bereits geantwortet, bevor es vorgeschlagen wurde, gleichzeitig aber kann die Einladung auch abgelehnt werden.«¹⁷ Darin liegt der ideologische Akt der Wiedererkennung, in dem ich mich selbst »je-immer-schon« als den wiedererkennbaren, als der ich aufgefordert worden bin. Indem ich mich als X erkenne, nehme ich freiwillig an/wähle ich die Tatsache, dass ich je immer schon X war. Wenn ich zum Beispiel eines Verbrechens beschuldigt werde und beschließe, mich selbst zu verteidigen, so *setze ich mich* als einen freien Agenten voraus, der rechtlich für seine Handlungen verantwortlich ist.

Bei ihrer Internetdiskussion mit Ernesto Laclau formulierte Judith Butler eine hübsche hegelianische Pointe über die Entscheidung: Es ist nicht nur so, dass keine Entscheidung in absoluter Leere getroffen wird, dass jede Entscheidung kontextabhängig, eine Entscheidung im Kontext ist, sondern die Kontexte selbst werden »auf gewisse Weise durch Entscheidungen hervorgerufen, das heißt, dass es eine gewisse Verdopplung des Entscheidungsfalles gibt ... Zuerst ist da die Entscheidung, die den Kontext markiert oder abgrenzt, in dem die Entscheidung getroffen werden wird (darüber, welche Arten von Unterschieden in eine gegebene Politik nicht eingeschlossen werden sollten), und dann gibt es die Abgrenzung bestimmter Unterscheidungsarten, die als unzulässig bezeichnet werden«.

Die Unentscheidbarkeit ist hier radikal: Man kann niemals vor einer Entscheidung einen »reinen« Kontext ausmachen; jeder Kontext ist je immer schon rückwirkend durch eine Entscheidung konstituiert. (Das gilt auch für die Gründe, etwas zu tun, die immer schon durch den Akt der Entscheidung, der sie begründet, zumindest ein bisschen rückwirkend positioniert sind. Nur wenn wir uns einmal entscheiden zu glauben, werden die Gründe zu glauben für uns überzeugend, nicht umgekehrt.) Ein anderer Aspekt desselben Umstands liegt nicht allein darin, dass es keine Entscheidung ohne Ausschließung gibt (das heißt, jede Entscheidung schließt eine Reihe von Möglichkeiten aus), sondern dass auch der Entscheidungsakt selbst erst durch irgendeine Art Ausschließung ermöglicht wird: Es muss etwas ausgeschlossen werden, damit wir Wesen werden, die Entscheidungen treffen.

¹⁷ Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge 1995, S. 81.

Bietet nicht der lacanianische Begriff der »erzwungenen Wahl« eine Möglichkeit, dieses Paradox zu erklären? Weist nicht die ursprüngliche »Ausschließung«, die die Entscheidung (d. i. die Wahl) begründet, darauf hin, dass die Wahl auf einer gewissermaßen radikalen Ebene erzwungen ist – dass ich eine (freie) Wahl nur unter der Bedingung habe, dass ich richtig wähle –, so dass man auf dieser Ebene eine paradoxe Wahl entdeckt, die sich mit ihrer Meta-Wahl überschneidet: Man sagt mir, was ich frei zu entscheiden habe ... Weit davon entfernt, Zeichen einer »pathologischen (oder politisch »totalitären) Verdrehung« zu sein, ist diese Ebene der »erzwungenen Wahl« genau das, woran es der psychotischen Position *mangelt*: Das psychotische Subjekt agiert, als hätte es in der Tat »vollständig« freie Wahl.

Bevor wir nun Heideggers Darstellung, die antizipatorische Entscheidung sei freiwilliges Annehmen des eigenen Geschicks, als kodierte Beschreibung einer konservativen Pseudorevolution abtun, sollten wir für einen Augenblick innehalten und uns Fredric Jamesons Bemerkung in Erinnerung rufen, dass ein echter Linker einem neokonservativen Kommunitaristen von heute näher steht als einem Liberaldemokraten: Er bekräftigt uneingeschränkt die konservative Kritik an der liberalen Demokratie und stimmt mit dem konservativen praktisch in allen Punkten überein, *aufser in Grundsätzlichem*, außer in einigen – manchmal unscheinbaren – Charakterzügen, die aber trotzdem alles verändern. Zu Heideggers Begriff der eigentlichen Wahl als einer Wiederholung gibt es die auffallende Parallele in Benjamins Begriff der Revolution als Wiederholung: den er in seinen Thesen *Über den Begriff der Geschichte*¹⁸ erläutert: Auch hier wird die Revolution begrifflich gefasst als eine Wiederholung, die die verborgene Möglichkeit der Vergangenheit verwirklicht, so dass die richtige Ansicht der Vergangenheit (diejenige, welche die Vergangenheit nicht als ein geschlossenes Ensemble von Fakten, sondern als offene versteht, als eine, die die Möglichkeiten enthält, deren Tatsächlichkeit scheiterte oder unterdrückt wurde) sich nur vom Standpunkt eines Agenten aus eröffnet, der in einer gegebenen Situation am Werk ist. Die gegenwärtige Revolution erfüllt mit ihrer Bemühung, die Arbeiterklasse zu befreien, auch rückwirkend die in der

Vergangenheit gescheiterten Versuche der Befreiung. Das bedeutet, dass der Standpunkt eines anwesenden Agenten, der an einem revolutionären Projekt beteiligt ist, mit einem Mal sichtbar macht, wofür die objektivistische/positivistische Geschichtsschreibung, zur Faktizität erzwungen, definitionsgemäß blind bleibt – für die verborgenen Potentiale der Befreiung, die durch den siegreichen Marsch der Herrschaftsmächte zerrüttert wurden.

So gesehen, beinhaltet die Aneignung der Vergangenheit durch ihre Wiederholung in einer antizipatorischen Entscheidung, die einen Entwurf darstellt – diese Identifikation von Schicksal und Freiheit, des Annahmens des eigenen Geschicks als der höchsten (obgleich erzwungenen) freien Wahl –, nicht eine einfache nietzscheanische Pointe, dass auch die neutralste Beschreibung der Vergangenheit den gegenwärtigen Absichten irgendwelcher machtpolitischer Entwürfe diene. Man muss hier auf dem Gegensatz zwischen der Aneignung der Vergangenheit vom Standpunkt der Herrschenden (das Narrativ von der vergangenen Geschichte als der Evolution, die zu ihrem Triumph und seiner Legitimierung führt) und der Aneignung dessen bestehen, was als ihre utopische und gescheiterte (»sunterdrückte«) Potentialität in der Vergangenheit blieb. Heideggers Beschreibung mangelt es demnach, um es direkt und etwas derb zu sagen, an der Einsicht in die radikal *antagonistische* Natur jedes bisherigen Gemeinwesens.

Heideggers Ontologie ist also tatsächlich »politisch« (um mich hier auf den Titel eines Buches von Bourdieu zu beziehen); seine Anstrengung, die herkömmliche Ontologie zu durchbrechen und die Entscheidung des Menschen, ein »Projekt« zu übernehmen, mittels dessen er aktiv seine »Geworfenheit« in eine endliche historische Situation annimmt, als Schlüssel zum »Sinn des Seins« zu erklären, verortet den historisch-politischen Akt der Entscheidung im Mittelpunkt der Ontologie selbst. Gerade die Wahl der historischen Form des *Daseins* ist in diesem Sinn »politisch«; sie besteht in einer abgründigen Entscheidung, die auf keiner allgemein ontologischen Struktur gründet. Somit verfehlt die gängige habermasiansche, liberale Argumentation, die die Quelle der faschistischen Versuchung Heideggers in seinem »irrationalen« Dezisionismus, in seiner Ablehnung jeglicher allgemein rational-normativen Kriterien für politische Handlungen ausmachen zu können glaubt, das Entscheidende völlig: Eine solche Kritik weist schlicht und einfach die

¹⁸ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Sprache und Geschichte*, Stuttgart 1992, S. 141–155.

Grundbedingung des *Politischen* als profaschistischen Dezisionismus zurück.

Auf perverse Weise war daher Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus ein »Schritt in die richtige Richtung«, ein Schritt dazu, die aus dem Mangel ontologischer Garantie, aus dem Abgrund menschlicher Freiheit herrührende Konsequenz offen einzugestehen und vollständig anzunehmen. Wie Alain Badiou sagte: In Heideggers Augen war die »Revolution« des Nationalsozialismus formal vom eigentlich politisch-historischen »Ereignis« nicht zu unterscheiden.¹⁹ Oder, um es anders auszudrücken, Heideggers politisches Engagement war eine *Art passage à l'acte* im Realen, die den Umstand bezeugt, dass er sich weigerte, im Symbolischen bis ans Ende zu gehen und die eigenen theoretischen Konsequenzen seines Durchbruchs in *Sein und Zeit* zu Ende zu denken.

Gemeinhin wird erzählt, Heidegger habe seine *Kebrer*²⁰ vollzogen, nachdem ihm bewusst geworden sei, wie das ursprüngliche Projekt von *Sein und Zeit* in den transzendentalen Subjektivismus zurückfällt: Aufgrund des unreflektierten Restes von Subjektivismus (Dezisionismus etc.) ließ Heidegger sich zu seinem Engagement für den Nationalsozialismus verführen; als er jedoch bemerkte, wie er sich dabei »die Finger verbrannt hatte«, räumte er mit den Überbleibseln des Subjektivismus auf und entwickelte die Idee des historisch-zeitgeschichtlichen Charakters des Seins selbst ... Es liegt nahe, diese Standardgeschichte umzukehren: Es gibt eine Art »verschwindenden Vermittler« zwischen Heidegger I und Heidegger II, eine Position radikalisierten Subjektivität, die mit ihrem Gegenteil zusammenfällt, das heißt reduziert ist auf eine leere Geste, auf die unmögliche *Überschneidung* zwischen dem »Dezisionismus« bei Heidegger I und seinem späteren »Fatalismus« (das Ereignis des Seins »ereignet sich« im Menschen, der dem Sein als Hirte dient ...). Weit davon entfernt, die »praktische Konsequenz« dieser radikalisierten Subjektivität zu sein, war Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus ein verzweifelter Versuch, diese Konsequenz zu *vermeiden* ... Mit anderen Worten war das, was Heidegger später

19 Schon Fredric Jameson wurde bereits für seine umstrittene Behauptung hart angegriffen, Heideggers offenes politisches Engagement von 1933 sei – weit davon entfernt, eine bedauerliche Anomalie darzustellen – seine einzige symbolische öffentliche Geste gewesen.

20 Im Orig. deutsch.

als den Rest des subjektivistischen, transzendentalen Ansatzes in *Sein und Zeit* zur Seite schob, dasjenige, dem er hätte treu bleiben sollen. Heideggers letzliches Scheitern besteht nicht darin, dass er dem Horizont transzendentaler Subjektivität verhaftet blieb, sondern dass er diesen Horizont zu schnell aufgab, ohne alle ihm innenwohnenden Möglichkeiten zu Ende gedacht zu haben. Der Nationalsozialismus war kein Ausdruck des »nihilistischen, dämonischen Potentials moderner Subjektivität«, sondern vielmehr dessen genaues Gegenteil – eine verzweifelte Bemühung, diesem Potential auszuweichen.

Diese Logik des *missing link* ist in der Geschichte des Denkens oft vorhanden, von Schelling bis zur Frankfurter Schule. Bei Schelling haben wir die fast unerträgliche Spannung seiner *Weltalter*-Schriften und ihr schließliches Scheitern; Schellings Spätphilosophie, die auf die *Weltalter* folgt, löst diese unerträgliche Spannung wirksam auf, doch in falscher Weise – indem sie gerade die Dimension verliert, die am produktivsten war. Das gleiche Verfahren »falscher Lösungen« kann man in der Art und Weise erkennen, mit der sich Habermas auf Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* bezieht. Sie ist auch ein Unternehmen der Selbstverteidigung; ein gigantisches Scheitern; und wiederum löst Habermas diese unerträgliche Spannung der »Dialektik der Aufklärung« auf, indem er eine Unterscheidung, eine Art »Arbeitsteilung« zwischen den beiden Dimensionen Produktion und symbolische Interaktion, einführt (streng homolog zu Schelling, der die Spannung der *Weltalter* auflöst, indem er die Unterscheidung zwischen »negativer« und »positiver« Philosophie einführt). Hier geht es darum, dass Heideggers spätes »Seinsdenken« in gleicher Weise ein falsches Auflösen des dem ursprünglichen Projekt *Sein und Zeit* innenwohnenden Stillsstands darstellt.²¹

21 Man sollte hier auch das Stilmiveau in Betracht ziehen: Heidegger I ist »technisch« und »unmenschlich«. Er führt neue, schwierige, fachspezifische Unterscheidungen ein, prägt neue Begriffe, löst Kategorien mit ethischer Nebenbedeutung aus ihrem konkreten Gebrauchszusammenhang usw.; während Heidegger II »menschlich« ist, strenge begriffliche Unterscheidungen zugunsten poetischer Betrachtungen aufgibt, lange systematische Entwicklungen des Gedankengangs (man denke nur an die Verwendung von Paragraphen in *Sein und Zeit*) durch kurze, in sich kreisende poetische Griffoleien ersetzt. Man sollte natürlich auch beachten, was bei beiden Ausdrucksweisen dieser Alternative ausgeschlossen bleibt: Beide sind »todernst«, die eine auf zwinghaft

Warum blieb *Sein und Zeit* unvollender?

Warum ist Heideggers *Kant und das Problem der Metaphysik*²² hier von entscheidender Bedeutung? Rufen wir uns zuerst den einfachen Umstand in Erinnerung, dass *Sein und Zeit*, so wie wir es kennen, ein Fragment ist: Was Heidegger als Buch veröffentlichte, sind die ersten beiden Abschnitte des ersten Teils. Das Gesamtprojekt stellte sich als nicht verwirklichtbar heraus, und bei diesem Scheitern kam das heraus, was (um den guten alten strukturalistischen Jargon zu verwenden) die Leerstelle des letzten Teils von *Sein und Zeit* ausfüllte, also die Fülle von Heideggers Schriften nach der berühmten *Kezbre*. Es kommt uns natürlich nicht darauf an, uns einfach eine vollendete Version von *Sein und Zeit* vorzustellen: Das Hindernis, das Heidegger eine Vollendung verunmöglichte, war ein inhärentes. Bei näherer Betrachtung wird die Situation noch komplexer: Einerseits war – zumindest nach dem Stand des Manuskripts – das ganze Projekt *Sein und Zeit* vollendet: Es liegt nicht nur *Kant und das Problem der Metaphysik* vor, das die erste Abteilung des geplanten zweiten Teils umfasst; auch Heideggers Marburger Vorlesungen von 1927 (später unter dem Titel *Die Grundprobleme der Phänomenologie* publiziert) decken lose die restlichen verbleibenden Abteilungen des ursprünglichen *Sein-und-Zeit*-Projekts ab (Zeit als Horizont der Seinsfrage; das cartesianische *Cogito* und der aristotelische Zeitbegriff als die geplanten Abteilungen 2 und 3 des zweiten Teils), so dass uns – betrachten wir diese drei publizierten Bände zusammen – eben doch eine Rohversion des gesamten *Sein-und-Zeit*-Unternehmens vorliegt. Darüber hinaus ist die Tatsache vielleicht noch rätselhafter, dass die publizierte Version von *Sein und Zeit* – obgleich sie nicht einmal den kompletten ersten Teil des ganzen Unternehmens umfasst, sondern nur die beiden ersten Abschnitte (der dritte Abschnitt, die Darstellung der Zeit als transzen-

fachliche Weise, indem sie immer neu geprägte Formulierungen anhäuft, um mit den konzeptionellen Unterscheidungen operieren zu können, die andere in ihrer poetischen Hingabe an das Mysterium des Geschicks. In beiden Fällen fehlt die *lastvolle Ironie*, das grundsätzliche Charakteristikum im Stil Nietzsches. (Man braucht nur daran zu denken, wie offensichtlich Heidegger die profunde Ironie und Vieldeutigkeit von Nietzsches scheinbar brutaler Ablehnung Wagners – in *Der Fall Wagner* – verfehlt, wenn er diese Abweisung als entscheidend für Nietzsches Reifung als Denker lobt.)

²² Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1973.

denaler Horizont der Seinsfrage, fehlt) – uns trotzdem als »kompletter« erscheint, als ein organisches Ganzes, dem es an nichts fehlt. Hier haben wir es also mit dem Gegenteil der herkömmlichen Vorstellung von »Schließung« zu tun, die eine hartnäckige Offenheit (Ergebnislosigkeit) verdeckt oder »vernäh« [»suture«]: Bei *Sein und Zeit* scheint es eher so, als ob Heideggers Beharren darauf, dass das veröffentlichte Buch nur ein Fragment sei, die Tatsache verdunkelt, dass es geschlossen, beender ist. Die abschließenden Kapitel (über Geschichtlichkeit) können uns nur künstlich hinzugefügt vorkommen, so als würden sie das Abgeschlossene noch um eine hasig ausgedachte Bemühung vermehren, die einen anderen Bereich (die kollektiven Formen der Geschichte) bezeichnen soll, der gar nicht in den ursprünglichen Entwurf passt...²³

Wenn das publizierte *Sein und Zeit* den ganzen ersten Teil des ursprünglichen Entwurfs umfasste, dann könnte man immer noch irgendwie diese Wahrnehmung von Ganzheit verteidigen. (Uns liegt der gesamte »systematische« Teil vor: Es fehlt bloß der »historische« Teil, die Interpretation der drei Schlüsselmomente in der Geschichte der abendländischen Metaphysik – Aristoteles, Descartes, Kant –, deren radikalisierte »Wiederholung« Heideggers eigene Daseinsanalyse ist.) Offensichtlich wirkt sich das inhärente Hindernis, die Barriere, die den Abschluss des Unternehmens verhindert, schon auf die letzte Abteilung des ersten Teils aus. Wenn wir das Problem der Nichtpublikation der Texte beiseite lassen (Vorlesungsmanuskripte), die die restlichen beiden Abteilungen des zweiten Teils ausmachen (hat es etwas mit dem rätselhaften Status der Einbildungskraft bei Aristoteles zu tun, wie von Castoriadis gezeigt wird, dem Status, der das ontologische Gefüge aufbricht, oder mit dem gleichen antiontologischen Vorstoß des cartesianischen *Cogito*, als erster Ankündigung der »Nacht der Welt«?), dann lautet das Rätsel: Warum war Heidegger nicht in der Lage, seine sehr genaue syste-

²³ Auf einer eher allgemeinen Ebene wäre es interessant, das Konzept unvollendeter philosophischer Projekte zu erarbeiten, vom frühen Hegel bis hin zu Michel Foucault (dessen erster Band der *Geschichte der Sexualität* einen globalen Plan ankündigt, der sich fundamental von dem unterscheidet, was später tatsächlich als die Bände II und III publiziert wurde); diese Unvollendetheit ist die Kezbreseite des Verfahrens derjenigen Philosophen (von Fichte bis Husserl), die nie über die Erhellung der Grundlagen ihrer Denkfuge hinausgelangen, das heißt, die wiederholte denselben grundlegenden und/oder einführenden Text (um)schrieben.

matische Erkundung der Zeit als Horizont des Seins zu leisten? Die übliche, »offizielle« Antwort ist wohlbekannt: Weil ihm klar wurde, dass der Ansatz von *Sein und Zeit* immer noch zu metaphysisch/transzendental war, zu »methodisch« im Fortgang von *Dasein* zur Seinsfrage, statt sich unmittelbar der zeitlichen Unverborgenheit des Seins zuzuwenden, die den einzigartigen Status des *Daseins* unter allen Seienden ausmacht. Wie aber, wenn es da eine andere Sackgasse gab, eine andere Art Abgrund, auf den Heidegger trat und vor dem er sich – an diesem Punkt – zurückzog? Wir wollen hier also gegen die »offizielle« Version dieses Hindernisses argumentieren (dass Heidegger bewusst wurde, wie sehr sein Projekt *Sein und Zeit* immer noch in dem transzendental-subjektivistischen Verfahren befangen war, zuerst die »Bedingungen der Möglichkeit« des Sinns des Seins *via* Analytik des *Daseins* zu entwickeln): Heidegger stieß tatsächlich bei seinen Überlegungen von *Sein und Zeit* auf den Abgrund der radikalen Subjektivität, der sich in Kants transzendentaler Einbildungskraft schon andeutete. Und er trat vor diesem Abgrund in sein Denken der Seinsgeschichtlichkeit zurück.

Diese Kritik an Heidegger scheint keineswegs neu. Sie wurde – neben anderen – bereits von Cornelius Castoriadis vorgetragen, der argumentiert, dass der kantianische Begriff der Einbildungskraft (als das, was das übliche »geschlossene« Bild des Kosmos untergräbt) schon in einem einzigartigen Passus des dritten Buchs *De anima* angekündigt ist, dort, wo Aristoteles behauptet: »Und deshalb könnte jemand ohne Wahrnehmung nichts lernen, noch auch begreifen. Und wenn man etwas betrachtet, dann muss man es zugleich mit einem Vorstellungsbild [phantásmati] betrachten.«²⁴ Er entwickelt dies weiter zu einer Art »aristotelischem Schematismus« (jede abstrakte Vorstellung, etwa ein Dreieck, muss in unserem Denken von einer sinnlichen, wenn auch nicht materiellen, phantasmatischen Repräsentation begleitet werden; denken wir ein Dreieck, so haben wir in unserem Geist das Bild eines gegenständlichen Dreiecks).²⁵ Aristoteles kündigt schon den kantianischen Begriff der Zeit als den unüberschreitbaren Horizont unserer Erfahrung an, wenn er feststellt: »Ferner gäbe es weder eine Zeit, in der man wahrnimmt, noch ein Ding, das man wahrnimmt, außer dadurch,

²⁴ Aristoteles, *Über die Seele*, Hamburg 1995, S. 187 (432a). A. d. U.

²⁵ Vgl. Cornelius Castoriadis, *The Discovery of Imagination*, in: *Constellations* (1/1994).

dass man in einem Teil der Zeit... wahrnimmt...«²⁶ – ohne eine Art Figuration in irgendeinem Zeitlichen zu finden; z. B. das, was »ewig dauert«. Castoriadis stellt diese Vorstellung der Einbildungskraft der üblichen entgegen, die ansonsten sowohl in *De anima* als auch in der gesamten nachfolgenden metaphysischen Tradition vorherrscht: Dieser radikale Begriff der Einbildungskraft ist weder passiv-rezeptiv noch begrifflich. Das bedeutet, dass er ontologisch nicht exakt situiert werden kann, da er auf eine Lücke im ontologischen Gefüge des Seins hindeutet. Folglich scheint Castoriadis ganz recht zu haben, wenn er behauptet:

Der Blick auf das »Zurückweichen«, das Heidegger Kant zuschreibt, als er sich dem »bodenlosen Abgrund« gegenüber sah, der sich durch seine Entdeckung der transzendentalen Einbildungskraft auftrat, zeigt, dass Heidegger selbst »zurückweicht«, nachdem er sein Buch über Kants Geschieben hatte. Ein neues Vergessen, Zudecken und Auslösen der Frage der Einbildungskraft machen sich bemerkbar, da keine weiteren Spuren der Frage in irgendeiner der nachfolgenden Schriften zu finden sind; es wird das unterdrückt, was an dieser Frage jede Ontologie (und auch jedes »Denken des Seins«) beunruhigt.²⁷

Castoriadis zieht daraus auch politische Konsequenzen: Heideggers Zurückweichen vor dem Abgrund der Einbildungskraft rechtfertigt seine Akzeptanz des »totalitären« politischen Schlusses, wohingegen der Abgrund der Einbildungskraft die philosophische Grundlegung für eine demokratische Öffnung zulässt – den Begriff der Gesellschaft, der in einem kollektiven Akt historischer Einbildungskraft begründet ist: »Eine vollständige Anerkennung der radikalen Einbildungskraft ist nur möglich, wenn sie Hand in Hand mit der Entdeckung der anderen Dimension des radikalen Imaginären geht, des gesellschaftlich-historischen Imaginären, das die Gesellschaft als eine Quelle ontologischer Hervorbringung institutionalisiert, das sich selbst als Geschichte entfaltet.«²⁸ Dennoch bleibt Castoriadis' Begriff der Einbildungskraft innerhalb des existenzialistischen Rahmens vom Menschen als dem Wesen, das seine »Essenz« in einem Akt der Einbildungskraft verwirklicht und alles wirklich Seiende transzendiert. Daher wäre es, bevor wir darüber zu einem abschließenden Urteil kommen, angemessen, einen genaueren Blick auf die Umrisse der Einbildungskraft bei Kant selbst zu werfen.

²⁶ Aristoteles, *Kleinere naturwissenschaftliche Schriften*, Leipzig 1924, S. 33 (448b).

²⁷ Castoriadis, a. a. O., S. 185 f.

²⁸ Ebd., S. 212.

Das Mysterium der transzendentalen Einbildungskraft *als* Spontanerität liegt im Umstand, dass sie unter Berücksichtigung des Paares phänomenal und noumenal nicht exakt lokalisiert werden kann. Kant gelangt hier in eine Sackgasse und/oder bleibt in einer Ambiguität gefangen. Auf der einen Seite begriff er die transzendente Freiheit (*s*) Spontanerität) als *noumenal*. Als phänomenale Wesen sind wir im Netz kausaler Beziehungen gefangen, wohingegen unsere Freiheit (das Faktum, dass wir als moralische Subjekte freie selbstbestimmte Handelnde sind) auf die noumenale Dimension weist. Auf diesem Weg löst Kant die dynamischen Antinomien der Vernunft: Beide Thesen können wahr sein, das heißt, da alle Phänomene kausal verbunden sind, ist der Mensch als phänomenale Wesenheit nicht frei; als noumenale Wesenheit jedoch kann der Mensch als frei Handelnder moralisch handeln ... Kants eigene Einsicht in die katastrophischen Konsequenzen eines unvermittelten Zugangs zur noumenalen Sphäre trübt dieses klare Bild: Wäre er den Menschen möglich, dann büßten sie ihre moralische Freiheit und/oder ihre transzendente Spontanerität ein und verwandelten sich in leblose Puppen. In einem Unterkapitel seiner *Kritik der praktischen Vernunft* mit dem geheimnisvollen Titel »Von der praktischen Bestimmung des Menschen weislich angemessenen Proportion seines Erkenntnisvermögens« beantwortet Kant die Frage, was uns geschähe, wenn wir Zugang zur noumenalen Sphäre, zu den Dingen an sich, zu gewinnen versuchten:

Aber, statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit, mit ihrer *furchtbaren Majestät*, uns unablässig *vor Augen* legen, [...] so würden die meisten gesetzlichen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person und selbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existieren. Das Verhalten der Menschen, so lange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alle gut *gestalteter*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde.²⁹

Transzendente Freiheit und/oder Spontanerität selbst sind somit in

²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Stuttgart 1961, S. 232 (A 264f.).

gewissen Sinn phänomenal. Sie erscheinen nur insofern, als die noumenale Sphäre für das Subjekt unzugänglich bleibt. Dieses Zwischen, weder phänomenal noch noumenal, sondern die Kluft, die beide voneinander trennt und ihnen auf bestimmte Weise vorausgeht »ist« das Subjekt. Der Umstand, dass das Subjekt nicht auf eine Substanz reduziert werden kann, bedeutet daher präzise, dass die transzendente Freiheit, obgleich sie nicht phänomenal ist und deshalb die Kausalkette aufschließt, in die alle Phänomene eingebunden sind – das heißt, obgleich sie nicht, unbeschweren ihrer wahren, noumenalen Ursachen, auf einen Effekt reduziert werden kann (ich »fühle« mich nur »frei«, weil ich meine Augen vor der Kausalität verschließe, die meine »freien« Handlungen bestimmt) –, ebenso wenig noumenalist, sondern im Fall des unvermittelten Zugangs des Subjekts zur noumenalen Ordnung verschwände. Diese Unmöglichkeit, die transzendente Freiheit/Spontanerität im Hinblick auf das Paar phänomenal/noumenal zu lokalisieren, erklärt, warum sich Kant bei seinen Bemühungen, den genauen Status der transzendentalen Einbildungskraft anzugeben, in eine ganze Reihe innerer Widersprüche verstrickte.³⁰ Und das Geheimnis der transzendentalen Einbildungskraft fällt letztlich mit dem Geheimnis dieses Abgrunds der Freiheit zusammen.

Heideggers große Leistung bestand darin, dass er diese kantianische Sackgasse klar erkannte und sie mit der Unwilligkeit Kants, alle Konsequenzen aus der Endlichkeit des transzendentalen Subjekts zu ziehen, in Zusammenhang brachte: Kants »Regression« zur traditionellen Metaphysik geschieht in dem Augenblick, als er die Spontanerität der transzendentalen Apperzeption als den Beweis interpretiert, dass das Subjekt eine noumenale Seite hat, die nicht der kausalen Verbindung aller Phänomene unterworfen ist. Die Endlichkeit des kantianischen Subjekts läuft nicht auf die gewöhnliche skeptische Behauptung des unverlässlichen und täuschenden Charakters der menschlichen Erfahrung hinaus (der Mensch kann das Mysterium der höchsten Realität nie durchdringen, da sein Verstand auf ephemere sinnliche Phänomene beschränkt ist...); es beinhaltet einen viel radikaleren Standpunkt. Ausgerechnet die Dimension, die dem Subjekt im Horizont seiner endlichen Erfahrung als die Spur

³⁰ Wie dies Robert Pippin im ersten Kapitel seines *Idealism as Modernism* (Cambridge 1997) zeigt.

des unzugänglichen noumenalen Jenseits erscheint, ist selbst schon vom Horizont der Endlichkeit markiert; sie weist darauf hin, wie das noumenale Jenseits dem Subjekt in seiner endlichen zeitlichen Erfahrung erscheint.

Das bedeutet als radikale Konsequenz für das Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit, dass Zeitlichkeit kein defizienter Modus der Ewigkeit ist. Im Gegenteil ist sie selbst »Ewigkeit«, die als eine spezifische Modifikation der zeitlichen (Selbst-)Erfahrung des Subjekts verstanden werden muss. Das wiederum bedeutet, dass die wahre Spaltung nicht länger zwischen dem Phänomenalen (dem Bereich der zeitlichen und/oder sinnlichen Erfahrung) und dem Noumenalen verläuft; sie verläuft eher durch die Mitte des Noumenalen selbst, in der Gestalt der Spaltung zwischen der Art, wie das noumenale An-sich dem Subjekt erscheint, und seinem »unmöglichchen« An-sich sans phrase, tout court, ohne Referenz auf das Subjekt. Gott, das oberste Wesen, das die Idee des höchsten Guts verkörpert, bezeichnet natürlich eine noumenale Wesenheit (die man sich nicht auf konsistentem Wege als Objekt unserer zeitlichen Erfahrung vorstellen kann). Es bezeichnet jedoch auch eine noumenale Wesenheit im Modus des »Für-uns«, das heißt, es bezeichnet die Art und Weise, mit der eine endliche rationale Entität (Mensch) sich das noumenale höchste Sein vorstellen muss. Oder, um es in phänomenologischer Begrifflichkeit zu sagen: Obgleich Gott als höchstes Sein niemals ein Phänomen im Sinne eines Objekts der sinnlichen zeitlichen Erfahrung sein kann, ist er dennoch ein »Phänomen« im radikaleren Sinne eines Erwas, das nur als eine Entität Bedeutung hat, die einem endlichen Wesen – ausgestattet mit Bewusstsein und/oder der Fähigkeit zur Freiheit – erscheint. Vielleicht aber verwandelt sich diese sublimen Qualität der obersten Gottheit, wenn wir uns ihrer Göttlichkeit zu sehr nähern, in eine grässliche Ungeheuerlichkeit.

Hier ist die grimme Aversion Heideggers gegen Cassirers Lektüre Kants während ihrer berühmten Davoser Debatte 1929 völlig berechtigt.³¹ Cassirer stellt einfach der zeitlichen Beschränktheit des Menschen (auf dieser Ebene sind Menschen empirische Entitäten, deren Verhalten durch verschiedene Sätze kausaler Bezüglichkeiten erklärt werden kann) die Freiheit des Menschen als ethnisch Han-

³¹ Vgl. dazu die Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Abgedruckt in *Anhang II* im Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA, Bd. 3), Frankfurt am Main 1973, S. 246-268.

delnder gegenüber: Durch ihre symbolischen Handlungen konstruiert die Menschheit nach und nach das Universum der Werte und Bedeutungen, das nicht auf den Bereich der Fakten und ihrer Bezüglichkeiten reduziert (oder durch eine Referenz auf solche erklärt) werden kann. Dieses Universum der Werte und Bedeutungen, das durch die menschliche symbolische Aktivität hervorgebracht wird, ist die moderne Version von Platons Reich der ewigen Ideen. Das heißt, in ihr, einer Dimension, die sich vom dynamischen Lebenskreislauf der Entwicklung und des Verfalls unterscheidet, bricht eine andere durch und gelangt zur Existenz – eine Dimension, die, obgleich sie nicht außerhalb der tatsächlichen menschlichen Lebenswelt existiert, an sich »unsterblich« und »ewig« ist. In seiner Leistungsfähigkeit als »symbolisches Tier« transzendiert der Mensch die Grenzen und Beschränkungen der Zeitlichkeit... Gegen diese Unterscheidung demonstriert Heidegger, wie »Unsterblichkeit« und »Ewigkeit« des symbolischen Systems der Werte und Bedeutungen, die nicht auf die Ebene empirisch gegebener positiver Fakten zu reduzieren sind, nur als Teil der Existenz eines endlichen und sterblichen Wesens erscheinen können, das in der Lage ist, sich auf seine Endlichkeit als solche zu beziehen: »Unsterbliche« Wesen handeln nicht symbolisch, da für sie die Kluft zwischen Faktum und Wert geschlossen ist. Die Schlüsselfrage (die von Cassirer unbeantwortet bleibt) lautet deshalb: Wie ist die spezifische Struktur der Zeitlichkeit menschlicher Existenz beschaffen, damit sie die Entstehung von Bedeutung mit einkalkulieren kann, das heißt so ist, dass ein menschliches Wesen seine Existenz als eingebettet in ein bedeutungsvolles Ganzes erfahren kann?

Man kann nun klar sehen, warum Heidegger sich auf die transzendente Einbildungskraft konzentriert. Der einzigartige Charakter der Einbildungskraft liegt in der Tatsache, dass sie die Opposition zwischen Rezeptivität/Endlichkeit (des Menschen als eines empirischen, in einem phänomenal kausalen Netzwerk gefangenen Wesens) und der Spontanität (das heißt der selbstbestimmenden Aktivität des Menschen als frei Handelnder und Träger noumenaler Freiheit) untergräbt: Einbildungskraft ist gleichzeitig aufnehmend und sendend, »passiv« (wir werden von sinnlichen Bildern affiziert) und »aktiv« (das Subjekt selbst gebiert diese Bilder aus freien Stücken, so dass diese Affektion eine Selbstaffektion darstellt). Heidegger betont die Frage, wie es möglich sein kann, dass die Spontanität

r durch diese Übereinstimmung mit einem irreduziblen passiver Rezeptivität, die die menschliche Endlichkeit charakterisiert, vorgestellt werden kann. Gelänge es dem Subjekt, diese Rezeptivität loszuwerden und verschaffe es sich unmittelbaren Zugang zum Nominalen selbst, würde es gerade die »Spontanität« seiner Existenz einbüßen. Die Sackgasse Kants verdrückt sich demnach in seinem Missverständnis (oder der falschen Identifikation) der Spontanität transzendentaler Freiheit als nominaler. Denn die transzendentaler Spontanität ist gerade etwas, das niemals als nominal vorgestellt werden kann.

Die Schwierigkeiten mit der transzendentalen Einbildungskraft

Wir wollen uns nun der grundsätzlichen Ambiguität von Kants Begriff der Einbildungskraft zuwenden. Bekanntermaßen unterscheidet Kant zwischen der synthetischen Aktivität des Verstandes (*synthesis intellectualis*) und der Synthesis der Mannigfaltigkeit sinnlicher Anschauungen, die – wenn sie auch absolut »spontan« sind (produktiv, frei, nicht den empirischen Gesetzen der Assoziation unterworfen) – dennoch auf dem Niveau der Anschauung bleiben, die die sinnliche Mannigfaltigkeit zusammenhalten, ohne schon die Aktivität des Verstandes mit einzubeziehen – diese zweite Synthesis heißt *transzendentaler Synthesis der Einbildungskraft*. Bei der Diskussion dieser Unterscheidung beziehen sich die Interpreten gewöhnlich auf die dichte und mehrdeutige letzte Sektion der ersten Abteilung des ersten Teils der transzendentalen Analytik (»Von den reinen Verstandsbegriffen oder Kategorien«), die, nachdem die Synthesis als »die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun, und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen«,³² definiert wurde, geltend macht, dass die Synthesis die bloße Wirkung der Einbildungskraft [ist], einer blinden, obgleich un-
empehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein, diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande

32 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1968, S. 116 (A 77).

zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.³³

Auf diesem Wege erhalten wir einen dreistufigen Prozess, der uns genau zum Verstand führt:

Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muss, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einbeigeben*, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkenntnisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.³⁴

Insofern jedoch die »reine Synthesis, allgemein vorgestellt, [...] den reinen Verstandsbegriff«³⁵ ergibt, ist die Ambiguität klar auszumachen: Ist »Synthesis überhaupt [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft«³⁶, wobei der Verstand als sekundäre Fähigkeit hinzukommt, die erst interveniert, nachdem die Einbildungskraft ihr Werk schon verrichtet hat, oder ist es die »reine Synthesis, allgemein vorgestellt, [...] (die) den reinen Verstandsbegriff« gibt, so dass die Synthesis der Einbildungskraft bloß die Applikation der synthetischen Kraft des Verstandes auf einem niedrigeren, früheren vorverstandesmäßigen Niveau ist? Oder, um in der Begrifflichkeit von Gattung und Arten zu sprechen: Ist die Kraft der Imagination das undurchdringliche letzte Mysterium der transzendentalen Spontanität, die Wurzel der Subjektivität, die umfassende Gattung, aus welcher das Verstehen und seine diskursive, erkenntnismäßige Spezifikation erwachsen, oder ist die umfassende Gattung der Verstand selbst, mit der Einbildungskraft als einer Art Schatten, der erst nachträglich durch den Verstand selbst auf sein tieferes Niveau der Anschauung geworfen wird? – Oder ist, mit Hegel gesprochen, die Synthesis der Einbildungskraft das unterentwickelte »An-sich« einer Kraft, die »als solche«, »für sich«, im Verstand postuliert wird? Das Entscheidende bei Heideggers Lektüre liegt in seinem Hinweis, dass man die Synthesis der Einbildungskraft als die grundlegende Dimension an der Wurzel des diskursiven Verstehens bestimmen

33 Ebd., S. 117 (A 78).

34 Ebd., S. 117 (A 78f).

35 Ebd., S. 117 (A 77).

36 Ebd., S. 117 (A 77).

und sie daher unabhängig von den Verstandeskategorien analysieren sollte. Kant schreckte vor diesem radikalsten Schritt zurück und reduzierte die Einbildungskraft zu einer bloß vermittelnden Kraft zwischen der reinen sinnlichen Mannigfaltigkeit der Anschauung und der synthetischen Aktivität des Verstandes.

Im Unterschied zu diesem Zugang wollen wir hier einen anderen Aspekt betonen, die Tatsache, dass Kants Begriff der Einbildungskraft stillschweigend über ein entscheidendes »negatives« Merkmal hinweggeht: So obsessiv er sich dem Bestreben des Syntheisierens widmete, eine zerstreute Mannigfaltigkeit, die in einer jeden Anschauung gegeben ist, zusammenzufassen, so wortlos übergeht Kant die entgegengesetzte Kraft der Imagination, die später von Hegel betont wird – nämlich die Einbildungskraft als »Aktivität der Auflösung«, die als eine abgeschiedene Entität behandelt, was tatsächlich nur als Teil eines organischen Ganzen Existenz hat. Diese negative Kraft umfasst Verstand und Einbildungskraft zugleich, was schnell klar wird, wenn wir zwei wichtige Stellen bei Hegel zusammenbringen. Die weniger bekannte erste Stelle über die »Nacht der Welt« stammt aus seinen Manuskripten der *Jenaer Realphilosophie*:

Der Mensch ist diese Nacht, diß leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Diß die Nacht, das Innre der Natur, das hier existirt – *reines Selbst*, – in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutiger Kopf, – dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso – Diese Nacht erblickt man wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.³⁷

Könnte man eine bessere Beschreibung der Macht der Einbildungskraft in ihrem negativen, unterbrechenden, dekomponierenden Aspekt finden als einer Macht, die die gleichförmige Realität in eine wirre Mannigfaltigkeit von »Partialobjekten« zerstreut, in geistreiche Erscheinungen dessen, was in der Realität nur als Teil eines größeren Organismus aktiv ist? Letzten Endes steht die Einbildungskraft für die Fähigkeit unseres Geistes, das zu zerlegen, was

37 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie* (1805/1806), Hamburg 1976, S. 187.

die unmittelbare Wahrnehmung zusammengefügt hat, nicht um einen Allgemeinbegriff zu »abstrahieren«, sondern um ein bestimmtes Merkmal abgesondert von anderen Merkmalen zu betrachten. »Einbilden« heißt hier, sich ein Partialobjekt ohne seinen Körper vorzustellen, eine Farbe ohne Form, eine Form ohne Körper: »hier schießt dann ein blutiger Kopf, – dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor.« Diese »Nacht der Welt« ist also die transzendente Einbildungskraft in ihrem elementarsten und gewaltsamsten Zustand – die unkontrollierte Herrschaft der Gewalt der Einbildung, ihrer »bloßen Freiheit«, die jedes objektive Band auflöst, jegliche Verbindung, die im Ding an sich gründet: »*Für sich* ist hier die freye *Willkühr* – Bilder zu zerreißten und sie auf die ungebundenste Weise zu verknüpfen.«³⁸ Die andere Stelle, allgemein bekannt, oft zitiert und interpretiert, stammt aus der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes*:

Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorfindenden Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigentum des Selbst ausmachen. Diese Analyse kommt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ruhende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist dies *Geschiedne*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, dass das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende. Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber dass das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit andern Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend

38 Ebd.

etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt. – Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden.³⁹

Hegel preist hier *nicht*, wie man annehmen könnte, die spekulative Vernunft, sondern den *Verstand* als die stärkste Kraft, als unendliche Kraft der »Negativität« des Scheidens und als geschieden behandelnd, was natürlicherweise zusammengehört. Ist nicht gerade dies die Beschreibung der negativen Grundgeste der – wir wollen einmal diesen Begriff wagen – »präsynthetischen Einbildungskraft«, ihrer destruktiven Kraft zur Unterhöhlung jeder organischen Einheit? Obgleich nun die beiden zitierten Passagen⁴⁰ von entgegengesetzten Phänomenen zu handeln scheinen (die erste vom prä-rational/prädiskursiv verwirrten Eintauchen in das rein subjektive Innere, die zweite von der abstrakt-diskursiven Aktivität des Verstandes, der jede »Tiefe« der organischen Einheit in einzelne Elemente dekomponiert), müssen sie doch zusammen gesehen werden. Beide beziehen sich auf die »stärkste Kraft«, die Kraft zum Aufsprengen der Einheit des Realen, zur gewaltsamen Einrichtung des Bereichs der *membra disiecta*, der *Phänomene* im radikalsten Sinn des Wortes. Die »Nacht« des »reinen Selbst«, in der zersstückelte und unzusammenhängende »phantasmagorische Vorstellungen« erscheinen und verschwinden, ist die elementarste Manifestation der Kraft des Negativen, durch die das »Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit andern Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt«. Kant hat in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Idee der »transzendentalen Einbildungskraft« als die geheimnisvolle, unergründliche Wurzel aller subjektiven Aktivität ausgearbeitet, als eine »spontane« Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu verbinden, die der rationalen Synthesis sinnlicher Data durch apriorische Kategorien vorausgeht. Wenn Hegel nun aber in den beiden zitierten Passagen auf eine noch mysteriösere *Rückseite* der synthetischen Einbildungskraft hinweist, eine noch ursprünglichere Macht der »präsynthetischen Einbildungskraft«, der *Herausweisung* sinnlicher Elemente aus ihrem Kontext, der Zerstückelung der unmittelbaren Erfahrung eines organisch Ganz-

39 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am

Main 1970, S. 35 f.

40 Auf die ich mich in nahezu allen meinen Büchern wiederholt beziehe.

zen? Deshalb wäre es voreilig, diese »Nacht der Welt« mit der Leere der mythischen Erfahrung zu identifizieren: Sie bezeichnet vielmehr das genaue Gegenteil, nämlich den ursprünglichen *Big Bang*, den gewaltsamen Selbstgegensatz, durch den das Gleichgewicht und der innere Frieden der Leere, von der die Mystiker sprechen, erschüttert wird und aus den Fugen gerät.

Wenn etwas Wahres an Heideggers Behauptung ist, dass Kant vor dem Abgrund der Einbildungskraft den Rückzug angetreten hat, dann gilt sein Zurückweichen vor allem seiner Weigerung, die Einbildungskraft in ihrem negativen/verstörenden Aspekt ans Licht zu bringen, als die Macht, die stetige Gewebe der Anschauung auseinander reißt. Kant ist zu voreilig, wenn er fast automatisch annimmt, die Mannigfaltigkeit der Anschauung sei unmittelbar gegeben, so dass der Hauptteil der Tätigkeit des Subjekts gezwungenermaßen darin besteht, diese Mannigfaltigkeit zu vereinen und zu einem vielfach verbundenen Ganzen zu organisieren, angefangen bei der einfachsten Synthesis der Einbildungskraft über die synthetischen Aktivitäten der Verstandeskategorien bis hin zur regulativen Idee der Vernunft, der unmöglichen Aufgabe, unsere gesamte Erfahrung des Universums zu einer organischen Struktur zu verbinden. Kant vernachlässigt dabei den Umstand, dass die ursprüngliche Form der Einbildungskraft das genaue Gegenteil dieser synthetisierenden Aktivität ist. Die Einbildungskraft ermöglicht es uns, die Textur der Realität zu zerreißern, etwas als ein tatsächlich Existierendes zu behandeln, das bloß Teil eines lebendigen Ganzen ist.

Wie hängt nun aber der Gegensatz zwischen Einbildungskraft und Verstand mit dem zwischen Synthese und Analyse zusammen (im Sinn des Aufbrechens, Dekomponierens der ursprünglichen unvermittelten Einheit der Anschauung)? Es ist möglich, diese Beziehung als eine gegenläufige zu betrachten: Man kann die Einbildungskraft als die spontane Synthesis der sinnlichen Mannigfaltigkeit zur Wahrnehmung vereinheitlichter Objekte und Prozesse bestimmen, die dann auseinandergerissen, dekomponiert und durch den diskursiven Verstand analysiert werden; oder man kann die Einbildungskraft als die ursprüngliche Kraft der Dekomposition, der Auseinanderreißung bestimmen, wohingegen die Rolle des Verstandes dann darin besteht, diese *membra disiecta* zu einem neuen vernünftigen Ganzen zusammenzufügen. In beiden Fällen ist die Kontinuität zwischen Einbildungskraft und Verstand aufgelöst: Es

gibt zwischen diesen beiden Polen einen inhärenten Antagonismus. Entweder ist es der Verstand, der die Wunde heilt, die die Einbildungskraft schlug, indem er ihre *membra dissiecta* synthetisiert, oder der Verstand tötet, reißt die spontane synthetische Einheit der Einbildungskraft in Stücke.

An diesem Punkt ist eine naive Frage angebracht: Welche der Achsen in diesen beiden Verhältnissen ist die wesentlichere? Die zugrunde liegende Struktur ist hier natürlich die eines *Circulus vitiosus* oder einer *Petitio principii*: »Die Wunde schließt der Speer nur, der sie schlug«, das heißt, die Mannigfaltigkeit, die die Synthesis der Einbildungskraft zusammenzubringen sucht, ist zugleich das Resultat dieser Einbildungskraft, ihrer spaltenden Wirkung. Diese wechselseitige Implikation räumt aber dennoch dem »negativen«, disruptiven Aspekt der Einbildungskraft den Vorrang ein – nicht nur aus dem augenfälligen, schlichten Grund, dass Elemente zuerst getrennt werden müssen, um die Möglichkeit zu schaffen, sie wieder zusammenzufügen, sondern aus einem radikaleren: Aufgrund der irreduziblen Endlichkeit des Subjekts ist gerade das Bemühen der »Synthese« immer ein wenig »gewalttätig« und trennend. Das heißt, die Einheit, die das Subjekt der sinnlichen Mannigfaltigkeit durch seine synthetische Aktivität aufzuerlegen sucht, ist immer erratisch, exzentrisch, nicht ausgewogen, »rissig«, etwas, das von außen der Mannigfaltigkeit gewaltsam auferlegt wird, niemals ein einfacher, gelassener Akt der Einsicht in die zugrunde liegenden Verbindungen der *membra dissiecta*. In genau diesem Sinn basiert jede synthetische Einheit auf einem Akt der »Unterdrückung« und produziert deshalb einen nicht aufgehenden Rest. Als vereinheitlichendes Merkmal drängt sie ein »einseitiges« Moment auf, das eine »Bresche in die Symmetrie schlägt«. Das ist es, wonach in der kinematographischen Kunst das Konzept der »intellektuellen Montage« Eisensteins zu streben scheint: Die intellektuelle Aktivität bringt die Bruchstücke zusammen, die von der Einbildungskraft aus ihrem eigentlichen Kontext gerissen wurden, und fügt sie gewaltsam zu einer neuen Einheit zusammen, die eine neue, unerwartete Bedeutung gebiert.

Kants Bruch mit der früheren rationalistischen, empirischen Problematik kann folglich exakt lokalisiert werden. Im Gegensatz zu dieser Problematik akzeptiert er nicht länger irgendwelche präsynthetischen Null/Grund-Elemente, die durch unseren Geist aufgearbeitet werden – es gibt keinen neutralen elementaren Stoff (wie die

elementaren sinnlichen »Ideen« bei Locke), der dann von unserem Geist zusammengefügt wird, das heißt, die synthetisierende Aktivität unseres Geistes ist *je immer schon am Werk*, selbst in unseren einfachsten Kontakten mit der »Realität«. ⁴¹ Das präsynthetische Reale, seine reine, noch ungestaltete »Mannigfaltigkeit«, die noch nicht durch ein Minimum an transzendentaler Imagination synthetisiert wurde, ist *stricto sensu unmöglich*: Eine Ebene, die rückwirkend vorausgesetzt werden muss, die aber tatsächlich niemals *angetroffen* werden kann. Unsere (hegelianische) Pointe dabei ist aber, dass dieser mythische/unmögliche Ausgangspunkt – die Voraussetzung der Einbildungskraft – schon das Produkt, das Resultat genau dieser trennenden Tätigkeit der Einbildungskraft selbst ist. Kurz gesagt, die mythische, unzugängliche, noch nicht durch die Einbildungskraft affizierte/bearbeitete Null-Ebene der reinen Mannigfaltigkeit ist nichts anderes als *reine Einbildungskraft an sich*, Einbildungskraft in ihrem gewalttätigsten Zustand, Aktivität des Aufbrechens der Kontinuität der Trägheit des präsymbolischen »natürlichen« Realen. Diese präsynthetische »Mannigfaltigkeit« ist das, was Hegel als die »Nacht der Welt« beschreibt, als die »Willkür« der abgründigen Freiheit des Subjekts, das gewaltsam die Realität in ein ausgebreitetes Dahintreiben von *membra dissiecta* aufsprengt. Es ist folglich entscheidend, den »Kreis zu schließen«: Wir entkommen dem Zirkel der Einbildungskraft niemals, da gerade die mythische Voraussetzung der synthetischen Einbildungskraft als die Null-Ebene, als der »Stoff«, mit dem sie arbeitet, die Einbildungskraft selbst, in ihrem Reinzustand und in ihrer höchsten Gewalt, ist, Einbildungskraft in ihrer negativen Seite des Zerreißens. ⁴²

⁴¹ Zu diesem entscheidenden Punkt vgl. Zdravko Kober, *Automation transcendente I*, Ljubljana 1995.

⁴² Wir wiederholen hier natürlich die Umkehrung, die Hegel am kantianischen Ding-an-sich vollzieht: Diese reine Voraussetzung unserer – subjektiven – Setzung/Vermittlung, dieses äußerliche Ding, das uns affiziert, das aber noch nicht von der reflexiven Aktivität des Subjekts durchgearbeitet ist, stellt sich tatsächlich als sein genaues Gegenteil heraus, nämlich etwas rein Gesetztes, das Resultat der äußersten Anstrengung geistiger Abstraktion ist, ein reines Gedankending. Auf die gleiche Weise ist die präsynthetische reale Voraussetzung der Einbildungskraft schon das Produkt der Einbildungskraft in Reinform.

Hegel postuliert diese »Nacht der Welt« explizit als eine präontologische: Die symbolische Ordnung, das Universum des Wortes, *lógos*, erscheint nur dann, wenn die Innerlichkeit des reinen Selbst »ins Daseyn treten [muss], Gegenstand werden, umgekehrt diese Innerlichkeit äusserlich seyn; Rückkehr zum *Seyn*. Diß ist die *Sprache*, als die *Nahmengebende Kraft*, – [...] Durch den Nahmen ist also der Gegenstand als *seyend* aus dem Ich heraus geböhren.«⁴³ Konsequenterweise sollte man hier darauf achten, dass es für das Objekt, um aus dem »Ich heraus geböhren« zu werden, notwendig ist, mit einem reinen Tisch anzufangen – also die Gesamtheit der Realität insofern auszulösen, wie es *noch nicht* »aus dem Ich geböhren ist«, indem es die »Nacht der Welt« durchquert. Das bringt uns schließlich zum *Wahnsinn* als einem philosophischen Begriff, der gerade dem Konzept der Subjektivität innewohnt. Schellings grundlegende Einsicht – der zufolge das Subjekt vor seiner Aussage als Medium der rationalen Welt die pure »Nacht der Welt«, der »unendliche Mangel an Sein«, die gewaltsame Geste der Kontraktion ist, die jedes Seiende außerhalb seiner selbst negiert – bildet auch den Kern von Hegels Begriff des Wahnsinns: Bestimmt Hegel ihn als ein Sichzurückziehen von der gegebenen Welt, die Verschließung der Seele in sich selbst, ihre »Kontraktion«, das Durchtrennen aller Verbindungen mit der äußeren Wirklichkeit, dann verstreht er diesen Rückzug voreilig als eine »Regression« auf das Niveau der »Tierseele«, die noch in ihre natürliche Umgebung eingebettet ist und durch den Naturrhythmus bestimmt wird (Nacht und Tag usw.). Bezeichnet dieses Zurückziehen aber nicht im Gegenteil das Abtrennen der Verbindungen zur *Umwelt*⁴⁴, das Ende der Eingelassenheit des Subjekts in seine unmittelbare natürliche Umgebung? Und stellt nicht eben das die Gründungsgeste der »Humanisierung« dar? Würde dieser Rückzug-ins-Selbst nicht von Descartes in seinem universellen Zweifel und seiner Reduktion zum *Cogito* geleistet,

43 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jener Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanscript zur Realphilosophie* (1805/1806), Hamburg 1976, S. 189f.

44 Im Orig. deutsch.

die, wie Derrida in *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*⁴⁵ zeigt, auch einen Gang durch das Moment radikalen Wahnsinns umfasst?

An dieser Stelle müssen wir darauf achten, nicht die Art und Weise zu verfehlen, die in Hegels Bruch mit der Tradition der Aufklärung, in der Umkehrung gerade der Metapher des Subjekts, zu erkennen ist: Das Subjekt ist nicht länger das Licht der Vernunft, das dem nicht transparenten, undurchdringlichen Stoff (der Natur, der Tradition usw.) gegenübergestellt ist; sein innerster Kern, die Geste, die den Raum für das Licht des *lógos* öffnet, ist absolute Negativität, die »Nacht der Welt«, der Punkt des schieren Wahnsinns, in dem phantasmagorische Erscheinungen von Partrialobjekten ziellos umherstreifen. Folgerichtig gibt es keine Subjektivität ohne diese Geste des Zurückweichens; deshalb hat Hegel völlig recht, wenn er die übliche Frage, wie der Fall/die Regression in den Wahnsinn möglich sei, umkehrt: Die entscheidende Frage lautet vielmehr, wie das Subjekt fähig ist, sich aus dem Wahnsinn emporzuarbeiten und die »Normalität« zu erreichen. Das heißt: Dem Rückzug-ins-Selbst, dem Durchtrennen der Verbindungen zu den Umwelten, folgt die Konstruktion eines symbolischen Universums, die das Subjekt auf die Realität als eine Art Substitutionsformation projiziert, die dazu bestimmt ist, uns für den Verlust des unmittelbaren, präsymbolischen Realen zu entschädigen. Ist jedoch nicht, wie Freud in seiner Analyse von Daniel Paul Schreber geltend macht, die Herstellung einer Substitutionsformation, die das Subjekt für den Verlust der Realität entschädigt, die knappste Definition der paranoischen Konstruktion als Versuch des Subjekts, sich selbst vom Zerfall seines Universums zu heilen?

Kurz gesagt, die ontologische Notwendigkeit des »Wahnsinns« beruht auf der Tatsache, dass es unmöglich ist, von der reinen »Tierseele«, die in ihre natürliche Lebenswelt eingelassen ist, unmittelbar zur »normalen« Subjektivität überzugehen, die ihre Behausung im symbolischen Universum hat. Der »verschwindende Vermittler« zwischen den beiden ist die »wahnsinnige« Geste des radikalen Zurückweichens von der Realität, die den Raum für ihre symbolische (Re-)Konstitution eröffnet. Hegel hat schon die radikale Zweideutigkeit des Satzes »Was ich denke, das Ergebnis meines Denkens,

45 Vgl. Jacques Derrida, *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1992, S. 53–102.

ist objektiv wahr« betont. Diese Behauptung ist ein spekulativer Satz, der gleichzeitig das »Tiefere« (die irrige Haltung des Wahnsinnigen, der in seinem selbstunschließenen Universum gefangen und unfähig ist, sich auf Wirklichkeit zu beziehen) und das »Höchste« (die Wahrheit des spekulativen Idealismus), die Identität von Denken und Sein, zum Ausdruck bringt. Wenn aus diesem Grund und in diesem präzisen Sinn – wie es Lacan gesehen hat – Normalität selbst ein Modus, eine Unterart der Psychose ist – das heißt, wenn die Differenz zwischen »Normalität« und Wahnsinn dem Wahnsinn inhärent ist –, woraus besteht dann diese Differenz zwischen der »wahn Sinnigen« (paranoischen) und der »normalen« (gesellschaftlichen) Konstruktion der Wirklichkeit? Oder ist, wie es Schelling ausdrückte, die normale Vernunft bloß »regulierter Wahnsinn«?

Stimmt Hegels kurze Beschreibung – »hier schießt dann ein blutiger Kopf, – dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor« – nicht perfekt zu Lacans Vorstellung vom »zerstückelten Körper« [*le corps morcelé*]? Was Hegel die »Nacht der Welt« nennt (das phantasmatische, präsymbolische Gebiet der Partialtriebe), ist eine unlegbare Komponente der radikalsten Selbsterfahrung des Subjekts, die unter anderem in den geteilteren Bildern des Hieronymus Bosch illustriert wird. Auf gewisse Weise konzentriert sich die ganze psychoanalytische Erfahrung auf die Spuren dieses traumatischen Übergangs aus jener »Nacht der Welt« in unser »tägliches« Universum des *lógos*. Die Spannung zwischen der narrativen Form und dem »Todestrieb« als dem Zurückweichen–ins-Selbst, das konstitutiv für das Subjekt ist, ist somit das *missing link*, das vorausgesetzt werden muss, wenn wir den Übergang von »natürlichen« in »symbolische« Umgebungen in Betracht ziehen wollen.

Der entscheidende Punkt ist also, dass der Übergang von »Natur« zu »Kultur« nicht direkt geschieht, dass man darüber nicht in einem Narrativ kontinuierlicher Entwicklung Rechenschaft ablegen könnte. Etwas muss zwischen die beiden treten, eine Art »verschwindender Vermittler«, der weder Natur noch Kultur ist – dieses Zwischen wird stillschweigend in allen Entwicklungsarrativen vorausgesetzt. Wir sind aber keine Idealisten: Dieses Zwischen ist nicht der Funke des *lógos*, der auf magische Weise auf den *Homo sapiens* übertragen wird und der es ihm ermöglicht, seine supplementären, virtuellen symbolischen Umgebungen herzustellen, sondern etwas, das, obgleich es nicht länger Natur, auch noch nicht *lógos* ist und

durch den *lógos* »verdängt« werden muss – bei Freud heisst dieses Zwischen selbstverständlich *Todestrieb*. Wenn man von diesem Zwischen spricht, ist es interessant festzustellen, wie die philosophischen Erzählungen von der »Geburt des Menschen« immer gezwungen sind, einen solchen Moment in der menschlichen (Vor-)Geschichte vorauszusetzen, wenn (was auch geschehen wird) der Mensch nicht länger bloßes Tier und gleichzeitig noch kein »Sprachwesen« ist, das gebunden ist durch das symbolische Gesetz, ein Moment von durch und durch »perverter«, »denaturalisierter«, »aus den Fugen geratener« Natur, die noch nicht Kultur ist. In seinen pädagogischen Schriften betont Kant, dass das menschliche Tier erzieherischen Druck braucht, um seine unheimliche *Wildheit* zu zähmen, die zur menschlichen Natur zu gehören scheint – ein wilder, ungebändigter Hang, der hartnäckig, um jeden Preis am eigenen Willen festhält. Aufgrund dieser »Wildheit« braucht das menschliche Tier einen Herrn, der es erzieht; Disziplin zielt auf diese Wildheit im Menschen, nicht auf seine animalische Natur.

Disziplin verhindert, dass der Mensch nicht durch seine tierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche. Sie muss ihn z. B. einschränken, dass er sich nicht wild und unbesonnen in Gefahren begeben. Zucht ist also bloß negativ, nämlich die Handlung, wodurch man den Menschen die Wildheit benimmt, Unterweisung hingegen ist der positive Theil der Erziehung.

Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disziplin unterwirft den Menschen den Gesetzen und fängt an, ihn den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses muss aber frühe geschehen. So schiebt man z. B. Kinder anfangs in die Schule, nicht schon in der Absicht, damit sie dort etwas lernen sollen, sondern damit sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen und pünktlich das zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird [...]

Der Mensch hat aber von Natur einen so großen Hang zur Freiheit, dass, wenn er erst eine Zeit an sie gewöhnt ist, er ihr Alles aufopfert ... Bei den Menschen ist wegen seines Hanges zur Freiheit eine Abschleifung seiner Rohigkeit nötig, bei dem Thiere hingegen wegen seines Instinctes nicht.⁴⁶

In diesem wunderbaren Text steckt schon alles: Vom Foucault'schen Motiv der disziplinarischen Mikropolitik, die jeder positiven Unterweisung vorausgeht, bis zur Althusser'schen Gleichung von freiem Subjekt und dessen Unterwerfung unter das Gesetz.

⁴⁶ Immanuel Kant über Pädagogie (Hg. von Friedrich Theodor Rink), in: *Kants Werke. Akademie Ausgabe*, Bd. IX, Berlin 1968, S. 442 f.

Trotzdem ist auch hier eine grundsätzliche Ambiguität erkennbar: Einerseits scheint Kant die Disziplin als das Verfahren aufzufassen, das das menschliche Tier befriet und es aus der Klammer der natürlichen Instinkte entlässt; andererseits ist klar, dass die Disziplinierung nicht unmittelbar auf die animalische Natur des Menschen abzielt, sondern auf seinen exzessiven Hang zur Freiheit, seine natürliche »Wildheit«, die weit darüber hinausgeht, animalischen Instinkten zu gehorchen. In dieser »Wildheit« tritt ein anderer, nomenaler Bereich gewaltsam an den Tag, eine Dimension, die den Menschen aus seiner Fesselung an das phänomenale Netzwerk natürlicher Kausalität entlässt. Die Erzählung von der Moral ist demzufolge nicht die übliche Geschichte von Natur versus Kultur, nicht die des moralischen Gesetzes, das unsere natürlichen »pathologischen« gennussüchtigen Neigungen zügelt – im Gegenteil, der Kampf findet zwischen dem moralischen Gesetz und der *unnatürlichen* gewalttätigen »Wildheit« statt, und in diesem Kampf strehen die natürlichen Neigungen des Menschen eher auf seiten des moralischen Gesetzes gegen den Exzess der »Wildheit«, der sein Wohlergehen bedroht (da der Mensch, in Freiheit aufgewachsen, »sich mit der Zeit an sie gewöhnt hat, ihr Alles aufopfert«). In Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* spielt die Bezugnahme auf »Neger« eine ähnliche Rolle. Bezeichnenderweise behandelt Hegel die »Neger«, ehe die eigentliche Geschichte überhaupt beginnt (sie tut dies im antiken China), in einem Unterkapitel mit dem Titel »Geographische Grundlagen der Weltgeschichte«. »Neger« steht hier für den menschlichen Geist in seinem »Naturzustand«; sie werden als eine Art pervertierter, monströser Kinder beschrieben, die gleichermaßen nariv wie extrem korrumpiert sind – sie leben daher in einem Zustand der Unschuld vor dem Fall und sind gerade deshalb die grausamsten Barbaren; Teil der Natur und dennoch durch und durch denaturalisiert; schonungslos die Natur durch primitive Hexerei manipulierend, dennoch zugleich erschrocken über das Rasen der Naturkräfte; geistlose tapfere Feiglinge...⁴⁷

Bei einer genaueren Lektüre sollte man das Problem der Einbildungskraft als transzendente Spontaneität mit dem Punkt des Scheiterns in Zusammenhang bringen, so wie es sich in den zwei

47 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1971, S. 135 f.

Formen des Erhabenen ankündigt. Diese beiden Formen sind genau die zwei Modi des Scheiterns der Einbildungskraft bei der Erfüllung ihrer synthetischen Tätigkeit. Jacob Rogozinski hat darauf aufmerksam gemacht, wie eine Art elementarer Gewalt schon in der reinen Vernunft am Werk ist, in der elementarsten Synthesis der Einbildungskraft (Gedächtnis, Retention, Zeitlichkeit). Das heißt, Kant schätze das Ausmaß falsch ein, in dem diese für die »normale« Realität konstitutive Synthesis – in einem unerhörten und zugleich äußerst grundsätzlichen Sinn – schon gewaltsam ist, insofern sie also schon aus einer Ordnung besteht, die dem heterogenen Durcheinander der Eindrücke durch die synthetische Aktivität des Subjekts aufgelegt wird.⁴⁸ Wir wollen dem hinzufügen, dass diese Gewalttätigkeit der Synthesis vielleicht schon eine Antwort auf die grundlegendere Gewalt der Zerstückelung, auf das Zerreißen der natürlichen Kontinuität der Erfahrung ist. Wenn die Synthesis der Einbildungskraft lückenlos gelänge, erhielten wir eine perfekt selbstgenügsame und sich selbst einschließende Autoaffektion. Notwendigerweise scheitert aber die Synthesis der Einbildungskraft; sie wird von einer Inkonsistenz auf zwei verschiedene Weisen eingeholt:

- Auf inhärente Weise durch das Ungleichgewicht zwischen Apprehension und Komprehension, die das mathematisch Erhabene hervorbringen: Die synthetische Komprehension wird mit der Vielzahl apprehendierender Wahrnehmungen »nicht fertig«, mit denen das Subjekt bombardiert wird, und genau dieses Scheitern der Synthesis offenbart ihre gewaltsame Natur.
- Auf eine äußerliche Weise, vermittels der Intervention des (moralischen) Gesetzes, das auf eine andere Dimension verweist, nämlich die des Nomenalen: Das (moralische) Gesetz wird notwendigerweise vom Subjekt als ein gewaltsamer Einbruch erfahren, der den glatten, selbstgenügsamen Lauf der Autoaffektion seiner Einbildung stört.

Wir entdecken also bei beiden Fällen der Gewalt, die als eine Art Antwort auf die vorhergehende Gewalt der transzendentalen Einbildungskraft selbst auftritt, die Matrix der mathematischen und dynamischen Antinomien. Das ist genau der Ort, an dem der Antagonismus zwischen (philosophischem) Materialismus und Idealismus in Kants Philosophie erkennbar ist: Er betrifft die Frage nach

48 Vgl. Jacob Rogozinski, *Kanten*, Paris 1996, S. 124-130.

der Vorrangstellung im Verhältnis zwischen den beiden Antinomien. Der Idealismus gibt der dynamischen Antinomie den Vorrang; der Art und Weise, mit der das übersinnliche Gesetz von außen her die phänomenale, kausale Kette transzendiert und/oder außer Kraft setzt. Aus dieser Perspektive ist die phänomenale Inkonsistenz bloß die Art und Weise, mit der sich das noumenale Jenseits selbst in den Bereich des Phänomenalen einschreibt. Der Materialismus räumt im Gegensatz dazu der mathematischen Antinomie die Vorrangstellung gegenüber der inhärenten Inkonsistenz des phänomenalen Bereichs ein: Das letzte Ergebnis der mathematischen Antinomie ist der Bereich eines »inkonsistenten Alls«, einer Mannigfaltigkeit, der die ontologische Konsistenz der »Realität« fehlt. Aus dieser Perspektive erscheint die dynamische Antinomie selbst als eine Bemühung; die inhärente Sackgasse der mathematischen Antinomie zu lösen, indem sie sie in eine Koexistenz zweier distinkter Ordnungen transponiert, in das Phänomenale und das Noumenale. Mit anderen Worten, die mathematische Antinomie (das heißt das inhärente Scheitern oder der Kollaps der Einbildungskraft) »löst« die phänomenale Realität in Richtung des monströsen Realen »auf«, während die dynamische Antinomie die phänomenale Realität in Richtung des symbolischen Gesetzes transzendiert – sie »rettet die Phänomene«, indem sie eine Art externe Garantie des phänomenalen Bereichs liefert.⁴⁹

Wie schon Lenin betonte, besteht die Philosophie aus einem unablässigen, wiederholenden Aufspüren der Differenz zwischen Materialismus und Idealismus. Als Regel muss man dem hinzufügen, dass diese Demarkationslinie nicht dort verläuft, wo man sie offenbar erwarten könnte – oftmals hängt die materialistische Wahl davon ab, wie wir zwischen anscheinend sekundären Alternativen unterscheiden. Dem herkömmlichen philosophischen Klischee folgend, muss die letzte Spur von Kants Materialismus in seinem Beharren auf dem Ding-an-sich gesucht werden, dem externen Anderen, das für immer der Auflösung durch die Aktivität der reflexiven (Selbst-)Setzung widersteht. Folglich eliminiert Fichte mit seiner Zurückweisung des kantianischen Dings-an-sich (das heißt mit seinem Begriff des absoluten Akts der Selbstsetzung des Subjekts) die letzte Spur des Materialismus aus Kants Lehrgebäude und

49 Zur detaillierteren Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang zwischen kantianischen Antinomien und lacanianischen Paradoxa des Nicht-Alles vgl. Kapitel 2 aus Slavoj Žižek, *Verweilen beim Negativen*, Wien 1994.

öffnete so den Weg für Hegels »panlogistische« Reduktion aller Realität auf eine Entäußerung der begrifflichen Selbstvermittlung des absoluten Subjekts ... Im Gegensatz zu diesem vorherrschenden Klischee – das unrichtigerweise auch von Lenin selbst aufrechterhalten wurde – besteht Kants »Materialismus« aber eher in der *Behauptung der Vorrangigkeit der mathematischen Antinomie* und im Begreifen der dynamischen Antinomie als untergeordnete, als Versuch, die Phänomene durch das noumenale Gesetz als ihre konstitutive Ausnahme »zu retten«.

Mit anderen Worten, es ist nur zu leicht, die größte Leistung und den Wirkungsbereich der Einbildungskraft und zugleich ihr letzliches Scheitern in ihrer Unfähigkeit zu sehen, den noumenalen Bereich zu vergegenwärtigen. (Darin liegt die Lektion des Erhabenen: Die Bemühung, das Noumenale darzustellen, das heißt, die Kluft zwischen dem Noumenalen und dem eingebildeten Phänomenalen zu schließen, scheitert, so dass die Einbildungskraft den noumenalen Bereich nur auf negativen Weg enthüllen kann, nämlich über ihr Scheitern, als dasjenige, das sich auch der größten Anstrengung der Einbildungskraft entzieht). Dieser Erfahrung der Lücke und des Scheiterns vorgängig, ist die »Einbildungskraft« schon ein Name für die gewaltsame Geste, die genau diese Kluft zwischen dem Noumenalen und dem Phänomenalen öffnet und offen hält. Das wahre Problem liegt nicht darin, wie man diese Kluft, die die beiden trennt, überbrücken kann, sondern eher darin, wie diese Lücke überhaupt erst zur Erscheinung kommt.

Daher hatte Heidegger mit seiner Betonung der transzendenten Einbildungskraft als Vorgängerin und Begründerin des Bereichs der konstitutiven Verstandeskategorien gewissenmaßen recht, und dieselbe Vorrangigkeit gilt auch für das Erhabene als das unmögliche Schema der Vernunftideen. Hier ist einfach die Geste zu vollziehen, den Standardbegriff umzukehren und/oder zu verschieben, nach dem die erhabenen Phänomene gerade durch ihr Scheitern in einer negativen Weise Zeugnis ablegen von einer anderen Dimension, nämlich von der noumenalen Dimension der Vernunft. Es verhält sich vielmehr andersherum: Das Erhabene zeigt in seinem Außersich, indem es sich dem Ungeheuren annähert, einen Abgrund auf, der schon durch die Vernunftideen verdeckt und »geadelt« ist. Mit anderen Worten, bei der Erfahrung des Erhabenen scheitert die Einbildungskraft nicht daran, den übersinnlichen Bereich der Ver-

nunft zu schematisieren/temporalisieren, sondern die regulativen Vernunftideen sind letztlich nichts weiter als ein sekundäres Unternehmen, den Abgrund des Ungeheuren zu verdecken und aufrechtzuerhalten, der sich im Scheitern der transzendentalen Einbildungskraft ankündigte.

Um diesen Punkt weiter aufzuklären, sollte man hier die Unterscheidung zwischen Schema und Symbol einführen. Das Schema ermöglicht eine unmittelbare, sinnliche Präsentation eines Begriffs des Verstehens; ein Symbol hingegen hält eine Distanz aufrecht und weist bloß auf etwas hinter ihm hin. Das Fortdauern in der Zeit ist folglich adäquates *Schema* der Kategorie der Substanz; Schönheit, ein schönes Objekt, ist hingegen – wie Kant sagt – ein »Symbol des Guten«, das heißt kein Schema, sondern eine symbolische Repräsentation des Guten als Vernunftidee, keine Verstandeskategorie. Und beim Erhabenen wird die Sache kompliziert: Das Erhabene ist kein Symbol des Guten, deshalb steht es gewissermaßen dem Schema näher, es steht für die Bemühung der Einbildungskraft, die Vernunftidee zu »schematisieren«. Es ist jedoch ein seltsamer Fall eines gescheiterten Schematismus, eines Schemas, das gerade durch sein Scheitern erfolgreich ist. Aufgrund dieses Erfolgs-imscheitern umfasst das Erhabene eine seltsame Mischung aus Lust und Leid: Es ist eine Lust, die gerade durch die Erfahrung des Schmerzes, des schmerzhaften Scheiterns der Einbildungskraft, des schmerzhaften Abstands zwischen Apprehension und Komprehension gewonnen wird. Stoßen wir hier nicht wieder einmal auf das freudianische/lacanianische Paradox eines Genießens »jenseits des Lustprinzips«, auf eine Lust-im-Schmerz – eine Lust am *Ding*, die nur auf negativem Weg erfahren werden kann –, dessen Konturen nur negativ als die Konturen einer unsichtbaren Leere wahrgenommen werden können? Ist nicht ganz ähnlich das (Moral-)Gesetz selbst ein erhabenes Ding, insofern es uns nämlich das schmerzhafte Gefühl der Erniedrigung und Selbst-Herabsetzung entlockt, gemischt mit der tiefen Befriedigung, dass das Subjekt seine Pflicht getan hat?

In der ersten negativen und schmerzhaften Zeit der Erfahrung des Erhabenen nähern wir uns dem, was Kant als »wilde Unordnung« und als »stiefmütterliche Natur« bezeichnet, einer Natur als grausamer Mutter also, die keinem Gesetz unterworfen ist. Wie Rogozinski gezeigt hat, spielt dieser Begriff der »wilden Unord-

nung« als *das Ungeheure*⁵⁰ dieselbe Rolle wie das *diabolisch Böse* in der kantianischen Ethik: Eine Hypothese, die von ihm notwendigerweise wachgerufen, dann aber sofort wieder zurückgenommen, »domestiziert« wird. Diese Anspielung auf das Weibliche ist in keiner Weise akzidentell oder neutral. Wie man weiß, hat Kant in seiner Analytik des Erhabenen in der *Kritik der Urteilskraft* die Inschrift auf dem Tempel der Isis (der göttlichen Mutter Natur) als erhabensten aller Sätze beschworen: »Ich bin alles, was da ist, was da war, und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.«⁵¹ Wie die zeitliche Beschreibung deutlich zeigt, haben wir es hier mit der Natur in ihrer unmöglichen Totalität zu tun, mit Natur als der Totalität von Phänomenen, die unserer endlichen Erfahrung immer unzugänglich bleibt. Ein paar Jahre später jedoch, in seiner Polemik *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* gegen diejenigen, die das Geheimnis hinter den Schleieren lüften wollen, gibt Kant dem Geheimnis hinter dem Schleier eine maskuline Wendung: »Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns in seiner unverletzlichen Majestät.«⁵² Hier erscheint die Frau (die ursprüngliche Mutter-Natur) buchstäblich als einer der »Namen-des-Vaters« (Lacan): Ihr wahres Geheimnis ist das väterlich moralische Gesetz. Hier geht es nicht um die Totalität der Phänomene, sondern um das, was jenseits der Phänomene liegt, um das nomenale Gesetz. Und natürlich beziehen sich beide Versionen dessen, was sich hinter dem Schleier befindet, auf die beiden Modi des Erhabenen (mathematisch/dynamisch) und auf die beiden korrespondierenden Typen der Antinomien der Vernunft. Es müssen daher zwei Schlüsse gezogen werden:

1. Schon Kant selbst, wenngleich auf implizitem Weg, sexualisierte die beiden Antinomien, indem er die Totalität der Phänomene, die den ersten (mathematischen) Typus der Antinomien hervorbringen, mit dem »weiblichen« Prinzip der ungeheuerlichen, rein chaotischen Mannigfaltigkeit verband, und den zweiten (dynamischen)

⁵⁰ Im Orig. deutsch.

⁵¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 1990, S. 171 (A 189). A. d. U.

⁵² Immanuel Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Berlin-Leipzig 1923, S. 405. A. d. U.

sehen) Typus der Antinomien mit dem »männlichen« Prinzip des Moralgesetzes.

2. Die Verwandlung des Schmerzes in Lust bei der Erfahrung des Erhabenen wird auf gleiche Weise implizit sexualisiert; sie ereignet sich, wenn wir gewahr werden, dass es neben dem Entsetzen des regellosen Durcheinanders der Phänomene das moralische Gesetz gibt, das heißt, sie hat den »magischen« Wechsel von der femininen Ungeheuerlichkeit zum maskulinen Gesetz zur Folge.

Nochmals – alles hängt hier davon ab, worauf wir den Akzent legen: Ist – bei der idealistischen Option – das Ungeheure der *wilden Unordnung* der Phänomene nur das Extrem unserer Einbildungskraft, der es immer noch nicht gelingt, die angemessene nominale Dimension des Moralgesetzes zu vermitteln? Oder – die materialistische Option – verhält es sich umgekehrt, und ist das Moralgesetz, eben durch seine erhabene Qualität, selbst »der letzte Schleier, der das Ungeheure verdeckt«, die (obgleich minimal »gedelt«, domestizierte) Weise, in der wir endlichen Subjekte das unvorstellbare Ding wahrnehmen (und ertragen)?

Die Gewalt der Einbildungskraft

Kants Bemühung, hinter die Dimension der Einbildungskraft zu gelangen und die übersinnlichen Vernunftideen zu artikulieren, um so Rechenschaft von der menschlichen Würde abzuliegen, interpretiert Heidegger als ein »Zurückweichen« vor dem Abgrund der Einbildungskraft. Heidegger hat insofern recht, als Kant in der Tat versucht, die Einbildungskraft in einem System der Vernunftideen zu begründen, deren Status nominal ist. Ist dies aber der einzige Weg, um aus der Schließung der Selbstaffektion auszuweichen, die die synthetische Einbildungskraft konstituiert? Wenn es nun aber gerade die Insistenz auf der synthetischen Einbildungskraft als dem unüberschreitbaren Horizont des Erscheinens/der Enthüllung des Seins wäre, der, indem er uns in der Abschließung der zeitlichen Autoaffektion zurückbehält, den Abgrund des Nichtvorstellbaren sichert, das *nicht eo ipso* die metaphysische Dimension des Nominalen ist? Das heißt, wenn Kant behauptet, dass es ohne die minimale Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft keine »Phänomene« im Wortsinn gäbe, nur ein »blindes Spiel der Vor-

stellungen«, also »weniger als einen Traum«, evoziert er damit nicht auch die ungeheure »regellose Unordnung«, die »Noch-nicht-Welt«, die präontologische *chora*, die den Hintergrund für die Erfahrung des Erhabenen abgibt?

Die Erfahrung des Erhabenen erreicht genau die Grenze dieser »regellosen Unordnung« der Sinne, um vor der übersinnlichen Dimension des nominalen Gesetzes zurückzuweichen. Ist es nicht das Ungeheure, das in der Dialektik des Erhabenen in der dritten *Kritik* explizit zum Thema gemacht wird, das auf diese Weise immer schon im Herzen der transzendentalen Ästhetik der ersten *Kritik* am Werk ist? Ist die transzendentalen Einbildungskraft (in ihrer synthetisierenden Funktion) nicht bereits eine Abwehr gegen diese regellose Unordnung? Sind die gespenstischen Erscheinungen von Partialobjekten aus dem zitierten Passus Hegels über die »Nacht der Welt« nicht genau solche präsynthetischen, präontologischen »blinden Spiele der Vorstellungen«, die »weniger sind als ein Traum«? Der Einsatz des kantianischen Erhabenen ist, dass eine andere Synthesis – nicht nur die ontologische Synthesis, die durch die zeitliche Selbstaffektion der transzendentalen Einbildungskraft vollendet wird – uns vor diesem Abgrund des Scheiterns der Einbildungskraft bewahren kann.

Die Gewalt der Einbildungskraft ist zweifach: Es ist die Gewalt der Einbildungskraft selbst (unserer Sinne werden bis zum Äußersten gespannt und mit Bildern des extremen Chaos bombardiert), ebenso aber auch die Gewalt, die der Einbildungskraft durch die Vernunft *zugefügt wird* (die unsere Fähigkeit zur Einbildungskraft zwingt, alle Kräfte aufzubieten und dann erbärmlich zu scheitern, da sie unfähig ist, die Vernunft zu verstehen). Jede Einbildungskraft ist schon in sich selbst gewalttätig aufgrund der Spannung zwischen Apprehension (*Auffassung*⁵³) und Komprehension (*Zusammenfassung*⁵⁴): Die zweite kann mit der ersten nie ganz Schritt halten. Konsequenterweise bringt die Zeitlichkeit selbst, die Zeitlichkeit »an sich«, eine Lücke zwischen der Apprehension der verstreuten Mannigfaltigkeit und dem synthetischen Akt der Komprehension zur Einheit der Mannigfaltigkeit mit sich. Unsere Fähigkeit der Einbildungskraft scheitert daran, eine solche Einheit herzustellen, wenn das Objekt zu groß ist – das ist der Fall beim mathematisch

53 Im Orig. deutsch.

54 Im Orig. deutsch.

Erhabenen: »Die Zeit reicht nicht«, es gibt zu viele Einzelheiten für uns, um eine Synthese zustande zu bringen. Ein derartiges »Nicht-genuß-Zeit« ist keine zweitrangige Defizienz, sondern es gehört geradezu dem Begriff der Zeit an, das heißt, »es gibt Zeit« nur insofern, als es »nicht genug Zeit gibt«, Zeitlichkeit *an sich* wird durch die Lücke zwischen Apprehension und Komprehension aufrechterhalten: Ein Wesen, das in der Lage wäre, diese Lücke zu schließen und die aufgefasste Mannigfaltigkeit zur Ganze zusammenzufassen, wäre ein nomineller *Archetypus intellectus*, der nicht länger den Beschränkungen der Zeitlichkeit unterworfen wäre. Dieser Gewalt der Synthesis der Komprehension folgt dann die Gewalt der Synthesis der Retention, die versucht, dem Fluss der Zeit entgegenzuwirken, festzuhalten, was entriemt, die versucht, dem zeitlichen Abfließen zu widerstehen.

Rogozinski's Schluss aus dem Blick auf diese doppelte Lücke und/oder Gewalt (der Komprehension über die Apprehension, der Retention über den Fluss der Zeit) ist, dass Zeit selbst und die transzendente Einbildungskraft in ihrer synthetischen Aktivität der Autoaffektion nicht unmittelbar dasselbe sind, da die letztere schon eine *Gewalt* auf die rein zeitliche Zerstreung ausübt – ohne diese Gewalt verlöre die Realität selbst ihr Mindestmaß an ontologischer Konsistenz. Der transzendente Schematismus bezeichnet somit den Vorgang, durch den, schon auf dem Niveau der prädiskursiven, rein zeitlichen Erfahrung der Anschauung, die reine präsynthetische zeitliche Zerstreung gewaltsam der synthetischen Tätigkeit des Subjekts unterworfen wird, dessen maßgebliche Form die Applikation der diskursiven Verstandeskategorien auf die Anschauung ist. Der Schematismus fälscht unsere zeitliche Erfahrung in eine homogene, lineare Abfolge um, in der Vergangenheit und Zukunft der Gegenwart (die die Vergangenheit aufbewahrt und die Zukunft ankündigt) untergeordnet werden. Der transzendente Schematismus hindert uns exakt daran, das Paradox einer *creatio ex nihilo* zu denken.

In einer schematisierten Zeit kann nichts wirklich *Neues* auftauchen – alles ist je immer schon da und entfaltet nur das ihm eigene Potential.⁵⁵ Im Gegensatz dazu markiert das Erhabene den Augenblick der großen Leistung von Schellings Begriff von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als den drei »Welalter« des Absoluten bestand darin, mit den Beschränkungen des kantianischen zeitlichen Schematismus, mit seiner Vor-

blick, in dem etwas aus dem Nichts auftaucht – etwas Neues, das man nicht durch Bezugnahme auf ein schon existierendes Netzwerk von Verhältnissen erklären kann. Wir haben es hier mit einer anderen Zeitlichkeit zu tun, der Zeitlichkeit der Freiheit, einem radikalen Bruch in der (natürlichen und/oder gesellschaftlichen) Verkettung von Ursachen ... Wann zum Beispiel erscheint die Erfahrung des Erhabenen in der Politik? Wenn, »gegen alles bessere Wissen«, das Volk aufhört, Gewinnchancen und Verlustrisiken abzuwägen und die »Freiheit riskiert«, wird in diesem Augenblick etwas, über das man vom Standpunkt der »Umstände« buchstäblich keine »Rechnenschaft ablegen kann«, auf wundersame Weise »möglich« ...⁵⁶ Das Gefühl des Erhabenen wird durch ein Ereignis erweckt, das für den Augenblick das Netzwerk der symbolischen Kausalität außer Kraft setzt.

Insofern Freiheit der entsprechende Name für diese Aussetzung der Kausalität ist, versetzt uns dies in die Lage, die hegelianische Definition der Freiheit als »begriffene Notwendigkeit« in einem neuen Licht zu sehen: Der konsequente Begriff des subjektiven Idealismus zwingt uns dazu, diese These umzukehren und die *Notwendigkeit als (zuletzt nichts anderes als eine) begriffene Freiheit* zu denken. Der zentrale Lehrsatz von Kants transendentalem Idealismus lautet, dass es der »spontane« (d. i. radikal freie) Akt der transzendentalen Apperzeption des Subjekts sei, der den wirren Fluss von Eindrücken in eine »Realität« verwandelt, die notwendigen Gesetzen gehorcht. Dieser Punkt ist in der Moralphilosophie noch klarer: Wenn Kant behauptet, das Moralgesetz sei die *Ratio cognoscendi* unserer transzendentalen Freiheit, sagt er dann nicht auch wörtlich, dass Notwendigkeit begriffene Freiheit ist? Das bedeutet: Die einzige Art und Weise, in der wir von unserer Freiheit wissen können (sie zu denken vermögen), ist nur vermittels der Tatsache des unertügelichen Drucks des Moralgesetzes, seiner Notrangstellung der Gegenwart, zu brechen. Schelling macht in der Gestalt des Abgrunds des Realen die Konturen einer Vergangenheit thematisch, die niemals gegenwärtig war, da sie seit dem Beginn der Zeiten vergangen ist; komplementär dazu ist bei ihm der Begriff einer Zukunft, die immer »im Kommen« bleibt und nicht nur ein unzulänglicher Modus der Gegenwart ist.⁵⁶ An dieser Stelle liegt es nahe, eine Verbindung zu Badiou's Begriff des Wahrheits-Ereignisses als dem unvorhersehbaren Erscheinen von etwas Neuem herzustellen, das sich nicht aus der Begrifflichkeit eines Netzwerks bestehender Ursachen ableiten lässt. Vgl. dazu das dritte Kapitel in diesem Band.

wendigkeit möglich, die es uns auferlegt, gegen den Zwang unserer pathologischen Impulse zu handeln. Auf einer ganz allgemeinen Ebene sollte man feststellen, dass »Notwendigkeit« (die symbolische Notwendigkeit, die unser Alltagsleben bestimmt) auf den abgründigen, freien Akt des Subjekts, auf seine kontingente Entscheidung, also den Stepp-Punkt [point de capiton] baut, der auf magische Weise eine Unordnung in eine neue Ordnung verwandelt. Ist diese Freiheit, die noch nicht im Spinnennetz der Notwendigkeit gefangen ist, etwas anderes als der Abgrund der »Nacht der Welt«?

Aus diesem Grund ist Fichtes Radikalisierung Kants folgerichtig und nicht nur eine subjektivistische Exzentrität. Fichte war der erste Philosoph, der sich auf die unheimliche Kontingenz genau im Herzen der Subjektivität bezogen hat: Das Fichte'sche Subjekt ist nicht das aufgeblasene *Ego* = *Ego* als der absolute Ursprung aller Realität, sondern ein endliches Subjekt, das in eine kontingente gesellschaftliche Situation geworfen (in ihr gefangen) ist, die sich der Beherrschung für immer entzieht.⁵⁷ Der *Anstoß*⁵⁸, der ursprüngliche Impuls, der die schrittweise Selbstbeschränkung und Selbstbestimmung des anfänglich leeren Subjekts in Gang setzt, ist nicht bloß ein mechanischer, äußerlicher Impuls. Er weist auch auf ein anderes Subjekt hin, das, im Abgrund seiner Freiheit, als *Aufforderung*⁵⁹ wirkt, die mich dazu zwingt, meine Freiheit zu beschränken oder zu spezifizieren, das heißt, einen Übergang zwischen der abstrakten, selbstgefälligen Freiheit zur konkreten Freiheit innerhalb des rationalen, ethischen Universums zu leisten. Vielleicht ist diese intersubjektive *Aufforderung* nicht bloß die sekundäre Spezifizierung des *Anstoßes*, sondern sein exemplarischer und ursprünglicher Anlass.

Es ist wichtig, die beiden primären Bedeutungen von *Anstoß* im Deutschen im Auge zu behalten: das Prallen gegen ein Hindernis, gegen eine Sperrre, das Stoßen auf etwas, das hindert, auf etwas, das dem Vormarsch unseres ungehemmten Strebens *widersteht*, und ein Impetus, ein Stimulus, etwas, das unsere Aktivität in Gang bringt.

57 Vgl. Daniel Breazadale, *Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self*, in: *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, hrsg. v. Karl Ameriks und Dieter Sturma, Albany 1995, S. 87-114.

58 Im Orig. deutsch.

59 Im Orig. deutsch.

Anstoß ist nicht einfach nur das Hindernis, das sich das absolute Ich selbst auferlegt, um die eigene Aktivität zu stimulieren, so dass es – durch die Überwindung des Hindernisses – seine kreative Kraft behauptet, wie dies bei den Spielen des sprichwörtlichen pervertierten asketischen Heiligen mit sich selbst der Fall ist, der sich immer neue Verführungen erfindet und sich dann, indem er diesen erfindenen Verführungen widersteht, seine eigene Standhaftigkeit beweist.

Wenn das kantianische Ding-an-sich dem freudo-lacanianischen *Ding* korrespondiert, so steht *Anstoß* dem *Objekt a* näher, dem ursprünglichen Fremd-Körper, der »in der Kehle des Subjekts stecken bleibt«, Objektsache des *spätendenden* Begehrens: Fichte selbst definiert *Anstoß* als den nichtassimilierbaren Fremdkörper, der das Subjekt dazu bringt, sich in das Leere, absolute Subjekt und das endliche, determinierte Subjekt (begrenzt vom Nicht-Ich) zu spalten. *Anstoß* bezeichnet folglich den Augenblick des »Einlaufs«, den lebensgefährlichen Schlag, die *Begegnung* mit dem Realen im Zentrum der Idealität des absoluten Ich. Es gibt kein Subjekt ohne *Anstoß*, ohne Kollision mit einem Element der irreduziblen Faktizität und Kontingenz – das Ich soll etwas Fremdes *in sich* entdecken. Es geht also darum, einen »Bereich der irreduziblen Andersheit im Ich selbst, einer absoluten Kontingenz und Unverständlichkeit anzuerkennen [...] Im Grunde genommen ist nicht nur Angelus Silesius' Rose, sondern auch jeglicher *Anstoß ohne Warum*«. ⁶⁰

Im klaren Gegensatz zum nomenalen *Ding* bei Kant, das unsere Sinne affiziert, kommt der *Anstoß* nicht von außen, sondern er ist *stricto sensu extrin*: ein nichtintegrierbarer Fremdkörper im Zentrum des Subjekts. Wie Fichte selbst betont, liegt das Paradox des *Anstoßes* im Umstand, dass er »rein subjektiv« und zugleich nicht von der Aktivität des Ich herorgebracht ist. Wäre der *Anstoß* nicht »rein subjektiv«, wäre er schon das Nicht-Ich, Teil der Objektivität, dann fielen wir in den »Dogmatismus« zurück, das heißt, der *Anstoß* käme in der Tat einem schattenhaften Rest des Dings-an-sich gleich und würde daher nichts anderes als Fichtes Inkonsistenz aufzeigen (worauf die übliche Kritik an Fichte auch hinausläuft); wäre *Anstoß* einfach subjektiv, so stellte er nur einen Fall des Subjekts im Modus

60 Vgl. Daniel Breazadale, *Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self*, in: *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, hrsg. v. Karl Ameriks und Dieter Sturma, Albany 1995, S. 100.

des hohen Spiels mit sich selbst dar, und wir erreichten niemals das Niveau objektiver Realität – das hieße wiederum, Fichte wäre wirklich ein Solipsist (ein anderer gängiger Kritikpunkt an Fichte). Der entscheidende Punkt ist aber, dass der *Anstoss* die Konstitution der »Realität« in Gang setzt: Am Anfang steht das reine Ich mit dem nichtintegrierbaren Fremdkörper in seinem Zentrum; das Subjekt konstituiert Wirklichkeit, indem es eine Distanz zum Realen des formlosen *Anstoßes* einnimmt und auf ihn die Struktur der Objektivität überträgt.⁶¹

Wenn Kants Ding-an-sich nicht Fichtes *Anstoss* ist, worin besteht dann der Unterschied zwischen diesen beiden? Oder – um es anders auszudrücken – wo lässt sich bei Kant etwas *finden*, das Fichtes *Anstoss* ankündigt? Dabei sollte man das Ding-an-sich nicht mit dem »transzendentalen Objekt« verwechseln, das (im Gegensatz zu einigen verwirrenden und in die Irre führenden Formulierungen bei Kant selbst) nicht noumenal ist, sondern das »Nichts« – die Leere des Horizonts der Objektivität dessen, was dem (endlichen) Subjekt gegenübersteht –, die Minimalform des Widerstandes, der noch kein positiv bestimmbares Objekt ist, das vom Subjekt in der Welt vorgefunden wird. Kant verwendet dafür das Wort *dawider⁶²*, also das »was da draußen sich gegen uns stellt, uns widersteht«. Dieses *Dawider* ist nicht der Abgrund des Dings; es deutet nicht auf die Dimension des Unvorstellbaren hin; ganz im Gegenteil, es ist genau der Horizont der Offenheit zur Objektivität, innerhalb deren einem endlichen Subjekt distinkte Objekte erscheinen.

61 Hier drängt sich die Parallele zwischen dem Fichteschen *Anstoss* und dem freudo-lacanianschen Verhältnischema zwischen *Ur-Ich* und Objekt (dem Fremdkörper in seinem Zentrum) auf, das die narzisstische Balance stört und den langweiligen Prozess der schrittweisen Ausstoßung und Strukturierung dieser inneren, ineinander verhakten Schwierigkeiten in Gang setzt, durch den das konstituiert wird, was wir dann als »externe, objektive Realität« erfahren. Vgl. dazu das dritte Kapitel in Slavoj Žižek, *Enjoy your Symptom!*, New York 1993. [Die deutsche Übersetzung mit dem Titel *Gemeße Dein Symptom wie Dich selbst!*, Berlin 1991, folgt einer anderen Einteilung und ist unvollständig. A. d. U.]

62 Im Orig. deutsch.

Das Ungeheure

Fichte war ein Philosoph des Primats der praktischen über die theoretische Vernunft; daher sind wir nun auch in der Lage zu zeigen, in welcher Form sich unsere Lektüre Kants auf den kantianischen Ansatz zur ethischen Problematik auswirkt. In seinem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* bemüht sich Heidegger, das Moralgesetz selbst zu denken – das heißt die Problematik der praktischen Vernunft –, und zwar aufgrund desselben Modells der Synthese der Einbildungskraft als der reinen Selbstaffektion, als Einheit der Aktivität (Spontanität) und Passivität (Rezeptivität). In seiner moralischen Erfahrung unterwirft sich das Subjekt einem Gesetz, das nicht äußerlich, sondern von ihm selbst gesetzt ist, so dass das Affiziertsein vom Ruf des Moralgesetzes zugleich die äußerste Form der Selbstaffektion ist – in ihr, wie auch im Gesetz, das die autonome Subjektivität charakterisiert, fallen Autonomie und Rezeptivität zusammen. Das ist der Ursprung aller Paradoxa in Heideggers Lektüre: Zuerst reduziert Heidegger Zeitlichkeit und Gesetz auf die reine Selbstaffektion des Subjekts, dann weist er sie gerade aus diesem Grund zurück – weil sie so in den Beschränkungen der Subjektivität verbleiben. Kurz gesagt, niemand anderes als Heidegger selbst generiert durch diese »subjektivistische« Lektüre einen Kant, auf den er sich dann mit zurückweisendem Gestus bezieht ...

Heideggers Entwertung von Kants praktischer Philosophie in *Kant und das Problem der Metaphysik* steht in einer langen Reihe von Kritiken an ihr; angefangen von Heinrich Heine und Feuerbach bis hin zu Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung*, die die *Kritik der praktischen Vernunft* als Kants Verrat am subversiven, antimetaphysischen Potential seiner *Kritik der reinen Vernunft* missverstehen. In seinem ethischen Denken behauptet Kant Freiheit und Moralgesetz als solche, aufgrund deren das endliche (menschliche) Subjekt nicht länger der phänomenalen Erfahrung unterworfen bleibt, das heißt als ein Fenster zum rein rationalen, noumenalen Bereich, jenseits oder außerhalb der Zeit: buchstäblich also der Bereich der Meta-Physik. Der Preis, den Kant dafür zahlt, ist die Limitierung der Reichweite und der begründenden Rolle der transzendentalen Einbildungskraft und ihrer Bewegung der Verzeitlichung: Die Erfahrung der Freiheit und des Moralgesetzes wurzeln

nicht in der zeitlichen Selbstaffektion. Heidegger zufolge liegt die Ursache dieser »Regression« zur Opposition zwischen Zeitlichem und Ewigem in Kants metaphysischem Begriff der Zeit als linearer Abfolge von Augenblicken unter der Herrschaft der Gegenwart. So ist Kant; obwohl er gezwungen ist, zeitliche Bestimmungen in seinen Begriff des Subjekts als Moralentwurf einzuführen (Moralität macht den unendlichen zeitlichen Fortschritt notwendig; nur ein endliches Wesen, das in der Zeit wohnt, kann vom Ruf der Pflicht erreicht werden usw.), letztendlich in der Lage, die Tatsache der Freiheit nur als etwas zu begreifen, das auf einen Bereich außerhalb der Zeit verweist (auf die noumenale Ewigkeit), und nicht als die Ekstase eines anderen, ursprünglicheren, nicht-linearen Modus der Zeitlichkeit.

Gibt es da nicht einen konkreten Zusammenhang zwischen Kants ethischer Pflicht und Heideggers Ruf des Gewissens? Heideggers Vorstellung vom Ruf des Gewissens wird gewöhnlich wegen seines formalen Dezisionismus kritisiert: Diese Stimme ist eine bloß formale, sie befiehlt dem *Dasein*, eine eigentliche Wahl zu treffen, ohne irgendein konkretes Kriterium anzugeben, das es dem Subjekt ermöglichen könnte, eine eigentliche Wahl zu identifizieren. (Die Verortung dieses Rufes ist im lacanianischen Sinn extim: Wie Heidegger betont, wird er nicht von einem *anderen Dasein* oder einem göttlichen Agenten ausgesprochen/geäußert; er kommt aus einem Außerhalb, zugleich aber aus dem Nichts, da es die Stimme aus dem Kern des *Daseins* ist, die es an die eigene, einzigartige Potentialität erinnert.) Heidegger koppelt diesen Ruf des Gewissens an das Motiv der Schuld, die als ein *a priori* (existentiales) formales Merkmal des *Daseins* als solches aufgefasst wird. Es ist keine konkrete Schuld, die in irgendeinem bestimmten Handeln oder Nichthandeln gründet, sondern der Ausdruck eines formalen Akts, der im Fall des *Daseins* – aufgrund seiner Endlichkeit und Geworfenheit und der gleichzeitigen antizipatorischen und entwerfenden Öffnung gegenüber der Zukunft – potentiell immer und *a priori* die Aktualisierung einer bestimmten Seinsweise des *Daseins* betrifft. Gewöhnlich wird hier eingewendet, Heidegger »säkularisiere die protestantische Vorstellung der Sünde, nach der diese der menschlichen Existenz als solcher zugehörig ist«, und löse damit diese Vorstellung aus ihrer positiven theologischen Fundierung heraus, indem er sie auf rein formale Art und Weise neu definiere.

Hier sollte man Heidegger aber verteidigen: Eine derartige Kritik ist nicht besser begründet als die übliche, dass die marxistische Erzählung von der kommunistischen Revolution, die zu einer klassenlosen Gesellschaft führt, eine säkularisierte Version der religiösen Erzählung von Sündenfall und Errettung sei. In beiden Fällen wäre zu antworten: Warum sollten wir eine solche Kritik nicht umkehren und behaupten, die letzteren, angeblich »säkularisierten« Versionen stellen die wahren Versionen dessen dar, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind? Stützt sich außerdem die heideggerianische Vorstellung von Schuld und Ruf des Gewissens nicht auf die paradigmatische moderne Tradition, die von der kantianischen Ethik bis zum exakten freudianischen Begriff des Über-Ichs reicht? In erster Linie muss demnach festgehalten werden, dass der formale Charakter des Rufes des Gewissens und die universalisierte Schuld strikt übereinstimmen, zwei Seiten einer Münze sind, gerade deshalb, weil das *Dasein* vom Ruf des Gewissens niemals eine bestimmte Anweisung erhält und deshalb niemals sicher sein kann, seine Pflicht richtig erfüllt zu haben. – Schuld und *Dasein* sind gleichursprünglich. Wir haben es hier mit einer Neuformulierung von Kants kategorischem Imperativ zu tun, der ebenso tautologisch leer ist: Er besagt, dass das Subjekt seine Pflicht tun soll, ohne zu spezifizieren, worin diese Pflicht besteht, und lastet damit die ganze Bürde der Inhaltsbestimmung allein dem Subjekt auf.

In diesem Sinne lag Heidegger ganz richtig, als er einige Jahre später (in seiner Vorlesung des Jahres 1930 über das *Wesen der menschlichen Freiheit*⁶³) einen knappen Versuch unternahm, Kants *Kritik der praktischen Vernunft* zu retten, indem er den kantianischen Imperativ mittels der Begrifflichkeit von *Sein und Zeit* als den Ruf des Gewissens interpretiert, der uns aufrüttelt und aus der Eingelassenheit ins *Man* herausreißt, aus der uneigentlichen ontischen Moralität des »so *wird es getan*, so *tut man es*«. Kants praktische Vernunft gewährt einen Blick in den Abgrund der Freiheit jenseits (oder besser unterhalb) der Eingrenzungen der traditionellen metaphysischen Ontologie. Diese Bezugnahme auf die *Kritik der praktischen Vernunft* gründet in einer zutreffenden Ein-

63 Vgl. Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA, Bd. 31), Frankfurt am Main 1982, S. 260–303. A. d. Ü.

sicht in Kants radikale ethische Revolution, die mit der metaphysischen Ethik des höchsten Guten bricht – und genau so, wie Heidegger vor dem Abgrund des unvorstellbaren Ungeheuren zurückwich, das hinter Kants Problematik der transzendentalen Einbildungskraft lauert, so wich er auch vor der Ungeheuerlichkeit zurück, die sich in Kants »ethischen Formalismus« anzeigt, als er, nach seiner *Kehre*, Kant keine Ausnahmestelle mehr einräumte. Ab der Mitte der 30er Jahre ist es die (Un-)Verborgenheit des Ereignisses der Wahrheit des Seins, die das Geschichtliche/seinsgeschichtlich Gesetzliche/Maßgebende dessen liefert, was in unserer Alltagserfahrung als ethische Forderung gilt. Kant wird dabei zu einer Figur in dieser Traditionslinie reduziert, die sich von Platons Idee des höchsten Gutes (die schon das Sein diesem Guten untergeordnet hat) bis hin zum modernen, nihilistischen Geplapper über »Werte« erstreckt; er liefert sogar die Grundlage für die neuzeitliche Wende von der Vorstellung des der Seinsordnung selbst innewohnenden Guten hin zur subjektivistischen Vorstellung der »Werte«, die die Menschen der »objektiven« Realität auferlegen, so dass seine ethische Revolution eine Schlüsselstelle bei der Verknüpfung der Entwicklungslinie vom Platonismus mit den Werten des modernen Nihilismus einnimmt. Kant war der erste, der den Willen als einen Willen zum Willen einklagte: Bei all seinen Zielverfolgungen will der Wille sich grundsätzlich selbst, und gerade darin wurzelt ja der Nihilismus. Die Autonomie des Moralgesetzes bedeutet, dass dieses Gesetz ein selbst gesetztes ist: Folgt mein Wille seinem Ruf, so will er letzten Endes sich selbst.⁶⁴

Heidegger leugnet somit jedes wahrhaft subversive Potential der kantianischen ethischen Revolution, seiner Versicherung, das Gesetz sei gesperrt/leer und durch keinen positiven Inhalt bestimmt. (Gerade darauf hat Lacan seine These gegründet, dass Kants prak-

64 Rogozinski stellt dieser Lesart eine andere »verborgene« Tendenz bei Kant selbst gegenüber, nach der der kategorische Imperativ für den Ruf der Andersheit steht, der nicht nur eine eigene Zeitlichkeit der Begrenztheit beinhaltet (eine Zeitlichkeit, die nicht nur mit der linearen Abfolge von »Zeitpunkten« bricht, da sie die Zeitlichkeit des Ereignisses der Freiheit ist, von Brüchen, die *ex nihilo* auftreten), sondern sie stellt auch ein Gesetz dar, das nicht länger im Willen produziert: Gerade so wie das Gesetz des geheimnisvollen Gerichts in Kafkas *Prozess*, ist der moralische Imperativ ein Gesetz, das »nichts von dir will«. In dieser grundlegenden Gleichgültigkeit gegenüber den menschlichen Angelegenheiten liegt das letzte Geheimnis des Gesetzes.

tische Philosophie den Ausgangspunkte einer Entwicklungslinie darstellt, die sich in Freuds Erfindung der Psychoanalyse verdichtet.) Wie Rogozinski gezeigt hat, ist hier das Schicksal der Trias schön/erhaben/ungeheuer von entscheidender Bedeutung: Heidegger ignoriert das Erhabene, das heißt, er verbindet das Schöne direkt mit dem Ungeheuren (am deutlichsten in seiner Lektüre des ersten Chorliedes der Antigone in seiner *Einführung in die Metaphysik*⁶⁵): Schönheit ist der Modus der Erscheinung des Ungeheuren; es bezeichnet eine der Modalitäten des Wahrheits-Ereignisses, das unser Vertrauen in den alltäglichen Gang der Dinge erschüttert, das heißt, es reißt uns aus unserer Eingelassenheit in das *Man* (das Wollen, »das und das zu erreichen«). Dieses Übergehen des Erhabenen hängt direkt mit der Einsetzung Kants in die platonische Traditionslinie des höchsten Guten zusammen, mit Heideggers Abweisung der kantianischen ethischen Revolution: Wenn das Schöne das Symbol des Guten-ist, wie Kant sagt, dann ist das Erhabene das gescheiterte Schema des ethischen Gesetzes. Der Einsatz bei Heideggers direkter Verbindung von Schönen und Ungeheuren ist daher höher, als es scheinen mag: Das Verschwinden des Erhabenen in Heideggers Kantlektüre ist die Kehrtseite seiner Ignoranz des kantianischen Motivs der reinen Form des Gesetzes; der Umstand, dass das kantianische Moralgesetz »leer«, reine Form ist, beeinflusst tiefgreifend den Status des Ungeheuren.

Aber wie?

Heidegger thematisiert freilich das Ungeheure (oder eher das Unheimliche⁶⁶, wie er das »Furchtbare/Gewaltige« aus dem ersten großen Chorlied der Antigone übersetzt): In seiner detaillierten Lektüre dieses Chorliedes aus der *Einführung in die Metaphysik* entwickelt er die Konturen einer Gewalt durch Natur, Erde, wie auch die Überwältigung durch den Menschen selbst, der, indem er die Sprache bewohnt, den natürlichen Ablauf der Ereignisse »aus der Bahn bringt« und die Natur für seine eigenen Zwecke ausbeutet. Wiederholt beharrt er auf dem *Aus-den-Fingen-sein* des Menschen: Nicht nur ist sein Ringen gegen die/mit den Naturmächten ein »Aus-der-Bahn-Werfen«; die Institution der *Polis* selbst, einer kommunalen Ordnung, wird als Akt der Aufzwingung charakterisiert,

65 Vgl. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (GA, Bd. 40), Frankfurt am Main 1976, S. 153–183.

66 Im Orig. deutsch.

der in einer abgründigen Entscheidung gründet. In diesem Sinne ist sich Heidegger sehr wohl bewusst, dass jedes Wohnen im vertrauten Alltagsuniversum durch einen gewaltsamen/ungeheuerlichen Akt resoluter Entscheidung oder Annahme des eigenen Geschicks gestiftet ist: Seitdem der Mensch ursprünglich *ans-den-Fugen* ist, ist jede Auflegung eines Heims, eines kommunalen Wohn-Gebiets, *Polis, mibemlich* und beruht auf einer exzessiven/gewaltsamen Tat. Problematisch dabei ist, dass dieser Bereich des *Unbemlichen* für ihn gerade Domäne der Enthüllung der geschichtlichen Seinsweise bleibt, Seinsweise einer Welt, die in der undurchdringlichen Erde gegründet wird, einer Welt, in der der Mensch geschichtlich haust, in der Spannung zwischen Erde (natürlicher Umgebung) und der Gestalt des gemeinsamen Seins des Menschen. Und insofern die eigentümliche Gestalt des geschichtlichen Seins »Schönheit« ist, kann man hier sehen, in welchem präzisen Sinne für Heidegger das Schöne und das Ungeheure wechselseitig voneinander abhängig sind.

Das kantianisch/lacanianische Ungeheure beinhaltet jedoch eine andere Dimension: eine Dimension, die noch nicht weltlich ist; ontologisch noch nicht Enttüllung einer geschichtlichen Gestalt des *kommunalen* Seinsgeschicks, sondern ein präontologisches Unversum der »Nacht der Welt«, in der Partialobjekte in einem Zustand herumirren, der jeder Synthese vorhergeht, gerade so wie in den Bildern von Hieronymus Bosch (die zum Entstehen der modernen Subjektivität in enger Wechselbeziehung stehen). Kant selbst eröffnet mit seiner Unterscheidung zwischen negativen und unendlichen Urteil diesen Bereich der unheimlichen, präontologischen Gespenstigkeit, der »untoten« Erscheinungen.⁶⁷ Dieser Bereich ist nicht der alte, vormoderne Untergrund wie die dunklen, unteren Schichten der globalen kosmischen Ordnung, in dem ungeheure Wesen hausen, sondern etwas *strictu sensu* Akosmisches.

Mit anderen Worten, Heidegger verfehlt den radikal antiontologischen (oder vielmehr antikosmologischen) Vorstoß von Kants Philosophie: Gegenüber der neukantianisch historisch-kulturalistischen oder epistemologischen Fehllektüre Kants ist Heidegger gerechter, wenn er betont, in welcher Weise Kants *Kritik der praktischen Vernunft* die Grundlage einer neuen Ontologie der

Endlichkeit und Zeitlichkeit liefert; ihm entgeht aber, dass die Antinomien der reinen Vernunft, die durch Kants Beharren auf der Endlichkeit des Subjekts erzeugt werden, gerade den Begriff des Kosmos als eines Ganzen des Universums, als einer bedeutungsreichen, hermeneutischen Totalität von Umgebungen, als *Lebenswelt*, in der ein Geschichtsvolk lebt, untergraben. Oder – um es noch anders zu sagen – Heidegger entgeht die Aussetzung der Dimension (des Seins in) der Welt, die psychotische Selbstzurücknahme als äußerste (Un-)Möglichkeit, als radikalste Dimension der Subjektivität, gegenüber der die gewaltsame synthetische Aufzwingung einer (neuen) Ordnung – das Ereignis der geschichtlichen Unverborghenheit des Seins – nur Abwehr ist.

Und das bringt uns zurück zur Problematik des Erhabenen, die Heidegger bei seiner Lektüre Kants beiseite lässt: Der kantianische Begriff des Erhabenen verhält sich zu diesem Scheitern der Ontologie/Kosmologie strikt korrelativ; er bezeichnet die Unfähigkeit der transzendentalen Einbildungskraft, die Schließung des Horizonts zu gewährleisten, die für den Begriff eines Kosmos unerlässlich ist. Das Ungeheure, das von Kant in verschiedenen Gestaltformen (von der regellosen Unordnung der stiefmütterlichen Natur bis hin zum diabolisch Bösen) begrifflich erfasst wird, ist derart gänzlich unvereinbar mit dem Ungeheuren, von dem Heidegger spricht: Es ist fast das exakte Gegenteil der gewaltsamen Auflegung einer neuen geschichtlichen Gestalt des Seins, nämlich die Geste der Aussetzung der Dimension Welt-Einbergung. Und das ethische Gesetz ist genau insofern leer/erhaben, wie sein »ursprünglich verdrängter« Inhalt der Abgrund der »Nacht der Welt« ist, das Ungeheuerliche einer Spontanerität, die noch durch keinerlei Gesetz gebunden ist – in Freuds Ausdruck: der Todestrieb.

Kant mit David Lynch

Kants Begriff der transzendentalen Konstitution der Realität eröffnet somit einen spezifischen »dritten Bereich«, der weder phänomenal noch noumenal ist, sondern *stricto sensu präontologisch*. In Derridas Ausdrucksweise könnten wir ihn geisterhaft nennen; in Lacans Worten wäre es vorschnell und unangebracht, ihn als Phantasie zu bezeichnen, da für Lacan die Phantasie auf seiten der Realität

67 Vgl. dazu das zweite Kapitel in Slavoj Žižek, *Verweilen beim Negativen*, Wien 1994.

steht,⁶⁸ das heißt, sie unterstützt den »Wirklichkeitssinn« des Subjekts: Wenn der phantasmatische Rahmen sich auflöst, unterliegt das Subjekt einem »Realitätsverlust« und beginnt, die Realität als ein »irreales« alpträumliches Universum ohne sichere ontologische Fundierung wahrzunehmen; dieses alpträumliche Universum ist nicht »bloße Phantasie«, sondern im Gegenteil das, was von der Realität übrig bleibt, nachdem ihr die Stütze der Phantasie entzogen wurde.

Wenn also Schumanns *Carnaval* – mit seiner »Regression« in ein traumähnliches Universum, in dem der Verkehr »wirklicher Menschen« durch eine Art Maskenball ersetzt ist, bei dem man niemals weiß, was oder wer hinter der Maske versteckt ist und über uns irrwitzig lacht – eine Maschine, eine schleimige Lebenssubstanz oder (zweifelloso am erschreckendsten) einfach das »reale« Double der Maske selbst – Hoffmanns *Unheimliches* – in Musik umsetzt, so stellt uns das kein »Universum der reinen Phantasie« vor, sondern es ist vielmehr die einzigartige künstlerische Darstellung der *Dekomposition* eines phantasmatischen Rahmens. Die Charaktere, die in *Carnaval* musikalisch dargestellt werden, gleichen den grauenerregenden Erscheinungen, die in Munchs berühmtem Bild durch die Hauptstraßen von Oslo streifen, bleichgesichtig, mit einem brüchigen, aber seltsam intensiven Licht in ihren Augen (die auf den Blick als Objekt hinweisen, der das blickende Auge ersetzt): ent-subjektiverte lebende Tote, schwächliche Gespenster, ihrer materiellen Substanz beraubt. Vor diesem Hintergrund sollte man sich dem lacanianischen Begriff des »Durchquerens des Phantasma« nähern: »Durchqueren des Phantasma« bedeutet gerade nicht, was dieses Wort scheinbar einer gemeinverständlichen Annäherung nahe legt: »Die Phantasmen loswerden, die illusorischen Vorurteile und Falschwahrnehmungen, die unsere Sicht auf die Realität trüben, und endlich lernen, mit einer Realität zu leben, die so ist, wie sie ist...«. Im »Durchqueren des Phantasma« lernen wir nicht, unsere phantasmagorischen Produktionen zurückzuhalten, Produkte unserer Phantasie hinter uns zu lassen – im Gegenteil, wir identifizieren uns sogar noch viel gründlicher mit dem Werk unserer »Einbildungskraft« in all seiner Inkonsistenz, das heißt noch vor seiner

68 Zur detaillierten Unterscheidung und Übereinstimmung von Phantasie und Phantasma vgl. das erste Kapitel in Slavoj Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, Wien 1999.

Transformation in den phantasmatischen Rahmen, der unseren Zugang zur Realität gewährleistet.⁶⁹

Auf diesem unerträglichen »Null-Niveau« gibt es nur die reine Leere der Subjektivität, die mit einer Mannigfaltigkeit von gespenstischen »Partialobjekten« konfrontiert ist, die, genau gesehen, Beispiele der lacanianischen *Lamelle* sind, der untoten Objekt-Libido.⁷⁰ Oder – um es anders zu sagen – der Todestrieb ist nicht das prä-subjektive nominale Reale selbst, sondern der unmögliche Augenblick der »Geburt der Subjektivität«, der negativen Geste der Kontraktion/Zurücknahme, die die Realität durch *membra disjecta* ersetzt, mit einer Reihe von Organen als Stellvertreter der »unsterblichen« Libido. Das ungeheure Reale, das von den Vernunftideen verheimlicht wird, ist nicht das Nominale, sondern der ursprüngliche Raum der »wilden« *präsymbolischen Einbildungskraft*, der unmögliche Bereich der transzendentalen Freiheit/Spontanität in Reinform, ihrer Unterordnung unter irgendein selbst auferlegtes Gesetz; ein Bereich also, der für Augenblicke in den verschiedenen »Extremen« der Nachrenaissancenkunst von Hieronymus Bosch bis hin zu den Surrealisten erscheint. Dieser Bereich ist imaginär, jedoch noch nicht das Imaginäre als gespiegelte Identifikation des Subjekts mit einem festen Bild, das heißt, er geht der imaginären Identifikation als ichbildend voraus. Die große implizite Errungenschaft

69 Man sollte also sehr vorsichtig mit der These sein, nach der die Tatsache, dass weibliche Subjektivität es leichter als die männliche findet, dem Zugriff der Phantasie zu entgehen und die zugrunde liegende Phantasie zu »durchqueren«, bedeutet, dass Frauen zum Universum des symbolischen Scheins/der symbolischen Fiktionen die Haltung zynischer Distanz einnehmen (»Ich weiß, dass der Phallus, symbolische phallische Macht, bloßer Schein ist, und das Einzige, was zählt, das Reale des Genießens [jouissance] ist« – das wohlbekannte Klischee über Frauen als Subjekte, die leicht den Zauber symbolischer Fiktionen, Ideale, Werte usw. »durchschauen« und sich auf die harten Fakten – Sex, Macht ... – konzentrieren, die tatsächlich zählen und die wahre desublimierte Grundlage des erhabenen Anscheins sind): Eine derartige zynische Distanz läßt nicht auf ein »Durchqueren des Phantasma« hinaus, da es implizit die Phantasie auf den Schleier der Illusionen reduziert, der den Zugang zur Wirklichkeit, »wie sie wirklich ist«, ersetzt. Im Gegensatz zum Schluss, der sich selbst mit falscher Evidenz aufdrängt, sollte man darauf beharren, dass gerade das zynische Subjekt am wenigsten vom Einfluß der Phantasie befreit wird.

70 Zum Mythos der Lamelle vgl. Jacques Lacan, *Das Seminar. Buch XI (Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse)*, Weinheim und Berlin 1983, S. 206–210.

Kants ist daher die Behauptung nicht der Kluft zwischen der transzendental konstruierten phänomenalen Realität und den transzendenten noumenalen Bereich, sondern des »verschwindenden Vermittlers« zwischen diesen beiden: Wenn man seinen Gedankengang zu Ende bringt, muss man voraussetzen, dass zwischen der unmittelbaren Animalität und der menschlichen, dem Gesetz unterworfenen Freiheit das Ungeheuerliche der präsynthetischen Einbildungskraft »Amok gelaufen ist« und gespenstische Erscheinungen von Partialobjekten hervorgerufen hat. Ausschließlich auf dieser Ebene stoßen wir auf das unmögliche Objekt in Gestalt der Partialobjekte, das der reinen Leere der absoluten Spontanität des Subjekts entspricht: Diese Partialobjekte (»hier schießt dann ein blutiger Kopf, – dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso –«) sind die unmöglichen Formen, in deren Gestalt das Subjekt *als* absolute Spontanität »sich selbst unter Objekten begegnet«.

Es wird oft bemerkt, dass Lacans klassischer Ansatz der imaginären Identifikation schon die Lücke voraussetzt, die sie füllen soll, die erschreckende Erfahrung verstreuter »Organe ohne Körper«, des *corps morcelé*, der sich frei umherbewegenden *membra disjecta* – und gerade auf *dieser* Ebene stoßen wir auf den Todestrieb in seiner radikalsten Form. Und nochmals: Gerade *das* ist die Dimension der präphantasmatischen und präsynthetischen Einbildungskraft, vor der Heidegger zurückwich, als er seine Idee aufgab, in seiner Entwicklung der Analytik des *Daseins* Kant als zentralen Referenzpunkt beizubehalten. Darüber hinaus sollte die gleiche Bewegung auf der Ebene der Intersubjektivität wiederholt werden: Heideggers *Mit-Sein*⁷¹, die Tatsache, dass *Dasein* als *In-der-Welt-Sein* je immer schon in Beziehung zu anderem *Dasein* steht, ist nicht das primäre Phänomen. Ihm vorgängig gibt es eine Beziehung zu einem anderen Subjekt, das noch nicht richtig »subjektiviert« ist, ein Partner in einer Diskursituation, jedoch einer, der als extimer Fremdkörper unser »Nächster« bleibt.⁷² Für Freud und Lacan ist »der Nächste« auf alle Fälle einer der Namen des *Ungeheuerlichen*, des Unheimlichen: Auf dem Spiel steht der Prozess der »Ödipalisierung«, die Aufstellung der Regel des väterlichen Gesetzes, also genau der Prozess

⁷¹ Im Orig. deutsch.

⁷² Vgl. dazu nochmals das zweite Kapitel in Slavoj Žižek, *Verweilen beim Negativen*, Wien 1994.

der Aufwertung dieser ungeheuren und unheimlichen Andersheit, ihrer Verwandlung in einen Partner innerhalb des Horizonts der diskursiven Kommunikation. Der Künstler, der heute von der Einbildungskraft in ihrer ungeheuerlichen präontologischen Dimension am meisten besessen ist, ist David Lynch. Nach der Fertigstellung von *Eraserhead*, seinem ersten Film, machten seltsame Geräusche die Runde, die von dessen traumatischer Konsequenz Rechenschaft geben.

Zu dieser Zeit gab es das Gerücht, dass ein Niederfrequenzbrummen im Soundtrack des Films das Unbewusste des Zuschauers beeinflusste. Die Leute sprachen davon, dass dieses Geräusch, wenn auch unhörbar, ein Gefühl der Bekommenheit, ja sogar Übelkeit verursachte. Das war vor über zehn Jahren, und der Film trug den Titel *Eraserhead*. Wenn man heute auf ihn zurückblickt, könnte man sagen, dass David Lynchs erster Langfilm eine so intensive audio-visuelle Erfahrung war, dass die Leute nach Erklärungen suchten... was sogar so weit ging, dass sie irgendwelche unhörbaren Geräusche hörten.⁷³

Der Status dieser Stimme, die keiner hören kann, die aber dennoch Macht über uns ausübt und materielle Effekte hervorbringt (Gefühle der Bekommenheit und Übelkeit) ist das *Real-Unmögliche* im lacanianischen Sinn. Es ist entscheidend, diese unhörbare Stimme von derjenigen Stimme zu unterscheiden, wie sie bei psychotischen Halluzinationen auftritt: In der Psychose (Paranoia) wird die »unmögliche« Stimme nicht nur als existierend vorausgesetzt und von ihr angenommen, dass sie ihren Einfluss ausübt; das Subjekt behauptet tatsächlich, sie auch zu hören. Ein anderes Beispiel für dieselbe Stimme findet sich (vielleicht unerwartet) bei der Jagd: Wie man weiß, verwenden Jäger kleine Metallpfeifen, um ihre Hunde zu kommandieren; aufgrund der hohen Frequenz können nur die Hunde diese Pfeife hören und auf sie reagieren – was natürlich dem hartnäckigen Mythos Nahrung gibt, auch Menschen könnten diese Pfeife (unterhalb der Schwelle bewusster Wahrnehmung) hören und müssten ihr gehorchen... Ein perfektes Beispiel für die paranoide Vorstellung, Menschen könnten durch unsichtbare/nichtwahrnehmbare Medien gelenkt werden.

In John Carpenters unterbewertetem Film *They Live* [Sie leben!]

⁷³ Yūji Konno, *Noise Floats, Night Falls*, in: ders., *David Lynch: Paintings and Drawings*, Tokio 1991, S. 23.

aus dem Jahr 1988 erhält diese Vorstellung einen ideologiekritischen Drall. Ein einsamer Vagabund kommt nach Los Angeles und entdeckt, dass unsere konsumorientierte Gesellschaft von Außerirdischen beherrscht wird, deren menschliches Erscheinungsbild und subliminale Werbebotschaften nur mittels einer Spezialsonnenbrille erkennbar werden: Wenn wir diese Brille aufsetzen, werden wir all der Befehle gewahr, die uns umgeben («Kauf das!», «Betriff dieses Geschäft!« usw.); wir beachten sie, gehorchen ihnen, ohne von ihnen Kenntnis zu haben. Auch hier liegt wieder der Charme dieser Vorstellung gerade in ihrer Naivität: als ob der Überschuss des ideologischen Mechanismus über seine sichtbare Anwesenheit sich auf einer anderen, unsichtbaren Ebene materialisierte, so dass wir mit Spezialbrillen Ideologie buchstäblich »zu sehen« vermöchten...⁷⁴

Auf der Ebene des Sprechens selbst trennt eine Kluft für immer das, was man geneigt sein könnte, Protosprechen oder »Sprechen an sich« zu nennen, vom »Sprechen für sich«, von explizit symbolischer Registrierung; Sexualwissenschaftler erklären uns z. B. heute, dass bei Paaren, bevor sie noch ihren Wunsch, miteinander ins Bett zu gehen, klar ausdrücken, immer schon alles auf der Ebene versteckter Andeutungen, der Körpersprache und der Blickwechsel, entschieden ist... Die hier zu vermeidende Falle ist die überstülzte *Ontologisierung* dieses »Sprechens an sich«, so als ob Sprechen in der Tat als eine Art vollständig konstituiertes »Sprechen vor dem Sprechen« existierte – als ob dieses »Sprechen *avant la lettre*« tatsächlich als eine andere, ursprünglichere, vollständig ausgebildete Sprache existierte, die die normale, »explizite« Sprache zu ihrem sekundären Oberflächenreflex machte, so dass alles in Wahrheit schon entschieden ist, bevor es ausgesprochen wird. Gegen diesen Irrglauben sollte man immer im Gedächtnis behalten, dass dieses andere Protosprechen virtuell bleibt: Es wird nur dann konkret, wenn es im ganzen Umfang besiegelt, als solches gesetzt, in Worte gefasst wird. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, dass dieses Protosprechen irreduzibel mehrdeutig und unentscheidbar bleibt; es »geht mit Bedeutung schwanger«, aber mit einer Art unspezifizierter, frei flotierender Bedeutung, die noch auf die tatsächliche Symbolisierung wartet, um ihr eine klare Richtung zu verleihen... In einem berühmten

74 Freilich bleibt die Frage offen, in welchem Ausmaß diese paranoide Vorstellung im Fall der Werbung auf subliminalem Niveau sehr wohl gerechtfertigt ist.

Passus aus einem Brief Bertrand Russells an Lady Ottoline Morrell, in dem er sich an die Umstände seiner Liebeserklärung an sie erinnert, bezieht sich Russell genau auf diese Kluft, die den mehrdeutigen Bereich des Protosprechens für immer vom expliziten Akt der symbolischen Annahme trennt: »Ich wusste nicht, dass ich Dich liebe, bis ich es mich Dir sagen hörte – für einen Augenblick dachte ich: Guter Gott, was habe ich da gesagt?, und dann wusste ich, dass es die Wahrheit war.«⁷⁵ Falsch wäre es, diesen Passus als einen vom An-sich zum Für-sich zu lesen, so als ob Russell, tief in seinem Inneren, »die ganze Zeit über schon wusste, dass er sie liebte«: Dieser Effekt des Immer-schon ist strikt rückwirkend; seine Zeitlichkeit ist die des *futur antérieur*, das heißt, Russell war keineswegs schon die ganze Zeit über in sie verliebt, ohne es zu wissen, eher *wird* er in sie verliebt *gewesen sein*.

In der Geschichte der Philosophie war es kein anderer als Platon selbst, der sich als erster an diese unheimliche präontologische, noch nicht symbolisierte Textur von Beziehungen herangewagt hat. In seinem späten Dialog *Timaios* fühlte er sich gezwungen, eine Art Matrix-Behälter (*chora*) aller bestimmten Formen voranzusetzen, der von seinen eigenen kontingenten Regeln regiert wurde. Dabei ist es entscheidend, diese *chora* nicht vorschnell mit der aristotelischen Substanz (*hylé*) zu identifizieren. Dennoch bestand der große Durchbruch des Deutschen Idealismus darin, die genauen Konturen dieser präontologischen Dimension des gespenstischen Realen anzugeben, die der ontologischen Konstitution der Realität vorangeht und sich ihr entzieht (im Gegensatz zum üblichen Klischee, der Deutsche Idealismus vertrete die »panlogistische« Reduktion aller Realität auf das Ergebnis der Selbstvermutlung des Begriffs). Kant war der Erste, der den Bruch im ontologischen Gebäude der Realität entdeckte: Wenn das, was wir als »objektive Realität« erfahren, nicht bloß »da draußen« gegeben ist und darauf wartet, von dem Subjekt wahrgenommen zu werden, sondern ein künstlich zusammengesetztes ist, das durch aktive Beteiligung des Subjekts konstruiert wird – das heißt durch den Akt der transzendentalen Synthesis –, stellt sich dann nicht früher oder später die Frage nach dem Status des unheimlichen X, das dieser transzendental konstituierten Realität *vorangibt*? Die detaillierteste Darstellung dieses X gab F. W. J.

75 Zitiert nach R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, London 1975, S. 176.

Schelling mit seinem Begriff des Existenzgrunds – dessen, »was in Gott selbst noch nicht Gott ist«; des »göttlichen Wahnsinns«, des obskuren, präontologischen Bereichs der »Triebe«, des prälogischen Realen, das für immer der sich entziehende Grund der Vernunft bleibt, der niemals »als solcher« erfasst, der nur gerade in der Geste seines Zurückziehens flüchtig erblickt werden kann...⁷⁶ Wenn auch diese Dimension Hegels »absolutem Idealismus« völlig fremd zu sein scheint, war es doch Hegel selbst, der die trefflichste Formulierung in dem zitierten Passus aus der *Jenauer Realphilosophie* lieferte: Ist nicht der präontologische Raum der »Nacht der Welt«, in dem hier »dann ein blutiger Kopf« hervorschießt und »– dort eine andere weise Gestalt plötzlich«, um dann ebenso wieder zu verschwinden, die bündigste Beschreibung des Universums des David Lynch?

Diese präontologische Dimension ist am besten mittels der entscheidenden hegelianschen Geste der Transposition der epistemologischen Beschränkung in einen ontologischen Defekt erkennbar. Das heißt: Alles, was Hegel tut, ist, Kanus wohlbekanntes Motto (»Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung...«⁷⁷) für die transzendente Konstitution der Realität mit ihrem Negativen gewissermaßen zu ergänzen, die Beschränkung unserer Erfahrung (das Scheitern, das Ganze des Seins zu erfassen, die Art und Weise, wie unsere Erfahrung sich unausweichlich in Widersprüche und Inkonsistenzen verwickelt) ist zugleich die Beschränkung gerade des Gegenstandes unserer Erfahrung, also die Lücken und Leerstellen in unserem Wissen von der Realität sind zugleich die Lücken und Leerstellen im »realen« ontologischen Gebäude selbst. Es mag scheinen, als wäre Hegel hier das genaue Gegenteil von Kant: Errichtet er nicht in deutlichem Gegensatz zu Kants Behauptung, es sei unmöglich, das Universum als ein Ganzes zu verstehen, das letzte und ambitionierteste global-ontologische Gebäude der Totalität des Seins? Dieser Eindruck ist aber irreführend: Es wird dabei die Art und Weise übersehen, in der das Zusammenspiel von epistemologischem Hindernis und ontologischer Sackgasse der innere »Motor« des dialektischen Prozesses ist. Im

⁷⁶ Genaueres dazu in Slavoj Žižek, *Der nie aufgebende Rest*, Wien 1996.

⁷⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1974, S. 201 (A 158), A. d. U.

Verlauf einer dialektischen Reflexion ist das Subjekt gezwungen anzunehmen, die Unzulänglichkeit seiner Erkenntnis über die Realität bezeichne die wesentliche Unzulänglichkeit der Realität selbst. (Man vergleiche den marxistischen Begriff der »Ideologiekritik«, deren Grundprämissen lauten, dass die »Unangemessenheit« der ideologisch verzerrten Sicht auf die gesellschaftliche Realität nicht ein einfacher epistemologischer Fehler ist, sondern zugleich auf den verstörenderen Umstand hinweist, dass an unserer gesellschaftlichen Realität selbst etwas schrecklich falsch sein muss; nur eine Gesellschaft, die in sich selbst »falsch« ist, erzeugt ein »falsches« Bewusstsein ihrer selbst.) Hegel ist an dieser Stelle sehr genau. Nicht nur hindern die inhärenten Inkonsistenzen und Widersprüche unser Wissen daran, »wahre« Erkenntnis der Realität zu sein, sondern es gibt überhaupt nur eine »Realität« (verstanden in der geläufigsten Bedeutung als »harte, äußere Wirklichkeit« – im Gegensatz zu »bloßen Begriffen«), insofern der Bereich des Begriffs sich selbst entfremdet ist, gespalten, durchbrochen von einer radikalen Sackgasse, befangen von einer lähmenden Inkonsistenz.

Um eine ungefähre Vorstellung von diesem dialektischen Strudel zu erhalten, erinnern wir uns an die klassische Opposition der beiden einander wechselseitig ausschließenden Vorstellungen des Lichts: Licht als aus Partikeln zusammengesetzt und Licht als aus Wellen bestehend. Die »Lösung« der Quantenphysik (Licht ist beides zur gleichen Zeit) transponiert diesen Gegensatz in das »Ding-an-sich«, mit dem notwendigen Ergebnis, dass die »objektive Realität« ihren vollen ontologischen Status verliert, dass sie sich in etwas ontologisch Unvollständiges verwandelt, in etwas aus Einheiten Zusammengesetztes, dessen Status letztlich rein virtuell bleibt. Oder denken wir an die Art und Weise, wie das Universum, das wir in unserer Vorstellung rekonstruieren, während wir einen Roman lesen, voller »Löcher«, noch nicht völlig konstituiert ist: Wenn Conan Doyle die Wohnung von Sherlock Holmes beschreibt, dann macht es wenig Sinn, nach der genauen Anzahl der Bücher in den Regalen darin zu fragen – der Autor hatte davon einfach keine genaue Vorstellung. Was aber, wenn – zumindest auf der Ebene der symbolischen Bedeutung – dasselbe auch für die *Realität selbst* gilt? Abraham Lincolns berühmter Ausspruch »Jeden kann man eine Zeit lang täuschen, und manche Leute kann man die ganze Zeit über täuschen; man kann aber nicht alle die ganze Zeit zum Narren

halten« ist logisch mehrdeutig: Soll das heißen, es gibt *manche* Menschen, die man *immer* täuschen kann, oder heißt es, dass bei jeder Gelegenheit der *eine* oder *andere* getäuscht werden kann? Vielleicht ist es aber ganz unsinnig zu fragen: »Was meinte Lincoln wirklich?« Ist es nicht die einfachste Lösung dieses Rätsels, dass Lincoln sich selbst der Mehrdeutigkeit gar nicht bewusst war – er wollte bloß ein witziges Bonmot liefern; der Satz »dränge sich ihm auf«, weil »er gut klang«? Und wie, wenn eine solche Situation, in der ein und derselbe *Signifikant* (in unserem Fall: ein und derselbe Satz) die grundsätzliche Mehrdeutigkeit und Nichtschließbarkeit »vernährt«, die auf der Ebene des bezeichneten Inhalts besteht, auch für das gilt, was wir »Realität« nennen? Was, wenn auch unsere gesellschaftliche Realität in diesem radikalen Sinn »symbolisch konstruiert« ist, so dass, um den Anschein ihrer Konsistenz aufrechtzuerhalten, ein leerer Signifikant (das, was Lacan den Herren-Signifikanten nennt) mit der ontologischen Lücke fertig werden und sie verbergen muss?

Daher ist die Kluft, die für alle Zeiten den Bereich der (symbolisch vermittelten, d. i. ontologisch konstituierten) *Realität* von dem sich entziehenden und gespenstischen *Realen* trennt (wobei dieses jenem vorausgeht), entscheidend: Was die Psychoanalyse »Phantasie« nennt, ist die Bemühung, diese Kluft durch ein (Miss-)Verständnis des präontologischen Realen als einer *anderen*, »tieferliegenden« Ebene der Realität zu schließen – die Phantasie projiziert auf das präontologische Reale die Form der konstituierten Realität (in der Art der christlichen Vorstellung einer anderen, übersinnlichen Realität). Das große Verdienst von Lynch besteht darin, dass er dieser eigentlich metaphysischen Versuchung widersteht, die Kluft zwischen den präontologischen Phänomenen und der Ebene der Realität zu schließen. Abseits von seiner in erster Linie visuellen Umsetzung der gespenstischen Dimension des Realen (exzessive *Clos-ups* auf die dargestellten Objekte, die sie unwirklich erscheinen lassen) sollte man beachten, wie Lynch mit unheimlichen, nicht verortbaren Klängen spielt. Die Alptraumsequenz aus *The Elephant Man* [Der Elefantemannsch] z. B. wird von einem stark vibrierenden Geräusch begleitet, das, wie es scheint, die Grenze, die das Innere vom Äußeren trennt, überschreitet; es ist, als ob in diesem Geräusch die extreme *Äußerlichkeit* einer Maschine mit der äußersten *Intimität* des Körperinneren, mit dem Rhythmus des klopfenden Herzens,

zusammenfiel. Bietet diese Koinzidenz des Seinskerns des Subjekts, seiner oder ihrer Lebenssubstanz, mit der Äußerlichkeit einer Maschine nicht eine treffliche Illustration der lacanianschen Idee der *Extimität*?

Auf der Ebene des Sprechens ist die beste Illustration dieser Kluft wohl in einer Szene aus Lynchs *Dime* [Der Wästenplaner] wiederzugeben. Bei seiner Gegenüberstellung mit dem Herrscher äußert der Repräsentant der Weltraumgilde unverständliche Flüsterlaute, die durch ein Mikrophon in artikuliertem Worte transformiert werden – mit Lacans Worten: durch das Medium des großen Anderen. Auch in *Twin Peaks* spricht der Zwerg im roten Zimmer ein unverständliches, verzerrtes Englisch, das nur mit Hilfe der Untertitelung verständlich wird, die hier die Rolle des Mikrophons übernimmt, also das Medium des großen Anderen ist ... In beiden Fällen deckt Lynch die Kluft auf, die für immer das präontologische Protosprechen, dieses »Murmeln des Realen«, vom völlig konstruierten *lógos* trennt.

Das bringt uns zum grundlegenden Merkmal der dialektisch-materialistischen Ontologie: zur winzigen Lücke, zur Verspätung, die für alle Zeiten ein Ereignis »an sich« von seiner symbolischen Anschrift/Registerierung trennt. Man kann diese Lücke in unterschiedlichsten Erscheinungsformen erkennen, von der Quantenphysik (für die ein Ereignis-nur dann als »es selbst« gegenwärtig wird, wenn es in einer Umgebung registriert wird, das heißt in dem Augenblick, in dem die Umgebung dieses Ereignis »wahrnimmt«) bis hin zum *double take* in klassischen Hollywoodkomödien (das Opfer eines Schwindels oder eines Missgeschicks nimmt dieses Ereignis oder dieses Geschehen, das für es eine Katastrophe bedeutet, zuerst ganz ruhig, sogar mit Ironie hin, ohne sich der Konsequenzen bewusst zu sein; dann, nach einer minimalen Zeitverzögerung, erzittert oder verstieft sich das Opfer plötzlich – so z. B. der Vater, der von seiner unverheirateten unschuldigen Tochter erfährt, dass sie schwanger ist, und zuerst in aller Ruhe bemerkt: »Na gut, und wo liegt das Problem?«, und erst später, nach wenigen Sekunden, wird er bleich und beginnt herumzubrüllen ...). Womit wir es hier zu tun haben, ist, hegelianisch gesprochen, die winzige Lücke zwischen An-sich und Für-sich. Derrida beschreibt diese Lücke anlässlich seiner Thematisierung der Gabe: Solange eine Gabe nicht erkannt ist, »ist« sie nicht eigentlich eine Gabe; in dem Augenblick,

in dem sie als eine solche erkannt ist, ist sie keine reine Gabe mehr, da sie schon im Zirkel der Tauschrelation gefangen ist. Ein anderes Beispiel mag die Spannung einer im Entstehen begriffenen Liebesbeziehung sein: Wir alle kennen den Charme der Situation, kurz bevor das zauberhafte Schweigen gebrochen wird – beide Partner sind sich ihrer gegenseitigen Attraktion sicher, eine erotische Spannung liegt in der Luft, die ganze Situation scheint »bedeutungsschwanger«, alles drängt und sucht nach dem entscheidenden Wort, das sie benennen soll –, doch genau in dem Augenblick, in dem das Wort ausgesprochen ist, passt es nie genau, erzeugt eher eine Verstimmung, und der Charme der Situation ist dahin – jede Geburt der Bedeutung ist eine Abtreibung ...

Dieses Paradox weist auf das Hauptmerkmal des dialektischen Materialismus, den man am besten am Beispiel der Chaostheorie oder der Quantenphysik verstehen kann (und der vielleicht auch all das bestimmt, was wir gerne »Postmoderne« nennen): Eine kuriose Annäherung, die sich nicht für Details interessiert, entdeckt (oder bringt sogar hervor), was für eine detaillierte und ganz genaue Annäherung außer Reichweite bleibt. Wie man weiß, wurde die Chaostheorie aus der Unzulänglichkeit der Messapparaturen geboren: Wenn die gleichen Daten vom selben Computerprogramm wiederholt verarbeitet wurden und zu radikal verschiedenen Resultaten führten, wurden die Wissenschaftler gewahr, dass eine Datenabweichung, auch wenn sie so klein ist, dass sie nicht auffällt, zu einer riesigen Abweichung im Endergebnis führen kann ... Das gleiche Paradox gilt auch für die Grundlagen der Quantenphysik: Der Abstand zum »Ding-an-sich« (die grundlegende Ungenauigkeit unserer Messungen, das heißt die Grenze der »Komplementarität«, die uns daran hindert, gleichzeitig unterschiedliche Messungen vorzunehmen) ist selbst Teil des »Dings-an-sich«, nicht bloß epistemologischer Defekt. Das heißt, in dem, was (uns) als »Realität« erscheint, müssen einige Merkmale »unspezifiziert« bleiben.

Verhält sich dabei der Abstand zwischen der Ebene der Quantenpotentiale und dem Augenblick ihrer »Registrierung«, die sie erst aktualisiert, nicht homolog zur Logik des *double take*, zur Lücke zwischen dem Ereignis selbst (der Vater erfährt von der Schwangerschaft seiner Tochter) und seiner symbolischen Erfassung, also dem Augenblick, da der Vorgang »zu sich selbst kommt«, registriert wird? Von entscheidender Bedeutung ist hier die Differenz zwischen

diesem dialektisch-materialistischen Begriff der »symbolischen Registrierung«, die dem fraglichen Faktum nach dem Ereignis Wirklichkeit verleiht, und der idealistischen Gleichung *esse est percipi*; der Akt der (symbolischen) Registrierung, der *second take*, tritt jedes Mal erst nach einer winzigen Verzögerung ein und bleibt für immer unvollständig und kursorisch, eine Kluft, die es vom An-sich des registrierten Prozesses trennt. Doch gerade als solcher ist er Teil des »Dings-an-sich«, so als ob das in Frage stehende »Ding« nur mittels einer winzigen Verspätung sich selbst gegenüber seinen ontologischen Status völlig realisieren könnte.

Das Paradox liegt im Umstand, dass »falscher« Schein in »Ding-an-sich« *enthalten* ist. Und gerade *darin* ist zufällig die dialektische »Einheit von Wesen und Erscheinung« erhalten, was in den Lehrbuchplattitüden darüber, wie »das Wesen erscheinen muss«, usw. völlig verfehlt wird: Eine ungefähre »Betrachtung aus der Ferne«, die alle Details ignoriert und sich auf die »bloße Erscheinung« beschränkt, kommt dem »Wesen« näher als ein Blick aus der Nähe. Das »Wesen« eines Dings konstituiert sich also paradoxerweise gerade durch die Abtrennung der »falschen« Erscheinung vom Realen in seiner Unmittelbarkeit.⁷⁸ Wir haben also drei Elemente, nicht nur das Wesen und seine Erscheinung: Erstens gibt es Realität, darin den »Interface«-Schirm der Erscheinungen, auf diesem Schirm erscheint schließlich das »Wesen«. Der Haken daran ist somit, dass die Erscheinung buchstäblich das Erscheinen/Aufscheinen des Wesens ist – der einzige Ort also, an dem das Wesen hausen kann. Die gängige idealistische Reduktion der Realität als solcher, in ihrer Gesamtheit, auf die bloße Erscheinung irgendeines versteckten Wesens greift hier also zu kurz: Im Inneren der Realität selbst muss eine Linie gezogen werden, die die »rohe« Realität von dem Schleier trennt, durch den das verborgene Wesen der Realität erscheint, so dass wir, entfernen wir das Medium der Erscheinung, gerade das »Wesen« verlören, das darin erscheint ...

⁷⁸ Das Gleiche gilt für das Moralgesetz bei Kant: Kommt man ihm zu nahe, so verwandelt sich seine erhabene Großartigkeit plötzlich in den erschreckenden Abgrund des Dings, der das Subjekt zu verschlingen droht.

Von diesem Standort aus lässt sich deutlich sehen, wo Kant vor dem Abgrund der transzendentalen Einbildungskraft zurückschweicht. Erinnern wir uns an seine Antwort darauf, was geschähe, wenn wir einen Zugang zum noumenalen Bereich, zu den Dingen an sich, erhielten: Kein Wunder, dass diese Vision eines Menschen, der durch den unmittelbaren Zugang zur Ungeheuerlichkeit des göttlichen Seins-an-sich in eine leblose Puppe verwandelt wird, bei den Kommentatoren Kants ein solches Unbehagen auslöste (gewöhnlich wird diese Stelle aber eher stillschweigend übergangen oder als ein unheimlicher, nicht dazugehöriger Fremdkörper abgetan). Kant entwickelt hier genau das, was man *kantianisches Fundamentalthemasma* nennen möchte, den anderen Schauplatz der Freiheit des spontanen, frei Handelnden, die Szene, auf der er, in eine leblose Puppe verwandelt, der Gnade des perversen Gottes ausgeliefert ist. Die Lehre daraus ist selbstverständlich, dass es kein frei handelndes Wesen ohne diese phantasmatische Stütze geben kann, ohne diesen anderen Schauplatz, an dem es vom Anderen völlig manipuliert wird. Kurz gesagt, das kantianische Verbot des unmittelbaren Zugangs zum Noumenalen sollte neu formuliert werden: Nicht das noumenale Reale soll uns unzugänglich bleiben, sondern unser *Fundamentalthemasma* selbst, in dem Augenblick, in dem das Subjekt seinem phantasmatischen Kern zu nahe kommt, verliert es die Konsistenz seiner Existenz.

Daher würde nach Kant der unmittelbare Zugang zum Noumenalen uns genau der »Spontanität« berauben, die gerade den Kern der transzendentalen Freiheit selbst ausmacht: Wir würden uns in leblose Automaten verwandeln oder, um es zeitgemäß zu formulieren, in Computer, in »Denkmaschinen«. Ist dieser Schluss aber unvermeidlich? Ist der Status des Bewusstseins grundsätzlich einer der Freiheit in einem radikal determinierten System? Sind wir nur insofern frei, als wir die uns bestimmenden Ursachen verkennen? Um diesem Dilemma zu entgehen, sollen wir das epistemologische Hindernis durch eine positive ontologische Bedingung ersetzen. Das heißt, der Irrtum der Identifikation des (Selbst-)Bewusstseins mit Verkennung, mit einem epistemologischen Hindernis, besteht darin, dass der gängige, vormoderne »kosmologische« Begriff der Realität als positiver Seinsordnung verstoßen (wieder) eingeführt wird, in

einer derart gänzlich konstituierten positiven »Kette des Seins« gibt es natürlich keinen Platz für ein Subjekt, so dass Subjektivität nur als etwas aufgefasst werden kann, das strikt von der epistemologischen Verkennung der wahren Positivität des Seins mit abhängig ist. Konsequenterweise besteht dann der einzige Weg, über den Status des (Selbst-)Bewusstseins wirklich Rechenschaft abzulegen, darin, die *ontologische Unabgeschlossenheit der »Realität« selbst* zu behaupten. Es gibt nur insofern »Realität«, als es gerade in ihrem Innersten eine ontologische Lücke, einen Bruch gibt, das heißt einen traumatischen Exzess, einen Fremdkörper, der nicht in sie integriert werden kann. Das bringt uns zurück zur »Nacht der Welt«: In dieser momentanen Aussetzung der positiven Realitätsordnung sehen wir uns mit der ontologischen Lücke konfrontiert, aufgrund deren die »Realität« niemals eine abgeschlossene, selbstbezügliche positive Seinsordnung ist. Allein diese Erfahrung des psychotischen Rückzugs aus der Realität, der absoluten Selbstkontraktion, erklärt das mysteriöse »Faktum« der transzendentalen Freiheit, ein (Selbst-)Bewusstsein, das tatsächlich »spontan« und dessen Spontanität kein Effekt der Verkennung irgendeines »objektiven« Prozesses ist.

Nur auf diesem Niveau können wir Hegels atemberaubende Erregungsschaft richtig einschätzen: Weit davon entfernt, von Kants Kritizismus aus auf eine vorkritische Metaphysik zu regredieren, die die rationalen Strukturen des Kosmos angeben will, akzeptiert Hegel völlig das Ergebnis von Kants kosmologischen Antinomien (und zieht daraus die Konsequenzen) – es gibt *keinen* Kosmos; die ganze Idee eines Kosmos als ontologisch vollständig konstruierter Totalität ist widersprüchlich. Aus diesem Grund weist Hegel auch Kants Vision eines Menschen zurück, der sich aufgrund seiner unmittelbaren Einsicht in das Ungeheure des göttlichen Seins-an-sich in eine leblose Puppe verwandelt: Eine solche Vision ist bedeutungslos und inkonsistent, da sie, wie wir schon gezeigt haben, stillschweigend die vollständig konstituierte göttliche Totalität wieder einführt, eine Welt also, die *nur* als Substanz vorgestellt wird, *nicht* auch als Subjekt. Für Hegel zeigt die Phantasie einer derartigen Verwandlung des Menschen in ein lebloses Puppen-Instrument des ungeheuerlichen göttlichen Willens (oder seiner Laune), so schrecklich sie auch scheinen mag, bereits ein Zurückweichen vor der wahren Ungeheuerlichkeit an, ein Zurückweichen vor dem Abgrund der Freiheit, der »Nacht der Welt«. Hegel »durchquert« so diese Phantasie, indem er

ihre Funktion aufzeigt, den präontologischen Abgrund der Freiheit auszufüllen, das heißt, indem er die Szene wiederherstellt, in der das Subjekt in eine positive nominale Ordnung eingesetzt ist.

Unsere Grunddifferenz zu Rogozinski ist die von ihm verschiebene Antwort auf die Fragen »Was befindet sich jenseits der synthetischen Einbildungskraft?«, »Was ist dieser ultimative Abgrund?«, Rogozinski sucht nach einer gewaltfreien, präsynthetischen, prä-imaginativen Einheit in der Verschiedenheit, nach einer »geheimen Verbindung der Dinge«, nach einer utopischen, geheimen Harmonie jenseits der phänomenal-kausalen Bindglieder, nach einem mysteriösen Leben des Universums als zeit-räumliche zwangsløse Einheit reiner Mannigfaltigkeit, dem Rätsel, das Kant in seinen letzten Jahren (*Opus Postumum*) beunruhigte. Aus meiner Sicht ist jedoch diese geheime Harmonie genau die Versuchung, der man zu widerstehen hat. Die Frage stellt sich, wie wir uns die Gröndungsgeste der Subjektivität, die »passive« Gewalt, den negativen Akt der (noch nicht Einbildungskraft, sondern) Abstraktion, die Selbstzurücknahme in die »Nacht der Welt«, vorstellen können. Diese »Abstraktion« ist der von der ontologischen Synthese, also: von der für die Realität konstitutive transzendente Einbildungskraft verheimlichte Abgrund – als solche ist sie die Stelle des mysteriösen Auftauchens der transzendentalen »Spontanität«.

Das Problem bei Heidegger ist deshalb, dass er die Analyse des Schematismus auf die transzendente Analytik beschränkt (auf den Verstand, auf die für die Realität konstitutiven Kategorien), ohne zu berücksichtigen, wie die Problematik des Schematismus in der *Kritik der Urteilskraft* wieder auftaucht, wo Kant das Erhabene genau als eine Bemühung denkt, die Vernunftideen selbst zu *schematisieren*: Das Erhabene konfrontiert uns mit dem Scheitern der Einbildungskraft, mit dem, was für alle Zeiten und a priori undenkbar bleibt – und genau hier stoßen wir auf das Subjekt als Leere der Negativität. Kurz gesagt, gerade weil Heidegger seine Analyse des Schematismus auf die transzendente Analytik beschränkt, ist er nicht in der Lage, die exzessive Dimension der Subjektivität, ihren inhärenten Wahnsinn, anzugehen.

In dieser Analyse ergibt sich aus meiner Sicht folgendes Problem bei Heidegger: Lacans Lesart ermöglicht es uns, die der cartesianischen Subjektivität inhärente Spannung ans Tageslicht zu bringen, die Spannung zwischen dem Moment des Exzesses (das »diabolisch

Böse« bei Kant, die »Nacht der Welt« bei Hegel ...) und dem anschließenden Versuch, diesen Exzess zu veredeln/domestizieren/normalisieren. Immer wieder sind postcartesianische Philosophen aufgrund der inneren Logik ihres philosophischen Entwurfs dazu gezwungen, ein gewisses exzessives, dem *Cogito* eigenes Moment des »Wahnsinns« zum Ausdruck zu bringen, was sie dann sofort wieder zu »normalisieren« trachten. Heideggers Begriff der modernen Subjektivität scheint diesen innenwohnenden Exzess nicht in Betracht zu ziehen. Kurz, dieser Begriff deckt jenen Aspekt des *Cogito* nicht ab, von dem Lacan sagte, er sei das Subjekt des Unwissens.

Oder, um es nochmals anders zu wenden, die paradoxe Leistung Lacans, die zumeist (sogar unter seinen Vereidigern) unberücksichtigt bleibt, besteht darin, dass er gerade zugunsten der Psychoanalyse zum neuzeitlichen, »dekontextualisierten« rationalistischen Begriff des Subjekts zurückkehrt. Das heißt, einem der Klischees der derzeitigen amerikanischen Aneignung Heideggers entsprechend, wird betont, er habe – gemeinsam mit Wittgenstein, Merleau-Ponty und anderen – den Begriffsrahmen erarbeitet, der uns heute erlaubt, den rationalistischen Begriff des Subjekts als autonomer Agent, der abgehoben von der Welt, die von den Sinnen gelieferten Daten auf computerähnliche Weise verarbeitet, endlich loszuwerden. Heideggers Begriff des »In-der-Welt-Seins« weist auf unsere irreduzible und unüberschreibbare »Eingelassenheit« in eine konkrete und letztlich kontingente Lebenswelt hin: Wir sind je immer schon *in* der Welt, beschäftigt mit einem existentialen Entwurf vor einem Hintergrund, der unserem Zugriff entgeht und der für alle Zeiten der opake Horizont bleibt, in den wir als endliche Wesen »geworfen« sind. Und es ist üblich, auch den Gegensatz von Bewusstsein und Unbewusstem in derselben Art und Weise zu betrachten: Das entkörperlichte Ich steht für das rationale Bewusstsein, während das »Unbewusste« Synonym für den opaken Hintergrund ist, den wir nie vollständig meistern können, da wir ihm je immer schon zugehören und in ihm gefangen sind.

Lacan hingegen behauptet mit einer noch nie da gewesenen Geste das genaue Gegenteil. Das freudianische Unbewusste hat überhaupt nichts mit der strukturell notwendigen und unveränderbaren Undurchsichtigkeit dieses Hintergrunds zu tun, mit dem Lebenskontext, in den wir, die je immer schon beteiligten Agenten, eingetüft

sind. Das Unbewusste ist vielmehr die entkörperterte rationale Maschine, die ungeachtet aller Ansprüche der Lebenswelt des Subjekts ihrem Weg folgt. Es steht insofern für das rationale Subjekt, als es ursprünglich »aus den Fugen« ist, mit seinem Situationszusammenhang nicht übereinstimmend. Das »Unbewusste« ist der Riss, der die ursprüngliche Stellung des Subjekts zu etwas anderem als zu einem »In-der-Welt-sein« macht.

Auf diese Weise bietet sich eine neue und unerwartete Lösung des alten phänomenologischen Problems an, wie sich das Subjekt aus der Verstricktheit in die konkrete Lebenswelt herauszulösen und sich selbst als einen entkörperterten rationalen Agenten (miss-)zuverstehen vermag: Diese Herauslösung kann nur stattfinden, weil ganz von Beginn an etwas im Subjekt der vollständigen Einschließung in seinen lebensweltlichen Kontext widersteht, und dieses »Etwas« ist natürlich nichts anderes als das Unbewusste, die psychische Maschine, die die Forderungen des »Realitätsprinzips« missachtet. Das zeigt, inwieweit es – im Spannungsraum zwischen unserer Eingelassenheit in die Welt als beteiligte Agenten und dem momentanen Kollaps dieser Einlassung durch die Sorge – keinen Platz für das Unbewusste gibt. Paradox dabei ist, dass wir, wenn wir je das cartesianische, rationale Subjekt des Selbstbewusstseins fallen lassen, auch das Unbewusste verlieren.

Vielleicht ist das außerdem das Wahrheitsmoment in Husserls Widerstand, sich *Sein und Zeit* zu eigen zu machen, in seinem Beharren darauf, dass Heidegger die richtige transzendente Stellung der phänomenologischen *epoché* verfehlt habe und letzten Endes wiederum *Dasein* als weltliche Entität denke. Obgleich dieser Einwand im strengen Sinne die Sache nicht trifft, drückt er doch die Befürchtung aus, wie in Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins der Punkt des »Wahnsinns« (der die cartesianische Subjektivität charakterisiert), das Sich-in-sich-selbst-Zurücknehmen des *Cogito*, die Verfinsternung der Welt verschwindet... Es ist wohlbekannt, wie Heidegger die berühmte Behauptung Kants umkehrte, der große Skandal der Philosophie bestehe darin, dass der Übergang unserer Vorstellungen von Gegenständen zu den Gegenständen selbst nicht hinreichend genau bewiesen sei. Für Heidegger ist der wahre Skandal, dass dieser Übergang überhaupt als Problem aufgefasst wird, da die grundsätzliche Situation des *Daseins* als In-der-Welt-sein – immer schon mit Objekten umgehend – die ganze Formulierung eines

derartigen »Problems« als bedeutungslos erweist. Aus unserer Perspektive jedoch stellt die »Passage« (d. i. der Eintritt des Subjekts in die Welt, seine oder ihre Verfassung als in diese Realität geworfener, sich entwerfender Agent) nicht nur ein legitimes Problem dar, es ist vielmehr *das* Problem der Psychoanalyse.⁷⁹ Kurz gesagt, ich lese daher Freuds Feststellung, nach welcher das Unbewusste »zeitlos«⁸⁰ sei, vor dem Hintergrund der These Heideggers von der Zeitlichkeit als ontologischem Horizont der Seinsbefragung: Genau insofern es »zeitlos« ist, ist der Status des Unbewussten (Triebes) (wie Lacan es in seinem *Seminar XI* formuliert hat) »präontologisch«. Das Präontologische ist der Bereich der »Nacht der Welt«, in dem die Leere der Subjektivität der gespenstischen Protorealität der »Partialobjekte« begegnet, mit diesen Erscheinungen des *corps morcelé* bombardiert wird. Wir betreten hier den Raum der puren, radikalen Phantasie als vorzeitliche Verträglichung.

Hier hat Husserls Unterscheidung zwischen *eidetischer* und *phänomenologisch-transzendenter* Reduktion kritische Bedeutung. In der phänomenologisch-transzendentalen Reduktion geht nichts verloren, der gesamte Fluss der Phänomene wird bewahrt, nur die existentielle Stellung des Subjekts zu ihnen ändert sich – anstatt den Fluss der Phänomene als bezeichnende Wesenheiten (Objekte und Dingzustände) anzunehmen, die »an sich«, draußen in der Welt existieren, »derealisiert« die phänomenologische Reduktion sie, akzeptiert sie als den reinen, nichtsubstantiellen, phänomenalen Fluss (eine Überlegung, die vielleicht einigen Versionen des Buddhismus nahe kommt). Diese »Lösung« von der Realität geht bei Heideggers Begriff des *Daseins* als »In-die-Welt-(geworfen)-sein« verloren. Andererseits stellt sich, obwohl Husserls phänomenologisch-transzendente Reduktion als das genaue Gegenteil der kantianischen

79 Von diesem Standpunkt aus ist es entscheidend, Husserls späte Manuskripte zur »passiven Synthesis«, die erst nach seinem Tod in den *Husserliana* veröffentlicht wurden, noch einmal zu lesen, als Hinweise auf einen Bereich, dem Heidegger ausweicht, das heißt, vor dem er zurückschreckt. Vielleicht war der späte Husserl nicht ausschließlich mit einem philosophischen Entwurf beschäftigt, der mit dem großen Durchbruch von *Sein und Zeit* überflüssig geworden ist... Vgl. dazu Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana Bd. XI), Den Haag 1966.

80 Vgl. dazu das fünfte Kapitel bei Sigmund Freud, *Das Unbewusste*, in: *Studienausgabe Bd. III. Psychologie des Unbewussten*, Frankfurt am Main 1975, S. 145 f. A. d. U.

transzendentalen Dimension erscheinen könnte (der Dimension der Apriori-Bedingungen der Erfahrung), dennoch eine unerwartete Verbindung zu Kant her. In seinem unveröffentlichten Manuskript *Kants Materialism* zielt Paul de Man auf die kantianische Problematik des Erhabenen als Ort von Kant Materialismus ab.

»Kants Blick auf die Welt, so wie man ihn sieht, ist ein absoluter, radikaler Formalismus, der keinen Begriff der Referenz oder Semiosis entwirft ... der radikale Formalismus, der in der ästhetischen Urteilskraft die Dynamik des Erhabenen mit Leben erfüllt, ist das, was man Materialismus nennt.«

Um es mit Heideggers Worten zu sagen, die Erfahrung des Erhabenen bedarf einer Aussetzung unserer Eingelassenheit in die Welt, einer Suspendierung des Umgangs mit Objekten als »zuhandenen«, die in einem komplexen Netzwerk von Bedeutungen und Verwendungen eingebettet sind, das die Textur unserer Lebenswelt ausmacht. De Mans paradoxe Behauptung tritt so der gängigen These entgegen, nach der sich der Materialismus auf der Ebene der positiven und bestimmten Inhalte befindet, die den leeren formalen Rahmen füllen (beim Materialismus bringt der Inhalt die Form hervor und bestimmt sie, wohingegen der Idealismus ein formales Apriori setzt, das nicht auf den Inhalt, den es umfaßt, reduziert werden kann), gleichermaßen aber richtet sie sich gegen die These, die den Materialismus auf die Ebene des praktischen Umgangs mit Objekten, der ihrer passiven Kontemplation entgegengesetzt ist, festzulegen sucht. Man ist versucht, dieses Paradox durch ein weiteres zu ergänzen: Kants Materialismus ist letzten Endes der *Materialismus der Einbildungskraft*, einer *Einbildungskraft*, die jeder ontologisch konstituierten Realität vorhergeht.

Wenn wir von der Welt sprechen, sollten wir natürlich daran denken, dass wir es mit zwei verschiedenen Begriffen zu tun haben: erstens mit dem traditionellen, metaphysischen Begriff der Welt als Gesamtheit aller Wesen, die in die »große Kette des Seins« eingeordnet sind und unter denen der Mensch eine Sonderstellung einnimmt; und zweitens mit dem heideggerianisch-phenomenologisch begründeten Begriff der Welt als endlicher Horizont der Unverborgenheit des Seins, als der Art und Weise, in der sich Entitäten dem geschichtlichen *Dasein* – das seine Zukunft vor dem Hintergrund, in eine konkretere Situation geworfen zu sein, entwirft – zeigen. (Wenn wir also auf ein Objekt aus der fernen historischen Vergangenheit

stößen – zum Beispiel auf ein mittelalterliches Werkzeug –, so wird die Tatsache, dass es »vergangen ist« nicht durch sein Alter, sondern vom Umstand bestimmt, dass es die Spur einer Welt (ein geschichtlicher Modus der Unverborgenheit des Seins, ein Geflecht von Beziehungen und gesellschaftlichen Praktiken) ist, die nicht länger die »unsere« ist.)

Wenn wir also feststellen, dass Kant in seinen Antinomien der reinen Vernunft die ontologische Wertigkeit des Begriffs der Welt unterhöht, bleibt dann nicht diese Feststellung weiterhin auf den traditionellen metaphysischen Begriff der Welt als Gesamtheit aller Wesen (die tatsächlich jenseits des Horizonts aller möglichen Erfahrung liegt) beschränkt? Und weist dieser Begriff des transzendentalen Horizonts (als der nomenalen Transzendenz entgegengesetzt) nicht auch schon auf den heideggerianischen Begriff der Welt als endlicher geschichtlicher Horizont der Unverborgenheit des Seins hin, wenn wir ihn nur von seinen cartesianisch-physikalistischen Konnotationen (den Verstandeskategorien als dem konzeptuellen Rahmenwerk der wissenschaftlichen Zusammenfassung der Vorstellungen von den natürlichen, zuhandenen Objekten) reinigen und sie in den Bedeutungshorizont eines endlichen und engagierten Agenten transponieren? Vielleicht sollte man dieser Liste einen weiteren Begriff der Welt hinzufügen: die vormoderne, »anthropozentrische«, aber noch nicht subjektive Sicht der Welt als Kosmos, der endlichen, geordneten »großen Kette des Seins« mit der Erde im Zentrum, darüber den Sternen, eines Universums, dessen Ordnung eine tiefere Bedeutung bezeugt usw. Obwohl dieser geordnete Kosmos (der sich heute wieder in den verschiedenen »holistischen« Ansätzen geltend macht) auch radikal von dem modernen, unbegrenzten, bedeutungslosen, »schweigenden Universum« der Leere und Atome abweicht, sollte er doch nicht mit dem phänomenologisch-transzendentalen Begriff der Welt als Bedeutungshorizont verwechselt werden, der bestimmt, auf welche Art und Weise sich die Entitäten einem endlichen Agenten entbergen.

Bedeutet das alles nun, dass die kantianische Destruktion des Begriffs der Welt mit Hilfe der Antinomien der reinen Vernunft die Welt als endlichen Entbergungshorizont der Entitäten für einen mit einbezogenen Agenten nicht berührt? Ich wette darauf, dass sie genau das tut: Die Dimension, die von Freud als die des Unbewussten, des Todestriebs usw. bezeichnet wurde, ist genau die präont-

logische Dimension, die eine Lücke in die eigene Eingelassenheit in die Welt reißt. Heideggers Name für das, was die Eingelassenheit des Agenten in seine Welt erschüttern kann, ist »Sorge«; eines der zentralen Motive aus *Sein und Zeit* ist, dass jede konkrete Welt-erfahrung letztlich kontingent und als solche immer bedroht ist. Im Unterschied zum Tier ist das *Dasein* nie vollständig in seine Umgebung eingepasst; seine Eingelassenheit in seine determinierte Lebenswelt ist immer prekär und kann durch eine plötzliche Erfahrung ihrer Zerbrechlichkeit und Kontingenz erschüttert werden. Die Schlüsselfrage ist deshalb: Wie verhält sich diese überwältigende Erfahrung der Sorge, die das *Dasein* aus der Eingelassenheit in den kontingenten Lebensweg herauslöst, zu der Erfahrung der »Nacht der Welt«, dem Punkt des Wahnsinns, zur radikalen Kontraktion, zur Selbstzurücknahme als der Gründungsgekre der Subjektivität? Wie verhält sich das heideggerianische Sein-zum-Tode zum freudianischen Todestrieb? Im Gegensatz zu einigen Versuchen, die beiden zur Deckung zu bringen (wie sie sich bei Lacan in den frühen 50er Jahren finden), sollte man auf ihrer radikalen Inkompatibilität bestehen: Der »Todestrieb« weist auf die »untote« *Lamelle* hin, die »unsterbliche« Insistenz des Triebs, der der ontologischen Unverborgenheit des Seins vorausgeht, deren Endlichkeit den Menschen mit der Erfahrung des »Seins-zum-Tode« konfrontiert.

2. Das tückische Subjekt Hegels

Was heißt »Negation der Negation«?

In Colin Wilsons *From Atlantis to the Sphinx*,¹ einem weiteren Taschenbuchtitel aus der nie enden wollenden und in jeder Bahnhofsbuchhandlung erhältlichen Serie der New-Age-Variationen über das Thema *Die Wiederentdeckung der versunkenen Weisheit des Albertus* (so auch der Untertitel des Buches von Wilson), werden im Schlusskapitel zwei Wissenstypen einander gegenübergestellt: das »alte« intuitive und umfassende Wissen, das uns unmittelbar den zugrunde liegenden Rhythmus der Wirklichkeit erfahren lässt (»Bewusstsein der rechten Gehirnhälfte«), und das moderne Wissen des Selbstbewusstseins und der rationalen Sezierung der Wirklichkeit (»Bewusstsein der linken Gehirnhälfte«). Nachdem er alle magischen Kräfte dieses alten, alles einbeziehenden Bewusstseins gebührend gepriesen hat, erkennt der Autor an, dass diese Wissenstform, obgleich sie über enorme Vorteile verfügte, »dennoch grundsätzlich beschränkt« blieb. Sie war in zu hohem Maße selbstzufrieden, zu entspannt, und ihre Errungenschaften wurden in der Regel Allgemeingut²; daher war es für die menschliche Entwicklung notwendig, aus diesem Zustand in die aktivere Haltung der rational-technologischen Herrschaft zu flüchten. Heute sehen wir uns natürlich der Aussicht gegenüber, diese beiden Hälften wieder zusammenfügen zu können, die »verlorene Weisheit wiederzuentdecken« und sie mit den modernen Errungenschaften zu vereinen. (Das ist nichts anderes als die übliche Geschichte, wie die moderne Wissenschaft selbst durch ihre avanciertesten Leistungen – Quantenmechanik usw. – ihrerseits bereits auf eine Selbstaufhebung der mechanistischen Sichtweise verweist, die auf jenes ganzheitliche Universum hinausläuft, das vom verborgenen Muster des »Tanzes des Lebens« beherrscht wird.)

An dieser Stelle jedoch erfährt Wilsons Buch eine unerwartete Wendung: Wie wird diese Synthese in Erscheinung treten? Wilson ist klug genug, beide gemeinhin vorherrschende Auffassungen abzu-

¹ Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphinx*, London 1997.

² Ebd., S. 352.