



Fischer
e-books

Slavoj Žižek
**Die bösen Geister
des himmlischen
Bereichs**
Der linke Kampf
um das
21. Jahrhundert

S. Fischer **Wissenschaft**

Slavoj Žižek

Die bösen Geister des himmlischen Bereichs

Der linke Kampf um das 21. Jahrhundert

Aus dem Englischen von Frank Born

 | E-BOOKS

Über dieses Buch

In seinem neuen Buch führt Slavoj Žižek das Projekt fort, eine Ideologiekritik der Gegenwart aus kommunistischer Perspektive zu betreiben. Ausgangspunkt ist die Diagnose, dass unsere liberale Kultur nicht einmal mehr an ihre eigenen Überzeugungen glaubt. Unter dem Motto des Apostels Paulus, dass es »gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs« zu kämpfen gelte, analysiert Žižek mit Parteilichkeit, Leidenschaft und Witz das Versagen der Linken im 20. Jahrhundert. Was kann man daraus lernen, um das linke Projekt für das 21. Jahrhundert zu wappnen? Anstatt der weichen Politik der Vermeidung des Schlimmsten zu folgen, geht es darum, den utopischen Kern einer besseren Gesellschaft zu stärken und dem globalen Kapitalismus eine Alternative entgegenzustellen.

Weitere Informationen finden Sie auf www.fischerverlage.de

Biografie

Slavoj Žižek, geboren 1949, ist Philosoph, Psychoanalytiker und Kulturkritiker. Er lehrt an der Universität von Ljubljana in Slowenien und ist derzeit International Director am Birkbeck Institute for the Humanities in London. Seine zahlreichen Bücher sind in über 20 Sprachen übersetzt.

Inhalt

Einleitung: Scilicet

1 Radikale Intellektuelle oder: Warum Heidegger 1933 den richtigen Schritt machte

Den Baum im Wald verbergen

Eine Domestizierung Nietzsches

Michel Foucault und das iranische Ereignis

Immer Ärger mit Heidegger

Ontologische Differenz

Schlagende Beweise gegen Heidegger?

Die Wiederholung und das Neue

Von Heidegger zum Trieb

Heideggers »göttliche Gewalt«

2 Revolutionärer Schrecken von Robespierre bis Mao

»Was wollt ihr denn?«

Das Unmenschliche geltend machen

Transsubstantiationen des Marxismus

Die Grenzen von Maos Dialektik

Kulturrevolution und Macht

3 Eine Neubetrachtung des Stalinismus oder: Wie Stalin die Menschlichkeit des Menschen rettete

Die stalinistische Gegen-Kulturrevolution

Ein Brief, der seinen Adressaten nie erreichte (und dadurch vielleicht die Welt rettete)

Kreml-Astrologie

Von der objektiven zur subjektiven Schuld

Schostakowitsch in Casablanca

Der stalinistische Karneval...

... in den Filmen Sergej Eisensteins

Die minimale Differenz

4 Von Anfang beginnen

Menschliches, Allzumenschliches ...

Der »neue Geist« des Kapitalismus

Zwischen den zwei Fetischismen

Kommunismus, noch einmal!

Die neue Eingrenzung der Commons

Sozialismus oder Kommunismus?

Die kapitalistische Ausnahme

Vom Profit zur Rente

»Wir sind diejenigen, auf die wir gewartet haben«

Einleitung: Scilicet

Die rhetorische Figur »das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce« beschäftigte Marx seit Beginn seiner kritischen Arbeit. Schon in seiner Schrift »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« diagnostiziert er den Verfall des deutschen Ancien Régime in den 1830er und 40er Jahren als farcehafte Wiederholung des tragischen Sturzes des Ancien Régime in Frankreich:

»Es ist lehrreich für sie [die modernen Völker], das ancien régime, das bei ihnen seine Tragödie erlebte, als deutschen Revenant seine Komödie spielen zu sehen. Tragisch war seine Geschichte, solange es die präexistierende Gewalt der Welt, die Freiheit dagegen ein persönlicher Einfall war, mit einem Wort, solange es selbst an seine Berechtigung glaubte und glauben mußte. Solange das ancien régime als vorhandene Weltordnung mit einer erst werdenden Welt kämpfte, stand auf seiner Seite ein weltgeschichtlicher Irrtum, aber kein persönlicher. Sein Untergang war daher tragisch.

Das jetzige deutsche Regime dagegen, ein Anachronismus, ein flagranter Widerspruch gegen allgemein anerkannte Axiome, die zur Weltschau ausgestellte Nichtigkeit des ancien régime, bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben, und

verlangt von der Welt dieselbe Einbildung. Wenn es an sein eignes Wesen glaubte, würde es dasselbe unter dem Schein eines fremden Wesens zu verstecken und seine Rettung in der Heuchelei und dem Sophisma suchen? Das moderne ancien régime ist nur mehr der Komödiant einer Weltordnung, deren wirkliche Helden gestorben sind. Die Geschichte ist gründlich und macht viele Phasen durch, wenn sie eine alte Gestalt zu Grabe trägt. Die letzte Phase einer weltgeschichtlichen Gestalt ist ihre Komödie. Die Götter Griechenlands, die schon einmal tragisch zu Tode verwundet waren im gefesselten Prometheus des Äschylus, mußten noch einmal komisch sterben in den Gesprächen Lucians. Warum dieser Gang der Geschichte? Damit die Menschheit heiter von ihrer Vergangenheit scheidet. Diese heitere geschichtliche Bestimmung vindizieren wir den politischen Mächten Deutschlands.« [1]

Man beachte die präzise Charakterisierung des deutschen *Ancien Régime*: Es »bildet sich nur noch ein, an sich selbst zu glauben« – man kann sich an dieser Stelle sogar Gedanken über die Bedeutung der Tatsache machen, dass Kierkegaard etwa zur selben Zeit die These aufstellte, wir Menschen könnten niemals sicher sein, dass wir wirklich glauben: Letztlich »glauben wir nur, dass wir glauben« ... Die Formel des Regimes, das »sich nur noch ein[bildet], an sich selbst zu glauben« gibt sehr treffend die Auflösung der performativen Kraft (der »symbolischen Wirksamkeit«) der herrschenden Ideologie wieder: Diese hat aufgehört, als Grundstruktur der bestehenden Sozialität zu

fungieren. Sind wir heute in der gleichen Situation? Bilden sich unsere Prediger und Praktiker der liberalen Demokratie ebenfalls nur noch ein, an sich selbst und an ihre eigenen Worte zu glauben? Treffender erscheint mir, den aktuell vorherrschenden Zynismus als exakte Umkehrung der Marx'schen Formel zu beschreiben: Wir bilden uns nur ein, nicht mehr »wirklich« an unsere Ideologie zu glauben – trotz dieser imaginären Distanz üben wir sie weiterhin aus. Wir glauben nicht weniger, sondern viel stärker als wir uns zu glauben einbilden. Insofern war Benjamin mit seiner Bemerkung, alles hänge davon ab, wie man an seinen Glauben glaubt, sehr vorausschauend.

Dieses ideologische Dilemma bildet den Ausgangspunkt für das vorliegende Buch. Es liefert keine nüchterne Analyse, sondern eine äußerst »parteiische«, engagierte Beurteilung – die Wahrheit ist parteiisch und nur zugänglich, wenn man einen Standpunkt einnimmt, doch wird sie dadurch nicht weniger universell. Der hier vertretene Standpunkt ist natürlich der des Kommunismus. Adorno beginnt seine *Drei Studien zu Hegel* mit einer Zurückweisung der traditionellen Frage nach der aktuellen Bedeutung von Hegels Werk, wie sie exemplarisch im Titel von Benedetto Croces Buch *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie* zum Ausdruck kommt. Wer so fragt, maßt sich die arrogante Position eines Richters über die Vergangenheit an. Wenn wir uns mit einem wahrhaft großen Philosophen beschäftigen, muss die Frage nicht lauten, was dieser Philosoph uns heute noch zu sagen hat, was er für uns

bedeutet, sondern umgekehrt was *wir* und unsere gegenwärtige Situation für ihn bedeuten, wie unser Zeitalter seinem Denken erschienen wäre. Und ebenso sollten wir auch mit dem Kommunismus verfahren: Anstatt die offensichtliche Frage zu stellen: »Ist die Idee des Kommunismus noch relevant, taugt er heute noch als Analyseinstrument und als politische Praxis?«, sollten wir umgekehrt fragen: »Wie stellt sich unser aktuelles Dilemma aus der Perspektive der kommunistischen Idee dar?« Dahinter steckt die Dialektik von Alt und Neu: Wer ständig neue Begriffe einführt, um zu erfassen, was heute vor sich geht (»postmoderne Gesellschaft«, »Risikogesellschaft«, »Informationsgesellschaft«, »postindustrielle Gesellschaft« usw.), der übersieht die Umriss des eigentlich Neuen. Die Neuartigkeit des Neuen lässt sich nur begreifen, wenn man das, was vor sich geht, durch die Linse dessen analysiert, was am Alten »ewig« war. Wenn der Kommunismus wirklich eine »ewige« Idee ist, dann wirkt er im Sinne der Hegel'schen »konkreten Allgemeinheit«: Er ist ewig nicht im Sinne einer Reihe abstrakt-allgemeiner Eigenschaften, die auf jede Situation angewendet werden können, sondern in dem Sinne, dass er in jeder neuen historischen Situation jeweils neu erfunden werden muss.

In der guten alten Zeit des real existierenden Sozialismus kursierte in Dissidentenkreisen ein Witz, der die Nutzlosigkeit ihres Protests verdeutlichen sollte: Im von den Mongolen besetzten Russland des 15. Jahrhunderts geht ein Bauer mit seiner Frau eine staubige Landstraße entlang; plötzlich kommt

ein mongolischer Krieger angeritten, hält neben ihnen und teilt dem Bauern mit, er werde jetzt seine Frau vergewaltigen; außerdem verlangt er: »Weil der Boden so staubig ist, sollst du meine Hoden hochhalten, während ich deine Frau vergewaltige, damit sie nicht schmutzig werden!« Als der Mongole fertig ist und wieder wegreitet, fängt der Bauer auf einmal an zu lachen und Freudensprünge zu machen; die überraschte Ehefrau fragt ihn: »Wie kannst du Freudensprünge machen, wo ich gerade in deiner Gegenwart brutal vergewaltigt worden bin?« Der Bauer antwortet: »Ich hab ihn drangekriegt! Seine Eier sind voller Staub!« Dieser traurige Witz spiegelt das Dilemma der Dissidenten wider: Sie dachten, sie würden der Parteinomenklatura schwere Schläge versetzen, dabei streuten sie ihr in Wirklichkeit nur ein bisschen Staub auf die Weichteile, während die Nomenklatura weiter das Volk vergewaltigte ... Befindet sich die kritische Linke heute nicht in einer ähnlichen Lage? (Zu den aktuellen Bezeichnungen für das vorsichtige Beschmieren der Eier der Machthabenden mit Staub gehören definitiv »Dekonstruktion« und »Schutz individueller Freiheiten«.) In einem berühmten Wortwechsel an der Universität von Salamanca 1936 entgegnet Miguel de Unamuno den Frankisten: »Venceréis, pero no convenceréis« (Ihr werdet siegen, aber nicht überzeugen) – ist das alles, was die heutige Linke dem triumphierenden globalen Kapitalismus entgegensetzen hat? Ist es das Schicksal der Linken, weiterhin die Rolle derer zu spielen, die – umgekehrt – überzeugen, aber nicht siegen (und dann ganz besonders

überzeugend darin sind, nachträglich die Gründe für ihr Scheitern zu erklären)? Unsere Aufgabe ist es, herauszufinden, wie wir einen Schritt weiter gehen können – unsere elfte These sollte lauten: Die kritische Linke hat die Eier der Mächtigen in unseren Gesellschaften nur mit Staub beschmutzt, es kommt aber darauf an, sie abzuschneiden.

Aber wie? Hier gilt es, aus den Fehlern der linken Politik des 20. Jahrhunderts zu lernen. Die Aufgabe ist nicht, den Mächtigen in einer direkten sich zuspitzenden Konfrontation die Eier abzuschneiden, sondern ihre Position durch geduldige Ideologiekritik zu unterminieren, so dass wir, noch während sie an der Macht sind, plötzlich merken, dass sie, auch wenn sie uns wild attackieren, schon mit einer höheren Stimme sprechen ... In den 1960er Jahren gründete Lacan eine Zeitschrift seiner Schule, die unregelmäßig und nur für kurze Zeit erschien, und gab ihr den Namen *Scilicet* – die Botschaft dahinter lag nicht in der heute vorherrschenden Bedeutung des Wortes (»nämlich«, »das heißt«, »und zwar«), sondern in dem eigentlichen Wortsinn »man darf wissen« (Was darf man wissen? Was die *École Freudienne de Paris* über das Unbewusste denkt ...). Unsere Botschaft heute sollte dieselbe sein: Man darf wissen, was Kommunismus ist und sich ganz dafür einsetzen, man darf wieder ganz getreu der kommunistischen Idee handeln. Die liberale Permissivität gehört in den Bereich des *videlicet* – man darf sehen – und unsere Faszination für die Obszönität, die wir sehen dürfen, verhindert, dass wir wissen, was wir sehen.

Das vorliegende Buch ist daher ein Buch des Kampfes in Anlehnung an Paulus' überraschend aktuelle Definition des emanzipatorischen Kampfes: »Denn wir haben nicht gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs.« (Eph 6,12) Oder in die heutige Sprache übersetzt: »Wir kämpfen nicht gegen konkrete korrupte Individuen, sondern gegen die Mächtigen im Allgemeinen, gegen ihre Autorität, gegen die globale Ordnung und die ideologische Mystifikation, auf welcher sie beruht.« Sich auf diesen Kampf einzulassen bedeutet, Badiou's Motto »mieux vaut un désastre qu'un désêtre« anzuerkennen: Es ist besser, das Risiko der Treue zum Wahrheitsereignis einzugehen, auch wenn diese Treue in die Katastrophe führt, als in dem utilitaristisch-hedonistischen, ereignislosen Zustand der Nietzscheanischen letzten Menschen dahinzuvegetieren. Was Badiou ablehnt, ist jene liberal-viktimistische Ideologie, für die Politik nur noch bedeutet, das Schlimmste zu verhindern, alle positiven Projekte aufzugeben und die am wenigsten schlechte Option zu verfolgen – oder, wie der jüdische Wiener Schriftsteller Arthur Feldmann bitter bemerkte: Wir überleben größtenteils auf Kosten des Lebens.

Fußnoten

[1] Karl Marx, »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: Karl Marx und Friedrich Engels, *Werke, Band 1* , Berlin: Dietz 1976, S.381f.

Radikale Intellektuelle oder: Warum Heidegger 1933 den richtigen Schritt machte [2]

Den Baum im Wald verbergen

Als Father Brown in G. K. Chestertons Erzählung »Das Zeichen des zerbrochenen Säbels« (aus dem Band *Father Browns Einfalt*) [3] seinem Freund Flambeau das Geheimnis der Geschichte enthüllt, beginnt er mit dem, »was alle Welt weiß«, nämlich dass

»Arthur St. Clare ein großer und erfolgreicher englischer General war. Man weiß, daß er nach glänzenden, aber sorgfältig geführten Feldzügen in Indien und Afrika das Kommando gegen Brasilien hatte, als der große brasilianische Patriot Olivier sein Ultimatum stellte. Man weiß, daß bei jener Gelegenheit St. Clare mit sehr schwachen Kräften Olivier mit sehr starken Kräften angriff und nach heldenhaftem Widerstand gefangengenommen wurde. Und man weiß, daß

nach seiner Gefangennahme St. Clare zum Entsetzen der gesamten zivilisierten Welt am nächsten Baum aufgehängt worden ist. Man fand ihn dort baumelnd, nachdem die Brasilianer sich zurückgezogen hatten, mit dem zerbrochenen Säbel um den Hals.» [4]

Father Brown bemerkt allerdings, dass etwas an dieser allbekannten Geschichte nicht stimmen kann: St. Clare, als stets bedächtiger Befehlshaber bekannt, der »immer mehr für die Pflicht als für das Wagnis« war, unternimmt einen törichten Vorstoß, der in einem Desaster endet; und Olivier, der als »großmütig wie ein fahrender Ritter« gilt und Gefangene fast immer wieder laufen lässt, ermordet St. Clare auf grausame Weise. Um dieses Rätsel zu erklären, bedient sich Father Brown einer Metapher:

»Wo verbirgt der Weise ein Blatt? Im Wald. Aber was tut er, wenn da kein Wald ist?« [...] »Er läßt einen Wald wachsen, um es darin zu verbergen«, sagte der Priester mit undeutlicher Stimme. »Eine furchtbare Sünde.« [...] »Und wenn ein Mann eine Leiche zu verbergen hat, dann schafft er ein Feld von Leichen, sie darin zu verbergen.« [5]

Die Auflösung beruht auf der Annahme einer dunklen, verdorbenen Seite des englischen Helden. Sir Arthur St. Clare war

»ein Mann, der seine Bibel las. Das war es, was mit ihm los war. Wann werden die Menschen begreifen, daß es für einen Mann nutzlos ist, seine Bibel zu lesen, wenn er nicht auch aller anderen Bibel liest? Ein Drucker liest eine Bibel auf Setzfehler hin. Ein Mormone liest seine Bibel und findet darin Vielweiberei; ein Christian Scientist liest die seine und findet darin, daß wir keine Arme und Beine haben. St. Clare war ein alter protestantischer Angloindien-Soldat. [...] Und natürlich findet er im Alten Testament alles, was er sich wünscht – Wollust, Tyrannei, Verrat. O ja, natürlich war er ein Ehrenmann, wie Sie das nennen. Aber welchen Wert hat es, wenn ein Mann in seiner Verehrung der Ehrlosigkeit Ehrenmann ist?« [6]

Unmittelbar vor der verhängnisvollen Schlacht im brasilianischen Urwald hatte der General plötzlich vor einem unerwarteten Problem gestanden: Sein begleitender, jüngerer Offizier, Major Murray, war irgendwie hinter die grässliche Wahrheit gekommen; und als sie langsam durch den Urwald gingen, hatte er Murray mit seinem Säbel getötet. Was sollte er nun mit dem unerklärlichen Leichnam tun? »Er konnte den Leichnam weniger unerklärlich machen. Er konnte einen Hügel Leichname schaffen, um diesen einen zu bedecken. 20 Minuten danach marschierten 800 englische Soldaten in ihren Tod.« [7] Hier lief die Sache für den General allerdings schief: Die überlebenden englischen Soldaten hatten irgendwie erraten, was er getan hatte – sie waren es, die den General töteten, nicht

Olivier. Nachdem sie sich diesem ergeben hatten, ließ der sie großmütig frei und zog sich mit seinen Truppen zurück. Daraufhin verurteilten und henkten die überlebenden Soldaten St. Clare, um anschließend zur Bewahrung des Ruhms der englischen Armee ihre Tat durch die Geschichte, Olivier habe ihn umgebracht, zu vertuschen.

Die Erzählung endet im Stile eines John-Ford-Westerns (denken wir etwa an *Bis zum letzten Mann*, als John Wayne am Ende den Journalisten seine Version des von Henry Fonda gespielten rücksichtslosen Generals schildert), wo die Heldenlegende mehr zählt als die Wahrheit: »Millionen, die ihn nie gekannt haben, werden ihn wie einen Vater lieben – diesen Mann, den die wenigen letzten, die ihn kannten, wie Mist behandelten. Er wird ein Heiliger sein; und die Wahrheit über ihn wird nie erzählt werden, denn ich habe mich endlich entschlossen.« [8] Worin liegt nun die hegelianische Lehre dieser Geschichte? Liegt sie darin, dass man die schlichte, zynisch-denunzierende Interpretation ablehnen sollte? Oder darin, dass der Blick, welcher die Verderbtheit des Generals auf die Wahrheit seiner Persönlichkeit reduziert, selbst gemein und niederträchtig ist? Hegel hat dies vor langer Zeit als die Falle der schönen Seele beschrieben, deren Blick alle großen Heldentaten auf die privaten, gemeinen Motive derer reduziert, die sie begehen:

»Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, sondern weil dieser – der Kammerdiener

ist, mit welchem jener nicht als Held, sondern als Essender, Trinkender, sich Kleidender, überhaupt in der Einzelheit des Bedürfnisses und der Vorstellung zu tun hat. So gibt es für das Beurteilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelheit der Individualität der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.» [9]

Haben wir es somit bei Father Brown, wenn er auch kein solcher Kammerdiener der Moralität für seinen General ist, nicht doch zumindest mit einem Zyniker zu tun, der weiß, dass die unangenehme Wahrheit zugunsten des allgemeinen Wohls vertuscht werden muss? In der Beantwortung der Frage nach der Verantwortlichkeit für den allmählichen Sturz des Generals beweist Chesterton seine theologische Finesse: Es ist nicht etwa so, dass der General mit seiner moralischen Verdorbenheit aufgrund des Vorherrschens niederträchtiger, materialistischer Motive den christlichen Glauben verraten hat. Chesterton ist klug genug, die Ursache für den moralischen Niedergang des Generals als etwas zu erkennen, das dem Christentum inhärent ist: Der General war »ein Mann, der seine Bibel las. Das war es, was mit ihm los war.« Schuld war also die besondere – in diesem Fall protestantische – Interpretation. Und gilt nicht in etwa dasselbe für den Versuch Heideggers (aber auch Adornos und Horkheimers und sogar Agambens), die Schuld an den ethisch-politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts in der gesamten Tradition der »abendländischen Metaphysik« zu

suchen, die mit ihrer instrumentellen Vernunft etc. in direkter Linie »von Plato zur NATO« (oder vielmehr zum Gulag) geführt habe? Sloterdijk schreibt über die globale Problematisierung der »westlichen Zivilisation« seitens der Linken:

»Dank maßloser Formen von Kulturkritik – etwa der Rückführung von Auschwitz bis zu Luther und Platon oder der Kriminalisierung der okzidentalen Zivilisation im ganzen – versuchte man, die Spuren zu verwischen, die verrieten, wie nahe man selbst einem klassengenozidalen System gestanden hatte.« [10]

Dem wäre lediglich hinzuzufügen, dass dasselbe auch auf Heidegger und andere Exfaschisten zutrifft: Auch sie verbargen ihre Nazi-Leichen in dem Hügel von Leichnamen namens abendländische Metaphysik ... Müssen wir nicht in gleicher Weise die liberale Alltagsweisheit, Philosophen in der Politik stellen ein schreckliches Unglück dar, als eine vorschnelle Verallgemeinerung zurückweisen? Von Platon angefangen seien die Philosophen entweder kläglich gescheitert oder erfolgreich ... im Unterstützen von Tyrannen. Der Grund dafür sei, so heißt es, dass sie versuchten, der Wirklichkeit ihre Idee überzustülpen und ihr somit Gewalt antäten – kein Wunder also, dass es sich bei ihnen von Platon bis Heidegger um verschiedene Antidemokraten handele (mit Ausnahme einiger Empiriker und Pragmatiker), welche die Masse des »Volkes« als Opfer von Sophisten abtue, das einer kontingenten Pluralität

ausgeliefert sei. Wenn nun also der Alltagsverstand von Marxisten hört, die Marx verteidigen, indem sie argumentieren, seine Ideen seien im Stalinismus nicht originalgetreu umgesetzt worden, so erwidert er: Gott sei Dank! Sie vollständig zu verwirklichen wäre ja noch schlimmer gewesen! Heidegger war immerhin gewillt, aus seiner katastrophalen Erfahrung Konsequenzen zu ziehen, und räumte ein, wer ontologisch denke, der müsse ontisch irren, die Kluft sei irreduzibel und es gebe keine echte »philosophische Politik«. Es scheint demnach, dass G. K. Chestertons ironischer Vorschlag vollkommen berechtigt war,

»ein Spezialkorps von Polizeileuten [zu bilden] – von Polizeileuten, die Philosophen sind. Deren Geschäft ist es nun, die Anfänge der Verschwörung zu überwachen, und das nicht nur in einem kriminellen, sondern in einem kontroversen Sinn. [...] Die Leistung des philosophischen Schutzmanns [...] ist eine verwegenerere und erfinderischere zugleich als die eines gewöhnlichen Detektivs. Der gewöhnliche Detektiv geht in die Kaschemmen, um Diebe zu arretieren. Wir gehen zu artistischen Teegesellschaften, um Pessimisten zu überwachen. Der gewöhnliche Detektiv ersieht aus dem Hauptbuch oder Journal, daß ein Verbrechen begangen worden ist. Wir indes lesen aus einem Sonettbände, daß ein Verbrechen begangen werden wird. Wir haben die Quellen aufzuspüren jener furchtbaren Gedanken, die die Mühlsteine des geistigen Fanatismus und des geistigen Verbrechens treiben.« [11]

Hätten nicht auch so unterschiedliche Denker wie Popper, Adorno oder Levinas einer leicht abgeänderten Version dieser Idee zugestimmt, nach der tatsächliche politische Verbrechen als »Totalitarismus« bezeichnet werden und das philosophische Verbrechen im Begriff der »Totalität« verdichtet wird? Es führt ein direkter Weg vom philosophischen Begriff der Totalität zum politischen Totalitarismus, und die Aufgabe der »philosophischen Polizei« besteht darin, aus einem Buch der platonischen Dialoge oder einer Abhandlung Rousseaus über den Gesellschaftsvertrag zu lesen, dass ein politisches Verbrechen begangen werden wird. Der gewöhnliche politische Polizist geht zu geheimen Organisationen, um Revolutionäre zu arretieren; der philosophische Polizist besucht philosophische Symposien, um Verfechter der Totalität zu überwachen. Der gewöhnliche antiterroristische Polizist sucht nach Tätern, die Anschläge auf Gebäude oder Brücken planen; der philosophische Polizist verfolgt diejenigen, die im Begriff sind, das religiöse und moralische Fundament unserer Gesellschaft zu zerstören ... [12]

Die Haltung, die dahinter steckt, ist die der »Weisheit«: Der Weise weiß, dass man die Realität nicht »zwingen« sollte, dass ein wenig Korruption der beste Schutz gegen die große Korruption ist ... Das Christentum ist in diesem Sinne Anti-Weisheit par excellence: eine verrückte Wette auf die Wahrheit, wohingegen das Heidentum letzten Endes auf die Weisheit setzt («Alles kehrt zum Staub zurück, das Lebensrad dreht sich ewig weiter ...»). Die verhängnisvolle Beschränkung dieser Haltung

der Weisheit liegt in dem Formalismus, welcher der Idee des Gleichgewichts und des Vermeidens von Extremen anhaftet. Das Problem, das sich bei Formulierungen wie »wir brauchen weder eine totale staatliche Kontrolle noch einen vollkommen unregulierten Liberalismus/Individualismus, sondern das rechte Maß zwischen diesen beiden Extremen« sofort auftut, ist *das Maß dieses Maßes* – der Punkt des Gleichgewichts wird immer stillschweigend vorausgesetzt. Was wäre beispielsweise, wenn jemand sagen würde: »Wir brauchen weder zu viel Respekt vor Juden noch den nationalsozialistischen Holocaust, sondern das rechte Maß dazwischen, eine gewisse Quotenregelung an den Universitäten und ein Verbot öffentlicher Ämter für Juden, um ihren übermäßigen Einfluss zu verhindern.« So jemandem könnte man nicht auf rein formaler Ebene antworten. Dies ist der Formalismus der Weisheit: Die eigentliche Aufgabe ist, das Maß selbst zu verändern, nicht nur zwischen dessen Extremen zu pendeln.

In seinem ansonsten bewundernswerten Buch *Holy Terror* [13] scheint Terry Eagleton in dieselbe Falle zu tappen, wenn er die Dialektik des Exzesses des Heiligen, des heiligen Terrors, als Exzess des Realen darstellt, welcher respektiert und befriedigt, aber auf Distanz gehalten werden sollte. Das Reale ist gleichzeitig generativ und destruktiv: destruktiv, wenn es freie Hand bekommt, aber auch wenn es verneint wird, da seine Verneinung eine Wut freisetzt, welche es imitiert – ein Zusammenfallen der Gegensätze. Eagleton betrachtet auch die Freiheit als einen solchen *pharmakós*, der zerstörerisch wirkt,

sobald er freigesetzt wird. Aber kommt dies der konservativen Weisheit nicht allzu nahe? Ist es nicht höchst ironisch, dass Eagleton, der wohl schärfste und deutlichste Kritiker der Postmoderne, hier seine eigenen versteckten postmodernen Vorurteile offenbart, indem er eines der großen postmodernen Motive vertritt, nämlich das des realen *Dings*, zu dem man die richtige Distanz wahren sollte? Kein Wunder, dass er seine Sympathie für einen Konservativen wie Edmund Burke und dessen Kritik der Französischen Revolution bekundet: Nicht dass diese ungerecht gewesen wäre etc., sondern dass sie die begründende exzessive Gewalt der Rechtsordnung enthüllte und so ans Licht brachte und wiederholte, was um jeden Preis verborgen bleiben sollte – das ist die Funktion traditioneller Mythen. Die Ablehnung dieser Mythen, das Vertrauen in die der Tradition kritisch gegenüberstehende reine Vernunft führt dabei zwangsläufig in den Wahnsinn und die zerstörerische Orgie der Unvernunft. [14]

Wo steht Lacan in Bezug auf dieses komplexe Thema, das unter der langweiligen und dummen Bezeichnung der »gesellschaftlichen Rolle der Intellektuellen« abgehandelt wird? Natürlich kann Lacans Theorie helfen, ein neues Licht auf zahlreiche politisch-ideologische Phänomene zu werfen, indem sie die verborgene libidinöse Ökonomie zum Vorschein bringt, die ihnen zugrunde liegt; hier geht es jedoch um eine grundlegendere und naivere Frage: Impliziert Lacans Theorie eine bestimmte politische Haltung? Manche Lacanianer (und nicht nur diese) versuchen zu zeigen, dass seine Theorie

unmittelbar eine demokratische Politik begründet (so etwa Yannis Stavrakakis). Die Begriffe sind wohlbekannt: »Es gibt keinen großen Anderen« bedeutet, dass die symbolische Ordnung inkonsistent ist, dass sie keine endgültige Garantie darstellt, und Demokratie ist die Möglichkeit, dieses Fehlen einer Letztbegründung in das Machtgefüge zu integrieren. Insofern alle organischen Visionen eines harmonischen Ganzen der Gesellschaft auf einem Phantasma beruhen, scheint die Demokratie somit eine politische Haltung zu ermöglichen, die »das Phantasma durchquert«, das heißt das unmögliche Ideal einer nichtantagonistischen Gesellschaft aufgibt.

Ein politischer Theoretiker, der uns hier als zentraler Bezugspunkt dienen kann, ist Claude Lefort. Er wurde selbst von Lacan beeinflusst und verwendet dessen Terminologie für seine Definition der Demokratie. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Kluft zwischen dem Symbolischen (der leeren Stelle der Macht) und dem Realen (dem Akteur, der diese Stelle besetzt) anerkennt und postuliert, dass es keinen empirischen Akteur gibt, der die leere Stelle der Macht »natürlich« ausfüllt. Andere Systeme sind unvollständig, sie müssen Kompromisse eingehen und sich gelegentlich umstrukturieren, um zu funktionieren; die Demokratie erhebt Unvollständigkeit zum Prinzip, sie institutionalisiert die regelmäßigen Umstrukturierungen in Gestalt von Wahlen. Kurz, S(A) ist der Signifikant der Demokratie. Hier geht die Demokratie weiter als die gewöhnliche »realistische« Weisheit, der zufolge man, um eine bestimmte politische Vision in die Tat umzusetzen,

konkrete unvorhersehbare Umstände einkalkulieren und sich auf Kompromisse einstellen sollte, um Raum für menschliche Schwächen und Fehler zu lassen – die Demokratie macht die Unvollkommenheit selbst zum Begriff. Man sollte allerdings bedenken, dass das demokratische Subjekt durch eine gewaltsame Abstraktion von all seinen besonderen Wurzeln und Bestimmungen entsteht; es entspricht dem Lacan'schen durchgestrichenen Subjekt $\$$ und ist als solches unvereinbar mit dem Genießen, das ihm fremd ist:

»Demokratie als leere Stelle bedeutet für uns: Das Subjekt der Demokratie ist ein durchgestrichenes Subjekt. Unsere kleine Algebra lässt uns sofort erfassen, dass hier das kleine (a) fehlt; will sagen: alles, was sich um die Partikularität des Genießens dreht. Das leere durchgestrichene Subjekt der Demokratie hat Schwierigkeiten damit, sich mit all dem in Beziehung zu setzen, was wir mit dem bequemen kleinen Buchstaben, dem kleinen (a) bezeichnen und was darum herum geschieht, sich formt, zittert. Uns wird gesagt: Sobald es die leere Stelle gibt, kann jeder, der die Gesetze achtet, seine Traditionen und seine Werte einbringen. [...] Wir wissen jedoch, je leerer die Demokratie ist, desto mehr ist sie eine Wüste des Genießens und desto mehr verdichtet sich das Genießen entsprechend in bestimmten Elementen. [...] Je mehr der Signifikant ›unaffiziert‹ ist, wie andere es nennen, je mehr er gereinigt wird, je mehr er sich in der reinen Form des Gesetzes, der egalitären Demokratie, der Globalisierung des Marktes geltend

macht, [...] desto mehr wächst die Leidenschaft, verstärkt sich der Hass, vermehren sich Integrismen, breitet sich Zerstörung aus, werden beispiellose Massaker verübt und ereignen sich nie da gewesene Katastrophen.» [15]

Dies bedeutet, dass die demokratische Leerstelle strikt korrelativ zum Diskurs der totalitären Fülle ist, es sind zwei Seiten derselben Medaille. Es wäre daher sinnlos, die eine gegen die andere auszuspielen und für eine »radikale« Demokratie einzutreten, die jene unschönen Zusätze vermeiden würde. Wenn also die Linke heute darüber klagt, nur die Rechten besitze noch die Leidenschaft und die Fähigkeit, ein neues, mobilisierendes Imaginäres anzuregen, während sie selbst nur verwalte, dann übersieht sie die strukturelle Notwendigkeit dessen, was sie für eine bloße taktische Schwäche ihrerseits hält. Kein Wunder, dass das heute vieldiskutierte europäische Projekt es nicht schafft, zu fesseln und Leidenschaften zu wecken. Es ist letztlich ein Projekt der Verwaltung, nicht der ideologischen Passion. Die einzige Passion ist die der Verteidigung Europas von Seiten der Rechten – sämtliche linken Versuche, der Idee des vereinten Europas politische Leidenschaft einzuhauchen (wie die Initiative von Habermas und Derrida im Sommer 2003), kommen nicht in Schwung. Der Grund für das Scheitern ist, dass die »fundamentalistische« Bindung an die *jouissance* die *Kehrseite, das phantasmatische Supplement der Demokratie selbst* ist.

Was ist nun also zu tun, wenn man die Konsequenzen aus diesem *Unbehagen* in der Demokratie zieht? Einige Lacanianer (und nicht nur Lacanianer) bemühen sich, Lacan die Rolle eines internen Kritikers der Demokratie zuzuschreiben, eines Provokateurs, der unbequeme Fragen stellt, ohne selbst ein politisches Projekt zu verfolgen. Die Politik als solche wird hierbei als ein Reich imaginärer und symbolischer Identifikationen abgewertet, da dem Selbst per definitionem eine Verkennung, eine Selbstverblendung innewohne. Lacan als Provokateur steht demnach in einer Linie mit Sokrates und Kierkegaard und erkennt die Illusionen und verborgenen metaphysischen Voraussetzungen der Demokratie. Das herausragende Beispiel für diese zweite Position ist Wendy Brown, die, obwohl sie keine Lacanianerin ist, eine äußerst wichtige und deutliche Nietzscheanische Kritik der politisch korrekten Politik der Viktimisierung, also der Fundierung der eigenen Identität in der Verletzung, entwickelt.

Fußnoten

[2] ... wenn auch in die falsche Richtung.

[3] G. K. Chesterton, *Father Browns Einfalt. Zwölf Geschichten*, Zürich: Haffmans 1991.

[4] Ebd., S.234.

[5] Ebd., S.239–246.

[6] Ebd., S.246f.

[7] Ebd., S.249.

[8] Ebd., S.252.

[9] G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden. Band 3*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S.489.

[10] Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S.260.

[11] G. K. Chesterton, *Der Mann, der Donnerstag war. Eine Nachtmahr*, Stuttgart: Klett-Cotta 1982, S.56.