

SLAVOJ ŽIŽEK

DIS
PARI
TÄT
EN

Slavoj Žižek

Disparitäten

Aus dem Englischen übersetzt
von Axel Walter

Für Kostja und Tim, mit all unseren Disparitäten

Die englische Originalausgabe erschien unter dem Titel *Disparities*
bei Bloomsbury Publishing Inc.

Copyright © Slavoj Žižek, 2016

Diese Ausgabe erscheint in deutscher Erstübersetzung bei der Wissenschaftlichen
Buchgesellschaft, Darmstadt.

Copyright der deutschen Übersetzung © 2018 Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

© 2018 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt

Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.

Satz: primustype Hurler GmbH, Notzingen

Redaktion: Dietlind Grüne

Umschlaggestaltung: Jutta Schneider, Frankfurt am Main
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de
978-3-534-26971-6

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): ISBN 978-3-534-74369-8

eBook (epub): ISBN 978-3-534-74370-4

Inhaltsverzeichnis

Einführung: Ist Hegel tot – oder sind wir (in den Augen von Hegel) tot? 7

Teil I

Die Disparität der Wahrheit: Das Subjekt, das Objekt und der Rest

1 Vom Humanen zum Posthumanen ... und zurück zum Inhumanen:	
Die Beständigkeit der ontologischen Differenz	15
Aspekte der Disparität	16
Gegen die Univozität des Seins	27
Posthuman, transhuman, inhuman	29
Hyperobjekte im Zeitalter des Anthropozäns	40
Biologie oder Quantenphysik?	50
2 Objekte, Objekte ... und das Subjekt	69
Wiederverzauberung der Natur? Nein, danke!	69
Ein Exkurs: Ideologie im Multiversum	74
Über ein Subjekt, das kein Objekt ist	81
Widerstand, Stauung, Wiederholung	87
Spekulatives Urteil	94
Die Epigenese des Subjekts	105
3 Selbstbewusstsein – aber welches?	
Gegen die Versuche, Hegel wieder zu normalisieren	109
Zur Verteidigung von Hegels Wahnsinn	109
Die Unmittelbarkeit der Vermittlung	110
Der Stock an sich, für uns, für sich	115
Handlung und Verantwortung	125
Erinnerung, Vergebung, Versöhnung	129
Die Wunde heilen	142
Selbstbewusstsein = Freiheit = Vernunft	152
Reflexivität des Unbewussten	163

Teil II

Die Disparität der Schönheit:

Das Hässliche, das Abjekt und die minimale Differenz

4 Die Kunst nach Hegel, Hegel nach dem Ende der Kunst	173
Mit Hegel gegen Hegel	174
Der hässliche Blick	180
Vom Erhabenen zum Ungeheuren	186
Hegels Weg zum Ungegenständlichen	195
Zwischen Auschwitz und Telenovelas	198
5 Versionen des Abjekts: Hässlich, gruselig, ekelerregend	203
Varianten der Verleugnung	205

Die Abjektion durchqueren.....	211
„MOOR EEEFFOC“.....	221
Von abjektiv zu gruselig.....	228
Mamatschi!.....	233
Eislers Sinthome.....	237
6 Wenn sich nichts verändert: Zwei Szenen subjektiver Destitution.....	249
Die Lektion der Psychoanalyse.....	249
Musik als Beweis der Liebe.....	253
Ein gescheiterter Treuebruch.....	261
Szenen aus einem glücklichen Leben.....	266
Teil III	
Die Disparität des Guten:	
Hin zu einer materialistischen negativen Theologie	
7 Die Widerwärtigkeiten einer Hyäne: Autorität, Kostümierung und Freundschaft.....	279
Warum Heidegger nicht kriminalisiert werden sollte.....	279
Die Geburt des Faschismus aus dem Geiste des Schönen.....	285
Don Karlos zwischen Autorität und Freundschaft.....	290
Stalin als Anti-Herr.....	297
Schiller versus Hegel.....	305
Die selbst entwertete Autorität.....	309
8 Ist Gott tot, unbewusst, böse, machtlos, dumm ... oder kontrafaktisch?	317
Über die Inexistenz Gottes.....	317
Kontrafaktizitäten.....	329
Rückwirkung, Allmacht und Ohnmacht.....	334
Das zwölfte Kamel als einer der Namen Gottes.....	345
Eine Wahrheit, die aus einer Lüge hervorgeht.....	355
Der göttliche Todestrieb.....	357
Der entthronte Gott.....	369
9 -ject oder -scend? Vom traumatisierten Subjekt zum Subjekt als Trauma	385
Die Parallaxe von Trieb und Begehren.....	385
Unsterblichkeit als Tod im Leben.....	391
Die Schwierigkeiten mit der Endlichkeit.....	406
Materialismus oder Agnostizismus?.....	415
Ein komischer Abschluss.....	431
Schluss: Der Mut der Verzweiflung.....	437
Die millenaristische „Ausdünstung eines faden Gases“.....	438
Göttliche Gewalt.....	445
Die Unmöglichkeitpunkte.....	451
Anmerkungen.....	460
Register.....	485

Einführung: Ist Hegel tot – oder sind wir (in den Augen von Hegel) tot?

Wenn der Krake erwacht

Ich glaube, daß es keine gefährliche Schwankung oder Wendung der deutschen Bildung in diesem Jahrhundert gegeben hat, die nicht durch die ungeheure, bis diesen Augenblick fortströmende Einwirkung dieser Philosophie, der Hegelischen, gefährlicher geworden ist.

Dieses Buch geht von einer einfachen Prämisse aus: Ja, Nietzsche hat (mit dieser Äußerung aus „Vom Nutzen und Nachteil der Historie“¹) recht – wenn auch nicht in dem vernichtenden Sinne, in dem sie gemeint war. Hegels Denken ist geradezu eine Art philosophischer Riesentintenfisch: ein gefährliches und monströses Geschöpf, dessen lange Begriffstentakel es ihm ermöglichen, Einfluss zu nehmen, und das oft aus unsichtbaren Tiefen. Eine beliebte Metapher für das subversive Wirken aus dem Untergrund ist der Maulwurf.² Das beginnt mit Shakespeares Hamlet, der dem Geist seines Vaters zu der Hartnäckigkeit gratuliert, mit der er von unterhalb der Bühne weiterspricht: „Brav, alter Maulwurf! Wühlst so hurtig fort“ (*Hamlet*, 1. Akt, 5. Szene³). Am Schluss seiner *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* bezieht sich Hegel auf diese Szene, um das unterirdische Wirken zu charakterisieren – allerdings nicht als das Wirken eines Gespenstes, sondern das des Weltgeistes, der einem neuen Zeitalter den Boden bereitet:

Oft scheint er [der Geist] sich vergessen, verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er ein innerliches Fortarbeiten – wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf“ – bis er, in sich erstarrt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe schied, aufstößt, daß sie zusammenfällt.⁴

In *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* übernimmt Marx das Bild vom Maulwurf: Wenn es schlussendlich zum Ausbruch einer Revolution kommt, „wird Europa von seinem Sitze aufspringen und jubeln: Brav gewühlt, alter Maulwurf!“⁵ Diese Geschichte von Wiederholungen gelangt in Michael Hardts und Toni Negris *Empire: Die neue Weltordnung* zu ihrer

Selbstaufhebung, und ihre Formel dazu lautet: „Marx’ alter Maulwurf ist tot!“⁶ Der Grund dafür liegt nahe: Der Maulwurf nämlich verbindet sich allzu eng mit der Vorstellung von einer real bestehenden Vernunft, die durch ihre List im Geheimen die Fäden der Geschichte zieht. Hegel drückt diesen Aspekt manchmal auf noch direktere und vulgärere Weise aus, wie zum Beispiel in einem Brief an Niethammer von 1816:

Ich halte mich daran, daß der Weltgeist der Zeit das Kommandowort zu avancieren gegeben. Solchem Kommando wird pariert; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte, festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung, als die Sonne schreitet, vorwärts durch dick und dünne. Unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flankieren drum herum, die meisten wissen von gar nichts, um was es [sich] handelt, und kriegen nur Stöße auf den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand.⁷

Es lässt sich nur schwer eine Auffassung denken, die dem heutigen Empfinden offensichtlicher zuwiderläuft. Als nicht minder offensichtlicher Ersatz für den „Maulwurf“ scheint sich natürlich das „Rhizom“ anzubieten, ein kompliziertes Geflecht gegenseitiger Verbindungen, das ohne zentrale Kontrollinstanz auskommt. Für meinen stalinistischen Verstand aber ist die Tatsache, dass Deleuze diesen Ausdruck von Jung übernommen hat,⁸ nicht einfach ein unbedeutender Zufall – sie weist vielmehr auf einen tieferen Zusammenhang hin. (So verwundert es auch nicht, dass sich Deleuze in seinem frühen Text über Sacher-Masoch [1961] für seine Kritik an Freud weitgehend auf Jung stützt.⁹) Darum bin ich versucht, als Ersatz für den bedauernswerten Maulwurf das weitaus beunruhigendere Bild eines Kraken, eines abscheulichen riesigen Tintenfischs, vorzuschlagen.¹⁰

Wasser ist das Element, in dem ein Krake gedeiht, und es ist keineswegs Zufall, dass der für gewöhnlich als „erster Philosoph“ geltende Thales von Milet, ein Vertreter des sogenannten ionischen Materialismus, das Wasser als Substanz aller Dinge postulierte, als erstes Prinzip, aus dem alles hervorgeht.¹¹ Aristoteles hat in seinen Äußerungen das Überraschende an dieser Festlegung herausgestellt: Aus traditioneller mythischer Sicht nämlich ist die (Mutter) Erde die Grundlage von allem, die Ursubstanz, während das Wasser als das trennende/bewegende/zersetzende Element an zweiter Stelle kommt. Diese erste Ersetzung (Wasser anstelle der Erde) eröffnete in der Weiterentwicklung des vorsokratischen Denkens die Möglichkeit zu weiteren Ersetzungen (Feuer anstelle von Wasser und andere mehr). Wenn das Wasser anstelle der Erde als Urelement gesetzt wird, so gestaltet sich die

Veränderung im Raum desselben Gegensatzes von Erde und Wasser nicht symmetrisch: Der ganze Raum verändert sich in seiner Struktur, ein fremdes Element siegt über die heimische Stabilität, ein fließender Prozess siegt über die Stabilität einer festen Substanz. Abstrakter formuliert heißt das: Obwohl Wasser und Erde als Elemente eines vorbegrifflichen mythischen Raumes erscheinen mögen, funktioniert das Wasser als Urprinzip *bereits als begriffliche Vorstellung* im Unterschied zur Erde als mythopoetischer Entität. Oder, wie es bei Hegel heißt, das Wasser ist als Urprinzip nicht mehr das materielle Wasser, sondern eine ideelle Entität. Das Übergehen vom Maulwurf zum Kraken ist in erster Linie der Wechsel des Elements, in dem das Wesen haust – von der Erde zum Wasser.

Der mythische Krake, diese ultimative Gestalt eines Abjekts – ein riesiges Geschöpf, das seit Ewigkeiten auf dem Meeresgrund schläft und in apokalyptischen Zeiten aus seinem Schlummer erweckt werden wird –, wurde von Alfred Tennyson in seinem Gedicht von 1830 gefeiert: „Hier liegt er seit Äonen, wird er liegen,/Wird schlafend schlingen riesiges Seegewürm,/Bis einst der letzte Brand den Abgrund wärmt;/Dann steigt er, unter Mensch- und Engelsblicken,/Brüllend hinauf, um droben zu verenden.“¹² Ist nicht unsere Zeit – genauer: das Zeitalter der kapitalistischen Moderne – eine solche Epoche des erwachten Kraken? Ist der Krake nicht ein perfektes Bild für den globalen Kapitalismus, der – allmächtig und stumpfsinnig, gerissen und blind – mit seinen Tentakeln unser Leben steuert?

Ein Bericht aus den Schützengräben des dialektischen Materialismus

Sofern Hegels Dialektik in ihrer grundlegendsten Form eine Theorie der Moderne darstellt, eine Theorie des Bruchs zwischen Tradition und Moderne, ist der eigentlich dialektische Moment eines historischen Prozesses genau der Moment, in dem der Krake erwacht und die glatte Oberfläche zerreißt, der Moment, in dem dessen zerreißende Macht der Negativität in ihrer ganzen zerstörerischen Wirkung spürbar wird. Was sind die Ausbrüche unerwarteter wirtschaftlicher Krisen, die Explosionen „irrationaler“ gesellschaftlicher Gewalt, wenn nicht Echos von Tentakelschlägen? Es gibt bis heute keinen Denker, der eher oder besser imstande wäre, diese Echos aufzufangen, als Hegel.

Nietzsches Ablehnung von Hegel ist lediglich der Extremfall einer Haltung, die im Titel von Benedetto Croce's Buch über diesen ihren klarsten Ausdruck fand: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Wenn Hegel nicht ohne Umschweife für tot erklärt wird, behandelt man ihn als eine Art

lebendigen Toten, der uns nur deshalb weiter verfolgt, weil er vergessen hat, dass er bereits tot ist. Doch vielleicht ist die Zeit gekommen, dass wir Adornos über ein halbes Jahrhundert alten Vorschlag aufgreifen und umgekehrt fragen: Was ist, wenn nicht Hegel tot ist, sondern wir aus hegelscher Perspektive tot sind? In einem der Filme der Marx-Brothers fühlt Groucho den Puls eines Patienten, indem er seine Finger an dessen Handgelenk hält, um den Takt mit dem Ticken seiner Armbanduhr zu vergleichen, und ruft aus: „Entweder geht meine Uhr nicht mehr oder Sie sind tot!“ Das vorliegende Buch ist der Versuch, unsere Gegenwart einer Art hegelianischer Analyse zu unterziehen. Ausgehend vom Begriff der *Disparität*, wird es darum gehen, Figuren der Disparität im Sinne der *figurae veneris* in der Erotik zu entfalten, mithin also unterschiedliche Stellungen oder Figurationen des Disparaten.

Disparität ist ein Begriff, der das bezeichnet, was sich auch als (zer-)störende Wirkungen des erwachenden Kraken beschreiben ließe. Das vorliegende Buch geht diesen Wirkungen der Krakententakel in drei Hauptbereichen nach: dem ontologischen, dem ästhetischen und dem theologisch-politischen. Auf der ontologischen Ebene stellt sich die Disparität in ihrer radikalsten ontologischen Differenz dar; darum handelt der erste Teil des Buches vom Fortbestehen der ontologischen Differenz in unserer immer eindimensionaler werdenden kapitalistisch-technologischen Welt. Auf der ästhetischen Ebene besteht das disparate Element in dem abstoßenden X, auf das eine Reihe sich teilweise überschneidender Begriffe abzielt: dem Hässlichen, Ekeleregenden, dem Abjekt und so weiter. Die theologische Bezeichnung für „das disparat Verschiedene“ ist natürlich Gott als das radikal Andere in Bezug auf die Seinsordnung, während es sich bei dem Disparaten in der Politik um die millenaristische Erwartung eines radikalen Neuanfangs handelt, der auf der Auslöschung der Vergangenheit basiert. Man kann sich leicht das explosive Potenzial vorstellen, das in der Kombination beider liegt.

Die triadische Struktur dieses Buchs wiederholt demnach die klassische Triade des Wahren, Schönen und Guten, wobei der Fokus auf der zerreißen Kraft des Kraken auf jeder der drei Ebenen liegt. Teil I widmet sich dem Thema der ontologischen Differenz im Zeitalter der Wissenschaft: Nach einer kurzen Darlegung verschiedener Aspekte des Disparitätsbegriffs werden (im Dialog mit Wark, Morton und Johnston) die Antinomien einer universalisierten wissenschaftlichen Vernunft aufgezeigt. Anschließend wird es um zwei philosophische Reaktionen auf die Vorherrschaft der wissenschaftlichen Vernunft gehen: den Versuch der Objektorientierten Ontologie, der Welt ihren Zauber zurückzugeben (Bryant), und den transzen-

dentalen Versuch zu zeigen, inwiefern wissenschaftliche Untersuchungen sich auf die diskursive Normativität gegenseitiger Anerkennung stützen müssen, die sich selbst nicht wissenschaftlich begründen lässt (Pippin, Brandom). Teil II gilt der Analyse der Rolle von Hässlichkeit und Ekel in der modernen Subjektivität: Zunächst soll es darum gehen, den Hegel'schen Weg hin zur modernen nichtgegenständlichen Kunst zu rekonstruieren (Pippin); anschließend darum, das Abjekt in seinen Varianten zu entfalten, vom Grusel bis zum Ekel (Kristeva, Kotsko); schließlich wird die „subjektive Destitution“ in der Kunst (Shakespeare, Beckett) in ihren Umrissen nachgezeichnet. Teil III bildet eine Auseinandersetzung mit der bestehenden theologisch-politischen Unordnung: Zunächst werden die Verschiebungen in der Dreiecksbeziehung von Autorität, Kostümierung und Freundschaft dargelegt, von Schillers Stücken bis in die Gegenwart (Zupančič); dann werden die komplizierten Feinheiten der Inexistenz Gottes erörtert (Dupuy); schließlich wird der Übergang vom traumatisierten Subjekt zum Subjekt als Trauma entfaltet (Schuster, Malabou). In einem kurzen Schlussteil werden einige politische Folgerungen aus dem Disparitätsbegriff gezogen.

In jedem der genannten drei Bereiche wird eine brutale Auseinandersetzung geführt, ein Kampf gegen die verschiedenen Arten, die Disparität zu verschleiern. Dieser Kampf ist die Philosophie, oder, wie Louis Althusser dies vor einigen Jahrzehnten ausdrückte und damit die Lehren der Klassiker auf eine bündige Formel brachte: Die Philosophie ist in letzter Konsequenz Klassenkampf auf dem Feld der Theorie. „Die marxistisch-leninistische Philosophie beziehungsweise der dialektische Materialismus stellen den proletarischen Klassenkampf *in der Theorie* dar.“¹³ Dies ist, ungeachtet der schweren theoretischen Irrtümer, das wirklich Neue an Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus*: Es markiert eine neue Praxis der Philosophie, die in der unumstößlichen Gewissheit gründet, dass die Philosophie eine Form des (Klassen-)Kampfs darstellt. Und Althusser machte sich keine Illusionen über die Brutalität dieses Kampfes: „Im *Kampf der Philosophie* sind alle Techniken des *Krieges* zulässig, einschließlich Diebstahl und Täuschung.“¹⁴ Für Gilbert Keith Chesterton „gibt es keinen Kampf auf der Gewinnerseite; man kämpft, um herauszufinden, welches die Gewinnerseite ist.“¹⁵ Dieses Paradox gilt voll und ganz für die philosophische Kriegsführung, bei der man nicht nur kämpft, um eine vorgegebene Position zu verteidigen: Der Kampf besteht vielmehr darin, zu erkennen, um welche Position es sich handelt.

Deshalb ist die Haltung eines Philosophen, der sich mit einem anderen Philosophen auseinandersetzt, keine des Dialogs, sondern eine der Abgren-

zung, bei der es darum geht, die Trennlinie zwischen Wahrheit und Irrtum zu ziehen – angefangen bei Platon, dem es um die Trennlinie zwischen Wahrheit und bloßer Meinung ging, bis zu Lenin, der von der Trennlinie zwischen Materialismus und Idealismus besessen war. Wie Alain Badiou sagte, ist eine wahre Idee eine Idee, die trennt. Das vorliegende Buch ist eine Übung in dieser Kunst der Abgrenzung: Es will den dialektisch-materialistischen Begriff der Disparität näher bestimmen, indem es ihn von anderen, täuschend ähnlichen Denkgestalten trennt, von Julia Kristevas Abjektion bis zu Robert Pippins und Robert Brandoms Version des Selbstbewusstseins, von der Objektorientierten Ontologie bis zum Thema des Posthumanismus, vom Gott der negativen Theologie bis zur millenaristischen Politik. Die Methode einer solchen Vorgehensweise eignet man sich nicht im Voraus an, sie ergibt sich rückwirkend – hier sei an Pascal Quignards Definition erinnert: „Die Methode ist der Weg, nachdem wir ihn durchlaufen haben.“¹⁶ Eine Methode eignet man sich nicht im Voraus an: Sie stellt sich rückwirkend heraus.

Teil I

**Die Disparität der Wahrheit:
Das Subjekt,
das Objekt und der Rest**

1 Vom Humanen zum Posthumanen ... und zurück zum Inhumanen: Die Beständigkeit der ontologischen Differenz

Dreimal kommt das Wort „Ungleichheit“* an einer Schlüsselstelle des Vorworts zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* vor, an der er die prägnanteste Erklärung dafür bietet, was es heißt, die Substanz auch als Subjekt zu begreifen:

Die Ungleichheit, die im Bewusstsein zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, stattfindet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das Bewegende derselben; weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen, indem sie das Bewegende zwar als das Negative, aber dieses noch nicht als das Selbst erfaßten. – Wenn nun dies Negative zunächst als Ungleichheit des Ichs zum Gegenstande erscheint, so ist es ebensosehr die Ungleichheit der Substanz zu sich selbst. Was außer ihr vorzugehen, eine Tätigkeit gegen sie zu sein scheint, ist ihr eigenes Tun und sie zeigt sich wesentlich Subjekt zu sein.¹

Die letzte Umkehrung ist von entscheidender Wichtigkeit: Die Ungleichheit zwischen Subjekt und Substanz ist gleichzeitig die Ungleichheit der Substanz mit sich selbst – oder, um es mit Lacan zu sagen, Ungleichheit heißt, dass der Mangel im Subjekt gleichzeitig der Mangel im Anderen ist. Subjektivität entsteht, wenn die Substanz nicht die volle Identität mit sich erreichen kann, wenn sie in sich selbst „gebart“, von einer immanenten Unmöglichkeit oder einem Antagonismus durchzogen ist. Der Erkenntnis-mangel des Subjekts, sein Scheitern daran, den entgegengesetzten substanziellen Inhalt vollständig zu erfassen, bezeichnet zugleich eine Begrenztheit, ein Scheitern oder einen Mangel des substanziellen Inhalts selbst. Darin besteht auch die wesentliche Dimension der theologischen Revolution des Christentums: Die Entfremdung des Menschen von Gott muss auf Gott

* Žižek verwendet an dieser Stelle bereits den Ausdruck *disparity* (Disparität), der aus übersetzungstechnischen Gründen hier erst im Folgenden eingeführt werden soll [Anm. d. Übers.].

selbst zurückprojiziert/übertragen werden, als dessen eigene Entfremdung von sich selbst (darin besteht der spekulative Gehalt des Gedankens von der *kenosis* Gottes) – dies ist die christliche Fassung von Hegels Einsicht darüber, inwiefern die Ungleichheit von Subjekt und Substanz die Ungleichheit der Substanz in Bezug auf sich selbst einschließt. Darum wird die Einheit von Mensch und Gott im Christentum auf eine Weise dargestellt, die sich fundamental von derjenigen heidnischer Religionen unterscheidet, bei denen der Mensch danach streben muss, seinen Abfall von Gott zu überwinden, indem er sein Dasein von irdischem Schmutz zu reinigen und sich zur Vereinigung mit Gott zu erheben sucht. Im Christentum dagegen fällt Gott von sich selbst ab; er wird zu einem endlichen Sterblichen, von dem Gott sich (in der Gestalt Christi und seiner Klage am Kreuz: „Vater, warum hast du mich verlassen?“) abwendet, und der Mensch kann die Einheit mit Gott nur erlangen, indem er sich mit *diesem* Gott identifiziert: einem von sich selbst im Stich gelassenen Gott.

Aspekte der Disparität

Zu der Reihe von Begriffen, die sich selbst als die Herren-Signifikanten des dialektischen Materialismus² anbieten (wie Negativität, Parallaxe und so weiter) sollte man auch die Hegel'sche Ungleichheit hinzufügen – jedoch nicht als solche, sondern in Form des Begriffs der Disparität, entsprechend dem englischen Ausdruck *disparity*. Dieser ist eine der vorgeschlagenen Übersetzungen von „Ungleichheit“ – und hier funktioniert die Übersetzung ausnahmsweise einmal besser als das Original. (Warum? Das zeigt die folgende Liste der Konnotationen von „Parität“, verneint durch „Un-“ bzw. „Nicht-“: Entsprechung, Übereinstimmung, Äquivalenz, Einheitlichkeit, Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit, Gleichförmigkeit, Parallelität, Kongruenz.) Auf ihrer elementarsten Ebene verweist die Disparität auf ein Ganzes, dessen Teile nicht zusammenpassen, sodass es als ein künstlich Zusammengesetztes erscheint, dessen organische Einheit für immer zerstört ist. Stellen wir uns einen lebenden und auf den ersten Blick ganz natürlich scheinenden Körper vor. Bei genauerem Hinsehen stellen wir jedoch fest, dass er ein Bein oder einen Arm aus Metall hat, dass eines seiner Augen aus Glas ist, dass die Zähne in seinem Mund Teil einer künstlichen Prothese sind und so weiter. Die Totalität, welche die Glieder vereint, ist eine unechte Totalität, eine falsche Ganzheit: eine Verbindung aus Elementen, die, wenn sie zusammengefügt werden, ein organisches Ganzes vortäuschen, während sich durch eingehende Analyse leicht zeigen lässt, dass sich in ihrem Zusammenschluss eine Art klassifikatorische Verwirrung oder ein entsprechender

Kurzschluss ausdrückt. Die Glieder gehören nicht wirklich zusammen. Dabei bleibt allerdings verdeckt, dass es im Grunde nur ein Element und seine Lücke gibt (die Leere dessen, was diesem Element fehlt, sein symmetrisches Gegenstück). Bei dem zweiten Element handelt es sich um einen heterogenen Eindringling, der die Leerstelle füllt. Nehmen wir an, es gibt keine höhere umfassende Einheit von Theologie und moderner Wissenschaft, sodass man sagen könnte (wie es Neo-Thomisten gerne tun), dass die Wissenschaft sich mit der endlichen materiellen Realität befasst, wohingegen die Theologie den umfassenderen Rahmen des unendlichen Absoluten bereitstellt, welches die endliche Realität begründet. Als Papst Johannes Paul II. Stephen Hawking empfing, wandte er sich angeblich wie folgt an ihn: „Wir sind uns durchaus einig, Herr Astrophysiker. Was nach dem Urknall geschieht, fällt in ihr Ressort, was davor geschah, in unseres.“ Selbst wenn dieser Austausch in Wirklichkeit nicht stattgefunden hat, so trifft er doch offenbar den richtigen Punkt – *se non e vero, e ben'trovato* –, aber tut er das tatsächlich? Haben wir es hier nicht vielmehr mit einem Fall einer falschen Ganzheit zu tun? Als der Papst behauptete, die Wissenschaft befasse sich mit dem Geschehen nach dem Urknall, die Theologie mit dem davor, setzte er einen gemeinsamen Raum voraus, in dem die Theologie sich mit der einen Seite befasst und die Wissenschaft mit der anderen. Genau das aber funktioniert nicht. Eine solche Synthese ist ein Schwindel. Die Leerstelle dessen, was vor dem Urknall geschah, lässt sich nicht durch Theologie ausfüllen, sie ist eine dem *wissenschaftlichen Raum immanente* Leerstelle, mit der sich ausschließlich die Wissenschaft befassen und entsprechende Vorschläge machen kann. (Und genau das tut die Quantenkosmologie: Es gibt bereits alternative Theorien des Universums, nach denen der Urknall nicht den absoluten Anfang bildete, da unser Universum dem endlosen Rhythmus von Zerfall und Geburt [„Urknall“] folgt.) Anders gesagt, sprechen wir in den beiden Fällen schlichtweg nicht über denselben Urknall.

Nach Lacans Auffassung ist die Geschlechterdifferenz auf ebendiese Weise eine falsche Einheit der Gegensätze: Mann und Frau sind nicht die beiden Hälften eines organischen Ganzen oder zwei entgegengesetzte Prinzipien oder Kräfte, deren ewiger Kampf unser Universum zum Leben erweckt. Mann und Frau befinden sich nicht auf der gleichen ontologischen Ebene, sie sind nicht zwei Spezies derselben Gattung. Das ursprüngliche Paar bilden vielmehr die Frau und die Leere (oder der Tod wie in „Der Tod und das Mädchen“) und dann erst kommt der Mann. Er füllt die Leerstelle aus und bringt so ein Ungleichgewicht ins Universum. Maos „Die Frauen tragen die Hälfte des Himmels“ sollte daher keineswegs so verstan-

den werden, dass der Mann die andere Hälfte trägt. Es bedeutet vielmehr, dass die andere Hälfte leer ist – und als solche eine Quelle von Unordnung. Folglich sollten wir Maos Behauptung im Zusammenhang mit seiner berühmten Äußerung „Die Welt ist in Unordnung: Die Lage ist ausgezeichnet“ lesen.

Denken wir an die alte jüdische Geschichte von Jakob, der sich in Rahel verliebte und sie heiraten wollte; sein Vater aber wollte, dass er Rahels ältere Schwester Lea heiratete. Damit Jakob nicht von seinem Vater oder von Lea getäuscht werden konnte, vereinbarte Rahel mit ihm, wie er sie nachts im Bett erkennen konnte. Bevor es jedoch dazu kam, fühlte Rahel sich schuldig gegenüber ihrer Schwester und teilte ihr mit, welches Zeichen sie verabredet hatten. Was aber, so fragte Lea sie, wenn er meine Stimme erkennt? Daraufhin beschlossen sie, dass Rahel sich unter das Bett legen und, während Jakob mit Lea schlief, die entsprechenden Geräusche machen würde, damit er nicht bemerkte, dass er mit der falschen Schwester Sex hat. Hier haben wir eine unerwartete Version von Lacans *il n'y a pas de rapport sexuel*: Es reicht nicht, einen Mann und eine Frau dazu zu bringen, es im Bett miteinander zu tun. Damit dies irgendwie funktionieren kann, braucht es eine Stimme, die von jemandem ausgeht, der unter dem Bett verborgen ist. Etwas formal Ähnliches ereignet sich in einer denkwürdigen Passage gegen Ende des ersten Kapitels von Marcel Prousts *Die Welt der Guermantes*, dem ersten Band seines Romans *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*: Zum ersten Mal spricht Marcel (der Erzähler) mit seiner Großmutter am Telefon; die Stimme, die er hört, wird von der „natürlichen“ Gesamtheit des Körpers subtrahiert, zu dem sie gehört und aus dem sie als ein eigenständiges Partialobjekt hervortritt, als Organ, das magischerweise ohne den Körper, dessen Organ es ist, fortbestehen kann – Marcel ist es, als habe er die Stimme „allein vor [sich], ohne die Maske des Gesichts“. Was widerfährt aber dem Körper, wenn er von seiner Stimme getrennt wird, wenn die Stimme von der Ganzheit der Person subtrahiert wird? Für einen kurzen Augenblick sehen wir eine „dem Phantasma des affektiven Sinnzusammenhangs beraubte Welt, eine aus den Fugen geratene Welt“.³ Marcel erscheint die Großmutter außerhalb des phantasmatischen Bedeutungsrahmens, außerhalb der reichen Textur des warmen, liebenswerten Menschen, der sie ist – auf einmal sieht er sie „rot, schwerfällig, vulgär, krank, vor sich hindösend und mit etwas wirrem Blick über ein Buch hingleitend, eine alte, von der Last der Jahre gebeugte Frau, die ich gar nicht kannte“. Auch hier gelangt man nur durch Aufbrechen der organischen Einheit der Großmutter, durch Subtraktion ihrer Stimme von ihrem Körper, zu dem, was sie „wirklich ist“.⁴

Psychoanalytisch gesprochen, stellt Proust in dieser Szene dar, was Lacan als „Separation“ bezeichnet, als Separation von einem Objekt (in dem Fall der Großmutter) und dem, „was in ihm mehr ist als es selbst“, dem *objet petit a* als dem dezentrierten Kern seines Seins. Was also, wenn wir die Separation (in ebendieser Lacan'schen Bedeutung) analog zur Milchtrennung verstehen, bei der die Milch in einen Separator gefüllt wird, eine Schleudervorrichtung, die den Rahm von der übrigen Milch trennt? Auf entsprechende Weise ermöglicht der Separationsanalytiker es dem Analytiker, den Rahm (das Objekt *a*) von der gewöhnlichen Realität „abzuscheiden“, die, nachdem sie entrahmt wurde, in ihrem ganzen grauen Elend sichtbar wird.

Die eigentlich philosophische Lektion dieser lächerlichen Peripetien ist äußerst wichtig: Die organische („unmittelbare“, wie Hegel sich ausgedrückt hätte) Einheit eines Phänomens ist zwangsläufig eine Falle, eine Täuschung, die tieferliegende Antagonismen verdeckt. Die einzige Möglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen, besteht darin, diese Einheit schonungslos in Einzelteile zu zerlegen, damit sichtbar wird, dass es sich bei ihr um etwas Künstliches und Zusammengesetztes handelt. Dies gilt von der Personenebene (damit Marcel die Wahrheit über seine Großmutter erkennen kann, muss er seine Erfahrung der Einheit ihrer Persönlichkeit auseinandernehmen und zerstören, indem er sie in eine eigenständige obszöne Stimme und den ekelhaften körperlichen Rest scheidet) bis zur Gesellschaftsebene (die organische Einheit eines Sozialkörpers muss durch die Scheidung in Klassen zerstört werden). Für die begriffliche Ebene heißt das, die Wahrheit ist auf der Seite der Abstraktion, Reduktion und Subtraktion und nicht auf der Seite der organischen Ganzheit. Die wiederhergestellte Einheit, die „Synthese“ einseitiger Abstraktionen, bleibt auf der Abstraktionsebene und kann eigentlich nur als eine monströse Montage, ein nichtorganisches Ganzes erscheinen, das Ähnlichkeit mit dem Gesicht von Frankenstein's Monster hat. Einer der üblichen Vorwürfe gegen Hegel lautet, dass die Selbstbewegung der Begriffe in einem dialektischen Prozess nur eine künstliche Abstraktionsbewegung sei und keine eigentliche organische Bewegung – das stimmt, allerdings ist dies eben genau der Punkt bei Hegel.⁵

Es ist das ontologische Axiom der Disparität, dass eine solche disparate Struktur universell und konstitutiv für die Realität ist (beziehungsweise für das, was wir als solche erfahren): Die Realität, die wir erfahren, ist niemals „alles“; damit die Illusion des „alles“ entstehen kann, muss sie um ein disparates künstliches Element ergänzt werden, das ihre Leerstelle beziehungsweise ihr Loch ausfüllt, wie bei einer Filmkulisse, die aus „wirklichen“ Elementen (Bäumen, Tischen, Wänden) zusammengesetzt, aber mit einem

gemalten Hintergrund versehen wurde, der die Illusion schafft, dass wir uns in einer „realen“ Außenwelt befinden. Der erste Philosoph, der das klar gesehen hat, ist Kant: Die Realität, die wir erfahren, ist nicht-alles, inkonsistent, wir können kein Alles aus ihr machen, ohne in Antinomien zu geraten. Darum besteht die einzige Möglichkeit, die Realität als konsistentes Ganzes zu erfahren, darin, sie durch transzendente Ideen zu ergänzen.

Das Gesagte gilt selbst auf der intimsten Ebene persönlicher Erfahrung. Wenn ein Subjekt mit einem äußerst intensiven Geschehen konfrontiert wird (brutaler Folter, absolutem Ekel, einem Übermaß an *jouissance*), kann es dieses nicht als Teil seiner normalen Realität annehmen, und folglich erlebt es einen Realitätsverlust. Darum berührt die *jouissance* die Grundlagen dessen, was man als psychoanalytische Ontologie bezeichnen möchte. Die Psychoanalyse stößt auf die ontologische Grundfrage, warum es etwas gibt und nicht nichts, im Zusammenhang mit der Erfahrung des Realitätsverlusts, wenn irgendein traumatisches, überaus heftiges Zusammentreffen das Subjekt in seiner Fähigkeit beeinträchtigt, die Seinslast seiner Welt-erfahrung ganz auf sich zu nehmen. Lacan stellte vom Beginn seiner Lehre an den inhärent und nicht reduzierbaren *traumatischen* Status der Existenz heraus: „Jede Existenz hat per definitionem etwas derart Unwahrscheinliches, daß man in der Tat fortwährend über ihre Realität mit sich zu Rate gehen muß.“⁶ Später, nach der entscheidenden Wende in seiner Lehre, macht er die Existenz („als solche“, möchte man hinzufügen) an der *jouissance* als dem eigentlich Traumatischen fest, dessen Existenz sich mithin niemals ganz annehmen lässt und das deshalb für immer als gespenstisch, präontologisch wahrgenommen wird. Auch hier besteht eine sehr wichtige Verbindung zu Kant: Um etwas als Teil unserer Realität erfahren zu können, muss es in den Rahmen passen, der die Koordinaten unserer Realität festlegt; Kants Bezeichnung für diesen Rahmen ist transzendentes Schema, sein psychoanalytischer Name ist Fantasie oder Phantasma. Deshalb steht die Fantasie von einem streng freudianischen Standpunkt aus betrachtet auf der Seite der Realität; sie stützt den „Realitätssinn“ des Subjekts: Wenn der phantasmatische Rahmen auseinanderfällt, erlebt das Subjekt einen „Realitätsverlust“ und fängt an, die Realität als ein „irreales“ und entsprechend beklemmendes Universum ohne festen Seinsgrund wahrzunehmen. Dieses alptraumhafte Universum – das Lacan'sche Reale – ist keine „reine Fantasievorstellung“, sondern im Gegenteil *das, was von der Realität bleibt, wenn ihr die Unterstützung durch die Fantasie entzogen wurde*. Oder, wie es bei Cavell mit atemberaubender Präzision heißt:

Einer dürftigen Auffassung nach ist die Fantasie eine Welt abseits der Realität, eine Welt, die eindeutig ihre Irrealität erkennen lässt. Die Fantasie ist gerade das, womit man die Realität verwechseln kann. Es ist die Fantasie, die unsere Überzeugung begründet, dass die Realität Geltung hat; würden wir unsere Fantasie aufgeben, würden wir unsere Verbindung mit der Welt aufgeben.⁷

Anders gesagt ist das, was wir als Realität erfahren, immer schon zurechtgestutzt, gefiltert; irgendeine Dimension ist von ihr ausgeschlossen und kann nur als Fiktion erscheinen, als „nicht zu unserer Realität gehörig“. Sagen wir einmal, ich sei gezwungen mitanzusehen, wie jemand schwer gefoltert wird – es ist unmöglich für mich, das Geschehen als Teil meiner Realität wahrzunehmen. Ich muss mir selbst sagen, dass dies unmöglich wirklich geschehen kann, dass ich ganz sicher träume etc. Obgleich also die Folterszene „objektiv“ zur selben Welt gehört, in der ich tagtäglich lebe, muss ich sie „als Fiktion behandeln“, um sie aushalten zu können. Ich weiß noch von meinem Armeedienst, wie ich diese bizarre und stupide Welt nach nur ein paar Tagen als meine Realität akzeptiert habe. Der Preis dafür aber war, dass mir mein früheres Zivilleben wie eine Art Traumlandschaft vorkam, nicht wie ein Teil meiner Realität. Und nachdem ich meinen Dienst beendet hatte und nach Hause zurückgekehrt war, überraschte es mich, wie schnell sich alles wieder umkehrte: Nach einigen Tagen erschien mir mein Armeeleben wie eine undeutliche, gespenstische Welt, die es irgendwie nie wirklich gegeben hat (auch wenn mich bestimmte Vorfälle daraus noch Jahrzehnte verfolgten). Und dieselbe Disparität ist in jedem Klassifizierungs- oder Einteilungsvorgang wirksam: Wenn wir eine Gattung in ihre Spezies unterteilen, kommen wir damit nie an ein allumfassendes Ende, und es gibt immer eine Unterart oder ein Unterelement, das wie ein Füllsel funktioniert, das heißt, sich eben als ein Element der entsprechenden Spezies anbietet, tatsächlich aber all das vertritt, was sich ebendem Prinzip dieser Einteilung entzieht (ähnlich der von Borges vorgenommenen Einteilung der Hunde, die als eine Spezies „alle Hunde“ umfasst, „die in dieser Einteilung keinen Platz haben“). Eine solche Bestätigung einer Ausnahme zu einem allgemeinen Begriff kann eigentlich nur als antihegelianisch, ja sogar kierkegaardianisch erscheinen: Geht es Hegel nicht genau darum, dass sich jede Existenz durch begriffliche Vermittlung unter eine allgemeine Wesenheit subsumieren lässt? Was aber, wenn wir darin die Grundfigur der von Hegel sogenannten „konkreten Allgemeinheit“ erkennen? Konkrete Allgemeinheit ist nicht die organische Aufgliederung einer Allgemeinheit in ihre Spezies, Teile oder Organe; wir gelangen nur dann zu

ihr, wenn die betreffende Allgemeinheit unter ihren Spezies oder Elementen auf sich selbst in ihrer gegensätzlichen Bestimmung stößt, in einem Ausnahmeelement, das die allgemeine Dimension verneint und als solches ihre unmittelbare Verkörperung darstellt. In einer hierarchischen Gesellschaft sind es die Menschen am unteren Rand, die ein solches Ausnahmeelement bilden, etwa die „Unberührbaren“ in Indien. Anders als Gandhi habe Dr. Ambedkar „unterstrichen, dass es nichts nützt, wenn man lediglich die Unberührbarkeit abschafft: Dieses Übel sei das Resultat einer bestimmten Art der gesellschaftlichen Hierarchie, es sei das ganze Kastensystem, das abgeschafft werden müsse: ‚Kastenlose wird es solange geben, wie es Kasten gibt.‘ [...] Gandhi erwiderte, dies alles sei vielmehr eine Frage der Grundlagen des Hinduismus, der in seiner ursprünglichen zivilisatorischen Form keine Hierarchien gekannt habe.“⁸

Obwohl sich Gandhi und Ambedkar gegenseitig respektierten und im Kampf für die Würde der Unberührbaren häufig zusammenarbeiteten, besteht hier eine unüberwindliche Differenz zwischen ihnen: Es ist die Differenz zwischen der „organischen“ Lösung (das Problem durch Rückkehr zur Reinheit des ursprünglich unverdorbenen Systems zu bewältigen) und der wirklich radikalen Lösung (in dem Problem ein „Symptom“ des Gesamtsystems zu erkennen, das sich nur durch Abschaffung des gesamten Systems beseitigen lässt). Ambedkar sah deutlich, dass die aus vier Kasten bestehende Struktur nicht vier Elemente vereint, die der gleichen Ordnung angehören: Während die ersten drei Kasten (Priester, Kriegerfürsten, Händler/Landwirte) ein konsistentes Alles bilden, eine organische Triade, entsprechen die Unberührbaren der „asiatischen Produktionsweise“ von Marx, dem „Teil ohne Anteil“, dem inkonsistenten Element, das innerhalb des Systems den Platz dessen einnimmt, was durch das System an sich ausgeschlossen wird – und als solches stehen die Unberührbaren für das Allgemeine. Es gibt im Grunde keine Kasten ohne Kastenlose; solange es Kasten gibt, solange wird es ein überschüssiges exkrementelles Element ohne Wert geben, das zwar formal Teil des Systems ist, aber keinen richtigen Platz darin hat. Gandhi verschleierte dieses Paradox, indem er den Eindruck erweckt, es sei eine harmonische Struktur möglich, die sämtliche ihrer Elemente entsprechend integriert. Das Paradox der Unberührbaren besteht darin, dass sie durch die exkrementelle Logik doppelt gezeichnet sind: Sie haben nicht nur mit unreinen Exkrementen zu tun, ihr eigener formaler Status innerhalb des Gesellschaftskörpers ist auch der eines Exkremens. Um aus dem Kastensystem auszubrechen, genügt es dem echt dialektischen Paradox nach nicht, dass der Status umgekehrt wird und man die Unberührbaren zu „Kindern Gottes“ erhebt; der erste Schritt sollte vielmehr in

dem genauen Gegenteil bestehen, nämlich darin, den exkrementellen Status zu *verallgemeinern* und auf die ganze Menschheit auszudehnen.

Diese Paradoxien sind äußerst wichtig, wenn wir den Hegel'schen Schlüsselbegriff der konkreten Allgemeinheit richtig verstehen wollen. Um uns klarzumachen, worum es sich dabei handelt, können wir uns etwa eine Vielzahl von ähnlichen Phänomenen oder Objekten denken – sagen wir, eine Vielzahl von Menschen. Wie gelangt man durch ihren Vergleich zu dem allgemeinen Begriff, der sie alle umfasst? Welche Merkmale abstrahieren wir von der Fülle ihrer empirischen Eigenschaften? Es reicht nicht zu sagen, dass wir uns auf Merkmale konzentrieren, die all diesen Wesen und *nur* ihnen gemeinsam sind; es bleibt die Frage, welche Merkmale „wesentlicher“ sind. Doch wie entscheiden wir das? Wieso sollte etwa Sprache „wesentlicher“ sein als das Tragen von Kleidung? Weil, wie es heißt, das „wesentliche“ Merkmal dasjenige ist, das alle anderen „vermittelt“, ihre immanente Voraussetzung darstellt (das Tragen von Kleidung setzt das durch Sprache koordinierte Zusammenwirken von Menschen voraus). Die beiden üblichen Kandidaten für eine solche „konkrete Allgemeinheit“ sind Arbeit und Sprache (der Mensch wird als werkzeugmachendes Tier, als sprechendes Tier verstanden), gefolgt von anderen Kandidaten (der Religion oder zumindest einem gewissen Sinn für das Heilige und für Rituale und so weiter). Wir können uns an diesem Punkt endlos fragen, was zuerst kommt: Ist die Sprache aus der Notwendigkeit zur Zusammenarbeit entstanden oder setzt Arbeit Sprache voraus, damit aus ihr eine spezifisch menschliche Arbeit werden kann? Viel wichtiger ist es, dass die Vermittlung der Merkmale nicht dem empirischen Werden entspricht: Die universelle Vermittlungsfunktion gehört nicht dem Element zu, das den empirischen Ausgangspunkt der Entwicklung des betreffenden Phänomens bildete. Geld beispielsweise – das mit dem Kapitalismus in Form des Kapitals zum Schlüsselmoment des gesellschaftlichen Ganzen wird – beginnt als ein sekundäres Instrument, um den Warenaustausch zu erleichtern; erst mit dem Kapitalismus setzt das Resultat rückwirkend seine eigenen Voraussetzungen (wie Marx sich ganz hegelianisch ausdrückt), das heißt, ein sekundäres Moment wird zum Dreh- und Angelpunkt für die Regulierung der gesamten gesellschaftlichen Reproduktion. Des Weiteren sollte man auch nicht die Nützlichkeit eigenwilliger Definitionen unterschätzen, die ein triviales Randmerkmal zu einem Schlüsselmoment erheben (im Stil von: „Der Mensch ist das Tier, das die Frage plagt, was es mit seinen Exkrementen tun soll“ oder „Der Mensch ist das Tier, das seine Nägel schneidet“ und so weiter). Solche Definitionen, die für sich genommen offensichtlich lächerlich sind, liefern einen Hinweis auf unvermutete Verbindungen: Sie ermögli-

chen es uns, einer sehr wichtigen, für gewöhnlich aber nicht zur Kenntnis genommenen Ausprägung irgendeines „wesentlichen“ Merkmals Beachtung zu schenken. Die Tatsache etwa, dass sich Menschen an ihren Exkrementen stören, dass sie versuchen, sich ihrer zu entledigen, sie unsichtbar zu machen, verschwinden zu lassen, sagt eine Menge über die Ausschlüsse und Verbote, auf die sich das symbolische Universum gründet; hinter jedem symbolischen Universum, um Kristeva zu zitieren, lauert ein Abjekt.

Im herkömmlichen Verständnis, in dem der Sprache beziehungsweise der Arbeit der Vorzug gegeben wird, ist die Sexualität, obgleich nicht weniger allgemein (oder sogar noch allgemeiner, denn es gibt sexuell aktive Menschen, die niemals gearbeitet haben), nichts spezifisch Menschliches. Natürlich ist die Art und Weise, wie Menschen Liebe machen, spezifisch menschlich. Sie schließt Perversionen, Verführungsrituale, ökonomische Interessen und Machtspiele mit ein. All diese Phänomene resultieren aber daraus, wie die natürliche Substanz der Sexualität durch die Kultur umgestaltet wird – das Agens der Umgestaltung ist hier nicht die Sexualität selbst, sondern es sind gesellschaftliche und kulturelle Prozesse. Die Psychoanalyse unterscheidet sich jedoch radikal von dieser Sichtweise: Freud stellt die Sexualität in den Mittelpunkt, weil sich der elementare Bruch mit dem Tierleben, der Übergang in eine metaphysische Dimension seiner Auffassung nach genau dort vollzieht, in der Entstehung einer von den biologischen Bedürfnissen des Geschlechtsverkehrs unter Tieren losgelösten sexuellen Lust. Aus diesem Grund steht das Christentum der Sexualität ablehnend gegenüber und akzeptiert sie nur dann als ein notwendiges Übel, wenn sie ihrem natürlichen Zweck der Fortpflanzung dient – nicht, weil in der Sexualität unsere niedere Natur zum Ausbruch kommen würde, sondern genau deshalb, weil die Sexualität mit der reinen Geistigkeit als der ursprünglichen metaphysischen Betätigung konkurriert. Freuds Hypothese zufolge bildet der Übergang von den tierischen (Paarungs-)Instinkten zum Proprium der Sexualität (zu den Trieben) den Urschritt aus dem physischen Reich des biologischen (tierischen) Lebens in die Metaphysik, in die Ewigkeit und Unsterblichkeit, und damit auf eine in Bezug auf den biologischen Kreislauf von Werden und Vergehen heterogene Ebene. (Darum ist die von katholischer Seite vertretene Argumentation falsch, dass der nicht zum Zweck der Fortpflanzung vollzogene Geschlechtsverkehr tierisch sei. Es verhält sich genau umgekehrt: Der Sex vergeistigt sich nur dann, wenn er von seinem natürlichen Zweck getrennt und zum Selbstzweck wird.) Platon war sich darüber bereits im Klaren, als er vom Eros, der erotischen Bindung an einen schönen Körper, als dem ersten Schritt auf dem Weg zum höchsten Gut schrieb; eindeutige Christen (wie Simone Weil) erkannten im se-

xuellen Verlangen ein Streben nach dem Absoluten. Die menschliche Sexualität ist gekennzeichnet durch die Unmöglichkeit, ihr Ziel zu erreichen, und diese konstitutive Unmöglichkeit verewigt sie, so wie die Liebe, die in den mythischen Geschichten über große Liebende das Leben und den Tod überdauert. Das Christentum sieht in diesem echt metaphysischen Exzess der Sexualität einen Störfaktor, den es zu beseitigen gilt. Darum ist es paradoxerweise das Christentum selbst (vor allem das katholische), das sich seiner Konkurrentin dadurch entledigen will, dass es sie auf ihre tierische Fortpflanzungsfunktion reduziert: In dem Wunsch, die Sexualität zu „normalisieren“, sucht es sie von außen zu vergeistigen, versieht sie mit einer geistigen Außenhaut (Geschlechtsverkehr müsse mit Liebe und Achtung für den Partner vollzogen werden, auf kultivierte Weise und so weiter) und verdeckt so die ihr immanente geistige Dimension der bedingungslosen Leidenschaft. In genau diesem Sinne ist die Sexualität für Freud das „konkrete Allgemeine“ des Menschen.

Es gilt hier noch zwei weitere Festlegungen zu treffen. Hegels konkrete Allgemeinheit ist nicht einfach eine blinde, leblose Abstraktion, ein allen Elementen gemeinsames Merkmal, das Hegel als „an sich Allgemeines“ bezeichnet; es ist ein für sich Allgemeines, ein Allgemeines, das als solches in Erscheinung tritt, im Unterschied zu seinen einzelnen Elementen. Nehmen wir den Fall eines modernen Individuums: Es ist allgemein für sich, weil es sich selbst als allgemein erfährt, als nicht an den konkreten Kontext seiner kontingenten Situation gebunden. Ein Lehrer oder Busfahrer etwa ist nicht bloß ein konkreter Fall eines Menschen, er erfährt sich selbst als ein (allgemeines) menschliches Wesen, das zufälligerweise letztlich Lehrer oder Busfahrer geworden ist.

Zu guter Letzt ist die „konkrete Allgemeinheit“ eines bestimmten Phänomens oder Feldes weniger irgendein allgemeines Merkmal, das all seine Elemente gemeinsam haben, als vielmehr eine Lücke, ein Antagonismus oder Hindernis, das dieses Feld zusammenhält. Im klassischen Marxismus ist der gesellschaftliche Antagonismus (der Klassenkampf) nicht einfach ein negativer Faktor, der das Gesellschaftsgebäude dauerhaft destabilisiert, sondern zugleich das, was dieses Gebäude überdeterminiert und in diesem Sinne „zusammenhält“ (alle gesellschaftlichen Institutionen stellen letztlich unterschiedliche Möglichkeiten des Umgangs mit dem Klassenkampf dar). Nehmen wir den Staat als eine gesellschaftliche Institution. Der Staat ist der institutionelle Hauptakteur bei der Regulation des sozialen Lebens und seiner Reproduktion. Aber nicht nur das: In einer Klassengesellschaft ist er voreingenommen und begünstigt die eine Klasse, während er die andere unterdrückt. Man muss sich von der Vorstellung lösen, dass ein „wahrer“

Staat ein neutrales Instrument darstellt, das allen seinen Bürgern zugutekommt, während dieses Instrument in einer Klassengesellschaft durch die herrschende Klasse in Besitz genommen und (missbräuchlich) verwendet wird. Die Rede von der Unparteilichkeit des Staates ist schlichtweg ideologische Irreführung, da der Staat nur in Klassengesellschaften auftritt, wo er seiner Funktion gemäß unter den Bedingungen des Klassenantagonismus die gesellschaftliche Reproduktion ermöglichen soll. Der Staat ist mit anderen Worten kein Apparat, der in einer Klassengesellschaft verdreht oder einseitig benutzt wird, er ist schon seiner Natur oder Idee nach verdreht und einseitig parteilich.

Das Gleiche gilt für die Gerechtigkeit (das Recht). Man sollte Spinozas Ineinssetzung von Macht und Recht vor dem Hintergrund von Pascals berühmtem *Pensée* betrachten:

Zweifelsohne ist die Gleichheit der Güterverteilung gerecht, aber da man nicht erreichen kann, dass man zwangsläufig der Gerechtigkeit gehorcht, hat man erreicht, dass es gerecht ist, der Gewalt zu gehorchen. Da man der Gerechtigkeit nicht Gewalt verleihen kann, hat man die Gewalt gerechtfertigt, damit Gerechtigkeit und Gewalt eine Einheit bilden und Frieden herrsche, der das höchste Gut ist.⁹

Das Entscheidende an diesem Abschnitt ist die „formalistische“ Logik, die ihm zugrunde liegt: Der Form der Gerechtigkeit kommt mehr Gewicht zu als ihrem Inhalt – ihre Form sollte gewahrt werden, selbst wenn sie ihrem Inhalt nach die Form ihres Gegenteils, der Ungerechtigkeit, bildet. Und, so könnte man hinzufügen, diese Diskrepanz zwischen Form und Inhalt ist nicht einfach das Ergebnis spezieller unglücklicher Umstände, sondern sie ist konstitutiv für den eigentlichen Begriff der Gerechtigkeit: Gerechtigkeit bildet „an sich“, ihrem Begriff selbst nach, die Form der Ungerechtigkeit, nämlich „gerechtfertigte Gewalt“. Wenn wir es mit einem fingierten Gerichtsverfahren zu tun haben, bei dem der Ausgang aufgrund politischer Machtinteressen von vornherein feststeht, ist zumeist von einem „Hohn auf die Gerechtigkeit“ die Rede – die vorgebliche Gerechtigkeit ist in Wahrheit eine Vorführung blanker Macht oder Korruption, die sich als Gerechtigkeit ausgibt. Was aber, wenn die Gerechtigkeit „an sich“, ihrem Begriff nach, ein Hohn ist? Unterstellt Pascal dies nicht stillschweigend, wenn er resigniert schließt, da die Macht nicht zur Gerechtigkeit kommen könne, müsse eben die Gerechtigkeit zur Macht kommen?

Gegen die Univozität des Seins

Aus diesen Paradoxien der Allgemeinheit ergibt sich der Schluss, dass wir uns hier von der Vorstellung der „Univozität des Seins“ trennen müssen, deren Hauptvertreter in unserer Zeit Deleuze gewesen ist. Die Behauptung der Univozität des Seins hat den Vorteil, dass sie es uns ermöglicht, sämtliche Annahmen einer ontologischen Hierarchie aufzugeben – von der theologischen Vorstellung des Universums als eines hierarchischen Ganzen mit Gott als dem einzigen vollständigen Wesen an der Spitze bis zur gängigen marxistischen Hierarchie sozialer Sphären (mit der ökonomischen Infrastruktur als der einzigen vollständigen Realität und der irgendwie „weniger realen“ Ideologie als Teil eines täuschenden Überbaus). Analog hierzu ließe sich der Film *Der Mann mit der Kamera* von Dsiga Wertow (Eisensteins großem Kontrahenten) als ein exemplarischer Fall von filmischem Kommunismus interpretieren: als die Bejahung des Lebens in seinen vielen Facetten durch eine Art von filmischer Parataxe, das Nebeneinanderstellen einer Reihe alltäglicher Aktivitäten – seine Haare waschen, Pakete verpacken, Klavier spielen, Telefonkabel verlegen, Ballett tanzen –, die aufgrund sich wiederholender visueller und anderer Muster auf der reinen Formebene ineinander widerhallen. Was diese filmische Praxis zu einer kommunistischen macht, ist die zugrundeliegende Behauptung der radikalen Univozität des Seins: Sämtliche der gezeigten Phänomene sind einander gleichgestellt, sämtliche der üblichen Hierarchien und Gegensätze, einschließlich des offiziellen kommunistischen Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen, sind auf magische Weise außer Kraft gesetzt worden. (Es sei daran erinnert, dass Eisensteins zur selben Zeit gedrehter Film *Die Generallinie* den alternativen Titel *Das Alte und das Neue* trug.) Der Kommunismus wird hier weniger als der harte Kampf um ein Ziel (die angestrebte neue Gesellschaft) dargestellt – mit all den realpolitischen Paradoxien, die sich damit verbinden (der Kampf für die neue Gesellschaft universeller Freiheit sollte der härtesten Disziplin unterliegen usw.) –, sondern vielmehr als eine Tatsache, eine bestehende kollektive Erfahrung.

Die (gegen die aristotelische Ontologie gerichtete) Auffassung von der Univozität des Seins fand ihren größten Verfechter in Spinoza, der aus ihr die äußerste Konsequenz zog: Er setzte die „deontologische“ Dimension radikal außer Kraft, also das, was wir normalerweise mit dem Ausdruck „ethisch“ bezeichnen (Normen, die uns vorschreiben, wie wir handeln sollen, wenn wir eine Wahl haben) – und dies in einem Buch mit dem Titel *Die Ethik*, was an sich schon eine ziemliche Leistung ist. In seiner berühmten Auslegung des Sündenfalls behauptet Spinoza, Gott habe das Verbot, vom

Baum der Erkenntnis zu essen, deshalb aussprechen müssen, weil wir nur begrenzt dazu fähig seien, den wahren Kausalzusammenhang zu erkennen. Die Eingeweihten sollten gewarnt sein, dass es ungesund ist, vom Baum der Erkenntnis zu essen. So kam es, dass Adam „jene Offenbarung nicht als ewige und notwendige Wahrheit auffaßte, sondern als Gesetz, d. h. als eine erlassene Anordnung, die Gewinn oder Verlust mit sich bringt, nicht auf Grund der Natur und der Notwendigkeit der vollbrachten Handlung, sondern auf Grund der Willkür und unbedingten Herrschaft eines Fürsten. Deshalb ist jene Offenbarung allein im Hinblick auf Adam und [*allein wegen*] *dessen mangelhafter Erkenntnis* ein Gesetz gewesen und Gott so etwas wie ein Gesetzgeber oder Fürst. Aus demselben Grunde, einer mangelhaften Erkenntnis, ist auch der Dekalog nur im Hinblick auf die Hebräer ein Gesetz gewesen.“¹⁰

Zwei Ebenen werden hier einander gegenübergestellt: die Ebene der Vorstellungen und Ansichten sowie die Ebene der wahren Erkenntnis. Die Vorstellungsebene ist anthropomorph: Wir haben es mit einer Erzählung über Akteure zu tun, die Anweisungen erteilen, die wir befolgen oder nicht befolgen können; Gott selbst ist hier der höchste Fürst, der Gnade walten lässt. Die wahre Erkenntnis hingegen liefert den nichtanthropomorphen Kausalzusammenhang unpersönlicher Wahrheiten. Man ist versucht zu sagen, dass Spinoza die Juden hier noch jüdisch überbietet, indem er das Bildverbot auf den Menschen selbst ausweitet. Der Mensch soll sich nicht nur von Gott kein Bild nach dem eigenen Bilde machen, sondern auch nicht von sich selbst. Mit anderen Worten: Spinoza geht hier noch einen Schritt über die übliche Warnung hinaus, menschliche Vorstellungen wie Ziel, Gnade, Gut und Böse und so weiter nicht auf die Natur zu projizieren – wir sollten sie nicht einmal auf den Menschen selbst anwenden, um ihn uns verständlich zu machen. Die entscheidenden Worte der zitierten Stelle lauten „allein wegen dessen mangelhafter Erkenntnis“ – der „anthropomorphe“ Bereich der Gesetze, Verfügungen, moralischen Gebote und so weiter basiert insgesamt auf unserer Unkenntnis. Spinoza verwirft demnach die Notwendigkeit dessen, was Lacan als „Herren-Signifikant“ bezeichnet, den reflexiven Signifikanten, der ebenjenen Mangel des Signifikanten auffüllt. Das höchste Exempel, das Spinoza selbst von „Gott“ gibt, ist hier äußerst wichtig: Fasst man ihn als eine mächtige Person auf, verkörpert Gott lediglich unsere Unkenntnis der wahren Zusammenhänge und Kausalitäten. Man sollte hier an Begriffe wie „Phlogiston“ oder Marx’ „asiatische Produktionsweise“ denken oder tatsächlich auch an das heute gern verwendete Wort von der „postindustriellen Gesellschaft“ – mithin an Begriffe, die scheinbar mit Inhalt gefüllt sind, in Wahrheit aber bloß unser

Unwissen erkennen lassen. Es ist das unerhörte Bestreben Spinozas, die Ethik außerhalb der „anthropomorphen“ moralischen Kategorien von Absichten, Geboten und dergleichen zu denken. Was er vorschlägt, ist *stricto sensu* eine *ontologische Ethik*, eine um die deontische Dimension verkürzte Ethik, eine „sollensfreie“ Ethik des „Ist“. Ganz anders als Spinoza stellt Lacan (in *Encore*) die „deontische“ Dimension des Seins selbst heraus: Wenn man sagt, etwas „ist“, schließt dies immer dessen „Seinmüssen“ mit ein; dazu sei hier Lacans Äußerung zitiert, wenn er sich auf Aristoteles' *to ti ên einai* bezieht, „was sich produziert hätte, wenn zu sein gekommen wäre“:

[...] was war zu sein. Es scheint, daß da der Stiel sich bewahrt, der uns erlaubt zu situieren, von woher sich dieser Diskurs des Seins produziert – es ist ganz einfach das Sein gestieft, das Sein zu Befehl, das, was sein ging, wenn du vernommen hättest, was ich dir befehle. Jede Dimension des Seins produziert sich im Kurrenten des Diskurses des Herren, desjenigen, der, den Signifikanten vortragend, davon erwartet, was einer seiner nicht zu vernachlässigenden Bindungseffekte ist, der an dem hängt, daß der Signifikant kommandiert. Der Signifikant ist zuerst Imperativ.¹¹

In ihrer radikalsten Form verweist die Disparität nicht einfach nur auf die Lücke zwischen Teilen oder Sphären der Realität, sie muss vielmehr auch selbstbezüglich verstanden und so gedacht werden, dass sie die Disparität einer Sache in Bezug auf sich selbst einschließt – oder, um es anders zu sagen, die Disparität zwischen einem Teil einer Sache und nichts. A ist nicht einfach nur nicht-B, es ist auch und vor allem nicht vollkommen A, und B tritt hervor, um diese Lücke zu füllen. Dies ist die Ebene, auf der wir die ontologische Differenz verorten sollten: Die Realität ist unvollständig, lückenhaft, inkonsistent, und das höchste Wesen oder Sein ist die illusorische Vorstellung, die diesen Mangel, diese Leere, welche die Realität zu einem Nicht-Alles macht, auffüllen (verschleiern) soll. Kurz gesagt, die *ontologische Differenz* – die Differenz zwischen der Nicht-Alles-Realität und der Leere, die sie durchkreuzt – wird durch die Differenz zwischen dem „höchsten“ oder „wahren“ Sein (Gott; das eigentliche Leben) und seinen sekundären Schatten verschleiert.

Posthuman, transhuman, inhuman

Aus der Perspektive Heideggers stellt die globale wissenschaftlich-technische Zivilisation von heute eine Bedrohung für die ontologische Diffe-

renz dar – er spricht von einer „Gefahr“, die in unserer Daseinsform liegt. Ihren Ausdruck findet diese Bedrohung in der mehr oder weniger allgemein geteilten Vorahnung, dass wir (die Menschheit) heute vor einschneidenden Veränderungen stehen, vor dem Eintritt in eine „posthumane“ Daseinsweise. Diese Veränderungen werden manchmal als Bedrohung für den ureigenen Kern des Menschseins dargestellt, manchmal feiert man sie als Übergang in eine neue Singularität (ein Kollektivbewusstsein, eine neue Cyborg-Existenz oder eine andere Version von Nietzsches Übermensch). Empfundener aber werden diese Veränderungen in theoretischer wie praktischer Hinsicht von uns allen – wer vermag die Implikationen und Konsequenzen zu ermessen, die sich mit der Biogenetik verbinden, mit neuen Prothesenimplantaten, die mit unserem biologischen Körper verschmelzen werden, den neuen Möglichkeiten, nicht allein unsere Körperfunktionen, sondern auch unsere Denkvorgänge zu kontrollieren und zu regulieren?

Innerhalb dieser auf die „Überwindung des Humanen“ gerichteten Denkhaltung bestehen mit dem Posthumanismus und dem Transhumanismus zwei Tendenzen nebeneinander, die vagen Bezug zur Dualität von Kultur und Wissenschaft haben. Bei den „Posthumanisten“ (Donna Haraway und anderen) handelt es sich um Kulturtheoretiker, die beobachten, wie der heutige gesellschaftliche und technologische Fortschritt unsere Ausnahmestellung als Menschen immer weiter aushöhlt: Die Ökologie lehrt, dass wir letztlich eine der Tierarten auf der Erde sind, dass das Tierhafte zu unserer innersten Natur gehört, dass es keine eindeutige ontologische Kluft gibt, die uns vom Tierreich trennt. Gleichzeitig zeigt die heutige Wissenschaft und Technik immer deutlicher, wie sehr wir in unserer innersten Identität auf technische Gerätschaften und Krücken angewiesen sind – was wir sind, sind wir durch technologische Vermittlung. Während der „Mensch“ für die Posthumanisten eine bizarre Spezies tierhafter Cyborgs ist, berufen sich die „Transhumanisten“ (Raymond Kurzweil und andere) auf die jüngsten wissenschaftlichen und technologischen Innovationen (Künstliche Intelligenz, Digitalisierung), die auf die Entstehung einer Singularität, einer neuen Form der kollektiven Intelligenz hindeuten.

Diese transhumanistische Richtung bildet eine vierte Stufe in der Entwicklung des Antihumanismus: Sie entspricht weder dem theozentrischen Antihumanismus (aufgrund dessen die religiösen Fundamentalisten in den USA unter „Humanismus“ die säkulare Kultur verstehen) noch dem „theoretischen Antihumanismus“ französischer Prägung, der die strukturalistische Revolution in den 1960er-Jahren begleitete (Althusser, Foucault, Lacan), aber auch nicht der „tiefenökologisch“-antihumanistischen Reduktion