

SLAVOJ ŽIŽEK

DIS
PARI
TÄT
EN

Slavoj Žižek

Disparitäten

Aus dem Englischen übersetzt
von Axel Walter



Impressum

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

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

Menü

[Buch lesen](#)

[Innentitel](#)

[Inhaltsverzeichnis](#)

[Informationen zum Buch](#)

[Informationen zum Autor](#)

[Impressum](#)

Inhaltsverzeichnis

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

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

Aspekte der Disparität

Gegen die Univozität des Seins

Posthuman, transhuman, inhuman

Hyperobjekte im Zeitalter des Anthropozäns

Biologie oder Quantenphysik?

2 Objekte, Objekte ... und das Subjekt

Wiederverzauberung der Natur? Nein, danke!

Ein Exkurs: Ideologie im Multiversum

Über ein Subjekt, das kein Objekt ist

Widerstand, Stauung, Wiederholung

Spekulatives Urteil

Die Epigenese des Subjekts

3 Selbstbewusstsein - aber welches?

Gegen die Versuche, Hegel wieder zu normalisieren

Zur Verteidigung von Hegels Wahnsinn

Die Unmittelbarkeit der Vermittlung

Der Stock an sich, für uns, für sich

Handlung und Verantwortung
Erinnerung, Vergebung, Versöhnung
Die Wunde heilen
Selbstbewusstsein = Freiheit = Vernunft
Reflexivität des Unbewussten

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

Mit Hegel gegen Hegel
Der hässliche Blick
Vom Erhabenen zum Ungeheuren
Hegels Weg zum Ungegenständlichen
Zwischen Auschwitz und Telenovelas

5 Versionen des Abjekts: Hässlich, gruselig, ekelerregend

Varianten der Verleugnung
Die Abjektion durchqueren
„MOOR EFFOC“
Von abjektiv zu gruselig
Mamatschi!
Eislers Sinthome

6 Wenn sich nichts verändert: Zwei Szenen subjektiver Destitution

Die Lektion der Psychoanalyse
Musik als Beweis der Liebe
Ein gescheiterter Treuebruch
Szenen aus einem glücklichen Leben

Teil III
Die Disparität des Guten:
Hin zu einer materialistischen negativen
Theologie

7 Die Widerwärtigkeiten einer Hyäne: Autorität, Kostümierung und Freundschaft

Warum Heidegger nicht kriminalisiert werden sollte
Die Geburt des Faschismus aus dem Geiste des Schönen
Don Karlos zwischen Autorität und Freundschaft
Stalin als Anti-Herr
Schiller versus Hegel
Die selbst entwertete Autorität

8 Ist Gott tot, unbewusst, böse, machtlos, dumm ... oder kontrafaktisch?

Über die Inexistenz Gottes
Kontrafaktizitäten
Rückwirkung, Allmacht und Ohnmacht
Das zwölfte Kamel als einer der Namen Gottes
Eine Wahrheit, die aus einer Lüge hervorgeht
Der göttliche Todestrieb
Der entthronte Gott

9 -ject oder -scend? Vom traumatisierten Subjekt zum Subjekt als Trauma

Die Parallaxe von Trieb und Begehren
Unsterblichkeit als Tod im Leben
Die Schwierigkeiten mit der Endlichkeit
Materialismus oder Agnostizismus?
Ein komischer Abschluss

Schluss: Der Mut der Verzweiflung

Die millenaristische „Ausdünstung eines faden Gases“

Göttliche Gewalt
Die Unmöglichkeitspunkte

Anmerkungen
Register

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 erstarkt, 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 gewählt, 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 zerreiende 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 Tentakelschlgen? 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 Croces 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, Ekelerregenden, 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 zerreißenden 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 transzendentalen 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 Empiriekritizismus*: 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 Abgrenzung, 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 ebenso sehr 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 „gebarrt“, von einer immanenten Unmöglichkeit oder einem Antagonismus durchzogen ist. Der Erkenntnismangel 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 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 verstanden 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, lebenswerten 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 Frankensteins 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 Welterfahrung 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).