

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Žižek, Slavoj
Weniger als nichts

Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus
Aus dem Englischen von Frank Born

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58599-3

SV

Slavoj Žižek
Weniger als nichts

Hegel und der Schatten
des dialektischen Materialismus

Aus dem Englischen
von Frank Born

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism
Die Originalausgabe in englischer Sprache, die dieser Übersetzung zugrunde liegt,
erschien erstmals 2012 bei Verso.

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

Erste Auflage 2014

© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2014

© 2012 by Slavoj Žižek

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58599-3

Für Menka und Maden - denn die Partei hat immer Recht.

Inhalt

Einleitung: Eppur si muove	11
--------------------------------------	----

Teil I

Der Drink davor

Kapitel 1: »Den Schein ins Wanken bringen«	39
Was nicht gesagt werden kann, muss gezeigt werden	39
Die Idee erscheint	52
Von der Fiktion zum Schein	64
Dialektische Gymnastik? Nein danke!	73
Von dem Einen zum <i>den</i>	79
»Nichts existiert«	89
Gorgias, nicht Platon, war der Erzstalinist!	100
Kapitel 2: »Wo nichts steht, sollten Sie lesen, dass ich Sie liebe«	113
Eine christliche Tragödie?	114
Der große Andere	123
Der Tod Gottes	136
Die atheistische Wette	159
»Gib in deinem Begehren nicht nach«	171
Lacan gegen den Buddhismus	180
Kapitel 3: Fichtes Entscheidung	192
Von Fichtes Ich zu Hegels Subjekt	196
Die Fichtesche Wette	203
Anstoß und Tathandlung	211
Teilung und Begrenzung	218
Das endliche Absolute	223
Die gesetzte Voraussetzung	234
Die Fichtesche Gräte im Hals	238
Die erste moderne Theologie	249

Teil II

Die Sache selbst: Hegel

Kapitel 4: Ist es heute noch möglich, Hegelianer zu sein? . . .	267
Hegel versus Nietzsche	269

Kampf und Versöhnung	275
Eine zu erzählende Geschichte	286
Das Schicksal ändern	295
Die Eule der Minerva	303
Potenzialität versus Virtualität	313
Hegels »Kreis von Kreisen«	320
Zwischenspiel 1: Marx als Leser Hegels, Hegel als Leser von Marx	333
Kapitel 5: Parataxe: Figuren des dialektischen Prozesses . . .	366
Lob des Verstands	372
Phaenomena, Noumena und die Grenze	387
Der Widerstreit	395
Negation der Negation	402
Form und Inhalt	419
Negation ohne Erfüllung	427
Zwischenspiel 2: Das <i>Cogito</i> in der Geschichte des Wahnsinns	449
Kapitel 6: »Nicht als <i>Substanz</i> , sondern ebensosehr als <i>Subjekt</i> «	493
Konkrete Allgemeinheit	493
Hegel, Spinoza ... und Hitchcock	505
Das Hegelsche Subjekt	522
Absolutes Wissen	532
Die Verstopfung der Idee?	542
Das Tier, das ich bin	561
Zwischenspiel 3: König, Pöbel, Krieg ... und Sex	573
Kapitel 7: Die Grenzen Hegels	623
Eine Liste	623
Notwendigkeit als an sich selbst aufgehobene Kontingenz	634
Spielarten der sich auf sich beziehenden Negation	648
Der Formaspekt	659
Aufhebung und Wiederholung	673
Von der Wiederholung zum Trieb	680

Teil III

Die Sache selbst: Lacan

Kapitel 8: Lacan als Leser Hegels	695
Die List der Vernunft	697
Die Lacansche Prosopopöie	704

Lacan, Marx, Heidegger	713
Die »Zauberkraft« der Umkehrung	726
Reflexion und Supposition	736
Jenseits der Intersubjektivität	742
Trieb versus Willen	748
Das Unbewusste des Selbstbewusstseins	756
Zwischenspiel 4: Von der Zukunft borgen, die Vergangenheit verändern	763
Kapitel 9: Die Naht und die reine Differenz	792
Von der Differenzialität zum phallischen Signifikanten	793
Vom phallischen Signifikanten zum <i>objet a</i>	815
Sibelius' Schweigen	823
Die reine Differenz	829
Zwischenspiel 5: Das Unbehagen im Korrelationismus	850
Kapitel 10: Objekte, Objekte, wohin man auch blickt	882
Subtraktion, Protraktion, Obstruktion ... Destruktion	882
Das <i>objet a</i> zwischen Form und Inhalt	898
Stimme und Blick	907
Die Stimme der Großmutter	915
Der Herr und sein Gespenst	924
Die zwei Seiten des Phantasmas	932
Bild und Blick	940
Präsenz	946
»Das Bild ist in meinem Auge. Aber ich, ich bin im Tableau«	955
Lasst die Leinwand leer!	964
Zwischenspiel 6: Der Kognitivismus und die Schleife der Selbstsetzung	972
Kapitel 11: Das Nicht-Alles oder die Ontologie der Geschlechterdifferenz	1004
Die Geschlechterdifferenz in der entzauberten Welt	1004
Das Reale der Geschlechterdifferenz	1012
Formeln der Sexuierung: das Alles mit einer Ausnahme	1027
Formeln der Sexuierung: das Nicht-Alles	1039
Die Antinomien der Geschlechterdifferenz	1049
Warum Lacan kein Nominalist ist	1060

Negation der Negation: Lacan versus Hegel?	1070
»Es gibt eine Nicht-Beziehung«	1081

Teil IV
Die Zigarette danach

Kapitel 12: Der Vierer aus Schrecken, Angst, Mut ... und Enthusiasmus	1095
Sein/Welt/Ereignis	1095
Wahrheit, Inkonsistenz und der symptomale Punkt	1108
Es gibt kein menschliches Tier	1114
Badiou gegen Levinas	1125
Vom Schrecken zum Enthusiasmus	1132
Badiou und die Antiphilosophie	1145
Kapitel 13: Der Vierer aus Kampf, Geschichtlichkeit, Willen ... und Gelassenheit	1168
Warum Lacan kein Heideggerianer ist	1168
Hegel versus Heidegger	1176
Das Folterhaus der Sprache	1182
Ein alternativer Heidegger	1194
Vom Willen zum Trieb	1200
Der nichtgeschichtliche Kern der Geschichtlichkeit	1210
Von der Gelassenheit zum Klassenkampf	1219
Kapitel 14: Die Ontologie der Quantenphysik	1229
Das ontologische Problem	1230
Das Wissen im Realen	1248
Agentieller Realismus	1266
Die zwei Vakuen	1282
Y'a de <i>den</i>	1292
Schluss	
Die politische Suspension des Ethischen	1307
Register ((folgt))	1375

Einleitung

Eppur si muove

Es gibt zwei entgegengesetzte Arten von Dummheit. Die erste liegt vor, wenn ein (gelegentlich) hyperintelligentes Subjekt »es einfach nicht kapiert«, wenn es also eine Situation zwar logisch begreift, aber deren versteckte kontextuelle Regeln nicht erfasst. Als ich beispielsweise zum ersten Mal in New York war, fragte mich der Kellner in einem Café: »Wie war Ihr Tag?« Ich antwortete wahrheitsgemäß (»Ich bin todmüde, habe ein Jetlag, bin völlig gestresst ...«), und er schaute mich an, als wäre ich ein Vollidiot ... und er hatte Recht: Diese Art von Dummheit ist exakt die eines Idioten. Alan Turing war dafür ein Musterbeispiel: ein Mann von außergewöhnlicher Intelligenz, aber gleichzeitig ein Protopsychotiker, der nicht in der Lage war, implizite kontextuelle Regeln zu verarbeiten. Im Bereich der Literatur fällt einem hier unweigerlich Jaroslav Hašek's braver Soldat Schwejk ein, der, als er sieht, wie Soldaten aus dem Schützengraben ihre Feinde beschießen, zwischen die Fronten läuft und losschreit: »Hört auf zu schießen, da sind Menschen auf der anderen Seite!« Der Prototyp dieser Art von Dummheit ist freilich das naive Kind aus Andersens Märchen, das öffentlich ausruft, dass der Kaiser nackt ist – und dabei offensichtlich nicht begriffen hat, dass, wie Alphonse Allais es formuliert hat, wir unter unserer Kleidung alle nackt sind.

Die zweite, entgegengesetzte Art von Dummheit wollen wir hier als Debilität bezeichnen. Debil ist demnach jemand, der sich vollkommen mit dem »gesunden Menschenverstand« identifiziert und ganz für den »großen Anderen« des äußeren Scheins steht. Aus der langen Reihe von Beispielen, beginnend mit dem Chor der griechischen Tragödie – der wie Lachen (oder Weinen) aus der Konserve funktioniert, allzeit bereit, die Handlung mit allgemeinen Weisheiten zu kommentieren –, seien wenigstens die »debilen«, dem gesunden Menschenverstand folgenden Begleiter der großen Detektive erwähnt: Sherlock Holmes' Watson, Hercule Poirots Hastings ... Diese Begleiter dienen nicht bloß als Kontrastfiguren, die die Größe des Detektivs umso deutlicher hervortreten lassen – sie sind auch unverzichtbar für dessen Arbeit. In einem Roman erklärt Poirot Hastings dessen Rolle: Da er nur seinem Alltagsverstand folge, reagiere Hastings auf einen Tat-

ort genau so, wie der Mörder, der darauf aus sei, die Spuren seiner Tat zu verwischen, es von der Öffentlichkeit erwarte, und nur auf diese Weise, indem er die erwartete Reaktion des gewöhnlichen »großen Anderen« in seine Analyse miteinschlieÙe, könne der Detektiv das Verbrechen aufklären.

Doch haben wir mit diesem Gegensatzpaar schon das ganze Feld abgedeckt? Wo ordnen wir beispielsweise Franz Kafka ein, dessen Größe (unter anderem) in seiner einzigartigen Fähigkeit liegt, Dummheit als etwas vollkommen Normales und Gewöhnliches erscheinen zu lassen? (Denken wir an das überzogen »idiotische« Räsonieren in der langen Diskussion zwischen dem Geistlichen und Josef K. im Anschluss an die Parabel »Vor dem Gesetz«). Um diese dritte Form der Dummheit zu erklären, reicht ein Blick in die (englischsprachige) Wikipedia. Unter dem Eintrag »*Imbecile*« heißt es dort: »Imbezill war ein medizinischer Fachausdruck, mit dem Personen mit mittlerer bis schwerer geistiger Behinderung sowie ein bestimmter Verbrechertypus beschrieben wurden. Er leitet sich von dem lateinischen Wort *imbecillus* ab, was schwach oder schwachsinnig bedeutet. Früher wurde der Begriff »imbezill« auf Menschen mit einem IQ von 26 bis 50 angewandt, zwischen »debil« (IQ von 51 bis 70) und »idiotisch« (IQ von 0 bis 25).«¹ Es könnte also schlimmer sein: hinter einem Debilen zurück, aber einem Idioten voraus – die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst, wie ein österreichischer Imbeziller (wer sonst?) gesagt hätte. Die Probleme beginnen bei der Frage: Woher kommt eigentlich das durch die Vorsilbe »im-« negierte Stammwort »becillus«? Die Ursprünge sind zwar nicht ganz klar, aber wahrscheinlich stammt es vom Lateinischen *baculum* (Stock, Stab, Wanderstab); »imbezill« wäre also jemand, der ohne Stock auskommt. Wir können etwas Klarheit und Logik in die Sache bringen, wenn wir an den Stock denken, auf den wir uns als sprechende Wesen alle stützen müssen: die Sprache, die symbolische Ordnung, das, was Lacan den »großen Anderen« nennt. In diesem Fall ergibt die Dreiteilung idiotisch – imbezill – debil einen Sinn: Der Idiot ist einfach allein und steht außerhalb des großen Anderen, der Debile steht innerhalb (er wohnt in der Sprache, aber auf einfältige Weise), während der Imbezille sich genau dazwischen befindet – er weiß um die Notwendigkeit des großen Anderen, verlässt sich aber nicht auf ihn. Ein wenig erinnert dies an die Art, wie die slowe-

1 Vgl. <<http://en.wikipedia.org/wiki/Imbecile>>, letzter Zugriff 25. 5. 2012.

nische Punkband Laibach ihr Verhältnis zu Gott definierte (wobei sie sich auf die Aufschrift »In God We Trust« auf dem amerikanischen Dollarschein bezog): »Wie die Amerikaner glauben wir an Gott, aber anders als sie vertrauen wir ihm nicht.« Lacanianisch gesprochen ist sich der Imbezille darüber im Klaren, dass es den großen Anderen nicht gibt, dass er inkonsistent, »ausgestrichen« ist. Zwar erscheint der Debile auf der IQ-Skala intelligenter als der Imbezille, aber er ist intelligenter, als gut für ihn wäre (wie reaktionäre Idioten, nicht jedoch Imbezille, gerne über Intellektuelle sagen). Ein Imbeziller par excellence unter den Philosophen ist der späte Ludwig Wittgenstein, der sich obsessiv mit verschiedenen Variationen der Frage des großen Anderen auseinandersetzte: Gibt es eine Instanz, welche die Konsistenz unserer Sprache garantiert? Können wir Gewissheit über die Regeln unserer Sprache erlangen?

Zielt nicht auch Lacan auf die gleiche Position des »(Im-)Bezillen« ab, wenn er seinen Text »Vers un signifiant nouveau« mit den Worten enden lässt: »Ich bin nur relativ dumm – will sagen, ich bin so dumm wie alle Menschen –, vielleicht, weil ich ein wenig aufgeklärt wurde«?² Wir sollten diese Relativierung der Dummheit – »nicht vollkommen dumm« – im strengen Sinne des *Nicht-Alles* verstehen: Dass Lacan nicht vollkommen dumm ist, liegt nicht daran, dass er etwa über irgendwelche besonderen Einsichten verfügte. Nein, es steckt nichts in ihm, das nicht dumm wäre, keine Ausnahme von der Dummheit; dass er nicht vollkommen dumm ist, liegt allein an der *Inkonsistenz seiner Dummheit*. Der Name dieser Dummheit, an der alle Menschen teilhaben, lautet natürlich »großer Anderer«. Mao Zedong charakterisierte sich in einem Gespräch mit Edgar Snow Anfang der 1970er Jahre selbst als haarlosen Mönch mit einem Schirm. Der aufgespannte Schirm deutet auf die Trennung vom Himmel hin, und das chinesische Zeichen für »Haar« hat einen ähnlichen Klang wie das für »Gesetz«; was Mao also sagt, ist – lacanianisch gesprochen –, dass er der Dimension des großen Anderen, der himmlischen wie der gesetzlichen Ordnung, die den normalen Lauf der Dinge regelt, enthoben ist. Paradox wird diese Selbstbeschreibung dadurch, dass Mao sich dennoch als Mönch charakterisiert (ein Mönch wird ja normalerweise als jemand gesehen, der sein Leben dem Himmel widmet) – wie also kann man

2 Jacques Lacan, »Vers un signifiant nouveau«, in: *Ornicar?* 17-18 (1979), S. 7-23, hier S. 23.

ein vom Himmel subtrahierter Mönch sein? Diese »Imbezillität« ist der Kern der Subjektposition eines radikalen Revolutionärs (wie auch des Analytikers).

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich folglich weder um *The Complete Idiot's Guide to Hegel* noch um ein weiteres akademisches Lehrbuch über Hegel (das sich natürlich an Debile richten würde); es ist eher so etwas wie *The Imbecile's Guide to Hegel*, ein Hegel-Leitfaden für Imbezille, deren IQ sich, beleidigend gesprochen, ungefähr auf dem Niveau ihrer Körpertemperatur (in Grad Celsius) bewegt. Aber eben nur »so etwas in der Art«, denn das Problem mit dem »Imbezillen« ist, dass keiner von uns gewöhnlichen Sprachbenutzern weiß, was das »im-« negiert: Wir wissen, was »imbezill« bedeutet, aber nicht, was »bezill« heißt – wir mutmaßen einfach, dass es irgendwie das Gegenteil von »imbezill« sein muss.³ Aber was wäre, wenn auch dies einer jener merkwürdigen Fälle wäre, in denen Antonyme eigentlich dasselbe bedeuten (wie bei dem Begriffspaar heimlich/unheimlich, über das Freud einen berühmten kurzen Text verfasst hat)? Was also, wenn »bezill« dasselbe wäre wie »imbezill«, nur mit einem zusätzlichen Dreh? Im täglichen Gebrauch kommt »bezill« nicht alleine vor, es fungiert als Negation von »imbezill«; insofern dieses selbst schon eine Art von Negation ist, muss »bezill« demnach eine Negation der Negation sein – aber, und das ist entscheidend, diese doppelte Verneinung führt uns nicht etwa zu einer ursprünglichen Positivität zurück. Wenn ein »Imbeziller« jemand ist, der keine substanzielle Basis im großen Anderen hat, so verdoppelt der »Bezille« diesen Mangel und überführt ihn in den Anderen selbst. Der Bezille ist ein Nicht-imbeziller, dem bewusst ist, dass, wenn er imbezill ist, auch Gott selbst imbezill sein muss. Was also weiß der Bezille, das Idioten und Debile nicht wissen? Der Legende nach soll Galileo Galilei 1633, nachdem er vor der Inquisition seine Theorie widerrufen hatte, wonach die Erde sich um die Sonne dreht, die Worte »*Eppur si muove*« (»Und sie bewegt sich doch«) gemurmelt haben. Gefoltert wurde er nicht, es reichte wohl, ihm die Folterwerkzeuge vorzuführen ... Es gibt keine zeitgenössischen Belege dafür, dass er diese Worte tatsächlich gesagt hat, aber heute wird der Satz gern benutzt, um anzuzeigen, dass eine Wahrheit nicht aufhört, wahr zu sein, auch wenn der Verkünder dieser Wahrheit gezwungen wird, sie zu widerrufen. Das Interes-

3 Vgl. Alain Badiou, *Le fini et l'infini*, Paris 2010, S. 10.

sante an dem Ausspruch ist aber, dass er auch für das genaue Gegenteil verwendet werden kann, nämlich in dem Sinne, dass damit eine »tiefere«, symbolische Wahrheit über etwas ausgedrückt wird, was eigentlich nicht wahr ist – wie die »*Eppur si muove*«-Geschichte selbst, die zwar als historische Tatsache über Galileos Leben falsch sein mag, als Kennzeichnung von Galileos subjektiver Position, während er gezwungen wurde, seine Ansichten zu widerrufen, aber dennoch wahr ist. In diesem Sinne kann ein Materialist sagen, dass ihn, obwohl er weiß, dass es keinen Gott gibt, die Idee eines Gottes dennoch »bewegt«. Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass in der amerikanischen Originalversion von »Terma«, einer Folge aus der vierten Staffel der Mystery-Serie *Akte X (The X-Files)*, die normale Tagline »The Truth Is Out There« durch die Zeile »E pur si muove« ersetzt worden ist, wodurch angedeutet werden soll, dass sich »dort draußen« tatsächlich außerirdische Monster bewegen, auch wenn die offizielle Wissenschaft deren Existenz bestreitet. Es kann aber auch bedeuten, dass es zwar keine Außerirdischen gibt, die Fiktion einer Alien-Invasion (wie sie in *Akte X* gezeigt wird) uns aber dennoch beschäftigen und bewegen kann: Jenseits der Fiktion der Realität gibt es die Realität der Fiktion.⁴

Das vorliegende Buch hat zum Ziel, die ontologischen Konsequenzen aus diesem »*Eppur si muove*« zu ziehen. Ganz grundlegend lautet die Formel: »Bewegung« ist das Streben nach der Leere, das heißt: »Die Dinge bewegen sich«, es gibt etwas und nicht nichts, nicht weil die Realität mehr wäre als das bloße Nichts, sondern weil sie *weniger ist als nichts*. Die Realität braucht die Ergänzung durch die Fiktion, um diese ihre Leere zu verbergen. Derrida erzählte gerne einen Witz, in dem eine Gruppe von Juden in der Synagoge ihre Nichtigkeit einsteht. Als Erster erhebt sich ein Rabbi und sagt: »O Gott, ich weiß, ich bin wertlos, ich bin nichts!« Nach ihm steht ein reicher Geschäftsmann auf, klopft sich auf die Brust und sagt: »O Gott, auch ich bin wertlos, bin besessen von materiellem Reichtum, ich bin nichts!« Nach diesem Schauspiel erhebt sich auch ein einfacher, armer Jude

4 Freuds spezielles »*Eppur si muove*« war der von ihm häufig zitierte Ausspruch seines Lehrers Charcot: »La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister« (»Theorie ist gut, ändert aber nichts daran, dass es Dinge gibt [die nicht zu ihr passen]«), und es versteht sich von selbst, dass diese Variante ebenso mehrdeutig ist, das heißt, dass auch sie nicht auf eine rein empiristische Deutung reduziert werden sollte.

und erklärt: »O Gott, ich bin nichts ...« Der reiche Geschäftsmann stößt den Rabbi an und flüstert ihm voller Verachtung ins Ohr: »Was für eine Anmaßung! Wofür hält sich dieser Kerl, dass er es wagt, zu sagen, er sei ebenfalls nichts!« Nur wer schon etwas ist, kann das reine Nichts erreichen, und das vorliegende Buch spürt diese merkwürdige Logik in den unterschiedlichsten ontologischen Feldern und auf verschiedensten Ebenen auf, von der Quantenphysik bis zur Psychoanalyse.

Die seltsame Logik dessen, was Freud den *Trieb* nannte, kommt perfekt in der Hypothese des »Higgs-Feldes« zum Ausdruck, die in der Teilchenphysik gegenwärtig breit diskutiert wird. Ein sich selbst überlassenes physikalisches System geht in einer Umwelt, in der es seine Energie weitergeben kann, stets in den Zustand der geringstmöglichen Energie über; anders ausgedrückt: Je mehr Masse wir einem System entziehen, desto mehr verringern wir dessen Energie, bis der Vakuumzustand mit der Energie null erreicht ist. Es gibt allerdings Phänomene, die uns zu der Hypothese zwingen, dass es etwas (irgendeine Substanz) geben muss, das wir nicht aus einem System entfernen können, ohne dessen Energie zu *erhöhen*. Dieses »Etwas« bezeichnet man als Higgs-Feld. Sobald dieses Feld in einem Behälter, den man leergepumpt und dessen Temperatur man so weit wie möglich reduziert hat, *erscheint*, wird die Energie weiter *abnehmen*. Das erscheinende »Etwas« hat also offenbar *weniger* als keine Energie, es zeichnet sich durch eine insgesamt negative Energie aus, mit anderen Worten: Wir haben es bei diesem »Etwas« mit der physikalischen Version des Phänomens zu tun, dass »etwas aus dem Nichts erscheint«.

Der Ausspruch »*Eppur si muove*« muss somit gegen die zahlreichen Versionen der Auslöschung/Bezwingung des Triebes gelesen werden, von der buddhistischen Idee, Abstand vom Begehren zu gewinnen, bis zum Heideggerschen »Überwinden« des Willens, das den Kern der Subjektivität bilde. Dieses Buch versucht zu zeigen, dass sich der Freudsche Trieb nicht auf das reduzieren lässt, was der Buddhismus als Begehren oder was Heidegger als Willen denunziert. Auch nach Beendigung jener kritischen Überwindung des Begehrens/des Willens/der Subjektivität bewegt sich immer noch etwas. Was den Tod überlebt, ist der Heilige Geist, der von einem obszönen »Partialobjekt« gestützt wird, welches für den unzerstörbaren Trieb steht. Wir sollten demnach (auch) Elisabeth Kübler-Ross' Modell der fünf

Sterbephasen im Sinne der Kierkegaardschen »Krankheit zum Tode« umkehren und sie als Haltungen gegenüber der unerträglichen Tatsache der Unsterblichkeit begreifen. Zuerst will man sie nicht wahrhaben: »Welche Unsterblichkeit? Nach meinem Tod werde ich einfach zu Staub zerfallen!« Dann kommt es zu Wutausbrüchen: »Was für eine schreckliche Notlage, in der ich mich befinde! Es gibt keinen Ausweg!« Anschließend beginnt man zu verhandeln: »Gut, aber nicht ich bin ja unsterblich, sondern nur der untote Teil von mir; damit kann man leben ...« Dann fällt man in eine Depression: »Was soll ich nur anfangen, wenn ich dazu verdammt bin, für immer hier zu bleiben?« Und schließlich akzeptiert man die Bürde der Unsterblichkeit.

Warum nun also die Konzentration auf Hegel? In der Geschichte der Philosophie (beziehungsweise der abendländischen Philosophie, was auf dasselbe hinausläuft) fand das »*Eppur si muove*« seinen deutlichsten Ausdruck im Deutschen Idealismus und besonders im Denken Hegels. Da das Axiom dieses Buches »eins teilt sich in zwei« lautet, ist dessen Hauptinhalt in einen Teil über Hegel und einen Teil über Lacan als Wiederholung Hegels aufgegliedert. In beiden Fällen verfolgt das Buch den gleichen systematischen vierschrittigen Ansatz. Der Teil über Hegel beginnt mit der offensichtlichen historischen Frage: Wie kann man angesichts der radikal veränderten historischen Konstellation heute noch sinnvollerweise Hegelianer sein? Es folgt eine Beschreibung der grundlegenden Mechanismen oder Formeln des dialektischen Prozesses, an die sich eine ausführlichere Auseinandersetzung mit Hegels Grundthese, dass das Absolute nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt sei, anschließt; schließlich behandeln wir dann die schwierige, nichttriviale Frage nach den Beschränkungen des Hegelschen Projekts. Im Teil über Lacan, den wir, wie gesagt, als Wiederholung Hegels interpretieren, stellen wir in einem ersten Schritt die (expliziten und impliziten) Verweise auf Hegel vor, das heißt, wir präsentieren Lacan als Leser Hegels. Es folgt die Darstellung der »Naht« als Grundmechanismus des Zeichenprozesses, was uns Lacans Definition des Signifikanten als »das, was ein Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert«, verstehen lässt. Der nächste logische Schritt ist die Untersuchung des durch den Zeichenprozess erzeugten Gegenstands, des Lacanschen *objet petit a* in all seinen Dimensionen. Schließlich wird Lacans Vorstellung der sexuellen Differenz und seine Logik des *Nicht-Alles* einer kritischen Lektüre unter-

zogen, welche die letztlich Beschränkung und Ausweglosigkeit der Lacanschen Theorie offenbart.

Früher (als das Rauchen noch nicht stigmatisiert wurde) hieß es, die zweit- und die drittschönste Sache der Welt seien der Drink davor und die Zigarette danach. Dementsprechend handelt *Weniger als nichts* außer vom Hegelschen *Ding* auch von einer Reihe von Davors (Platon, Christentum, Fichte) und Danachs (Badiou, Heidegger, Quantenphysik). Platons *Parmenides* verdient eine genauere Untersuchung als erste echte dialektische Übung, die von Hegel und Lacan gefeiert wurde. Da Hegel *der* Philosoph des Christentums war, verwundert es nicht, dass eine hegelianische Betrachtungsweise des Todes Christi ein radikal-emanzipatorisches Potenzial zum Vorschein bringt. Fichtes Denken erlebt gerade ein verdientes Comeback: Auch wenn er manchmal nur einen Schritt von Hegel entfernt zu sein scheint, so liegen doch Welten zwischen den beiden, da die Art, wie Fichte das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich zur Sprache bringt, weit über den sogenannten »subjektiven Idealismus« hinausgeht. Alain Badiou's Versuch, Lacans Antiphilosophie zu überwinden, stellt uns vor die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit von Ontologie in der heutigen Zeit. Liest man Heidegger gegen den Strich, entdeckt man einen Denker, der an manchen Punkten eine erstaunliche Nähe zum Kommunismus aufweist. Die philosophischen Implikationen und Konsequenzen der Quantenphysik sind nach wie vor unerforscht – könnte es sein, dass jenseits der falschen Alternative zwischen Pragmatismus (»Es funktioniert – wen interessiert da schon die philosophische Bedeutung?«) und esoterischem Obskurantismus eine hegelianische Lesart den Weg zu einer neuen materialistischen Interpretation öffnet?

Darüber hinaus gibt es zwischen den Kapiteln der beiden Hauptteile sechs Intermezzi, in denen die Reaktionen auf die angesprochenen philosophischen Themen in Literatur, Kunst, Naturwissenschaft und Ideologie ebenso wie in den Werken von Philosophen, die der Achse Hegel – Lacan entgegenstehen, behandelt werden. Im Teil über Hegel werden folgende drei Themen genauer ausgearbeitet: die Doppeldeutigkeiten der Bezugnahmen auf Hegel im Werk von Karl Marx, der einzigartige Stellenwert des Wahnsinns in Hegels Theorie des Geistes und die zahlreichen Stellen, an denen Hegels System einen Exzess erzeugt, der dessen Rahmen zu sprengen droht (Pöbel, Sexualität, Ehe). Das erste Intermezzo im Teil über Lacan behandelt die rückwirkende Kraft des Zeichenprozesses, das zweite stellt Lacans Anti-Kor-

relationismus der jüngsten Kritik des kantischen Korrelationismus durch Quentin Meillassoux gegenüber, im dritten werden die Beschränkungen des in den Kognitionswissenschaften gültigen Subjektbegriffs erforscht, und im letzten Kapitel werden dann abschließend die politischen Implikationen von Lacans Wiederholung Hegels behandelt.

Wie aber passt dieser Bezug auf Hegel zu unserem eigenen historischen Augenblick? Das ideologisch-politische Feld setzt sich aktuell aus vier Hauptpositionen zusammen. Dies sind zum einen die beiden Seiten dessen, was Badiou treffend als »demokratischen Materialismus« bezeichnet hat: (1) wissenschaftlicher Naturalismus (Neurowissenschaften, Darwinismus ...) und (2) diskursiver Historizismus (Foucault, Dekonstruktion ...); dann die beiden Seiten der spiritualistischen Reaktion darauf: (3) der »New-Age-Buddhismus« des Westens und (4) die Idee der transzendentalen Endlichkeit (die ihren Höhepunkt mit Heidegger erreicht). Die vier Positionen bilden eine Art Greimassches Viereck mit den Achsen ahistorisches versus historisches Denken und Materialismus versus Spiritualismus. Das vorliegende Buch vertritt eine doppelte These: (1) Es gibt eine Dimension, die alle vier genannten auslassen, nämlich die eines vortranszendentalen Spaltes/Bruches, dessen freudianischer Name »Trieb« lautet; (2) genau diese Dimension kennzeichnet den innersten Kern der modernen Subjektivität.

Die Grundprämisse des diskursiven Materialismus bestand darin, auch die Sprache als eine Produktionsweise zu betrachten und die Marxsche Logik des Warenfetischismus auf sie anzuwenden. So wie für Marx die Sphäre des Tauschs dessen Produktionsprozess verschwinden lässt (unsichtbar macht), bringt auch der sprachliche Austausch den sinnerzeugenden textuellen Prozess zum Verschwinden: Durch eine spontane fetischistische Fehlwahrnehmung empfinden wir die Bedeutung eines Wortes oder einer Handlung als direkte Eigenschaft des bezeichneten Dinges oder Prozesses; wir übersehen, mit anderen Worten, das komplexe Feld diskursiver Praktiken, das diese Bedeutung produziert. Unser Hauptaugenmerk sollte dabei der fundamentalen Ambiguität dieser Idee des linguistischen Fetischismus gelten: Geht es darum, dass wir, auf die gute alte moderne Weise, zwischen »objektiven« Eigenschaften von Dingen und den von uns auf sie projizierten Bedeutungen unterscheiden sollen, oder haben wir es hier mit einer verschärften, linguistischen Form der transzen-

dentalen Konstitution zu tun, für die allein die Idee einer »objektiven Wirklichkeit« oder von »Dingen, die außerhalb und unabhängig von unserem Geist existieren«, eine »fetischistische Illusion« und somit blind dafür ist, wie unser symbolisches Handeln die Wirklichkeit erst ontologisch konstituiert, auf die es »verweist« oder die es bezeichnet? Keine dieser Optionen ist richtig – was es aufzugeben gilt, ist die beiden zugrunde liegende Prämisse, das heißt die (plumpe, abstrakt-allgemeine) Homologie zwischen diskursiver »Produktion« und materieller Produktion.⁵

Kafka hatte (wie immer) Recht, als er schrieb: »Ein Mittel des Bösen ist das Zwiegespräch.«⁶ Dieses Buch ist folglich kein Zwiegespräch, denn die Prämisse, die seiner doppelten These zugrunde liegt, ist unverhohlen hegelianisch: Was wir als das Gebiet der »Philosophie« bezeichnen, lässt sich beliebig weit in Richtung Vergangenheit oder Zukunft ausdehnen, doch es gibt einen einzigartigen philosophischen Moment, in dem die Philosophie »an sich« erscheint und der einen Schlüssel – den *einzigsten* Schlüssel – dazu liefert, die gesamte vorausgegangene und nachfolgende Tradition überhaupt als Philosophie lesen zu können (in der gleichen Weise wie Marx erklärt, dass die Bourgeoisie die erste Klasse, in der Geschichte der Menschheit gewesen sei, die als solche, als Klasse, gesetzt wurde, sodass erst mit dem Aufkommen des Kapitalismus die gesamte vorherige Geschichte als Geschichte des Klassenkampfes interpretiert werden konnte). Der Moment, den ich meine, ist die Zeit des Deutschen Idealismus, der sich durch zwei

5 Der »diskursive Materialismus« beruht auf dem sogenannten *Linguistic Turn* in der Philosophie, bei dem es darum geht, dass die Sprache kein neutrales Bezeichnungsmedium ist, sondern eine Praxis, die in eine Lebenswelt eingebettet ist: Wir tun etwas mit der Sprache, führen bestimmte Handlungen mit ihr aus usw. Ist es nicht an der Zeit, mit diesem Klischee aufzuräumen? Wer behauptet denn heute noch, die Sprache sei ein neutrales Bezeichnungsmedium? Vielleicht sollte man betonen, dass die Sprache eben nicht nur ein Moment der Lebenswelt, eine innerlebensweltliche Praxis ist; das eigentliche Wunder der Sprache ist, dass sie *auch* als neutrales Medium dienen kann, das einfach nur einen begrifflichen/ideellen Inhalt bezeichnet. Die wahre Aufgabe besteht, mit anderen Worten, nicht darin, die Sprache als neutrales Medium innerhalb der lebensweltlichen Praxis zu verorten, sondern darin, zu zeigen, wie in ebendieser Lebenswelt dennoch ein neutrales Bezeichnungsmedium entstehen kann.

6 Franz Kafka, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Kafka-Ausgabe hrsg. v. Hans-Gerd Koch*, Band 6: *Beim Bau der Chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift*, Frankfurt/M. 1994, S. 175.