Slavoj Žižek

Die Tücke des Subjekts

suhrkamp taschenbuch wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1961

Ein Gespenst geht um in der akademischen Welt. Es ist das Gespenst des cartesianischen Subjekts. Kognitivisten und Psychoanalytiker, Dekonstruktivisten und Anhänger des New Age, Heideggerianer und Habermasianer, Feministinnen und Postmarxisten, Ökologen und Enthusiasten des Cyberspace – alle haben sie das Ziel, dem westlichen Denken dieses Gespenst auszutreiben, das vermeintlich für alle Plagen der Menschheit verantwortlich ist, von der ökologischen Bedrohung bis zur politischen Unterdrückung.
Žižek hingegen verteidigt das philosophisch und politisch subversive Erbe des cartesianischen Cogito. Dazu nimmt er den Dialog mit drei zentralen Thesen zur Subjektivität wieder auf: mit Heideggers Gedanken des nihilistischen Potentials der modernen Subjektivität, mit der gegenwärtigen politischen Philosophie und mit dem feministisch-dekonstruktivistischen Konzept der wechselnden Subjekt-Positionen/Identifizierungen. Und natürlich geht es auch darum, den Raum für radikales politisches Handeln unter den Bedingungen des globalen Kapitalismus zu öffnen.

Slavoj Žižek ist Professor für Philosophie an der Universität Ljubljana (Slowenien) und Direktor des Birkbeck Institute for the Humanities an der University of London. Zuletzt im Suhrkamp Verlag erschienen: *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus* (stw 2188) und *Auf verlorenem Posten* (es 2562).

Slavoj Žižek
Die Tücke des Subjekts

Aus dem Englischen von
Eva Gilmer, Andreas Hofbauer,
Hans Hildebrandt
und Anne von der Heiden

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology
© Slavoj Žižek 1999

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.

4. Auflage 2021

Erste Auflage 2010
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1961
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2001
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.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29561-8

Inhalt

Einleitung
Ein Gespenst geht um in der westlichen Wissenschaft 7

I Die »Nacht der Welt«

1. Die Sackgasse der transzendentalen Einbildungskraft oder Martin Heidegger als Leser Kants 15
Heidegger'sches politisches (Nicht-)Engagement 17
Warum blieb *Sein und Zeit* unvollendet? 34
Die Schwierigkeiten mit der transzendentalen Einbildungskraft 42
Der Gang durch den Wahnsinn 50
Die Gewalt der Einbildungskraft 60
Das Ungeheure 67
Kant mit David Lynch 73
Kants Akosmismus 86
2. Das tückische Subjekt Hegels 95
Was heißt »Negation der Negation«? 95
Die dialektische Anamorphose 103
3, 4, 5 108
Die *spekulative* Identität von Substanz und Subjekt 120
Die erzwungene Wahl bei Hegel 125
»Konkrete Allgemeinheit« 138
»Lieber noch das *Nichts* wollen, als *nichts* wollen« 145
»Inkludiere mich aus!« 153
Zu einer materialistischen Theorie der Gnade 159

II Die zersplitterte Allgemeinheit

3. Die Politik der Wahrheit oder Alain Badiou als Paulus-Leser 171
Das Wahrheits-Ereignis 173
... und seine Unentscheidbarkeit 183
Wahrheit und Ideologie 191
Paulus mit Badiou 197
Zwischen den zwei Toden 206
Das lacanianische Subjekt 216
Herr oder Analytiker 222

4. Wechselfälle politischer Subjektivierung 231
Badiou, Balibar, Rancière 231
Die Hegemonie und ihre Symptome 236
Das Subjekt tritt auf 248
Warum sind die herrschenden Ideen nicht die Ideen derer, die herrschen? 251
Das Politische und seine Verleugnungen 255
Gebrauch und Missbrauch der Erscheinung 263
Post-Politik 272
Gibt es einen fortschrittlichen Eurozentrismus? 282
Die drei Universalien 294
Multikulturalismus 298
Für eine Außerkraftsetzung des Gesetzes von links 306
Die Mehrdeutigkeit exkrementeller Identifikation 318
Den Akt annehmen 323

III Von der »Unterwerfung« zur »subjektiven Destitution«

5. Leidenschaftliche Anbindungen, leidenschaftliche Ablösungen. Judith Butler als Leserin Freuds 337
Warum Perversion nicht Subversion ist 337
Ideologische Anrufung 352
Vom Widerstand zum Akt 357
»Das Durchqueren des Phantasmas« 363
Das melancholische Double Bind 369
Das Reale der sexuellen Differenz 375
Masochistische Täuschung 386
Vom Begehren zum Trieb ... und zurück 403
6. Ödipus, wohin? 429
Die drei Väter 429
Das Ende der symbolischen Wirksamkeit 443
Die Risikogesellschaft und ihre Feinde 461
Das Unbehagen in der Risikogesellschaft 470
Um die *politische* Ökonomie geht es, Dummkopf! 480
Wiederkehren im Realen 498
Das leere Gesetz 507
Vom Phallus zum Akt 514
Jenseits des Guten 527

Einleitung
Ein Gespenst geht um in der westlichen Wissenschaft …

… das Gespenst des cartesianischen Subjekts. Um es auszutreiben, haben sich alle wissenschaftlich-akademischen Mächte zu einer heiligen Allianz zusammengeschlossen: der Obskurantist des New Age (der das »cartesianische Paradigma« mit einem neuen ganzheitlichen Ansatz überwinden möchte) und der postmoderne Dekonstruktivist (für den das cartesianische Subjekt eine diskursive Fiktion, einen Effekt dezentrierter textueller Mechanismen darstellt), der habermasianische Kommunikationstheoretiker (der auf der Umwandlung der cartesianischen monologischen Subjektivität in eine diskursive Intersubjektivität besteht) und der Verfechter des heideggerianischen Seinsdenkens (der die Notwendigkeit betont, den Horizont der modernen Subjektivität zu »durchqueren«, die im verheerenden Nihilismus der Gegenwart gipfelt), der Kognitionswissenschaftler (der versucht, empirisch zu beweisen, dass es keinen einheitlichen Schauplatz des Selbst gibt, sondern nur ein Pandämonium wetteifernder Mächte) und der Fundamentalökologe (der den cartesianischen mechanistischen Materialismus beschuldigt, die philosophische Grundlage für die schonungslose Ausbeutung der Natur bereitzustellen), der kritische (Post-)Marxist (der darauf besteht, dass die illusorische Freiheit des bürgerlichen Subjekts aus der Trennung der Klassen herrührt) und die Feministin (die betont, dass das angeblich geschlechtslose *Cogito* in Wirklichkeit eine männlich-patriarchale Bildung ist). Wo gibt es eine wissenschaftlich-akademische Richtung, der von ihren Gegnern nicht vorgeworfen würde, sie hätte ihr cartesianisches Erbe noch nicht so richtig abgelegt? Und welche dieser Richtungen hätte den gegen sie erhobenen, schneidenden Vorwurf cartesianischer Subjektivität ihren »radikaleren« Kritikern nicht ebenso zurückgegeben wie ihren »reaktionären« Widersachern?

Daraus folgt zweierlei:

1. Die cartesianische Subjektivität wird weiterhin von allen wissenschaftlich-akademischen Kräften als eine mächtige und noch immer wirksame intellektuelle Tradition angesehen.
2. Es ist höchste Zeit, dass die Anhänger der cartesianischen Sub-

jektivität vor aller Welt ihre Ansichten, Ziele und Absichten ausbreiten und diesem Ammenmärchen vom Gespenst der cartesianischen Subjektivität mit dem philosophischen Manifest der cartesianischen Subjektivität selbst entgegentreten.

Dieses Buch versucht deshalb, das cartesianische Subjekt, dessen Zurückweisung die Grundlage der stillen Übereinkunft aller Streitparteien der derzeitigen akademisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzung ausmacht, wieder zur Geltung zu bringen: Obgleich alle diese Richtungen offiziell in erbitterte Kämpfe verwickelt sind (die Habermasianer gegen die Dekonstruktivisten, die Kognitionswissenschaftler gegen die Dunkelmänner des New Age ...), sind sie sich doch alle in ihrer Ablehnung des cartesianischen Subjekts einig. Es geht freilich nicht darum, zum *Cogito* in der Weise zurückzukommen, in der dieser Begriff das moderne Denken beherrscht hat (in Form eines sich selbst transparenten, denkenden Subjekts also), sondern seine vergessene Rückseite ans Licht zu bringen, den exzessiven, nicht anerkannten Kern des *Cogito*, der weit von dem besänftigenden Bild des transparenten Selbst entfernt ist. Die drei Teile dieses Buches nehmen die drei Felder in den Blick, auf denen es heute um Subjektivität geht: die Tradition des Deutschen Idealismus; die post-althussersche politische Philosophie; die »dekonstruktivistische« Transformation vom Subjekt zum Problemfeld vielfältiger Subjektpositionen und Subjektivierungen.[1] Jeder Abschnitt beginnt mit einem Kapitel zu einem Autor, dessen Werk eine exemplarische Kritik an der cartesianischen Subjektivität darstellt. Ein zweites Kapitel beschäftigt sich dann mit der Veränderung der grundlegenden Vorstellung, von der das vorangehende Kapitel ausgeht (Subjektivität im Deutschen Idealismus; politische Subjektivierung; der »Ödipuskomplex« als psychoanalytische Darstellung der Entstehung des Subjekts).[2]

Der erste Abschnitt beginnt mit einer detaillierten *Auseinandersetzung mit dem Versuch Heideggers, den Horizont der modernen*

1 Zur ausführlichen Auseinandersetzung mit der kritischen Zurückweisung der cartesianischen Subjektivität in den Kognitionswissenschaften vgl. das Kapitel *Cartesianisches Subjekt versus Cartesianisches Theater*, in: Slavoj Žižek, *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien 1998, S. 21-47.

2 Interessanterweise entsprechen diese drei Teile der geographischen Triade der deutschen, französischen und angloamerikanischen Tradition: Deutscher Idealismus, französische politische Philosophie, angloamerikanische *Cultural Studies*.

cartesianischen Subjektivität zu durchqueren. Immer wieder zwang die ihrem philosophischen Projekt innewohnende Logik die echten Philosophen der Subjektivität dazu, ein gewisses exzessives Moment des »Wahnsinns« zum Ausdruck zu bringen, das dem *Cogito* eigen ist und das sie dann sofort zu »normalisieren« versuchten (das *diabolisch Böse* bei Kant, die »Nacht der Welt« bei Hegel usw.). Und das Problem mit Heidegger ist, dass seine Vorstellung von moderner Subjektivität diesen inhärenten Exzess nicht in Betracht zieht; es »deckt« einfach diesen Aspekt des *Cogito* nicht ab, von dem Lacan behauptet, es sei das Subjekt des Unbewussten. Heideggers fataler Fehler ist klar in seiner misslungenen Lektüre Kants auszumachen: Durch seine Konzentration auf die transzendentale Einbildungskraft verfehlt Heidegger gerade die Schlüsseldimension dieser Einbildungskraft, ihren zerspaltenden, anti-synthetischen Aspekt, der nur ein anderer Name für den Abgrund der Freiheit ist; dieses Misslingen wirft auch ein neues Licht auf die alte Frage nach Heideggers Engagement im Nationalsozialismus. Nach dieser Konfrontation versucht dann das zweite Kapitel, sich mit dem Status der Subjektivität bei Hegel auseinander zu setzen, indem es die Aufmerksamkeit auf den philosophischen Begriff der Reflexivität und den reflexiven Umschlag legt, die das (hysterische) Subjekt des Unbewussten charakterisieren.

Abschnitt II enthält eine systematische Auseinandersetzung mit den vier Philosophen, die auf die eine oder andere Weise von Althusser ausgingen, später aber – nach einer kritischen Distanznahme zu ihm – ihre eigene Theorie politischer Subjektivität entwickelten: Laclaus Hegemonietheorie, Balibars Theorie der *égaliberté*, Rancières Theorie der *mésentente*, Badious Theorie der Subjektivität als Treue zum Wahrheits-Ereignis. Das erste Kapitel beschäftigt sich mit Badious Bemühungen (mit besonderer Betonung seiner bahnbrechenden Pauluslektüre), eine »Politik der Wahrheit« zu formulieren, die den derzeitigen dekonstruktivistischen und/oder postmodernistischen Ansatz untergraben könnte. Wenngleich ich auch mit Badious Unternehmungen übereinstimme, die Dimension des Allgemeinen als den wahren Gegensatz zum globalen Kapitalismus wiedereinzuführen, so lehne ich doch seine Kritik an Lacan ab, seine These also, die Psychoanalyse sei nicht in der Lage, die Grundlage für eine neue politische Praxis zu liefern. Das nachfolgende Kapitel analysiert die Vorgehensweisen, mit denen die vier Autoren den

vorherrschenden »postpolitischen« liberal-demokratischen Ansatz angreifen, der den politischen Modus des gegenwärtigen globalen Kapitalismus darstellt, wobei jeder von ihnen seine eigene Version der politischen Subjektivierung entwirft.

Teil III setzt sich mit jenen Tendenzen des heutigen »postmodernen« politischen Denkens auseinander, die gegen das Gespenst des (transzendentalen) Subjekts das befreiende Anwachsen der verschiedenartigen Formen – weibliche, schwule, ethnische – der Subjektivität zur Geltung bringen möchten. Dieser Vorstellung gemäß, sollte man das unerreichbare Ziel einer globalen gesellschaftlichen Veränderung aufgeben und statt dessen seine Aufmerksamkeit den diversen Formen der Behauptung eigener partikularer Subjektivität in unserem komplexen und zerstreuten postmodernen Universum zuwenden, in dem kulturelle Wiedererkennung mehr zählt als sozioökonomischer Widerstreit, das heißt, in welchem die *Cultural Studies* die Kritik der politischen Ökonomie ersetzt haben. Die repräsentativste und überzeugendste Version dieser Theorien, deren praktischer Ausdruck die multikulturellen »Identitätspolitiken« sind, ist Judith Butlers Theorie der performativen Geschlechtskonstruktion. Daher lässt sich das erste Kapitel auf eine genaue Auseinandersetzung mit Butlers Arbeiten ein, indem es sich auf diejenigen Aspekte konzentriert, die einen produktiven Dialog mit der lacanianischen Psychoanalyse erlauben (ihre Begriffe der »leidenschaftlichen Anbindung« [passionate attachment] und der Wende zur Reflexivität, die für die Subjektivität konstitutiv sind). Das letzte Kapitel setzt sich dann direkt mit dem entscheidenden Problem »Ödipus heute« auseinander: Ist die so genannte ödipale Phase der Subjektivierung (das Entstehen des Subjekts durch die Integration des symbolischen Verbots, verkörpert im väterlichen Gesetz) heute tatsächlich dem Untergang geweiht? Und wenn das so ist, wodurch wird sie ersetzt? In Auseinandersetzung mit den Vertretern einer »zweiten Moderne« (Giddens, Beck) argumentiert dieses Kapitel für die weiterhin gültige Aktualität einer »Dialektik der Aufklärung«: Weit davon entfernt, uns von den Beschränkungen der patriarchalen Tradition zu befreien, erzeugt der beispiellose Wandel im Funktionsmodus der symbolischen Ordnung, dessen Zeuge wir werden, seine je eigenen neuen Risiken und Gefahren.

Ist dieses Buch auch vom Grundtenor her ein philosophisches, so will es doch zuerst und vor allem eine engagierte politische Interven-

tion sein, die die brennende Frage angeht, wie man in unserem Zeitalter des globalen Kapitalismus und seines ideologischen Supplements, des liberal-demokratischen Multikulturalismus, ein linkes, antikapitalistisches Projekt neu formulieren kann. Eines *der* Photos des Jahres 1997 war zweifellos das von Ureinwohnern Borneos, die Wasser in Plastiktüten anschleppten, um gigantische Feuer zu löschen, die ihren Lebensraum vernichteten. Die lächerliche Unzulänglichkeit ihrer bescheidenen Versuche wurde noch durch das Grauen überboten, zu sehen, wie ihre ganze Lebenswelt sich in nichts auflöste. Zeitungsberichten zufolge brachte die riesige Rauchwolke, die sich über das gesamte Gebiet von Nordindonesien, Malaysia und die südlichen Philippinen erstreckte, den normalen Naturkreislauf insgesamt aus dem Gleichgewicht (aufgrund der andauernden Dunkelheit waren die Bienen nicht in der Lage, ihre Funktion bei der biologischen Reproduktion der Pflanzen auszuführen). Hier sind wir mit dem Beispiel des uneingeschränkten Realen des globalen Kapitals konfrontiert, das sogar die Realität der Natur in Mitleidenschaft zieht. Die Bezugnahme auf das globale Kapital ist hier notwendig, denn die Brände waren nicht allein das Resultat der »Gier« der örtlichen Holzhändler und -bauern (und eines korrupten indonesischen Staates, der dies zulässt), sondern auch der Tatsache, dass wegen des *El-Niño-Effekts* die außergewöhnliche Trockenheit nicht in den Regenfällen endete, die derlei Brände für gewöhnlich löschen; und der *El-Niño-Effekt* ist *global*.

Eine solche Katastrophe verkörpert somit das Reale unserer Zeit: Die Konsequenzen des Kapitals, das unbarmherzig die partikularen Lebenswelten missachtet, bedrohen und zerstören das gesamte Überleben der Menschheit. Was aber impliziert diese Katastrophe? Haben wir es nur mit der Logik des Kapitals zu tun, oder ist diese Logik bloß der derzeit vorherrschende Druck der modernen, nur an Produktion orientierten Haltung technologischer Beherrschung und Ausbeutung der Natur? Oder ist gerade eine solche technologische Ausbeutung der letzte Ausdruck, die Verwirklichung des innersten Potentials der modernen cartesianischen Subjektivität selbst? Die Antwort des Autors auf dieses Dilemma ist ein emphatisches Plädoyer auf »Nicht schuldig!« für das cartesianische Subjekt.

I Die »Nacht der Welt«

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

Eine rätselhafte Mehrdeutigkeit im Verhältnis zur Philosophie Martin Heideggers kennzeichnet das »progressive« postmoderne Denken von Jacques Derrida bis zu Fredric Jameson: Heidegger wird mit gebührendem Respekt behandelt; oftmals bezieht man sich in unverfänglicher Weise auf ihn wie auf eine unbestrittene Autorität; zugleich verhindert aber ein niemals ausführlich erläutertes Unbehagen die rückhaltlose Bestätigung seiner Position, als ob uns eine Art unsichtbares Verbot sagte, dass bei Heidegger irgendetwas grundsätzlich falsch sein muss, wenn wir auch noch nicht in der Lage sind zu sagen, was es ist. Selbst wenn Autoren die direkte Konfrontation mit Heidegger wagen (wie Derrida in *Vom Geist. Heidegger und die Frage*[1]), ist das Resultat in der Regel zweideutig; man bemüht sich, zu Heidegger auf Distanz zu gehen, während man doch irgendwie in seiner Spur bleibt. (Heidegger bleibt weiterhin ein Philosoph der Ursprünge und authentischen Präsenz, obwohl er die größten Anstrengungen unternahm, die metaphysische Logik der Ursprünge zu »dekonstruieren« ...) Andererseits können jene, die eine der beiden Extrempositionen übernehmen und entweder in einem verzweifelten Versuch sich um eine politisch »progressive« Aneignung Heideggers bemühen (wie dies bei Reiner Schürmanns »anarchischer« Lektüre[2] der Fall ist) oder eine totale Ablehnung seines Denkens vorschlagen (wie etwa Adorno[3] oder Lyotard[4]), überzeugend abgewiesen werden, da sie mit einem vereinfachten Bild Heideggers operieren, das nicht an dessen eigene philosophische Stringenz heranreicht. Die ethisch-politischen Grundlagen dieser Sackgasse der dekonstruktivistischen Referenz auf Heidegger wurden vielleicht am besten von Derrida in seinem Interview mit Jean-Luc Nancy formuliert:

1 Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am Main 1992.
2 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington 1987.
3 Theodor W. Adorno, *Der Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt am Main 1964.
4 Jean-François Lyotard, *Heidegger und die Juden*, Wien 1990.

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

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

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

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

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

Heidegger'sches politisches (Nicht-)Engagement

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

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

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

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

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

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