

SIGRUN BIELFELDT

## DIE WÜSTE DES REALEN: SLAVOJ ŽIŽEK UND DER DEUTSCHE IDEALISMUS

**ABSTRACT.** Part of Slavoj Žižek's philosophical background is located in German idealism. In this article, his relation to German idealism is critically assessed, and the key to this assessment is found in Žižek's favorite medium: film. In film, "reality" can only appear as a new image, replacing an old "reality" as fictitious, the "real" itself, however, remains unreachable by thought. At this point, a parallel with German idealism appears: it was Kant who turned reality into a "desert," and Hegel and Schelling who tried to retrieve it. Siding with Adorno and Heidegger, Žižek reaches a "negative" conclusion that does justice to neither German idealism nor indeed Schelling. His "use" of German idealism is one-sided and selective, regardless of the fact that it allows him to formulate an adequate critique of Western society. Perceiving a parallel between Žižek's conception of cinema and Kantian imagination [*Einbildungskraft*], the final conclusion is that he approaches German idealism not in terms of its conceptual system-character, but in terms of sensual multiplicity, not seeking unity in it, but precisely fragmentation.

**KEY WORDS:** *Einbildungskraft*, German idealism, Hegel, irrationality, Kant, rationality, reflexivity, Schelling, subjectivity

Der deutsche Idealismus als deutscher ist ordentlich. Er geht von „Kant bis Hegel“. Schelling wird ungern dazugezählt. Kant wird des öfteren abgekoppelt von Fichte, Schelling, Hegel, um seinen nüchternen Geist vor den nachkantischen Spekulanten zu schützen. Aber in der Regel sind sie im Bewußtsein der deutschen Schulphilosophie alle vorhanden, mit ihren Texten, mit ihren Argumenten, nur die Vorlieben verändern sich. Zu den Gedenktagen feuilletonisieren sich die Großen Deutschen, ohne sonderlich lebendig zu werden. Der deutsche Idealismus als deutscher ist ordentlich und folglich ein bißchen langweilig.

Slavoj Žižek, der postmoderne Philosoph, scheint unordentlich. Er hat ein Buch über Schelling geschrieben (TIR),<sup>1</sup>



eines über Hegel (TTS),<sup>2</sup> und auch in allen übrigen Arbeiten Žižeks sind Philosophen und Philosopheme des deutschen Idealismus offen oder latent, aber eben unordentlich anwesend. Žižek jagt, in der Präsentation seiner Philosophie, wie die Hegelsche Furie des Verschwindens<sup>3</sup> durch die modernen Empirizitäten von Film, Kunst, Politik, Psychoanalyse. Auf der Jagd begegnen ihm Kant, Schelling, Hegel und Marx, aber auch Heerscharen anderer Menschen wie Lenin, Stalin, Nolte oder ein albanischer Soldat. Das ist keinesfalls langweilig, sondern komisch, bizarr und regt sogar zum politischen Dreinschlagen an. Nur: Was haben die Kant-bis-Hegel-Leute dabei zu suchen?

Die Frage ist berechtigt, denn Žižek selbst gibt offen zu verstehen, daß eigentlich keiner der idealistischen Philosophen, sondern die Psychoanalyse Lacans der führende Meinungsmacher ist. Wie denn, müßte man fragen, soll die Philosophie, nachdem sie aufgehört hat, eine *ancilla theologiae* zu sein, die Magd der Psychoanalyse werden?<sup>4</sup> Derjenige, der gerne mit den Texten der deutschen Idealisten gelebt hat (und die Verfasserin dieses Artikels gehört dazu), wehrt sich dagegen, einen anderen Primat anzunehmen, als denjenigen, den Kant als das ausschließliche („das spekulative sowohl als das praktische“) Interesse der Vernunft formuliert hat, gipfelnd in den berühmten drei Fragen, was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen?<sup>5</sup> Žižek hat eine solche Vorrangstellung der Philosophie nicht ausgewiesen. Wie dürfen wir die Relation „Slavoj Žižek und der deutsche Idealismus“ verstehen? Ist die Beschreibung einer direkten Beziehung überhaupt möglich, wenn wir Žižeks Übervater Lacan außer acht lassen? Wir glauben, daß eine kleine Formskizze der unvermittelten Relation Žižeks und des Idealismus gelingen kann. Ob der Leser diese nun für ein Genrebildchen oder eine Minimalbegründung hält, überlassen wir ihm selbst.

#### DIE DOPPELTE WÜSTE DES REALEN

Wenn wir das Faktum „Slavoj Žižek und der deutsche Idealismus“ angemessen beschreiben wollen, dürfen wir nicht auf dem falschen Fuß erwischt werden. Wir müssen einen

archimedischen Punkt, in Žižeks Sprache: eine „Externalität“, finden, die sowohl Žižek als auch den deutschen Idealismus thematisch aufhebelt: und zwar so aufhebelt, daß es nicht allzu philosophisch angestrengt wirkt, sondern dem *bon sens* nach dem Herzen ist.

Es ist das Genre des Films, das sich zur Auffindung des externen, archimedischen Punkt am besten eignet. Žižek liebt offensichtlich den Film und versieht seine Überlegungen mit vielen Beispielen aus dieser Kunstgattung; er tut es aber unwillkürlich aus einer gewissen Genußfreude heraus, so daß seine filmischen Beispiele sekundär zu seinen Überlegungen hinzukommen und nicht aus einer rasonnierenden Analyse des jeweiligen Films abgeleitet sind. Die beweglichen Bilder also bilden den externen Standpunkt für das Verständnis von in Sprache gesetzter Philosophie.

Ein nahezu unscheinbarer amerikanischer Film, *The Truman Show* (1998) von Peter Weir, ist gesättigt von einem Sachverhalt, der sowohl Žižek, wie den deutschen Idealismus, wie auch unser kulturelles Alltagsleben im dritten Jahrtausend angeht. Žižek erwähnt diesen Film in einem kleinen Buch „Die Revolution steht bevor; dreizehn Versuche über Lenin“ (RSB), wo ein Kapitel mit der Überschrift „Willkommen in der Wüste des Realen“ auch die Trumanshow als Bild-Argument einsetzt. Der Titel „Welcome to the Desert of the Real“ (auch als Buch: WDR) ist ein Zitat aus dem Film *Matrix* (1999).

In der *Trumanshow*, um Žižeks Text weiter zu erläutern, geht es um die grausige Idee einer Fernsehgesellschaft, ein Kleinkind ohne sein Wissen bereits von seiner Geburt an in die kullissenhafte Welt eines Inselstaates hineinzustellen, ihm jeden Tag eine begrenzte Anzahl von Möglichkeiten anzubieten und ein weltweites Publikum in atemloser Spannung über Jahrzehnte zuschauen zu lassen, wie der Produzent als pervertierter Scheingott und der kleine Mensch mit scheinhafter Wahlfreiheit sich gemeinsam etwas zurechtzimmern, was „Leben“ des Mr. Truman heißen soll. Der Film zieht seine Spannung daraus, daß die bürgerliche Glätte des Konstrukts „Leben“ Sprünge bekommt; der Protagonist Truman (wahrer Mensch?) schöpft Verdacht, daß hinter seinem netten Alltag irgendetwas „Anderes“, ja Ungeheuerliches, steckt. Seine größte Wahrheit,

also seine größte „Realität“, erreicht der Film dann, wenn der Protagonist meint, mit einem Segelboot, auf dem Meer in dieses andere — vermutete — Leben fliehen zu können. Der Produzent erregt künstlich einen Sturm, der den Deliquenten nicht nur in Todesangst versetzt, sondern auch in Todesnähe bringt, wobei der Produzent diesen letzten Kitzel der Beinahe-Gefahr auskostet, um bei seinem Millionenpublikum den realitätsnahen Reiz eines drohenden Todes hervorzurufen. Der Film endet, daß Truman mit seinem Boot nicht ertrinkt, sondern an die Kulissenwand stößt, die Irreführung durch eine inszenierte Gefahr begreift, eine Tür findet und sich ins Freie, ins „Reale“, tastet.

Wohin aber führt der Weg ins „Reale“? Žižek stellt die schwierige Dialektik von Realität und Irrealität der Ereignisse des 11. September dar. Es ist wahr, daß die Zuschauer an den Fernsehschirmen gar nicht mehr imstande waren, das Geschehnis wahrzunehmen als das, was es war, nämlich ein schlechthin Faktisches, sondern sie ordneten die Bilder ohne weiteres ein in ihre virtualisierte Vorstellungswelt, nämlich als Szenen eines immer schon bekannten Katastrophenfilmszenarios. Entsprechend blieben die Interpretationen, so sieht es Žižek, politisch trivial, wie etwa, daß das „Grauen“ der Dritten Welt nach dem 11. September Teil der gesellschaftlichen Realität des Westens geworden sei, nachdem es bis zu diesem Zeitpunkt nur unreal über die Fernsehschirme flimmerte. Žižek beruft sich auf Lacan, wenn er schreibt, „das zurückkehrende Reale habe den Status einer weiteren Erscheinung: Gerade deshalb, weil es real ist, d.h. wegen seines traumatisch/exzessiven Charakters, sind wir nicht in der Lage, es in unsere Realität (bzw. das, was wir als solche erleben) zu integrieren und müssen es daher als alptraumhafte Erscheinung erleben“ (RSB, S.150).

In der Psychoanalyse kommt es, nach Žižek, darauf an, „die Realität (oder das, was als solche erscheint) als Fiktion zu entlarven/enttarnen“, d.h. „in der ‚realen‘ Realität den Anteil der Fiktion zu erkennen“ (ebenda). Žižek hat diese Überlegungen nicht auf transzendentalphilosophische Sachverhalte bezogen, sonst hätte er erkennen müssen, daß seine Argumentationen aufgrund von Subreptionen in der Definition von „Realität“ zustande kommen, nämlich der Rede von einer „erschiedenen“,

einer „realen“, einer „rohen“ Realität etc. Außerdem ruft der Zwang zur Fiktionalisierung dieser unzähligen „Realitäten“ eben jenen Regreß ins Unendliche hervor, aus dem zu entkommen, nach der Erfahrung des diktatorischen *cogito*, (beinahe) unmöglich ist.

Natürlich kann, so meinen wir, das Räsonnieren der Philosophie über „Realität“ ebenso wenig Trost und Erlösung bieten wie das unablässige, drohende Gemunkel der Psychoanalyse über „traumatische Kerne“. Aber der Vorteil der Philosophie liegt doch darin: wenn, philosophisch formuliert, ein „Unvor-denkliches“ einbricht, so weiß die Philosophie, daß sie es nicht durch Symbolisierungen und Fiktionalisierungen zu zerschwa-tzen, sondern als krude Faktizität stehen zu lassen hat. Denn nur wenn man die Unauflöslichkeit eines „traumatisierten Kerns“ anerkennt, d.h. ihn nicht durch weiteren Nonsens „er-klärt“, wird der irrealen und gespenstischen Wahnsinn der medi-atisierten und absolut konzeptualisierten westlichen Welt deutlich.<sup>6</sup>

Für einen (transzendental-)philosophischen Sachverhalt ha-ben wir also zwei „Wüsten des Realen“: das begrifflich nicht weiter auflösbare Faktische und die Gebetsmühle der unendlich sich selbst erzeugenden diskursiven Selbstreflexion.

#### DIE WÜSTE UND IHRE „DOXA“

Wer den Film gesehen hat und wer Žižeks Bedürfnis begriffen hat, mittels dieses Films zu zeigen, wie man aus einer insze-nierten Scheinwelt hinauskommt in ein „Wirklicheres“, wird nicht ohne weiteres vermuten, daß sich dahinter ein philoso-phisches Grundsatzprogramm verbirgt, das auf den Idealismus zurückgeht. Aber in der Tat hat Kant (TIR: S.95 f.)<sup>7</sup> das Reale zur Wüste gemacht, insofern er den ontologischen Gottesbe-weis zerschlagen hat. Er hat apodiktisch verfügt, daß mit den eingeschränkten subjektiven Verstandesmöglichkeiten nicht auf übersinnliche Gegenstände, wie etwa Gott oder das Sein, überzugreifen ist. Rational gesehen, hatte Kant die Trumansche Tür zum Bereich Gottes und der „Realität“ zugeschlagen. Mit den Nachkantianern setzt aber wieder der Kampf der Vernunft

um eine neuerliche metaphysische Wüste des Realen ein. Hegel scheint fest davon überzeugt gewesen zu sein, durch seine Logik Geist, Gott und Sein in den spekulativen Begriff bekommen zu haben. So lautet also ein Stück idealistischer Lehrmeinung: Denkverbote der Wüste des Realen bei Kant und die beste aller vernunftrepräsentierten Wüsten des Realen bei Hegel. Dieses Spannungsverhältnis einer zweifach interpretierbaren Wüste des Realen kann man guten Gewissens als die traditionelle Doxa des Idealismus bezeichnen. Es gibt diejenigen Philosophen, die, wie Kant, ein neuerliches Betreten des Realen verbieten, diejenigen, wie Hegel, die meinen, es durch eine spekulative Vernunft abermals errichtet zu haben und diejenigen, die ein Reales und Positives wieder errichten, aber auch wieder einreißen wie Schelling.

So sieht dies auch Slavoj Žižek. Zugleich macht er eine neue Doxa der Doxa. Für Schelling setzt Žižek eine postmoderne Lesart voraus, die ihn zum Vernunftskeptiker (und Hegelkritiker) macht, der in der rationalen Textur immer die Lücke [*gap*] gesucht habe. Žižek will bei dieser Interpretation nicht stehen bleiben, insofern er sich wehrt, Schelling gegen Hegel zu positionieren: Daß Hegel derjenige sei, der die Wüste des Realen vernunftmäßig mediatisiert und nebenbei noch den preußischen Staat affirmiert habe, will Žižek nicht hinnehmen. Tatsächlich, so konterkariert Žižek die Postmoderne, seien Schelling und Hegel zur nämlichen "Subversivität" begabt, beide trachteten Löcher in die Textur und damit in die rationale Verwüstung des Daseienden zu reißen (TIR: S.6).<sup>8</sup> Diesen Gedanken baut Žižek in seinem Buch über Hegel weiter aus, insofern er von Hegel das Verdikt des vernünftigen Allesvermittlers nimmt und ihn zum Statthalter eines „tückischen“ Subjekts macht, das, ebenso wie das Schellingsche Subjekt, die Verkrustung durch das Rationale aufbricht. Ob Žižek das so darf, wie er es mit Hegel macht, werden wir im Abschnitt „Ein Subjekt der Wüste?“ zu beantworten suchen.

Denn wenn Žižek sich nach einer akademisch-philosophischen Doxa zu orientieren scheint, die natürlich, zumindest in der deutschen traditionellen Philosophie mit den ihr eigenen mikroskopischen hermeneutischen Methoden bzw. mit einer genauen Prüfung der Argumentationsgänge arbeitet, dann wird

er sich auch am Problembestand und an den Argumentationsregeln der Doxa messen lassen müssen. Die deutsche Schulphilosophie ist, wie schon angedeutet, ordentlich und ein bißchen langweilig. Aber wie geschwind definiert Žižek die deutsche Doxa in seinem Hegelbuch? „Against the background of this imbroglio, our thesis will be that Lacan succeeds where Habermas and other “defenders of the subject, including Dieter Henrich, fail...” (TTS: S.10). Der Versuch, eine Doxa, die Žižek bestreitet, aus diesem Satz zu rekonstruieren, würde bedeuten, daß Habermas und Henrich allererst in ihren Thesen benannt und dann entzerrt werden müßten. Lacan müßte, nach dem Willen der Verfasserin dieses Artikels, einen Platz in der Reihe unter anderen einnehmen. Daß Lacan von Žižek als die höchste intellektuelle Autorität eingesetzt wird, ist ein fundamentaler Dissens, der in diesem Essay nicht weiter erörtert werden kann.

Der deutsche Idealismus, etwa in der Gestalt der Subjektphilosophie Dieter Henrichs, hat seine eigene hermeneutische und argumentative Immanenz, die sich hüten würde, die Psychoanalyse als letztgültige Autorität anzuerkennen. Von Dieter Henrich ist bereits 1970 überzeugend gezeigt worden,<sup>9</sup> daß nicht Reflexion auf das eigene Selbstbewußtsein die letzte „reale“ Gewißheit sein kann, sondern daß Selbstbewußtsein sich seine existenzielle Hinfälligkeit als Grund und Grenze voraussetzen muß, wenn es nicht in einen unendlichen Regreß der narzißtischen Selbstbespiegelung geraten soll.<sup>10</sup> Warum war es überhaupt nötig, die Opazität des eigenen Selbst, als Grund und Grenze des Denkens einzuführen, nachdem doch Kant die mündige, aufgeklärte Vernunft mit der Tilgung des ontologischen Gottesbeweises so ins Recht gesetzt hatte? Ist die Nachkriegsdoxa des deutschen Idealismus hier nicht bedauerlicherweise in ihren Bescheidenheitsthesen, die sich von einem ungreifbaren Selbst abhängig machen, zu weit gegangen, insofern sie sich in die Nähe der negativen Theologie begibt? Hat sie nicht das Erbe der Aufklärung und dessen Fortschrittsgedanken verspielt?

Seit Heidegger und Adorno/Horkheimer ist die Kritik an der Selbstermächtigung des Subjekts der Aufklärung aus dem Bewußtsein der Moderne nicht mehr wegzudenken. Auch Žižek

beruft sich auf diese Koinzidenz von Heidegger und Adorno/Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (TTS: S.10). Schelling war eigentlich, als Kritiker von Hegels absoluten Vernunftprogrammen und als Erfinder des Unvordenklichen, prädestiniert zum größten Aufklärungsskeptiker der Idealisten zu werden. Tatsächlich hat Schellings „unvordenklicher Rest“ in der Vernunft, wie *Indivisible Remainder* zeigt, Žižek und eine Reihe von Postmodernen in Begeisterung versetzt, weil sie sich berechtigt fühlten, in diesen „Rest“ eine irrationale Wüste des Realen einzuschreiben.

Aber so einfach ist es nicht mit Schelling. Eine argumentativ gesicherte Begründung von Schellings Lehre hat einen langen Weg hinter sich. Hätte nicht Walter Schulz<sup>11</sup> die Philosophie Schellings nach dem zweiten Weltkrieg in transzendentalphilosophische Zusammenhänge gestellt und Schellings Lehre so interpretiert, daß sie weder als Selbstermächtigungsrede der Vernunft, noch als theosophische Spekulation daherkommt, so wäre die Nachkriegsrezeption Schellings nie in neue Bahnen gelangt. Es bedurfte auch eines Vortrags von Michael Theunissen auf dem Hegelkongreß von 1974,<sup>12</sup> um Schellings Selbstbescheidungsthese transzendentalphilosophisch zu festigen.<sup>13</sup> Der Meister der Subjektphilosophie, Dieter Henrich, hat Schelling sozusagen nie angefaßt: die auch von Žižek zitierte „Grundoperation“ (TIR: S.92 ff.) des deutschen Idealismus — mit der Selbsteinschränkungsthese der Vernunft — ist für Henrich 1794 durch ein Fragment Hölderlins formuliert worden.<sup>14</sup> Hölderlin hatte, nach Henrich, als erster erkannt, daß Selbstbewußtsein immer nur seinen zirkelhaften und zugleich in einen unendlichen Regreß ausartenden Reflexionsstatus formulieren kann: Ich bin Ich. Um diesen Regreß zum Stillstand zu bringen, muß es einen eigenen „Grund im Bewußtsein“ voraussetzen. Diese Voraussetzung wird erfahren als rationale Ohnmacht, diesen Grund begrifflich zu erfassen, und zugleich als ein nicht weiter identifizierbares Selbstgefühl, von dem jede sinnvermittelte Lebensäußerung abhängig ist. Dieses unaufhebliche Spannungsverhältnis von unzugänglichem und doch präsentem Grund und der Reflexion darauf bestimmt die unablässige faustische Suche. Immer wieder während eines Lebens muß das Spannungsverhältnis von unverfügbarem Grund und



Selbstreflexion aufgerichtet und neu formuliert werden. Dieter Henrich hat dies „bewußtes Leben“ genannt.<sup>15</sup>

Es ist nicht verwunderlich, daß Henrich Schelling nicht angenommen hat. Schellings positive Philosophie, die sich zwar nie zweifelsfrei orten ließ, galt ja lange Zeit als ein logischer Konstruktionsfehler. Schelling wurde unterstellt, nie ganz frei von der Versuchung zu sein, ein „Positives“, oder um im Bild zu bleiben, eine Wüste des Realen zu setzen. Von diesem Positiven her sollte dann ein Argumentationsgang einsetzen: der zirkelhafte Ansatz liegt auf der Hand. Die Diagnose der „Grundoperation“ Hölderlins hatte aber gezeigt, daß man schlüssig nur vom Status der eigenen Reflexion ausgehen könne, die durch ihre Gebundenheit an den existenziellen, hingängigen „Grund“ keinen Anlaß zu Selbstermächtigungsthesen hat.

Schelling war, so lautete der Vorwurf, möglicherweise immer in Versuchung, eine positive Philosophie, mit einem „positiven“ Grund zu setzen und zu entwickeln. Aber darauf läßt sich leicht erwidern, daß mindestens der ganz späte Schelling die negative, die rein rationale Philosophie zum Ausgangspunkt seines Denkens genommen hat wie schon 1794 Hölderlin. Der späte Schelling minimiert die negative Philosophie durch Ausdifferenzieren („Ausscheiden von Hypothesen“), wobei er dann in einer letzten Wendung gegen Zero sich dem Unvordenklichen („Positiven“) gegenüber sieht, aber es nicht mehr rational ergreift. Was hat er in dieser letzten Kehre berührt? Das ersehnte Reale der menschlichen Existenz, den persönlichen Gott?

Henrichs Schüler Manfred Frank hat jedenfalls in den siebziger Jahren einen abermaligen Anlauf genommen, Schelling ins Recht zu setzen, wobei Frank den genialen Einfall hatte zu zeigen, wie die Frühmarxisten Schellings Kritik an Hegel plagiierten.<sup>16</sup> Man witterte bei Schelling eine Art „materialen“ Grund im Bewußtsein, aus dem sich für die Frühmarxisten interessante Schlüsse ziehen ließen, nicht zuletzt die kritischen Argumente gegen das Auf-Dem-Kopf-Stehen der Hegelschen Philosophie. Man darf auch nicht die wichtige angelsächsische Rezeption Franks durch Andrew Bowie vergessen. (In Žižeks *Indivisible Remainder* huscht Bowie nur als Schellingübersetzer (*Weltalter*) vorbei: TIR: S.79, Anm. 1 u.a.). Bowie, bereits in

Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hat für den angelsächsischen Raum Schellings Argumente zu dessen Kritik an Hegel geprüft und deutlich darauf hingewiesen, daß es der Postmoderne gut anstehen würde, mit Schelling die eigenen postmodernen Erkenntnisbedingungen zu überprüfen: Schelling sei der Naivität der Postmoderne weit überlegen, denn diese gehe, unreflektiert, von allerlei Irrationalismen aus und baue diese als willkürliche Gegensätze gegen die Vernunft auf. Das sei ein logischer Fehler, der durch die Analyse der „Doxa“ (Henrich, Frank) des deutschen Idealismus aufgedeckt worden und unbedingt zu vermeiden sei.<sup>17</sup>

Steigen wir aus der „Doxa“ aus und enden wir mit Kant, den wir, er möge es verzeihen, auf das Bild der Wüste des Realen beziehen. Kant hat den ontologischen Gottesbeweis zerstört und „das Sein“ wurde zur begrifflosen unvordenklichen Wüste. Kant hat dieses „Überschwängliche“ wie einen Zankapfel unter seine Kritiker und Nachfolger geworfen. Das Skandalon des nicht denkbaren Anderen war ihm klar. Was er aber nicht ahnen konnte, daß seine eigene, kritische aufgeklärte Vernunft 200 Jahre nach seinem Tod die Welt in den Status einer Verwahrlosung und Verwüstung bringen würde. Beides, die Wüste des Anderen Realen und die Verwüstung des Daseienden durch den trügerischen Schein einer aufgeklärten Vernunft sind Themen, die Slavoj Žižek zu Recht mit dem deutschen Idealismus verbinden.

#### KULTURKRITIK UND DIE VERWÜSTUNG DES DASEIENDEN

Žižek hat sich also zwei Aufgaben gestellt: eine negative und eine positive. Negativ-kritisch will er den Status des verwüsteten Daseienden aufzeigen; und positiv will er, aus der Verfaßtheit des Subjekts, dem er doch den Besitz einer Wüste des Realen (das Große Andere) zu verschaffen sucht, eine „politische Ontologie“ oder mindestens Anweisungen zum Handeln ableiten.

Schauen wir zu, wie Žižek die negativ-kritische Aufgabe löst. Er analysiert auf prächtige Weise, ohne jede Scheu vor *political*

*correctness*, den verfallenen intellektuellen Zustand des Westens. Vielleicht gelingt ihm dies besonders gut, weil er Slowene ist und er sich infolgedessen mit aller existenziellen Kraft gegen die Ideologisierungswut des sozialistischen Systems wehren mußte. Inzwischen hat sich gezeigt, daß die Denkformen des Sozialismus sich nur der mangelnden Subtilität nach von denen der westlichen Ideologien unterscheiden. Das wird erst jetzt deutlich, nachdem die durch die Politik zementierten Gegnerschaften zusammengebrochen sind und eine Art westlichen Einheitsgeschwätzes an der Tagesordnung ist. Žižek hat Recht: Kulturkritik ist am besten in den Bildern des Films aufgehoben, dort kann sie ihren größten Wahrheitwert entfalten. Können Worte die Verwüstung des Daseienden besser beschreiben als der Film *Trumanshow*, wenn gezeigt wird, wie ein ganzes Leben als „show“ daherkommt, wo Wirklichkeit nur medial vermittelt und somit gebrochen erfahren werden kann? Daß diese Show des Lebens zudem noch „Reality-Show“ genannt wird, zeigt, wie sehr der Mangel nach „Realem“ empfunden wird, wie sich ein giftiger Hunger nach etwas Wahrem, Wirklichen einstellt, das jeder Vermittlung immer schon entzogen ist. Der Hiatus von Sprache und Inhalten, the *broken contract* (George Steiner), ist unüberbrückbar. Aber bereits der oft im Westen weilende Dostoevskij hat den Bruch zwischen Allgemeinbegriff und individuellem existenziellen Inhalt gut verstanden, wenn er kritisiert, daß es leicht möglich ist, die abstrakte Vorstellung „Nächstenliebe“ zu fassen, den individuellen Schnupfen des Nächsten aber nicht ertragen zu können?

Die Diagnose für das unselige, substanzlose Geschwätz, das heute im Gange ist, haben schon Horkheimer und Adorno geliefert. Es ist die berühmte Prophezeiung aus der *Dialektik der Aufklärung* eingetreten, daß die vollends aufgeklärte Erde im Zeichen triumphalen Unheils strahlt,<sup>18</sup> daß das Erwachen des Subjekts erkaufte wird durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen und daß die Gotesebenbildlichkeit des Menschen in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando besteht.

Die Bescheidenheits- und Einschränkungthesen der philosophischen und der praktischen Vernunft, die von einer kleinen Fraktion der deutschen Subjektphilosophen angeboten worden

sind, konnten da wenig korrigieren oder gar ausrichten. Adornos und Horkheimers Thesen haben in der kritischen Welt einen Siegeszug angetreten; sie sind übrigens von Heideggers Kulturkritik gar nicht so weit entfernt, wie Slavoj Žižek bemerkt (TIR, S.10). Was hat sich da für ein Mechanismus des aufgeklärten (männlichen), machthabenden und machtsuchenden Vernunft-Subjekts eingestellt?

Žižek (und andere) haben sich gefragt, wie es möglich ist, daß trotz aller Kritik an den Machtansprüchen der sogenannten aufgeklärten Vernunft, diese in um so größerem Glanz strahlt. Die Antwort ist ganz einfach: das Denken und das öffentliche Argumentieren ordnen sich jeden kritischen Gegensatz unter. Und nicht nur das: der sogenannte Diskurs gebraucht den „kritischen“ Gegensatz zur Verstärkung der eigenen Machtstrukturen.

Žižek zeigt unablässig auf eine Gesellschaft, „in der Alternativen nicht mehr wirklich zählen und trivialisiert werden“ (RSB, S.17ff.). Das geschieht in der Kunst, wo Provokationen die Regel sind „im Stil der berühmt-berüchtigten „Sensations“-Ausstellung, „Beispiele für eine Kunst, die voll ins Establishment integriert ist“ (ibid.). Insbesondere nimmt Žižek alle kritischen Haltungen aufs Korn, die noch dazu mit großartigen Aufrufen zum Handeln verbunden sind. „Alle diese beherzten, humanitären, politisch-korrekten usw. Aktivitäten lassen sich auf die Formel bringen 'Laßt uns ständig irgendetwas verändern, damit insgesamt alles beim Alten bleibt!'“ (RSB: S.19f.). Besonders auch ist die Analyse der Argumentation der *Postcolonial Studies* im radikalen akademischen Amerika überzeugend. Žižek zeigt, wie der eigentlich gerechtfertigte politisch-ökonomische Kampf um das Recht vieler Minoritätskulturen, ihre Geschichte zu „erzählen“, auf eine platte pseudo-psychoanalytische Ebene gehoben wird: denn, so sagen die kritischen amerikanischen Intellektuellen, wenn politische Machtmechanismen das kulturelle Anderssein unterdrückten, so sei dies ein Beispiel für die eigene Intoleranz gegenüber „dem Fremden in uns“. Insofern werden, so meint Žižek zu Recht, berechnete politische Ansprüche in ein Drama des Subjekts übersetzt und zerschwätzt und somit als Anlaß für eine politische Tat unbrauchbar (ibid.). Žižek nennt dies die „Interpassivität“

innerhalb der hegemonialen politischen Koordinaten. Diese Interpassivität wird aber durch die alles verschleifenden Denkmethode erzeugt, die durch ihre Scheindialektik verhindern, daß wirklich etwas geschieht: Verwüstung des Daseienden durch den Kollaps des Denkens und Handelns.

Žižek kritisiert erfreulicherweise auch überall die hilflosen feministischen Ausdrucksformen, die von den Systemen ebenso sehr zu einer Interpassivität verarbeitet werden. Das, was als Frauenförderung aufgepäppelt wird, ist nichts anderes als die Heranzüchtung eines neuen weiblichen Hofnarrenstands. Als welchen Gegensatz das Weibliche sich auch aufbauen mag, es wird vom männlich beherrschten System verarbeitet und mundgerecht gemacht (TIR: S.158ff. „Femininity as masquerade“). Man muß hier nicht viel analysieren und herumargumentieren; das Erscheinungsbild des weiblichen Hofnarrentums in den politischen und öffentlichen Systemen liegt auf der Hand. Die unhintergehbare Position des Allgemein—Menschlichen als des Männlichen hat bereits Georg Simmel unnachahmlich im Aufsatz *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem* charakterisiert.<sup>19</sup> Eine Lösung hat er nicht angeboten. Er setzt—und es ist tatsächlich nicht anders—die natürliche Relationalität der Frau zu Mann und Kindern als konstitutiv. Simmel scheint aber zu glauben, daß das biologische Alter der Frau eine „Freiheit von“ beschert, die erst dann einen absolut selbstmächtigen Status herbeiführt. Wahrlich ein schwacher Trost.

#### EIN SUBJEKT DER WÜSTE?

Es hat etwas Befreiendes, wenn Žižek das geschwätzige Gewebe der offiziellen Lesarten einreißt. Aber die negative Tätigkeit des Zerstörens hat schon immer die Frage nach dem „Positiven“ hervorgebracht. Hier stellt sich die Frage nach der Verfaßtheit eines Subjekts, das mit seinem Denken, Handeln, Fühlen die Erde nicht verwüstet. Wie soll man aber ein Subjekt denken, das vom gewohnten Denken, Handeln und Fühlen abstrahiert und die innere (begrifflose) Wüste des Realen in Gang setzt? Mit anderen Worten: Was ist die positive Philosophie Slavoj

Žižeks, aus der er eine politische Ontologie begründen will? Er hat aus einer eigenwilligen Hegel-Interpretation eine starke Definition eines Subjekts abgeleitet: Das Subjekt entscheidet sich in einer Selbstwahl für sich selbst, nämlich—und nun folgt die starke Definition—es entscheidet sich für „die ‚einseitige ‚zertrümmernde Gewalt‘, „die das Subjekt ‚ist‘“, (TTS: S.122, Anm.20). Man soll sich an dieser Stelle nicht gleich erschrecken: Eine Rechtfertigung des Subjekts als Terroristen kommt in Žižeks Werk nirgends vor, und selbst der Revolutionär Lenin huscht nur als Schubertianer vorüber.

Die zertrümmernde Gewalt, wenn sie gleich eine negativ abgeleitete Eigenschaft scheint, soll doch den transzendentalen Grund des Bewußtseins ausmachen. Wie dargelegt, hat die „Doxa“ des deutschen Idealismus den Bewußtseinsgrund, als unerkennbar, oder um in unserem Bild zu bleiben, als eine nicht weiter verfügbare (existenzielle) Wüste des Realen, angesehen. Žižek stellt sich, ohne weitere logische Bedenken, in diesen Bewußtseinsgrund hinein: „Wir betreten hier den Raum der puren, radikalen Phantasie als vorzeitlicher Verräumlichung“ (TTS: S. 63).

Diese Eigenschaft des Subjekts, nämlich die von einer radikalen Phantasie getragenen Verräumlichung, illustriert Žižek mit einem schönen Zitat Hegels aus der *Jenaer Realphilosophie* (1805/1806):

Der Mensch ist diese Nacht, diß leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält—ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt-, oder die nicht als gegenwärtige sind. Diß die Nacht, das Innere der Natur, das hier existirt—*reines Selbst*,—in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutiger Kopf,—dort eine andere weisse Gestalt plötzlich hervor, und verschwindet ebenso—Diese Nacht erblickt man wenn man dem Menschen ins Auge blickt—in eine Nacht hinein, die *furchtbar* wird,—es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.<sup>20</sup>

Žižek ist begeistert von „reinen Selbst“ und möchte dabei stehen bleiben. Aber wenn er die hermeneutischen Grundsätze der Hegelinterpretation akzeptiert, dann darf er nicht bei diesem Status des Bewußtseins verharren, sondern muß sagen, daß dieser Status für Hegel jederzeit überwindbar war.

Ist der nicht-subversive Interpret jetzt langweilig, weil er die Stellen der Phänomenologie anführt, die das zu Überwindende dieses von Hegel abschätzig behandelten Status belegen? Insofern nämlich die Nacht „die Naivität der Leere an Erkenntnis“ sei, wo man „sein Absolutes für die Nacht auszugeben“ pflegt, wo alle Kühe schwarz sind<sup>21</sup>; ein paar Seiten weiter macht sich Hegel über dieses Bewußtsein der Leere, „welches auch das Heilige genannt wird“ lustig: denn es möchte, daß da „doch etwas sei“; insofern erzeuge das Bewußtsein, um sich zu erfüllen, „Träumereien, Erscheinungen“.<sup>22</sup> Ist es langweilig, ordentlich, einheitsträchtig, subversivflüchtig darauf hinzuweisen, daß es sich hier um eine Bewußtseinsgestalt handelt, die Hegel auf dem Weg zum Selbstbewußtsein sehr schnell hinter sich zu lassen wünschte?

Man kann sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, daß das postmoderne Philosophieren seine hauseigene Geisterbahn ist: da jagt Hegel einmal als blutiger Kopf und dann wieder als weiße Gestalt am Leser vorüber, ebenso wie die Empirizitäten von Philosophie, Psychoanalyse, Film, Alltagsleben in rasender Geschwindigkeit einander abwechseln und alle dasselbe (kritisch Politische) aussagen wollen.

Die Verfasserin dieses Essays scheint sich hier selbst in Widersprüche zu begeben; immerhin hat sie doch die kritischen politischen Urteile Žižeks großenteils bejaht. Aber reicht das, mit der politischen Kritik zufrieden zu sein, wenn die vorgängige Arbeit des Begriffs unübersichtlich ist? Es läßt sich nicht über das logische Axiom hinwegkommen, daß in der Tür zur Wüste des Realen ja gar kein denkendes Subjekt erscheinen kann, welches eben diese Wüste als Wüste, bzw. in Žižeks Konzeption als „zerstückelnde Einbildungskraft“, bereits „denkt“.<sup>23</sup> Dieser grundsätzliche Einwand ist vielen Postmodernen gar nicht gekommen, wenn sie beliebige nicht-rationale Eigenschaften als Grund aller Dinge voraussetzen, welche eben doch nichts anderes als Denkgemächte sind. Der späte Schelling hat begriffen, daß er niemals von irgendeiner „positiven“ (d.h. nichtreflektierenden) Philosophie seinen Ausgang nehmen kann. Dieser Denkvorbehalt ist verschiedentlich (Manfred Frank, Andrew Bowie) einer Postmoderne ans Herz gelegt worden, daß von Irrationalismen nicht einfach auszugehen und rätsonnierend weiterzugehen ist.

Und daraus ergibt sich ein anderer Einwand. Die Irrationalismen werden qua Irrationalismen gesetzt: sie sind aber gar keine echten Irrationalismen. In Wirklichkeit werden sie durch eine politische Vormeinung bestimmt: sie sind doppelte Reflexionsmodelle. Dazu das Beispiel der Kritik an Heidegger, die Žižek mit seinem Lieblingsbegriff der transzendentalen Einbildungskraft vorexerziert. Žižek erzählt, wie die slowenischen Heideggerianer sich unter dem Heidegger diskreditierenden sozialistischen System als die wahren Widerständler angesehen hätten. Das ist verständlich. Die slowenische Opposition hat die Identität mit Heidegger gesucht und die Erwähnung seiner politischen Verstrickung als Propaganda abgetan. Eigentlich gab es eine ähnliche Konstellation in Deutschland, die jede Kritik an Heidegger zunächst emotional abwehrte, schließlich aber Heideggers zeitweilige Nähe zu den Nationalsozialisten (zähneknirschend?) zur Kenntnis nehmen mußte. Wie ihn aber auf richtige Weise kritisieren? Žižek argumentiert in seiner Kritik an Heidegger folgendermaßen: Er beruft sich auf die berühmte Davoser Debatte, wo es um eine Interpretation von Kants Vorstellung der Einbildungskraft ging, die, wie man weiß, zu manchem Dissens Heideggers mit Ernst Cassirer geführt hat.<sup>24</sup> „Einbildungskraft“, ist für Žižek, wie erinnerlich, jene transzendente Grundbedingung, die die Wüste des Realen —verstandlos— zum Wuchern bringen soll (TTS: S.23f).<sup>25</sup> Bei näherem Hinsehen ist die Einbildungskraft gar nicht so irrational, wie man meint, sondern „dekomponierend, zerhackend, zerstückelnd“. Sie ist nicht transzendental und rein, sondern mit handfesten, empirischen Eigenschaften ausgestattet. Eigentlich erspart man sich eine Analyse der Einbildungskraft, insofern Žižek und Castoriadis die Vorstellung von ihr ohne weiteres mit einer politischen Interpretation ausstatten: nach Žižek schauern Kant und Heidegger angeblich beide vor dem „bodenlosen Abgrund“ der Einbildungskraft zurück; Heidegger habe, nach seinem Kantbuch, die Frage der Einbildungskraft nie mehr erwähnt. Das mag durchaus stimmen. Aus der im nachfolgenden Werk Heideggers nicht mehr auftretenden Einbildungskraft zieht Žižek jedoch den politischen Schluß der „totalitären“ Akzeptanz, insofern also Heidegger im Abgrund der Einbildungskraft „die demokratische Öffnung“



gewittert und deshalb den Begriff fahren gelassen habe. Das ist tollkühnes Urteilen aufgrund der rationalen Subreption, daß Einbildungskraft per se demokratisch sei.

Wenn Žižek also politisch-gesellschaftliche Urteile fällt, die bloße Verstandesurteile sind, die sich auf beliebige, pseudo-praktisch aufgeladene Begriffskonstrukte berufen, wie etwa: Einbildungskraft ist gleich Demokratie, dann macht er denselben Fehler wie alle Systemimmanenten: er hebt das „Reale“, nämlich das Ungeheuerliche Heideggers, auf die spielerisch-rationalistische, pseudophilosophische Ebene und erschlägt die schwere Verfehlung seiner philosophischen Existenz,<sup>26</sup> die das eigentliche Skandalon ist. Man muß an Heideggers Philosophie die Frage richten, warum auf seine Lichtung des Seins nie der Schatten des radikalen Bösen gefallen ist? Das ist umso verwunderlicher, als er doch 1941/1942 über Schellings *Freiheitsschrift* und eine Metaphysik des Bösen gelesen hat.<sup>27</sup> Wir vermissen eine implizite Trauer<sup>28</sup> in seinen Werken, die die Gottverlassenheit und Seinsvergessenheit der Nationalsozialisten mehr treffen würde als eine explizite Lossagung von ihnen. Wir kritisieren hier also nicht die Kritik an Heidegger, sondern wir kritisieren den vordergründigen Rationalismus dieser Kritik.

Zwar möchte man Žižeks Kritik an den westlichen politischen und gesellschaftlichen Strukturen in jedem Punkt zustimmen. Aber ist deshalb die theoretische Weise, wie die praktisch-politischen Urteile zustande kommen, gleichgültig? Genügt es, die Raserei des praktischen Impulses zu setzen, genügt es, eine zertrümmernde Phantasie bedenkenlos als Antiprogramm von nüchterner Vernunft anzunehmen? Damit macht Žižeks Methode genau das, was er als „langweilige Alternativen“ und falsche Gegensatzpaare an anderer Stelle kritisiert hat (RSB: S.17). Es ist der Konstruktionsfehler einer bis ins Absurde getriebenen Aufklärung. Die Geisterbahnen der zerstückelnden Phantasie sind genau das, was sie aufzuheben beanspruchen: den leeren Wüsteneien des Bewußtseins werden (kritische) Qualitäten beigelegt, deren Interpretation auf ideologischen, „vorgefertigten“ politischen Meinungen beruht, wie etwa die der Demokratiehaltigkeit des Begriffs der Einbildungskraft. Bei dieser Methode wird vorausgesetzt, daß der Begriff „Einheit“ eben totalitär und faschistoid sei, und alles

(beliebige) Material wird willkürlich auf diese Grundannahme abgebildet. So sagen Zerstückelung/Einheit oder Demokratie/Diktatur letztlich auf einer bestimmten Basis des Geschwätzes dasselbe aus. Man hat ein wenig Angst, das festzustellen, denn wenn man sich der Annahme der „demokratischen“ Einbildungskraft nicht beugen will, ist man ja vielleicht etwa „totalitär“. Die permanente Inanspruchnahme von *political correctness* ist auch eine Form von Terror. Sie verbietet nüchternes Denken und Argumentieren oder zerstückelt es in der Tat durch eine radikale Emotionalität. „Die Aufklärung erstrahlt im Zeichen des triumphalen Unheils“ (Adorno, Horkheimer). Philosophie und auch eine politische Ontologie können nicht leben, wenn die Kritik der Vernunft nicht funktioniert.

#### SLAVOJ ŽIŽEK, DER TRANSZENDENTALE KINEMATOGRAPH

In Wirklichkeit will Žižek gar nicht gelesen werden als einer, der sich mit der philosophischen „Doxa“ des Idealismus auseinandersetzt. Die Doxa des deutschen Idealismus wird niemals auf Prüfung der Argumente und das Verstehen von ganzen Texten auskommen. Ein solches Vorgehen wird jederzeit beanspruchen, wenigstens vorläufig „wahr“ zu sein. Žižeks „ticklish subject“ dagegen will die Einbildungskraft, will also Kunst, will Wirkung. Damit weist er uns darauf hin, daß es viele Weisen des Lesens gibt und daß es auch radikal neue Weisen des Lesens von philosophischen Texten geben muß. Das wunderbare Kunstgenre des Films ist es, das uns zu den radikal neuen Lesern Žižeks macht: Bilder und Begriffe überlagern sich und appellieren an das eigene Vermögen der *jouissance*, das nicht in erster Linie den Verstand anspricht, sondern andere anthropologische Konstanten wie Lachen, Aufmerken, sich Ärgern, Parteinahme, Ablehnung, was dann letztlich auch zur kathartischen Neuformulierung der eigenen Person und der eigenen Meinung führt. Wir lesen Žižek und werden von ihm, seiner „erratischen“ und „exzentrischen“ Einbildungskraft zerstückelt: Wir lesen die Bruchstücke wieder zusammen, das

heißt, jeder Einzelne bringt für sich, im wahrsten Sinn des Zusammenlesens, seine persönliche Ernte ein. Und da meint Žižek zu Recht, ein solches Schreiben und Gelesenwerden beruhe, wie in der kinematographischen Kunst, auf dem Konzept einer „intellektuellen Montage“, einer bestimmten ingeniosen Weise der Schnitttechnik. Ejzenštejns intellektuelle Aktivität etwa habe danach gestrebt, die Fragmente zusammenzubringen, die von der Einbildungskraft aus ihrem eigentlichen Kontext gerissen wurden; er habe sie gewaltsam zu einer neuen Einheit [!] zusammengefügt, „that gives birth to an unexpected new meaning“ (TTS: S.33). An dieser Stelle möchten wir, um Žižeks Thesen weiter zu erläutern, unser eigenes Lieblingsbeispiel anführen, was Ejzenštejn eigentlich mit „intellektueller Montage“ gemeint hat. Das große Vorbild für Ejzenštejns kinematographische Methode waren tatsächlich Texte, nämlich die poetischen Texte Puschkins.<sup>29</sup> Ejzenštejn war hingerissen von Puschkins Poem *Poltava* und dem Erscheinen Peters des Großen darin „so herrlich, so rasch, so prächtig. So ganz wie Gottes Strafgericht“ (Puschkin). Peter der Große bei Puschkin wird nicht in einer Einführungsszene als ganze Einheit beschrieben und vorgestellt. Die Präsenz seiner Person verdichtet sich allmählich durch sinnliche Eindrücke. Zunächst hört man Peters Stimme, dann sieht man die Menschenmenge, in der er sich befindet, ihn selber aber nicht, und dann wird seine Person freigegeben, „so ganz wie Gottes Strafgericht“. Auf diese Weise gestaltet sich auch der szenische Auftritt des deutschen Idealismus bei Slavoj Žižek.

Von diesem Filmbeispiel her finden wir zu einer letzten theoretischen Formulierung der Relation Žižek/Idealismus. Kant hat zwei Deduktionen seiner Vernunftkritik versucht: in der 1. Auflage der „Kritik“ eine „von unten“ (von der Einbildungskraft her) und in der 2. Auflage eine „von oben“, von den Begriffen oder Kategorien her. Žižeks Verhältnis zum Idealismus ist eines „von unten“. Er apprehendiert den Idealismus nicht von den systematischen Begriffen, sondern von seiner sinnlichen Mannigfaltigkeit her. Die Schwierigkeit bei Žižeks Einsammeln des sinnlich Mannigfaltigen besteht darin, daß er ja im Ergebnis nicht „Einheit“, sondern „Zerstückelung“ sucht. Insofern ist bei ihm jedes einzelne

sinnliche Faktum mit einem negativen Moment besetzt. Und so müssen wir einräumen, daß der deutsche Idealismus in der „gewalttätigen Setzung“ (TTS, S.16) eines absolut „Zerstückelten“ (TTS, S.31) ein durchaus bedrängendes und appellierendes Erscheinungsbild hat.

## NOTES

<sup>1</sup> Die deutsche Übersetzung erschien als: *Der nie aufgehende Rest; ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Passagenverlag, Wien; 1996.

<sup>2</sup> Die deutsche Übersetzung: *Die Tücke des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.

<sup>3</sup> So nennt Hegel in der *Phänomenologie* das rein negative Tun der Freiheit (im Kapitel: *Die absolute Freiheit und der Schrecken*).

<sup>4</sup> Die sicherlich anregende Aufgabe, Lacan auf den deutschen Idealismus rückzubeziehen, kann und will die Verfasserin dieses Artikels nicht leisten.

<sup>5</sup> Kant wird, wie üblich, zitiert: A für die 1. Auflage und B für die 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*; also B 832/A 804-B 833/A 805.

<sup>6</sup> Die seinsvergessene Welt als technisches “Gestell” und als “Vorstellung” zu zeigen, ist Ziel Martin Heideggers: *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen 1962, 4. Auflage). Die von Heidegger im Spiegelinterview geäußerte Hoffnung, daß, wenn die Technik ins Extrem geht, ein Gott uns retten möge, wehrt süffisant ab: Peter Sloterdijk: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001).

<sup>7</sup> “...the danger of yielding to fascination with the Thing [Kants Ding an sich ist die Wüste, SB], and being drawn into its lethal vortex...,” (TIR 1996, p. 96).

<sup>8</sup> “...the standard misleading image of Hegel (as the philosopher of absolute idealism, of the accomplished self-mediation of the Notion, etc.) conceals, and simultaneously contains, an unheard-of subversive gesture which – herein resides our ultimate premiss – *is the same in both cases* [Hegel and Schelling”].

<sup>9</sup> vgl. Dieter Henrich, ‘Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie,’ in: *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, p. 257–284.

<sup>10</sup> So Dieter Henrichs Kritik an allen Reflexionsmodellen von Selbstbewußtsein (Henrich, 1970).

<sup>11</sup> Walter Schulz, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (Stuttgart/Köln, 1955; Pfullingen, 1975).

<sup>12</sup> Michael Theunissen, ‘Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings’, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), bes. S. 19 f.

<sup>13</sup> Eine neuere Arbeit über Schelling im Sinne der Selbstbescheidung: Thomas Buchheim, *Eins von Allem: Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie* (Hamburg, 1992).

<sup>14</sup> Dieter Henrich, *Der Grund im Bewußtsein: Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794–1795* (Stuttgart, 1992); S. 126 ff. entfaltet Henrich Hölderlins Kritik an Schelling.

<sup>15</sup> Dieses Hauptproblem von Henrichs Werk kommt neuerdings in einer historisch-akribischen Arbeit zu Wort: Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen-Jena 1790–1794* (Frankfurt: Suhrkamp, 2004).

<sup>16</sup> Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. stark erw. und überarb. Auflage, (München: Fink, 1992).

<sup>17</sup> Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy* (New York and London: Routledge, 1993), S.181f, und *passim*: “Schelling’s approach to the crucial problem of the self-grounding of reason is superior both to Hegel’s and to that of his contemporaries. Schelling reveals the problem of reason in postmetaphysical thinking because he shows in a post-Kantian manner that Philosophy cannot arrive at a conceptually determinate prius.”

<sup>18</sup> So lauten die berühmten Anfangssätze aus der *Dialektik der Aufklärung*.

<sup>19</sup> In: Georg Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918*, Bd. I, in: *Gesamtausgabe* Bd. 12 (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), Ss. 224–250.

<sup>20</sup> Zitiert bei Žižek (TTS, S. 44) aus: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie (1805/1806)* (Hamburg: Meiner, 1976), S. 187.

<sup>21</sup> Georg Friedrich Wilhelm Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Jubiläumsausgabe (Glockner) 2. Bd. (Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964), S. 22 (Vorrede). Die Orthographie ist von mir modernisiert.

<sup>22</sup> ebenda, S. 119, („Erscheinung und übersinnliche Welt“).

<sup>23</sup> Die „zerstückelnde Einbildungskraft“ definiert Žižeks neues („ticklish“) Subjekt, wobei das Verhältnis zur Reflexion nicht ganz klar wird.

<sup>24</sup> Die Davoser Debatte ist im *Anhang* von Heideggers Kant-Buch gut dokumentiert: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik; 6. Auflage* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998), Ss. 249–311.

<sup>25</sup> Žižek beruft sich in (TTS, S.67, Anm. 19) auf Cornelius Castoriadis: ‚The Discovery of Imagination‘, in: *Constellations* (1/1994). Žižek übernimmt aber ohne Abstriche die Kritik von Castoriadis.

<sup>26</sup> Was wir mit „Verfehlung einer philosophischen Existenz“ meinen, läßt sich erklären durch die Weise, wie Heidegger seine erste Griechenlandfahrt von 1962 reflektiert. Schließlich hätte man erwarten können, daß hier Existenz erfahrung und Philosophieren zusammenrinnen und eine extreme Anstrengung des Ausdrucks erzeugen. Aber Heidegger äußert sich flach, kraftlos, spießig, vgl. Martin Heidegger, *Aufenthalte* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1989).

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen, 1971), vgl. den dritten Teil *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit*, Ss. 125–198.

<sup>28</sup> Warum nicht einmal bitteres Pathos: Heidegger hat die deutsche Nachkriegsgeneration in einer äußerst schwierigen Situation im Stich gelassen.

<sup>29</sup> vgl. Sergej Eisenstein, *Ich selbst. Memoiren*, 1984, Bd. 2, S. 615 f.

*Slavisches Seminar der Universität Tübingen*  
*Wilhelmstr. 50*  
*72074 Tübingen*  
*Deutschland*