

Radikale Mediokrität oder revolutionäre Akte?
Über fundamentales Inter-esse

Henk Oosterling

„Der Test, ob wir es mit einem wahren Revolutionär zu tun haben ..., prüft die heroische Bereitschaft, die Konversion der subversiven Unterminierung des bestehenden Systems zum Prinzip einer neuen positiven Ordnung zu ertragen, die dann diese Negativität verkörpert.“(1)

„A working class is something to be“. (John Lennon, *Imagine*, 1970)

„We could be heroes, just for one day“. (David Bowie, *Heroes*, 1977)

„No more heroes anymore“. (The Stranglers, *Rattus Norvegicus*, 1977)

Žižeks intellektuelles Unternehmen zielt auf das Neueinsetzen der politischen Subjektivität als Grundlage für das Gemeinschaftsleben. Er kritisiert die mittelmäßigen Leben der „Prosumenten“ in der globalen Risikogesellschaft, die damit beschäftigt sind, ihre nicht authentischen Bedürfnisse in Netzwerken von Lifestyles und zu Warencharakteren gewordenen Identitäten zu befriedigen. In *Die Tücke des Subjekts* (2001) deutet er nach einer Bewertung von Heideggers „Dezisionismus“ an, was Revolution in diesem entpolitisierten Kontext bedeuten könnte. Er konstruiert aus einer lacanianischen Froschperspektive einen nach oben verlaufenden Vektor, der durch die Seelen der Prosumenten hindurch schneidet. Er bewertet dieses Erfahrungsniveau aus dem umfassenden Überblick einer marxistisch-leninistischen Vogelperspektive neu. Da er aber an der politischen Form „Revolution“ hängt und einen tragisch-heroischen Akt propagiert, löst seine Sehnsucht nach einer „bevorstehenden Revolution“ vielleicht eine zu rigide Analyse für die Verwandlung der kurrenten vermittelten Leben im Westen aus. Indem ich Žižek gegen den Strich lese, werde ich seine Dialektik von Authentizität und Entfremdung, von Heroismus und Mittelmäßigkeit problematisieren, um einen weniger sensationellen Widerstand im postpolitischen Leben aufzudecken.

Aus einer aktivistischen Perspektive ruft das žižekianische Belvedere zwei miteinander im Wettstreit liegende Ansätze für einen politischen Aktivismus ins Gedächtnis: nämlich - unter dem Ausschluss von Rudi Dutschkes „langen Marsch durch die Institutionen“, der in einer technokratischen Sackgasse steckenblieb - eine Revolutionierung der politisch-ökonomischen Produktionsverhältnisse einerseits, und die kollektive wie auch, implizite, individuelle Erfahrung andererseits. In den Worten von Manuel Castells, welche die gegenwärtige „Informations“gesellschaft beschreiben: „Eine neue Gesellschaft kommt zum Vorschein, wenn eine strukturelle Transformation in den Produktionsverhältnissen, in den Machtbeziehungen und in den Erfahrungsbeziehungen beobachtet werden kann.“(2) Aber aus psychoanalytischer Sicht ist dies keine Option, solange wir nicht in eine therapeutische Situation eintreten: „Innerhalb einer gegebenen Situation zählt eine Geste nur dann als *Akt*, insofern sie deren grundsätzliches Phantasma stört („durchquert“).“ (TS, 492) Der soziokritische Widerstand setzt das Aufgeben des klinischen Widerstands gegen ein Durchqueren des Phantasmas voraus.

Ich werde die Beziehung zwischen revolutionärer Praxis und der alltäglicher Mittelmäßigkeit in einer radikal vermittelten Welt einer Neueinschätzung unterziehen. Unsere Leben werden nicht nur von Massenmedien und IT-Interfaces beherrscht, sondern auch von mittels GPS gesteuerten Autos und Flugzeugen, von Mastercards, Herzschrittmachern, RMI-Scans, Prozac und Viagra, Fitnessapparaten, Vitaminkomplexen und von weichen und harten Drogen. Nach Žižek sind wir

sogar nach „radikaler Intersubjektivität“ süchtig. Um den Widerstand in dieser Radikalität abzuschätzen, werde ich diese vermittels der Unterscheidung zwischen „radikaler Mediokrität“ und „Inter-esse“ analysieren und Žižeks Universum von den hegelianischen Höhen zu den Tiefen des lacanianischen und heideggerianischen Brunnens durchqueren, die auf so schreckliche Weise im japanischen Film *Ring* phantasiert werden. Das Gespenst der Revolution ist vielleicht tatsächlich ein zum Medium gewordenes Mädchen, das von ihrem Vater gewalttätig ermordet und in den Brunnen geworfen wurde. Ihr von der symbolischen Ordnung „kastrierter“ Geist tötet innerhalb einer Woche all jene, welche einen Clip anschauen, der Material aus ihrem Leben enthält. Sie schreitet durch den Fernsehschirm – das Interface der phantasmatischen Ordnung – und erschreckt ihre Opfer buchstäblich zu Tode.

Hinter Žižeks „Heroismus“ tauchen rituelle Werte auf. Ein in der Gemeinschaft der Amish und in nicht westlichen Kulturen wie Tibet aufgespürter authentischer Fundamentalismus unterminiert die Sparwirtschaft des Fundamentalismus des globalen Markts. In einer interkulturellen Kehre werde ich eine japanische „formale Mediokrität“ präsentieren, welche Žižeks Begriff der Interpassivität ersetzt. Das „Geheimnis“ der japanischen Obsession mit Medien scheint eine buchstäbliche Entleerung/ein buchstäbliches Entgehen/Vermeiden (a-voidance) der Form oder eine Medi()krität zu sein, die in soziopolitischer Übereinstimmung – täglichem zeremoniellem Verhalten – und ästhetischer Formalität – von Blumenarrangements zur Kalligraphie – aufgeführt wird, und in paradoxer Art auch in der repetitiven Dynamik der agonistischen Kampfsportpraxis. Žižeks revolutionärer Imperativ, aus den alten Formen durch Wiederholung, die einen rituellen Wert erzeugt, auszubrechen, wird in dieser Weise kurz geschlossen, d.h. von den jüdisch-christologischen Modellen losgelöst und mit den Zen-Praktiken einer ent-leerenden „Subjektivität“ verbunden, indem nicht das Phantasma, sondern die Mittelmäßigkeit durchquert wird.

Ich plädiere jedoch nicht für einen introspektiven Rückzug von der Welt der Politik und der politischen Maßnahmen, für eine Nabelschau, die vom Lifestyling des New Age und dem quasi-buddhistischen Quietismus propagiert werden. Zu Recht verwirft Žižek diese Optionen als spätkapitalistische Taktiken, um das konsumeristische „Unbehagen“ zu befrieden, indem in ökonomischer Hinsicht ihre entpolitisierten Differenzen anerkannt und die damit einhergehenden Wünsche zufriedengestellt werden. Ich werde die japanische Gesellschaft nicht - in einem kojévianischen Schritt, der Lacan nicht unbekannt war - als das leuchtende Vorbild posthistorischer Lösungen für die westliche nihilistische Mittelmäßigkeit darstellen, sondern die japanische Medi()krität mit Žižeks Anerkennung des authentischen Fundamentalismus in Verbindung bringen, allerdings ohne die quasi-theologischen und post-säkularen Implikationen des Akts.

Schließlich werde ich zu den ersten Seiten von *Die Tücke des Subjekts*, die von Heidegger handeln und die Žižeks Kritik an der „Kehre“ enthalten, zurückkehren. Gräbt man Heideggers Sein aus, tritt eine tiefere Leere zum Vorschein als die Angst des Seins-zum-Tode, dessen Bejahung authentische Entscheidungen motivieren soll: nämlich die geschichtlich-epochale Stimmung der Langeweile. Heidegger bezieht, was ich gerne als „Gelangweiltsein-zum-Tode“ bezeichnen möchte, auf Unterhaltung oder „Zeitvertreib“ und, implizite, auf das Ge-stell. Seine „radikale Mediokrität“ wird auf den Kopf gestellt, sind Männer und Frauen erst einmal bereit, ihre Mittelmäßigkeit zu durchqueren und ihre innere Dynamik, d.h. das Inter-esse zu bejahen. Von einer materialistischen „Ontologie (esse) des Zwischen (inter)“ her werde ich auf die revolutionäre Dimension radikaler Mediokrität nach dem Verschwinden aller Helden hinweisen.⁽³⁾ Kurz gesagt: Wie Poes Bootsführer, der im Strudel von Žižeks „anekdotischer Metaphysik“⁽⁴⁾ gefangen ist, werde ich in den Malstrom der Mittelmäßigkeit eintauchen, ihn durchqueren, indem ich zuerst den Widerstand aufgebe, um seine tiefste Leere zu erreichen, dann aus ihm heraus tauchen und energisch gegen die Strömung radikaler Mediokrität schwimmen, um schließlich in ihre Unterströmung, d.h. in das Inter-esse zu tauchen.

Globale Reflexivierung: Dasein ist Design jenseits von Entscheidung

Obgleich Marx und Engels ihre historisch-materialistischen Analysen bis zu ihrem letzten Schluß vorantrieben, als sie vorher sagten, dass der Ort der kommenden Revolution das industrialisierte England zu sein hätte, brach die Revolution schließlich im nachfeudalen und hauptsächlich ländlichen Russland aus. Angesichts der geopolitischen Interdependenzen und der überall statthabenden medialen Vermittlung unserer gegenwärtigen Welt muss man sich die Frage stellen, ob es nicht noch schwieriger geworden ist, vorherzusagen, wann und wo in naher Zukunft eine Revolution ihren Kontext erhalten und wie sie stattfinden wird. Wenn Sarah Key die Revolution als „den politischen Akt *par excellence*“ kennzeichnet, fügt sie gar hinzu: „auch wenn das heutzutage keine Option zu sein scheint“. (5) Die unvermeidliche nächste Frage lautet: Warum ist dies eine so unrealistische Option? Sind wir so reich und mächtig geworden, so geschäftig und gelangweilt, dass unsere Willenskraft, Ungerechtigkeit zu lokalisieren und ihr zu widerstehen, entschieden gebrochen ist? Soll man nicht länger ein Held der Arbeiterklasse sein?

In einer kritischen Bezugnahme auf Ulrich Beck liefert Žižek folgende Erklärung: Alle Aktivitäten der Konsumenten – Essen, Trinken, Sex und Unterhaltung – „werden in zunehmendem Maße durch die Reflexivität ‚kolonisiert‘“. In philosophischer Hinsicht habe die zweite Modernisierung der Postmoderne – Kants erste (die Befragung der Bedingungen der Möglichkeit) hatte bereits das Band mit der materiellen Realität gelockert – die Realität losgebunden und jeden Versuch unternommen, die Lücke experimentell und vorläufig aufzufüllen. Das Interesse an der Lücke hat nichts mit Bedingungen der Möglichkeit zu tun, sondern mit Bedingungen der Unmöglichkeit. Als Ergebnis globaler Reflexivität „werden sogar unsere innersten Impulse ... mehr und mehr als etwas erfahren, das man wählt“. (TS, 464) Dasein sei zum Design geworden. Aufgrund der Beschleunigung und der zunehmenden Komplexität von Informations- und Kommunikationsprozessen (IT) sind wir vollends in die Reflexion auf die technische Kompetenz und Performanz, deren Rationalisierung, verstrickt, und wir verlieren den Kontakt mit der Welt und mit uns selbst. Das Offensichtliche unserer Bedürfnisse und Taten sei verloren.

Beginnen Wissenschaftler, Politiker und Unternehmer einmal, mit Atomenergie, Klonen und genetisch manipulierter Nahrung zu experimentieren, ist die Situation für die Menschheit, die sowohl Leiterin des Experiments ist als auch dessen Versuchstier, folglich die Welt zum Labor macht, „unentscheidbar“. *Dennoch sind wir aber gezwungen zu entscheiden*. (TS, 464) In *On Belief* (2001) und *Did Somebody Say Totalitarianism?* (2001) wird diese radikale Situation im Alltagsleben angesiedelt. Gerade weil es keine „festen vorbestimmten Muster gibt, muss alles immer wieder neu verhandelt werden. Und das bezieht sogar den Suizid ein“. (6) Geringfügige Entscheidungen genügen in der Konsumgesellschaft, wo alles zuhanden oder zumindest verhandlungsfähig sei. Aber diese absolute Wahlfreiheit repräsentiere „die radikale Unsicherheit jeder heutigen Subjekt-Position“. Ein umgekehrtes foucaultisches „Subjekt ohne Strategien“ (TS, 469) sucht verzweifelt nach neuen Handlungsinstanzen – von Ethikkomitees zu Meisterverschwörern – um Autonomie wieder einzusetzen, und es glaubt an den Glauben des großen Anderen.

Žižek radikalisiert die Idee des Risikos, um die politische Subjektivität wieder herzustellen: Man müsse sein oder ihr (ideologisches) Leben in einem heroischen Glaubensakt riskieren. Der Held müsse dem Tod jenseits von Vermittlung ins Auge sehen, d.h. jenseits von „Crime-TV“, TV-Krieg oder schrecklichen Videos wie „Faces of Death“. Der Preis, der für diesen authentischen Akt zu entrichten ist, sei (die Möglichkeit von) Terror, für den der Held im voraus volle Verantwortung zu übernehmen habe. Der schmutzige Job des Revolutionärs sei darum „der wahre Kontrapunkt“ zur „kantianischen marginalistischen linken Haltung, die auf ihrer eigenen Unmöglichkeit beharrt“. (TS, 328) Obgleich Žižek die Unvermeidbarkeit einer Dekonstruktion des Subjekts anerkennt, hält er einen Abstand zu den Denkern der Differenz wie Derrida, Lyotard und Deleuze. Aber er schätzt eine gemeinsame Inspiration: Heidegger. Von Anbeginn ein (slowenischer) Heideggerianer, unternimmt er eine große Anstrengung, um eine revolutionäre Interpretation zu unterbreiten: Obgleich Heideggers „Akt“ der – intellektuellen und akademischen - Übernahme des Nationalsozialismus revolutionär sei, sei er auch immer noch konservativ, da er sich auf die Seite

der herrschenden Klasse schlägt. Damit ein Akt wirklich revolutionär sein kann, muss er für den Ausgeschlossenen, das „Abjekt“, den „Teil ohne An-teil“ befreiend sein.(TS, 256)

Dennoch stellt der heideggerianische Entwurf für ihn eine authentische Antwort von Dasein auf seine Geworfenheit dar: Indem es sein Sein-zum-Tode realisiert und seine Angst bejaht, entscheidet das Dasein über sein Schicksal und wird nicht zur Entscheidung gezwungen. Dieser Akt sei kein perverses Ausagieren oder eine psychotische *passage à l'acte*, sondern ein ontologischer, doch politischer Akt: „Heideggers Anstrengung, die herkömmliche Ontologie zu durchbrechen ... verortet den historisch-politischen Akt der Entscheidung im Mittelpunkt der Ontologie selbst“.(TS, 31) Akt und Entscheidung (Politik) werden auf systematische Art in Authentizität und Sein (Ontologie) eingebettet.

Rabatt und Rechenschaft: jenseits von Schuld und Verantwortung

Obgleich Žižek nicht diesen Schluss zieht, könnte man behaupten, dass es in der Risikogesellschaft keine Authentizität mehr gibt. Aber aus diesem Grund ist auch die Entfremdung gegenstandslos geworden. Zudem sind in der Risikogesellschaft weder Glaube noch Verantwortung – noch Revolution – wirkliche Fragestellungen, da die Zukunft vollends berechenbar sein soll. Die Zukunft wiederholt Vergangenheit und Gegenwart. Heidegger nannte diesen instrumentellen Ansatz gegenüber dem Sein „Technik“ und die Bilanzierung dieses Seins „Ge-stell“.(7) Ironisch ist, dass die Idee des Schicksals oder der Prädestination in der Risikogesellschaft verkehrt wird: „Ich werde für Entscheidungen verantwortlich gemacht, die ich gezwungen war zu fällen, ohne über eine genaue Kenntnis der Situation zu verfügen“.(TS, 466) Dies impliziert eine Veränderung in der Konfiguration von Schuld-Verantwortung-Rechenschaft. Wird die Verantwortung in der Gegenwart einmal problematisch und die Schuld in die Zukunft projiziert, werden beide als Rechenschaft begreiflich. Nach dem ambigen spätmodernen Helden betritt ein postpolitischer tragikomischer Held die Weltbühne, der, obgleich er die schlimmen Folgen seines Akts kennt, dennoch handelt und entweder zynisch ist oder von einer größeren Sache als der revolutionären überzeugt ist.(DSST, 13) Wie einst Ödipus, der ohne Wissen handelte, sind wir in der Risikogesellschaft alle zu entmythologisierten Helden geworden: „Ich kann aber nur – wenn überhaupt – die Wahrheit herausfinden, wenn es schon zu spät ist“.(TS, 466)

Dennoch werden wir zur Rechenschaft gezogen. Rechenschaft ist zur ethisch-rechtlichen Kategorie *par excellence* geworden. Alles wird legitimiert, aus einer berechenbaren zukünftigen Perspektive zu handeln. Aufgrund der internationalen Kultur der Schadenersatzforderung reguliert das Zivilrecht und nicht das Strafrecht das zivile Verhalten, wobei es durch Versicherungspolizzen unterstützt wird, statistische Resultate der Risikoanalysen zur Grundlage nimmt und sich auf internationale Rechtsprechung konzentriert. Es ist schon schwer, in „normalen“ Situation Verantwortung zu übernehmen – trotz guter Absichten kann ein Fehler eine Schadenersatzforderung seitens des Opfers zur Folge haben, die von seiner Versicherungsgesellschaft angezettelt wird -, und es ist noch schwieriger, Autonomie zu erlangen. Individuen, die den Boden unter den Füßen verloren haben und denen es an Information mangelt, organisieren als kollektive Opfer nachträglich eine Handlungsinstanz. Sie – oder ihr nächster Verwandter – erlangen Freiheit, indem sie einen Versicherungsanspruch geltend machen.

Unterminiert diese von der Jurisprudenz erzwungene Rechenschaft „die performative Dimension symbolischer Zuversicht und Verpflichtung“?(TS, 471) Keineswegs. Alles dies gehört zum Spiel, das durch die virtuellen, spekulativen Regeln des globalen Kapitalismus bestimmt wird, dessen Glaubensgrundsatz lautet: „Wir vertrauen auf Information“. Setzen die in Erfahrung investierten Weisheit und Wissen noch die Überwindung des Widerstands voraus, so konzentriert sich die Information hingegen vollständig auf eine Zukunft als die berechenbare Fortsetzung der Vergangenheit. Was zählt, ist weder Tradition (Vergangenheit) noch Natur (ewige Gegenwart), sondern Information (Zukunft). Sogar Gewinner wie Risikokapitalisten, „deren Bargeldwert praktisch null oder gar negativ ist, aber die wegen der Aussicht auf zukünftige Profite für ‚reich‘

erachtet werden“,(DSST, 43), konzentrieren sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein berechenbares Kontinuum. Dieses Kontinuum wird in wirtschaftspolitischer Hinsicht von kalkulierenden kollegialen Krisen- und Interimsmanagern gehandhabt, die einmal als Politiker bekannt waren. Dieses System verlangt nicht länger nach einem „Sprung in den Glauben“(TS, 472), der Kernsache der politischen Entscheidung. Wenn die Buchhaltung „nicht gefragt ist“ („discounted“) und die Banken bankrott gehen, kann das produzierte Misstrauen leicht neu investiert werden, indem die „verantwortlichen“ Vorstandsvorsitzenden zur Rechenschaft gezogen werden. Dieses Einkalkulieren/dieser Gesichtverlust („discountenance“) ist Teil der Logik.

Mit Recht kritisiert Žižek die Anmaßung der zweiten Moderne, dass postpolitische Männer und Frauen vom großen Anderen und einer konsistenten symbolischen Ordnung befreit seien. Beck vernachlässigt den Antriebsmotor hinter globaler Verflüssigung und Reflexivität: „die unerbittliche Logik des Kapitals“(TS, 490) welche die Wirtschaft entpolitisiert. Die Repolitisierung dieses kalkulierenden Verhaltens, um sowohl die internationale Erpressung durch die Kultur der Schadenersatzforderung als auch die Abwesenheit entschiedener Subjektivität bloßzulegen, d.h. die Erkenntnis, dass die Logik des globalen Kapitals juristisch-ökonomische Transaktionen und sozioökonomische Interaktionen beherrscht, erfordert tatsächlich einen revolutionären Opferakt. In *Enjoy your Symptom!* (1992) argumentiert Žižek auf psychoanalytische Weise, dass ein authentischer Akt Wiederholung impliziere. Nur dann werde er „die völlige Grenze der ursprünglichen erzwungenen Wahl“, d.h. Kastration erreichen: die unvermeidliche Identifikation mit dem Vater/Gesetz, wodurch sowohl die symbolische Ordnung als auch die Triebe installiert werden, und wo „sie im umgekehrten Sinne wiederholt wird“(8) In dieser Wiederholung „(ist) die Geste des/im Realen, die die Symbolisierung selbst begründet, das gewaltsame Öffnen einer Lücke im Realen, die noch nicht symbolisch ist“(TS, 232) In dieser noch nicht informierten Leere werden die Voraussetzungen der „freien Wahl“, welche die symbolische Ordnung einrichtete, reflexiv gemacht. Retrospektiv betrachtet scheint sie eine erzwungene Wahl zu sein, weil – wie bei Bushs Befehl, sich gegen oder für den Terrorismus zu entscheiden – keine Alternative vorhanden war. Das Subjekt, das sich aus diesem Wiederholungsakt ergibt, muss buchstäblich ent-leert/vermieden (a-voided) werden. Das Fazit der žižekianischen Subjektivität ist ein gebarttes oder entleertes Subjekt: eine ephemere Fata Morgana, die aus Signifikantenketten besteht, die indirekt irgendwo draußen in der „Wüste des Realen“ eine „Lichtung“ reflektieren. „Nur diese Lücke erklärt die mysteriöse ‚Tatsache‘ transzendentaler Freiheit ...“(DSST, 174) In *Verweilen beim Negativen* (1994) wird dies „ein verschwindender Vermittler“ genannt. Die kantianische transzendente Apperzeption sollte „genau im Sinne des Freud-Lacanschen Realen“ aufgefasst werden, „d.h. der Struktur eines Elementes, das zwar nirgends wirklich präsent und als solches unzugänglich für unsere Erfahrung ist, so doch retroaktiv konstruiert, vorausgesetzt werden muss, damit alle anderen Elemente ihre Konsistenz beibehalten“(9) Konsistenz ist das Schlüsselwort.

Freiheit wird durch eine Wiederholung des Akts erlangt, wo die Möglichkeit einer Meta-Wahl – eine Wahl zu wählen oder nicht zu wählen, zu sein oder nicht zu sein – die Entscheidung bildet, mit den gegebenen Formen und Koordinaten zu brechen. Geht man einmal, via Epistemologie, von der Psychoanalyse zur Politik über, wird deutlich, dass der authentische Held/die authentische Heldin weiß, dass er/sie die Koordinaten ändern muss, aber nicht weiß, wie er/sie dazu imstande ist. Er/Sie muss den „Augenblick“ (Lukàcs) ergreifen: „die Kunst, den rechten Augenblick zu ergreifen, den Konflikt zuzuspitzen, bevor das System sich auf unsere Forderung einstellen kann“(10) Im strengen Sinne schafft der Held/die Heldin im Moment des Akts – im *kairos*, in dem man entscheidet, „die Leere der Zeit aufzufüllen“ (Negri) – also nicht eine Zukunft als berechenbare, technologische Erweiterung der Gegenwart und der Vergangenheit. Obzwar Žižek Derridas „Messianisches“ aus *Spectres de Marx* (1993), sein „a-venir“ kritisiert (DSST, 154), würde ich dasjenige, was geschaffen wird, mit Negri „kommende Zeit“ nennen.(TR, 152/163) Retrospektiv betrachtet scheint der Entscheidungsakt „aus dem Nichts heraus“ eine Kette von Gründen geschaffen zu haben und die aristotelische Ursachenlehre zu negieren. Gerade aus diesem Grund

stellt Jean-Luc Nancy der Globalisierung die „mondialisation“ oder Schaffung einer Welt gegenüber.(11)

Es besteht eine Lücke zwischen dem Entscheidungsakt und dem Wissen auf der Kette der Gründe, die zu einer neuen Gemeinschaft führen wird. Obgleich „keine Entscheidung in absoluter Leere getroffen wird“, gibt es auch keinen „reinen“ Kontext vor einer Entscheidung: „Die Kontexte selbst werden auf gewisse Weise durch Entscheidungen hervorgebracht ...“(TS, 29) Diese Retrodynamik als „creatio ex nihilo“ spiegelt den revolutionären Akt, der darauf abzielt, „eine neue Kollektivität zu erfinden“(12) Geschichte wird durch die Revolution neu geschrieben, indem „man sich die Vergangenheit durch ihre Wiederholung aneignet“(TS, 31) Wie bei der Psychoanalyse muss auch die Revolution zweimal klingeln: „Die ‚erste Revolution‘ verfehlt nicht den Inhalt, sondern die *Form*, sie bleibt in der alten Form gefangen“(13)

Radikale Intersubjektivität als universale Sucht?

Im Alltagsleben sind Entscheidungen, aus der Vergangenheit und Gegenwart auszubrechen, nicht leicht zu fällen. Wir wählen vielmehr ständig bekannte Formen, um in der Zeit zu bleiben und mit anderen verbunden zu bleiben. Nur durch die Externalisierung meiner „tiefsten“ Gefühle, d.h. nur durch radikale Intersubjektivität bin ich, was ich bin. Doch dies klingt nicht allzu schlecht. Wie Nancy behauptet, hängen wir alle voneinander ab in der unmöglichen Gemeinschaft des „Mitseins“(14) Aber für Žižek fällt diese ungebundene Position „mit der Universalisierung von Sucht“ zusammen.(OB, 102/DSST, 27) Aber „radikale Intersubjektivität ... erzeugt genau den gegenteiligen Effekt von Drogenabhängigkeit“(TS, 521) Der Effekt von „realer“ Drogenabhängigkeit – von harten Drogen, schwerem Trinken und Rauchen – ist klar: Man hängt von einem „Medium“ ab, verliert die eigene Autonomie, weil man nicht imstande ist, die schlechte Angewohnheit aufzugeben, und schließlich stirbt man an irgendeiner Überdosis. Sucht ist ein langsamer selbstmörderischer Vorgang. Da wir die schrecklichen Effekte unseres Verhaltens kennen, könnte man sagen, dass sogar Suizid vor Euthanasie verhandlungsfähig ist.

Kann sich Žižek noch auf einen externen Maßstab berufen, von dem aus der „universalen“ Sucht Widerstand geleistet werden kann? Bedeutet „universal“, dass die Menschen nach anderen „Mitteln“ süchtig werden können wie z.B. nach zugelassenen und weniger tödlichen Drogen, nach Sex, Nahrung, Spielen, (Tele)Shopping oder gar nach „Auto“mobilität, die von IT-Geräten und Jogging zu Autos reicht? Im Gegensatz zu Drogen scheint die Autonomie bei den letztgenannten Abhängigkeiten völlig intakt und sogar gesteigert zu sein, und dies trotz der Dynamik einer pseudo-rituellen Abhängigkeit, die diesem Verhalten innewohnt. Zielt Žižek immer noch auf ein authentisches Leben eines autonomen Subjekts ab, trotz der Tatsache, dass „Sucht“ wie alle Universalien durch eine sich ständig verändernde metonymische Signifikantenkette Bedeutung gewinnt? Seine eigene historisch-materialistische Bemerkung über Sucht bestätigt dies: „In früheren Epochen war der Drogenkonsum schlicht eine unter den halb verborgenen gesellschaftlichen Praktiken realer (de Quincey, Baudelaire) und fiktionaler (Sherlock Holmes) Charakter“(DSST, 260) Wir könnten dem eine Bibliothek voll von anthropologischen Studien über die rituelle Verwendung von Drogen hinzufügen.

Die Bedeutung von Žižeks „Sucht“ wird innerhalb eines dialektischen Diskurses erzeugt, der das (Selbst-)Bewusstsein in den Begriffen von Vermittlung, Entfremdung und Befreiung analysiert. Diese sind die Zentralbegriffe einer hegelianischen und marxistischen säkularisierten Soteriologie, die durch christliche Orientierungen überdeterminiert wird. Auch wenn wir dieses Verhältnis umkehren und sagen, dass „die angeblich ‚säkularisierten‘ Versionen die wahren Versionen dessen darstellen, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind“(TS, 69) so postulieren beide Optionen immer noch eine authentische Entität, einen Ursprung, einen Bereich, eine Domäne oder den Moment „hinter“ den oder „jenseits“ der Entfremdungen. Dieser authentische Zufluchtsort hat im Verlauf des westlichen Denkens viele Namen erhalten: Logos, Gott, Vernunft, Geist, Geschichte, Subjektivität. Obwohl dieses fundamentum inconcussum

von Žižek gebarrt oder gespalten wird, bildet es immer noch eine kritische Position, von der aus Externalisierungen und Vermittlungen nach ihrem Befreiungspotential beurteilt werden.

Innerhalb dieses Diskurses realisiert die Aufhebung die teleologische Dynamik der widersprüchlichen Strukturen des kollektiven Bewusstseins, das Marx in die politisch-ökonomische Kultur mit ihren mit Macht ausgestatteten Antagonismen projizierte, die im Laufe der Geschichte unvermeidlich revolutioniert werde. Die Entfremdung ist eine Funktion dieses Emanzipationsvorgangs, in dem Individuen beginnen, ihre Leben als lineare und progressive Akkumulationen von Lernprozessen, d.h. als Erfahrung wahrzunehmen. Obgleich Marx Hegels epistemologische Notwendigkeit von Entfremdung in Zweifel zieht – er unterscheidet vier Stadien, welche durch die Arbeitsteilung und die Produktionsverhältnisse verursacht werden –, supplementiert die Entfremdung dennoch die Selbstverwirklichung und die kollektive Befreiung. Indem sie kollektiv die Entfremdung überwinden, können unterdrückte Individuen zu selbstsicheren, autonomen Bürgern, Arbeitern, Frauen, Homosexuellen, Migranten und so weiter werden.

Utopie und Revolution sind die Grenzfiguren des Prozesses, in dem das Selbstbewusstsein durch kumulative Vermittlungen und in diesen hervorgebracht wird. Aber innerhalb dieser Emanzipation schaffen die Vermittlungen ihre eigenen Wünsche und Notwendigkeiten. Während sich für die Teilnehmer die anfängliche Entfremdung auflöst und Raum schafft für eine neue, verbesserte kollektive und individuelle Selbstdarstellung und Erfahrung, nehmen die nächsten diese mühsam gewonnene Freiheit als selbstverständliche Praktiken auf, die bereits mit Theorien, Gesetzen und institutioneller Macht ausgestattet sind. Die technischen Medien, die in diese Prozesse voll integriert sind, haben, wie alle anderen Vermittlungen, ihr Selbstbewusstsein geformt. Kurz, Individuen erfahren ihre Freiheit in der *zunehmenden Transparenz der Vermittlungen und der nahezu reibungslosen Medien*. Heideggers Ge-stell kann in diesem Zusammenhang des strukturellen Vergessens begriffen werden, das für das authentische Leben unverzichtbar ist. Das Medium ist für Žižek ein verschwindender Vermittler, und dieses „Zwischen“ wird „stillschweigend vorausgesetzt“. (TS, 52) Gerade sein Verschwinden macht das Leben authentisch. „Der Rückzug ins Private bedeutet heutzutage, dass Formeln privater Authentizität, die von der rezenten Kulturindustrie propagiert werden, übernommen werden“. (WDR, 85) Eine politische Forderung, den Einsatz von Autos, Mobiltelefonen, Fernseher oder Computer zu verringern, wird sich für die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen wie eine Amputation eines gesunden Beins anfühlen, wie die Aufgabe eines richtig funktionierenden Sinnesorgans oder wie eine Lobotomie des Stirnbeins. Nur angesichts eines kulturpolitischen Vergessens erhält die Frage danach, wovon Individuen entfremdet sind, eine eindeutige Antwort.

Authentizität ist eine Funktion des Vergessens unserer „radikalen Mediokrität“. Aus einer radikalen „Vermittlungs“-perspektive – eines enthaupteten Hegelianismus für Žižek (15) – ist der Vorschlag, wirkliche Unabhängigkeit setze eine ursprüngliche Authentizität voraus, unhaltbar. Erkennen wir erst einmal, nötigenfalls in hysterischer Weise, den großen Anderen nicht an, tritt die vergessene spannungsreiche Supplementarität zwischen Authentizität und Entfremdung als der Nullpunkt von Antagonismen, Oppositionen, Dualismen und Dichotomien hervor, wodurch wir den Schein von Authentizität verlängern. In dieser spannungsreichen Differenz erkennen wir die Reste der heideggerianischen ontologischen Differenz, die Derrida im Sinne der „différance“ reformulierte und umarbeitete. (16)

Radikale Mediokrität jenseits von Authentizität: Autarkie und das Selbst

Universale Sucht schließt Authentizität *und* Entfremdung zusammen. Subjekte werden durch die Supplementarität zwischen ihnen angespannt. Auch Žižek kümmert sich um die Lücke, wenn auch in hegelianischer Manier. Letztlich hebt er aber diese Spannung nicht in einem strikt hegelianischen Sinn durch Negation und Widerspruch auf, sondern stellt sie als „verschwindenden Vermittler“ dar. Dies ist das Element, welches den Übergang in eine andere Form ermöglichte und wodurch die

Aufhebung gerade im Augenblick ihres „Werdens“ (TN, 284) heimgesucht wird. Žižeks Analyse ist dennoch streng dialektisch. Nehmen wir das Übermaß an Abfällen des Konsumerismus in der Risikogesellschaft. Žižek „setzt“ in Form einer spekulativen Proposition ihre Negation „voraus“: „Der grenzenlose Konsum ist Habgier selbst in ihrer Erscheinungsform“.(DSST, 43) Der globale Kapitalismus hat nur das Begehren des Geizhalses radikalisiert, der aus der Bescheidung selbst einen Exzess macht und Mehr-Genießen aus diesem Nicht-Begehren bezieht. Der Kapitalismus hortet nicht länger insgeheim, sondern gibt übermäßig aus, um zu sparen: Kauft man drei Paar Schuhe, erspart man sich den Preis von einem Paar. Dieses exzessive Ausgeben vermittelt „Rabatt“(DSST, 44) schließt Geschenke aus, Opfer oder wirkliche Verschwendung. Es rettet die Zukunft, indem es in eine berechenbare Gegenwart investiert.

Die universale Sucht passt also in die kapitalistische Logik. Wie exzessiver Konsum durch ein Begehren zu sparen motiviert wird, so wird die universale Sucht durch ein Begehren motiviert, selbständig, d.h. autark zu sein. In dieser Selbständigkeit oder Selbstgenügsamkeit geht es weder um das ethische Selbst oder „autos“ des Gesetzes – Autonomie – noch um Heteronomie. Der ambige Kern des „süchtigen“ Subjekts ist die verschleierte Selbstsucht der *Selbständigkeit* oder das isolierte „autos“ der *Autarkie* – „archein“ heißt ja herrschen – und *Automobilität*. Aber die „Autarkika“ („autarkics“) reproduzieren die radikale Intersubjektivität, indem sie ihrer Vorstellung nach dieser gegenüber Widerstand leisten. Um totale Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu erfahren, „genießt das ‚Konsumtariat‘(17) sein Symptom“, während, wenn man ohne Zugang, nicht verbunden oder mobil ist, dies als totale Abhängigkeit empfunden wird. Die Möglichkeit, Dinge auf eigene Weise und nach eigener Geschwindigkeit zu verrichten, wobei man weiß, dass man niemals alleine ist, trägt in ideologischer Hinsicht die beschleunigte Abhängigkeit, die scheinbar negiert wird. Indem sie pervers ausagiert wird und nichts fehlt, wird die symbolische Ordnung gestützt als Medi@krität oder mediamatische Interdependenz.

Das Medium ist die Botschaft, sobald es zu einem „Mi“ lieu wird. Diese „politisierte“ Perspektive anerkennt nicht nur, dass die ehemalige kriminelle Unterwelt zur verantwortlichen Welt geworden ist, in der wir alle leben, sondern sie bestätigt auch, dass Sucht keine moralische Frage ist, sondern ein soziopolitischer – erträglicher oder unerträglicher – und politisch-ökonomischer – lukrativer oder nachteiliger – Wert. Sucht ist ein ideologischer, nicht ein ontologischer Begriff. Trägt eine unabdingbare kollektive Sucht erst einmal eine finanzökonomische Infrastruktur, dann wird sie als eine unentbehrliche Lebensqualität propagiert, deren Fehlen die individuelle Performanz und Kompetenz verringert, sich anderen anzuschließen (d.h. das System zu erhalten). Der Krieg gegen Drogen bezeugt ex negativo dieses „prosumtive“ Gesetz, das dem globalen Kapitalismus wesentlich ist: Der Komplex der Militär- und Gefängnisindustrie ist vollkommen selbständig. Über Foucaults Vorstellungskraft hinaus werden Überwachungs- und Gefängnisinstitutionen nun auf der Börse quotiert. Die Drogenbekämpfungsstelle hängt von ihrem nicht begehrenden süchtigen Verhalten genauso ab wie der Geizhals von seiner Bescheidung.

Žižeks Aussage, dass „radikale Intersubjektivität ... genau den gegenteiligen Effekt von der Drogenabhängigkeit erzeugt“, (TS, 521) zeigt auch an, dass das Begehren nach totaler Selbständigkeit – danach, dass nichts mangelt – eine komplette Abhängigkeit von anderen voraussetzt. Seine spekulativen Propositionen scheinen mir, wenn materialistisch gelesen, auf eine radikale Mediokrität hinzuweisen, die Medi@krität einschließt. Das radikal mediokre Selbst, das in kulturell-politischen Praktiken reproduziert wird, kann seine Abhängigkeiten niemals aufgeben, da sein Begehren und sein Wille vollends durch das Milieu bestimmt werden, d.h. durch den mediatisierten Kontext, dem es seine „Illusion“ der Selbständigkeit schuldet. Wie der Junkie ist das Selbst von einem „Fix“ abhängig, surft in Panik die Schirme nach Information, läuft in die Geschäfte auf der Suche nach Logos und sehnt sich nach Kontinuität, Geschlossenheit und am meisten nach Konsistenz.

Opfer und rituelle Werte: suizidäre Akte?

Die Veränderung der Systemkoordinaten, die sich völlig auf den berechenbaren Tauschwert konzentriert, erfordert die Produktion von „rituellen Werten“. In seinem Mehr-Genießen ist der Abhängige in der Tat „das einzige wahre ‚Subjekt des Konsums‘“ (DSST, 44). (18) In politischer Hinsicht stellte der Nationalsozialismus ähnliche rituelle Werte in seiner Kritik an der modernen Zivilgesellschaft dar. Dies trieb seine selbstzerstörerische Kriegswirtschaft an, seine „totale Mobilisierung“, die „abjekte“ Juden, Kommunisten, Zigeuner, Homosexuelle und geistig Zurückgebliebene abschlachtete, um Identität wieder einzusetzen. (19) Obgleich sowohl „Junkismus“ und Nationalsozialismus für Žižek inakzeptabel sind, (DSST, 45) ist dieser analytische Schritt lehrreich, um sein Begehren nach heroischen, authentischen Akten zu verstehen.

Žižeks revolutionäre Heldinnen durchbrechen in ihren Opferakten den Teufelskreis des allgemeinen Tauschwertes und zapfen eine nicht verhandlungsfähige, exzessive Widerstandsquelle an: eine „höhere“ Notwendigkeit jenseits der Risikogesellschaft, in welcher passive Viktimisierung – Selbständigkeit durch Ansprüche, die von der Jurisprudenz anerkannt werden – eine Repolitisierung blockiert. Wir können Žižeks Aufruf zu einem „heroischen authentischen revolutionären Akt“ als eine übermäßige Bejahung der Voraussetzungen des Hyper-Individualismus lesen: süchtige Selbstviktimisierung wird zum engagierten Selbstopfer. Die Tauschlogik der Konsumgesellschaft ist durchbrochen, kann dieser rituelle Wert weder in eine foucaultische „Biomacht“ – Optimierung der Lebenskräfte – aufgenommen noch als bewusst suizidäre Sucht marginalisiert werden.

Wenn die Revolution durch eine Phase hindurch zu gehen hat, in der „der nichtökonomische Überschuss/Exzess ... des Herrn“ (TS, 330) – die obszöne, das Gesetz bewahrende Gewalt der hegemonialen Macht – angegriffen wird, so benötigt man einen selbstaufopfernden „Heroismus eines authentischen Herrn“, um das Tauschgesetz und jenes der Rückzahlung aufzusprengen. Dies erklärt, warum man sich dem irreduziblen Kern der symbolischen Ordnung als „Abgrund des Dings nur in einem suizidären heroischen Akt der Überschreitung annähern kann, d.h. dadurch, dass man sich aus der symbolischen Gemeinschaft ausschließt“. (OB, 19) Aber sogar die Verantwortung des Herrn ist für Žižek „letztlich eine Hochstapelei: Seine Herrschaft ist eine Illusion“. (TS, 330) Die Demaskierung einer dennoch notwendigen Illusion muss Teil des heroischen Akts sein. Der Vermittler als ein verantwortliches und autonomes Subjekt verschwindet im Akt, indem er von vornherein anerkennt, dass es von der neuen Ordnung verurteilt werden wird. „Ein Leninist, wie auch ein Konservativer, (20) ist insofern *authentisch, als er vollständig die Konsequenzen seiner Wahl auf sich nimmt ...*“. (TS, 329)

Die vorhergehende Kenntnis der eigenen Schuld, sich dem Tode aussetzen und dem Risiko des Terrors – dies alles ist Bestandteil von Žižeks Logik des revolutionären Akts, der „willentlichen Annahme der Rolle eines ‚verschwindenden Vermittlers‘, eines exzessiven Henkers, der (als ‚Verräter‘) exekutiert wird, damit die Revolution ihr Endziel zu erreichen vermag“. (TS, 529) Aber was bedeutet dies in praktischer Hinsicht? Wenn es „heutzutage unsere Pflicht ist, solche Akte im Auge zu behalten“, (WDR, 117), wer könnte dann jetzt ein Held sein, nur für einen Tag? Die iranischen Demonstranten der Mujahedin-Khalq-Organisation, die, wie die buddhistischen Mönche im Vietnamkrieg, sich selbst anzündeten, um die Theokratie wiederherzustellen? (21) Oder der 19 Jahre alte Antiglobalist aus Humpolec, der sich im März 2003, 24 Jahre nach Jan Palach, auf dem Wenzelsplatz in Prag opferte? In seinem auf dem Web veröffentlichten Abschiedsbrief protestierte er gegen „alles Böse in der Welt“, plädierte für „totale Demokratie“ und beschuldigte die anderen, „nicht zu handeln“ und „nichts zu tun“. Oder sind dies verschwindende Vermittler im wörtlichen Sinne, da dies alles absichtliche Suizide waren? Wenn „sich der Agent *nicht*, auf der Höhe seines Akts befindet“, und wenn der Akt „nicht ‚intentional‘ im üblichen Wortsinn des bewussten Willens ist“, (TS, 525), dann müssen Suizide ausgeschlossen werden.

Sollen wir dann den holländischen Umweltschützer Volkert van der Graaf der Liste der mythischen HeldInnen Ödipus und Antigone, der historischen Helden Robespierre, Lenin und Gudrun Ensslin oder dem fiktionalen Heldenvater im Post-Holocaustfilm *Das Leben ist schön* hinzufügen: Ist er der „coole Killer“ des „holländischen rechtspopulistischen Politikers Pim

Fortuyn“, der „den Schnittpunkt zwischen Rechtspopulismus und liberaler politischer Korrektheit“ verkörperte? Ist Volkert van der Graaf „das genaue Gegenteil zum unglücklichen Fortuyn: nicht der Faschist mit einem menschlichen Antlitz, sondern der Freiheitskämpfer mit einem unmenschlichen Antlitz“?(WDR, 82) Oder ist die unsystematische, anarchistische Gewalt des Tötens sogar für Žižek unannehmbar, trotz seiner Verurteilung von „Demokratie“ und „Totalitarismus“ als Werkzeuge, „um die Linksradiakalen zu erpressen“?(RG, 302)

Die erste Schlussfolgerung lautet, dass der Suizid für Žižek weder eine notwendige noch eine zureichende Bedingung darstellt, damit ein heroischer Akt authentisch revolutionär ist. Christus, der von Žižek am meisten verehrte verschwindende Vermittler, ist in der exzessiven Geste seines selbst auferlegten Todes nicht suizidär. Er übernimmt die volle Verantwortung für die Schuld der Menschheit und sein unabsichtliches Opfer ermöglichte seinen Anhängern, in ethischer Weise zu entscheiden, ob sie an der Befreiung *während* ihres Lebens teilhaben wollten oder nicht. Aber ungeachtet seiner offenen Bewunderung für ihre persönlichen Opfer schließt Žižek in *Welcome to the Desert of the Real* die moslemischen extremistischen Flugzeugentführer von seinem revolutionären Pantheon aus. Ihre psychotische *passage à l'acte* verbleibe innerhalb der Koordinaten der modernen Kriegsführung und diene immer noch geopolitischen und globalen Kapitalinteressen.(WDR, 37) Einem realen Akt – einem Akt des Realen – werde besser durch die israelischen „Refuseniks“ gedient, die IDF-Reservisten, welche die bestehende Form der Separation und Unterdrückung nicht länger anerkennen. Um jedoch politisch erfolgreich zu sein, „bleibt die Bewegung ohne die Form einer Partei im Teufelskreis des ‚Widerstands‘ gefangen ...“.(RG, 297) Partei ist hier das Schlüsselwort.

Gewaltloser „authentischer“ Fundamentalismus: die orientalische Kehre

Gibt es die Option, die Opfergewalt neu anzusiedeln, indem man die Voraussetzungen der westlichen hyperaktiven radikalen Mediokrität einer Neubewertung unterzieht? Sind diese Anstrengungen weniger radikal und heroisch, aber dennoch eine ebenso effektive Gegenattacke gegen die universale Sucht von Nietzsches „letztem Mann/letzter Frau“ mit ihrem sich selbst unterhöhendem, aporetischem Bewusstsein, für das jeder Anspruch verhandlungsfähig ist, solange die Viktimisierung gut versichert ist? Wie authentisch und entfremdet müssen Helden werden, um die Autarkie zu unterminieren? Die postpolitischen Prosumenten, die ihre Sehnsucht nach Authentizität auf den Multikulturalismus, das Lifestyling und den politisierten Fundamentalismus projizieren,(TS, 290/OB, 69), reproduzieren nur das Problem. Ob nun sexuelle, ethnische oder religiöse „Minderheiten“ den Staat kritisieren, sie alle erhalten die Authentizität des Staates aufrecht, indem sie ihm in seiner rechtlichen Kontrolle über inauthentische Künstlichkeit die Simulation „einer ‚authentischen‘ nationalen Identifikation“ von „neuen Formen der ‚organischen‘ Unmittelbarkeit wie die heute existierenden ‚gewählten‘ oder ‚erfundenen‘ Gemeinschaften (‚Lifestyle-Gemeinschaften‘: Schwule etc.)“ gestatten.(TS, 297) Auf diese Art maskiert der moderne Staat die historische Tatsache, dass er selbst ein „künstliches“, gewaltsam aufgezwungenes Phänomen darstellt, das auf der Unterdrückung von früheren lokalen ‚organischen‘ Traditionen basiert“, d.h. „*wahre ethnische Tradition in ihrer unerträglichen Faktizität*“.(TS, 295) Das kollektive Vergessen hat den Staat zum ausschließlichen Bezugspunkt für die moderne Politik gemacht.

Es ist schwer, im Westen einen authentischen Helden ausfindig zu machen, der nicht nur die Opfergewalt von Suiziden, sondern auch die Gewalt des obszönen Supplements des institutionalisierten Staats verwirft. Ist die Gewaltlosigkeit überhaupt eine Option für einen westlichen Helden, der die Koordinaten der Globalisierung verändern möchte? Indem sie T.I.N.A. – den Slogan der WTO und von Shell – zu attackieren versuchen, versuchen die Protestanten von Seattle, Genua und in Porto Alegre, mit einer strukturellen Ambiguität ihres Widerstands zu Rande zu kommen. Vielleicht einzig ein Ghandi oder ein Mandela haben T.I.N.A. auf einer persönlichen Ebene angegriffen, wobei sie von „ihren“ Massenbewegungen unterstützt worden sind. Für Žižek

bezeugen innerhalb der westlichen Gesellschaft nur pietistische Mennoniten wie die Amish einen „authentischen Fundamentalismus“. Die kulturelle Isolation, das Leben nach den sozioökonomischen, kulturellen und religiösen Maßstäben ihrer Vorfahren und die Konzentration auf eine höhere Sache siedeln sie jenseits des Lustprinzips an: Sie beneiden nicht das Mehr-Genießen jener, die nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören. Dies macht den Unterschied aus zwischen „authentischen Fundamentalisten und den durch die ‚moralischen Mehrheit‘ pervertierten Fundamentalisten“.(OB, 68). Als eine „Partei“ sind sie selbständig und konsistent.

Stellen nicht-westliche Kulturen vielleicht eine Option dar? Ihre Opfer, Rituale und Religionen faszinieren immer noch abendländische Gelehrte und Intellektuelle. Der Orient regte Lacan dazu an, seinen Begriff des Realen neu zu formulieren. Sein Verständnis der taoistischen Philosophie war nicht umfangreich, aber es war konzentriert. Während des Kriegs lernte er Chinesisch und in den sechziger Jahren las er das Tao Teh King mit dem Sinologen François Cheng. Dies ist derselbe Zeitraum, in dem er von einer „heroischen Identifikation mit dem Herrensignifikanten zur Identifikation mit dem Schein des exkrementellen Rests, d.h. vom Pathos zur Ironie übergeht“, (DSST, 85) was in Žižeks Texten so deutlich erkennbar ist.

Lacan definiert seinen Begriff des Realen neu und wird dabei vom berühmten § 42 des Tao Teh King angeregt: „Das Tao erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugt Drei; Drei erzeugt das gesamte Daseiende. Das Daseiende trägt das Yin (das Negative) auf dem Rücken, und umarmt das Yang (das Positive), und durch die leere Kraft wird es in Harmonie gehalten“. In der französischen Übertragung wird der letzte Satz übersetzt als „L’harmonie nâit au souffle du Vide-médian“ – die Harmonie wird aus dem Atem – dem „Ch’i“ – der vermittelnden Leere geboren. Dieser letzte Begriff – die vermittelnde Leere – brachte Lacan dazu, den strukturalistischen Begriff des Realen im Sinne der dynamischen Leere(22) neu zu formulieren, die Žižek für seine kritischen Analyse von Filmen und der Post-Politik übernahm.

Was die Faszination der Abendländer mit Tibet anlangt, so bemerkt Žižek, dass die Entdeckung von Tibets Geheimnis – der Wunsch, ein Tibeter zu werden – für die Abendländer ein paradoxes Unternehmen sei: „Je mehr Europäer versuchen, in das ‚wahre‘ Tibet vorzudringen, desto mehr unterminiert gerade die FORM ihrer Bemühung ihr Ziel“.(OB, 67) Um „das Geheimnis“ zu erfassen, sollte man aufhören, ein Tibeter sein zu wollen, d.h. man sollte das Mehr-Genießen der Tibeter nicht beneiden „und es hier tun“.(OB, 67) Tibets authentischer Fundamentalismus ist gewaltsam, da er ein unmögliches Opfer verlangt: absichtliches Vergessen. Dieser Appell an eine radikale „Ent-leerung“ verstoße wie die „innere Erinnerungsreise“ der Gnostik(DSST, 54/55) gegen das westliche politische Bewusstsein. Und Žižek verwirft sogar die sokratische Befreiung.

Ungeachtet von Žižeks wohlwollender Annäherung an die östlichen Kulturen bleibt seine Einschätzung aufgrund ihrer gemeinsamen buddhistischen Grundlage ambig. Im Gegensatz zum Christentum befreit der Buddhismus „durch die radikale Verleugnung der (von uns als solche wahrgenommenen) Realität ... taucht uns in die ursprüngliche Leere des Nirvana ein, in das formlose Ein-Alles“.(DSST, 54) Diese Befreiung als eine karmische Entleerung/Vermeidung des Begehrens setze „einen vormodernen, ‚kosmologischen‘ Begriff von Realität als positiver Seinsordnung“ voraus.(DSST, 54) Diesem karmischen Bemühen fehle es an revolutionärem Potential für das Hier und Jetzt. Die innere Befreiung entspricht nicht dem soteriologischen Bedürfnis nach kollektiver Erlösung. Aber ist nicht die buddhistische Vernachlässigung „der ontologischen Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst“(DSST, 174) auch ein Kennzeichen der soteriologischen Phantasien des Christen, der in seinem Leben die Voraussetzung der Ursünde und der überpersönlichen Schuld überschreitet? Man benötige einen materialistischen Ansatz, der sich stärker auf das Hier und Jetzt konzentriert.

Stellt vielleicht der östliche Kommunismus eine Option dar? Obgleich der gegenwärtige Unterdrücker Tibets – das säkularisierte, kommunistische China – nicht ein typisches Beispiel für das orientalische Bewusstsein ist, räumt Žižek ein, dass letztlich auch sein Denken sich vollkommen von unserem unterscheidet. Er berichtigt einen politischen Kommentator, der den berühmten Vorfall auf dem Platz des Himmlischen Friedens im Jahre 1989 – ein junger Mann

stellte sich einem Panzer entgegen – in den typisch westlichen, ideologischen Gegensätzen von Individuum versus Staat, friedfertigem Widerstand gegen Staatsgewalt erläutert: „Diese Vermittlungen, welche die unmittelbare Wirkung der Aufnahme unterhalten, sind für einen chinesischen Beobachter nicht vorhanden, da eine solche Reihe von Gegensätzen für das europäische ideologische Erbe wesentlich ist.“(WDR, 46) Der chinesische Konfuzianismus und Taoismus überdeterminieren den Kommunismus weiterhin.

Japanische Interpassivität: von radikaler Intersubjektivität zu formaler Mediokrität

Ist dieses nicht auf Gegensätzen beruhende Bewusstsein eine Option? Konzentrieren wir uns auf einen verwestlichten asiatischen Staat, um diese Frage auszuarbeiten: auf Japan mit seiner Gruppenmentalität und mit seinem undurchdringlichen „Geist“. Žižek fasst die phantasmatischen westlichen Stereotype über die japanische Kultur zusammen: Das Japan des Samurai mit seinem absoluten, ethischen Kode; das semiotische Japan von Eisenstein und Barthes; das post-historische Japan Kojèves; und das mehr gegenwärtige techno-kapitalistische Japan von Sony.(23) Diejenigen Transnationalen, welche „nach seinem Erfolgsgeheimnis“ fahnden, sind für Žižek Beweis dafür, dass „genau diese Bezugnahme auf eine partikuläre kulturelle Formel einen Schirm zum Zwecke der allgemeinen Anonymität des Kapitals darstellt“.(TS, 302)(24)

Wenn wir die japanische radikale Intersubjektivität und totale Abhängigkeit als radikale Mediokrität erfassen wollen, wird ein anderer Begriff wertvoll: Interpassivität. In Žižeks Texten reflektiert die Interpassivität in politischer Hinsicht den gegenwärtigen Zustand der Entpolitisierung und die Weigerung zu handeln: „...dafür, dass man bestimmte Dinge tut, nicht um etwas zu erreichen, sondern um zu verhindern, dass wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert“.(RG, 170) Die ehemalige Solidarität der westlichen akademischen Linken mit den kommunistischen Regimen wird als „interpassiver Sozialismus“ (DSST, 95) heruntergespielt. In mediamatischer Hinsicht erläutert die Interpassivität näher den Transfer unseres Genießens auf das Medium: das Fernsehen mit seinem Lachen aus der Dose, oder der Videorecorder, der alle Filme sieht, die wir aufnehmen, speichern und niemals selbst sehen. In psychoanalytischer Hinsicht bezeichnet sie die hyperaktive Zwangsneurose des Patienten, der ständig zu seinem Psychiater spricht, um so zu verhindern, dass *die* Frage gestellt wird und wirklich etwas geschieht. Was das japanische Tamagotchi betrifft – das „kleine (chi) Ei (tamago)“ -, so ist der Umgang mit ihm mehr als nur ein interaktives Spielen mit einem digitalen Haustier: Es ist ein Symptom für den hyperaktiven Versuch, die Wünsche des Anderen zu befriedigen und dadurch den Anderen für uns leiden und genießen zu machen. Man könnte sagen, dass die Interpassivität unseren Pathos via das Medium least, um einen Freiraum für andere neurotische Aktivitäten zu schaffen.

Wenn wir uns auf die psychoanalytischen Einsichten beschränken, dann ist Žižeks Erklärung des japanischen hyperaktiven Umgangs mit dem Tamagotchi – oder mit anderen Medien – nur eine Möglichkeit, die interpassive Abhängigkeit zu verstehen. Wenn wir seine Beobachtung um die Ideen des japanischen Psychoanalytikers Takeo Doi ergänzen, verändert sich die ganze Szenerie, vor allem wenn wir begreifen, dass japanische Gelehrte den inneren Bereich des Bewusstseins als ein Zwischen von Innen und Außen verstehen, das eingebettet ist in ein „ästhetisches“ Bewusstsein von Form, Formalität und Konformität. Z.B.: In der japanischen Sprache steht *Ningen* für „Person“ – das erste Zeichen (*nin*) bedeutet „Mensch“, das zweite (*gen*) einen Zwischenraum (in anderen Zusammenhängen *aida* oder *ma*). *Ningen* bezieht sich nicht auf einen substantiellen Kern einer wirklichen Person (*Hito*), sondern auf einen dynamischen Bereich des Miteinanderverbundenseins. Es gibt keine Lücke im Inneren, sondern zwischen den Menschen. Die Handlungsinstantz dieses Bewusstseins ist nicht ein Subjekt als geistiger Körper, sondern „*Kokoro*“ oder eine entleerte Seele oder ein entleerter Geist.(25) Trotz Heideggers ambivalenter Bewertung des „asiatischen Denkens“ (OB, 11) haben seine Begegnungen mit dem japanischen Denken sich als sehr fruchtbar für die interkulturelle Philosophie erwiesen.(26) Die Schulphilosophie von Kyoto, insbesondere von Kitaor Nishida, hat versucht, Hegels und Heideggers Philosophien durch einen zenistischen Ansatz

an das japanische Denken anzupassen.(27) In einem künstlich verfassten Transkript eines Gesprächs mit einem japanischen „Freund“ bemerkt dieser – von Heidegger entworfene – Freund: „Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort ‚Sein‘ sagen möchten ...“.(28)

In Dois psychoanalytischem Ansatz hinsichtlich *Kokoro*, den er in *The Anatomy of Dependence (amae no kozo)*(1971) entfaltet, wird das Verhalten japanischer Männer in bezug auf die Abhängigkeit von ihren Müttern während ihrer frühen Kindheit analysiert. Doi nennt dies „*amae no kozo* – Anatomie der Abhängigkeit -, wobei „*amae*“, das vom Verb „*amaeru*“ – anknuscheln - abstammt, passive Liebe konnotiert. Ist dies ein Anzeichen für die Neukonfiguration der drei žižekianischen Begriffe von radikaler Intersubjektivität, Interpassivität und totaler Abhängigkeit? Oder sollten wir, um die japanische Gruppenmentalität und ihrem Umgang mit Medien zu verstehen, über die Psychoanalyse hinausgehen? Im Laufe der Jahre traf der psychoanalytische Ansatz auf kritische Opposition, vor allem angesichts der Abwesenheit von Subjektivität im westlichen Wortsinn. Doi verändert darum auch seine Position (in *The Anatomy of Self: The Individual versus Society* [1985]) und nimmt Begriffe der Alltagssprache, welche „innen“ und „außen“ betreffen, um seine Auffassungen über die Beziehung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen weiter auszuarbeiten.(29)

Für unsere Fragestellung ist aber der weitaus bedeutendste Kritiker der japanische Psychoanalyse Lacan selbst. In seiner Einleitung zur Übersetzung von *Écrits* aus dem Jahre 1972 stellt er fest: „D’ou se prouve que le mot d’esprit es au Japon la dimension même du discours le plu sccommon, et c’est puorquoi personne qui habite cette langue, n’a besoin d’être psychanalysé, sinon pour régulariser ses relations avec les machines-à-sous – voire avec des clients plus simplement mécaniques“.(30) Nur süchtige Patchinko-Spieler, die jeden Tag dieselbe einfache Routine wiederholen, sind potentielle Kandidaten für eine psychoanalytische Behandlung. Da das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert und „la chose japonaise“(31) eine spezifische Begehrensart ist, die mit dem gesprochenen Japanisch und dem Schriftjapanisch verbunden ist, beziehen sich Japaner angesichts ihrer völlig verschiedenen Sprache anders auf ihre „Innen“welt. Strenggenommen haben die Japaner kein Unbewusstes (Lacan).

In einem žižekianischen Schritt könnte ich selbstverständlich die Einstellung der Japaner zu ihren Medien in der populären visuellen Kultur thematisieren, in welcher die Einbildungskraft des shintoistischen Animismus eine wichtige Rolle spielt. Die technologischen Medien führen als lebendige Geschöpfe im imaginären Raum von *manga*, *anime* oder „*Japanimation*“ vermittels ihrer *passage à l’acte* Gewalt auf – „*Makato*“, was Authentizität meint – und apokalyptische Schicksalsszenarien, in denen hybride Geschöpfe – androgyne Kinder, Transformer und Cyborgs – auftreten. Analysiert man *Ring* aus dieser Perspektive, dann erweist er sich als östliche Spielart von *Terminator 3*: das interpassive Objekt schlägt zurück.(32)

Formale Ent-leerung als Medi()kritik

Der Shinto mit seinen Reinigungsritualen ist völlig dem japanischen Zen angepasst, obgleich diese rituelle Werte unterschiedlich konfiguriert werden. Teilnehmer der Pseudo-Rituale konzentrieren sich auf die Ausübung einer repetitiven Routine, der formalen Wiederholung gesteigerter gemeinsamer Identität und des Gemeinschaftslebens. Dies wird in den jährlichen Matsuri oder Festen auf kollektive Art ästhetisiert. Indem dieselben vorgeschriebenen Rituale bewusst wiederholt werden, wird das strukturelle Vergessen, das im westlichen Streben nach Authentizität nicht anerkannt wird, auf den Kopf gestellt. Diese Praktiken spiegeln die „Normalität“ des zwanghaften Verhaltens, das wir in seiner selbstzerstörerischen Erscheinung – der Junkie – ablehnen, aber in seinen soziopolitischen Formen akzeptieren. In diesen als Kulturkritik verstandenen Praktiken werden die Verhaltensmuster von scheinbar weniger süchtigen Individuen bloßgelegt, indem ihre nicht anerkannten Abhängigkeiten vorgeführt werden.

Auf einer „individuellen“ Ebene finden wir diesen positiven Ansatz in der japanischen „Ästhetik der Existenz“, die von Blumenarrangements (Ikebana) und Teezeremonien (Cha No Yu) zum Papierfalten (Origami), zur Tintenmalerei (Sumiye) und zum Kampfsport reicht. Diese pseudo-rituellen Mediationen erklären das Alltagsverhalten des Patchinko-Spielers, aber auch das Verhalten der japanischen Männer und Frauen, die frenetisch mit ihrem digitalen Krimskrams herumspielen und während ihrer Mittagspause fanatisch mit Sportutensilien wie Golfschläger, Tennisschläger, Baseballschläger und Bambusschwertern umgehen. In den ästhetischen und agonistischen Praktiken werden diese repetitiven Drillübungen zu höchst konzentrierten Aufführungen. Die Teilnehmer versuchen nicht, das „innere Geheimnis“ eines Objekts, einer Aktivität oder eines Gegners zu erfassen; indem sie „*mu shin*“ oder ein leeres Herz erlangen, streben sie vielmehr nach einer Ent-leerung der Meditation, welche Subjekt und Objekt verbindet.

Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um eine intentionale Verbindung von zwei entleerten Entitäten, sondern um eine Teilnahme an demjenigen, was Lacan an dem Vide-médian als Realem schätzte. Als eine dynamische Meditation über die Vermittlungsformen ist dies der sich im Flusse befindliche Zen. Die Gewalt der Instituierung wird verwandelt. Im Kampfsport wird die nach außen projizierte Gewalt wieder in eine „Zwischenverräumlichung“ investiert, indem Grundformen oder „*kata*“ in Karate – leere (*kara*) Hand (*te*) – aufgeführt werden, in denen der Vide-médian vollzogen wird. Diese aktive, zurückhaltende Aufführung von *kata* unterscheidet sich von einem intentionalen Ausagieren von Kampftricks oder einer gewaltsamen *passage à l'acte*. Obgleich diese Praktiken als der „dritte Term“ betrachtet werden können, „als die Nullebene, welche gerade den Gegensatz zwischen authentischer Existenz und dem Man unterminiert“, (DSST, 79) stellt die daraus folgende Auslöschung des begehrenden Ichs den Gegensatz zum „Muselmann“ - dem Objekt dieser Beobachtung – dar, d.h. zum katatonischen, gefühllosem Gefangenen des Konzentrationslagers. Diese „formale“ Aufführung unterminiert also den Gegensatz zwischen Heroismus und Mittelmäßigkeit. Die formale Mediokrität des Zen verwirklicht in ontologischer Hinsicht ein „Zwischen“ oder *ma*.(33) Im Gegensatz zu Žižeks Vorschlag, die Leere „im“ Subjekt anzusiedeln, betrifft die Leere hier die Matrix von Beziehungen, in der die Subjekte immer schon positioniert sind. Die Leere „ist“ das „inter“: Medi()krität. Im japanischen „Lifestyling“ ist die Medi()krität die ontologische Crux einer formalen Mediokrität, welche das Mittlere zu harmonisieren sucht.

Žižeks Beurteilung der „wahren Größe von Zen“ betrifft in der Tat „ein totales Leeren des Selbst, die Akzeptanz, dass es kein Selbst gibt, keine ‚innere Wahrheit‘, die es zu entdecken gilt“. (WDR, 86)(34) Wenn Zen zeigt, „dass, da es keine innere Substanz der Religion gibt, das Wesen des Glaubens reines Dekor ist, Gehorsam gegenüber dem Ritual als solchem“, (WDR, 87) dann können wir von der positiven Medi()krität des Zen viel lernen. Denn sie liefert eine Kritik der auf das Selbst gerichteten Ästhetisierung des Lifestyling im New Age und der pseudo-rituellen Perversionen des Stalinismus, wo „es nicht auf den inneren Glauben an die Propositionen der herrschenden Ideologie ankam, sondern darauf, den äußeren Ritualen und Praktiken zu folgen, in denen diese Ideologie ihre materielle Existenz erwirbt“. (DSST, 90)

In Žižeks Texten über Cloning und Autopoiesis finden wir Beschreibungen der Produktion von Subjektivität, die uns an die medi()kre Preformanz erinnern. Indem er Varelas Bootstrap-Theorie adaptiert, beschreibt er den Status der „Vermittlungsinstanz“ zwischen dem Körper als einer biologischen Entität und seiner Umwelt als „rein ‚performativ““. (35) Durch eine aktive äußere Selbstbegrenzung „taucht eine Eigenschaft auf, die rein virtuell und relational und ohne substanzielle Identität ist“. (ZR, 311) Die „Membran“ ist ein verschwindendes Medium, welches das Innen und Außen erzeugt: „Das ‚Subjekt‘ taucht auf, wenn die ‚Membran‘, die Oberfläche, welche das Innen vom Außen abgrenzt, als ihr aktiver Vermittler zu funktionieren beginnt, statt nur ein passives Medium ihrer Interaktion zu sein“. (ZR, 312)

Aber der entscheidende Aspekt meiner Bezugnahmen auf Japan ist die Form. Auf weniger rätselhafte Weise erwähnt Žižek dies in seiner Bemerkung über die „FORM“ der westlichen Bemühung, das Geheimnis Tibets zu erfassen. „FORM“ ist immer schon eine (in)formierende

Praxis, ausgestattet mit einer Reflexivität, die allerdings vorbegrifflich ist: „Die Form ist nicht der neutrale Rahmen für partikuläre Inhale, sondern das Konkretionsprinzip, d.h. derjenige ‚strange attractor‘, der jedes Element der Totalität verzerrt, beeinflusst und ihm eine spezifische Einfärbung verleiht“. Die Form, die immer schon den Inhalt transformiert hat, „repräsentiert ... den traumatischen Kern des Realen, den Antagonismus, der das ganze fragliche Feld ‚einfärbt““. (RG, 190) Scheinbar weniger heroische Zen-Praktiken sind dennoch so revolutionär wie jeder Opferakt, da sie „uns mit der Leere der Subjektivität konfrontieren und daher das Subjekt veranlassen, seine oder ihre volle Entsubjektivierung zu übernehmen“. (WDR, 87) Ist der „Fundamentalismus“ der zenistischen Medi()kritik nicht so authentisch wie der tibetanische und jener der Amish? In der „Informations“gesellschaft greift ein fundamentalistischer Akt gerade die Form dieser Gesellschaft an, während ihm zugleich seine eigene Form mangelt.

Reformulieren wir alles dies in Žižeks Begriffen. Indem er die „Unvermeidlichkeit“ des süchtigen Verhaltens, welches die Illusion der Selbständigkeit nährt, ausdrücklich wiederholt, negiert dieser Akt ein uneingestandes, sich dauernd Wiederholendes und hebt es in einer doppelten „Verwirklichung“ auf. Die Voraussetzungen der „Information“ werden in einer repetitiven „Performanz“ gesetzt. (36) Dieser Akt ist in künstlerischer und ästhetischer Hinsicht in der Kunst der Avantgarde und in ihren spätmodernen Spielarten aufgeführt worden, indem eine Formlosigkeit oder „Informe“ bejaht worden ist. Diese Künstler haben auf artistische Weise die Aporien und Paradoxe der Gesellschaft in einem zweifachen „Informieren“ angesprochen: einer nicht-intentionalen Antizipation von noch unbekanntem Formen, einer ästhetischen Informierung „des Abjekts-als-Mittler“. (37) Dieser formlose Kern der Informationsgesellschaft („Informe“) qualifiziert sich politisch als „Teil ohne An-Teil“, der von der Risikogesellschaft aus ideologischen Gründen abgelehnt, aber immer wieder systematisch reproduziert wird, um die Versicherungspolizzen zu erhalten. In epistemologischer Hinsicht sucht er seine Subjekte heim, indem er sie unentschlossen macht und sie zugleich zur Wahl zwingt. Was auch immer das „Setzen der Voraussetzungen“ dieser radikalen Mediokritik auslöst – artistischer Schrecken, theoretische Aporie, existentielle Krisen, gesellschaftliche Sackgassen oder ein politisches Vakuum – wird sie realisiert, dann ist Opfergewalt unausweichlich.

Aber führt dies in unserer Welt logischerweise zur Revolution? Und besonders zu einer, die eine Partei und Konsistenz verlangt? Ist dies, wie Kay fragt, die einzige Option? „Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution“. (38) Ungeachtet aller seiner zweifelsohne aufrichtigen Absichten und glänzenden Argumente gibt Žižek keine Antwort auf eine einfache Frage: Obwohl er modernistische Begriffe wie „Totalitarismus“ – „ein Notbehelf ... der uns aktiv am Denken *hindert*“ (DSST, 3) oder „Demokratie“ – „um die Linksradikele zu erpressen“ (RG, 302/DHCC, 176) – und sogar „Evolution“ (ZR, 302) in Anführungszeichen setzt, warum ist er nicht bereit, dasselbe mit der ultimativen Legitimation der kollektiven Gegengewalt zu tun, die gerade in demjenigen Diskurs steckt, der die Begriffe von Totalitarismus, Demokratie und Evolution hervorbringt: Revolution? (39)

Gelangweiltsein-zum-Tode oder das Inter-esse als eine Ontologie des Zwischen

„Was (also) tun?“ Lenins Frage wird selbstverständlich nicht durch die Selbstaufopferung, die Selbstverbrennung eines Anti-Globalisten beantwortet, der andere beschuldigt, „nichts zu tun“, oder durch eine Selbstvergessenheit dadurch, dass man hier zum Tibeter wird und „es hier tut“. Und ich verstehe, dass etwas Aufklärung im Zen-Training oder eine höchst meditative Tee-Party kaum eine angemessene Antwort auf die Bodenlosigkeit des Subjekts in einer Risikogesellschaft darstellen. Und dies gilt um so mehr, wenn wir diese Aktivitäten innerhalb der Perspektive einer post-säkularen Kehre begreifen, die wiederum eine entpolitizierende Kosmogonie oder eine „Große Kette des Seins“ (DSST, 53/174) einführt. Angesichts des Todes besteht die notwendige Bedingung für die Handhabung von geopolitischen Problemen – die neulich von Peter Singer in *One World: The Ethics of Globalization* (2002) zusammengefasst und in Hardt/Negris *Empire* (2000) neu

bewertet wurden – darin, das „Geheimnis“ menschlichen Daseins „*entre nous*“ (RG, 4) zu behalten und pseudo-religiösen Konfigurationen zu widerstehen. Nancys „*création du monde*“ und Negris „schöpferischer Materialismus“ (TR, 176) klingen in Žižeks „materialistischem Kreationismus“ (DSST, 173) an. Aber gerade angesichts dieser Kreativität müssen wir einer tödlichen Wahrheit ins Auge sehen: „Es gibt keine ‚Realität‘“. Da wir frei sind, haben wir „die ontologische Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst zu behaupten“ (DSST, 174). Wenn „die soziale ‚Totalität‘ als der Prozess globaler ‚Vermittlung‘ zwischen den subjektiven und den objektiven Aspekten“ (DHCC, 165) Teil eines schöpferischen Vorgangs ist, in dem „eine revolutionäre Theorie letztlich (auch) ihre eigene Meta-Theorie ist“ (DHCC, 174), dann kann dieser tautologische Bann durchbrochen werden, räumen wir erst einmal ein, dass die Totalität so illusorisch ist wie die Realität.

In dieser „Wüste des Realen“ mit ihrer dauernden Wiederholung stellt die Erfahrung, „dem Tode ins Auge zu sehen“ ein Paradox dar. *Sein und Zeit* bestimmt die ontologisch-existentialen Stimmung des „Man“ noch als Angst. Um eigentlich zu sein, müssen Männer und Frauen ihrer Kontingenz und Endlichkeit ins Auge sehen, ein Sein-zum-Tode gerade im Ertragen der Angst bejahen. (TS, 94) Nach *Sein und Zeit* wird die implizite Leere weiter ausgearbeitet, zum Teil in einer Analyse eines nietzscheanischen Nihilismus, (40) dessen wesentliche Leere im Zen erkennbar ist, und zum Teil in der Stimmung nicht heroischer Langeweile. Dem Tode ins Auge zu sehen bezieht sich nicht länger auf ein ängstliches Sein-zum-Tode, sondern auf dasjenige, was ich ein Gelangweitsein-zum-Tode nenne würde.

Žižek berücksichtigt gerade diese zenistische Qualität nicht, noch bewertet er Heideggers selbstkritische „Kehre“ von Dasein zum Sein und von der Angst zur Langeweile positiv. Für ihn bezeugt Heideggers Kehre dessen philosophisches Nachgeben nach seinem nationalsozialistischen Abenteuer, die Negation des „unreflektierten Rests von Subjektivität“, d.h. eines kantianischen Residuums, das seinen konservativen revolutionären Aktivismus inspirierte. Žižek wählt das Gegenteil: Anstatt sich einem „Fatalismus“ (TS, 32) zu ergeben und einem Onto-Fundamentalismus, hätte Heidegger diesen transzendentalen Rest als das aktive Prinzip der Repolitisierung wiederherstellen sollen.

Aber der Übergang von der allgemeinen Stimmung der Angst zu einer geschichtlich-epochalen Langeweile erklärt unsere gegenwärtige Situation in der Informationsgesellschaft weitaus besser als die Angst. Die postpolitischen Prosumenten sind nicht ängstlich, sondern nur gelangweilt durch zutiefst abgesicherte Wiederholungsstrukturen der täglichen Routine. Das Bewusstsein dieser leeren Wiederholungsstrukturen ruft nur die ersten zwei Schichten von Heideggers komplexer Stimmung hervor: das Gelangweitwerden von etwas und das Sichlangweilen bei etwas. (41) Die radikale Mediokrität macht sich in diesen zwei Schichten kund. Die dritte Schicht tiefer Langeweile kann von hyperaktiven, berechnenden Subjekten nicht registriert werden: sie ist kein „Tatbestand“. Dennoch konstituiert sie die Verhaltens- und Motivationsmuster der postmodernen Männer und Frauen durch ihre radikale Mediokrität und Medi@krität und setzt sie „wider ihr Wissen“ (VA, 95) der Leere aus. Da sie bewusstlos in die „Leere des Daseins“ eingetaucht sind, trachten sie nach „Betrieb“ und „Zeitvertreib“. (VA, 139)

In den Begriffen Žižeks ist die Langeweile als ontisch-ontologische Stimmung die FORM unseres Bemühens, das in der „Technik“ als „Organisation des Mangels“ und im Ge-stell als Dispositiv intermediärer Berechnungen voll aufblüht. Universale Sucht und totale Abhängigkeit werden von Wiederholungsmustern pseudo-rituellen Verhaltens kontrolliert, die eine uneingestandene katastrophale Leere im Herzen der Risikogesellschaft „verdecken“. Nur in allerletzter Zeit ist sie als „globaler Terror“ anerkannt worden, aber dieser Terror hat die Subjekte seit langem „informiert“: „Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu werden, was einen dann ebensowenig angeht wie vorher“. Was interessant erscheint, wird gleichgültig und „in das alsbald Langweilige abgeschoben“. (VA, 131)

Auf einer psychologischen Ebene ruft „l'informe“ vielleicht eine depressive Untätigkeit hervor, auf die sodann eine pharmazeutische Umgehung/Ent-leerung (avoidance) abzielt. Aber können wir sie bewusst erfahren, „durchqueren wir erst einmal unsere radikale Mediokrität“, ertragen tiefe Langeweile und geben den Widerstand – wie beim Durchqueren des Phantasmas – auf? Das Ergebnis lautet dann vielleicht, dass der Vide-médian, welcher in der supplementären Spannung zwischen totaler Abhängigkeit und Selbständigkeit erfahren wird, sich nicht *in* uns, sondern *zwischen* uns öffnet. Wenn „bei Freud dieses Zwischen selbstverständlich *Todestrieb* heißt“(TS, 53) und Hegel es als „Nacht der Welt“(TS, 73) qualifiziert, dann liegt eine Antwort auf Žižeks Frage vor, wie man Heidegger Sein-zum-Tode mit Freuds Todestrieb verbinden könne.(TS, 94) Das Ent-leeren verlegt das Subjekt, wie einst Antigone, „in das *ex nihilo* der Zwischenräume der Realität ...“(DSST, 176), ins Jenseits von Authentizität und Entfremdung.

Dies ist vielleicht das passive Supplement zu der Ruhelosigkeit, die Hegel „die absolute Unruhe des Werdens“(VN, 136) nannte und die Jean-Luc Nancy als einen Verwandlungsprozess reformuliert, als ein Werden, letztlich aber als ein „entre-nous“(42) Wenn man dies als ein verstörendes vorbegriffliches Bewusstsein der spannungsreichen Nullebene von Antagonismen auffassen kann – Lacan liest dies im Vide-médian -, dann reformuliert Heidegger „Interesse“ richtig: „*Inter-esse* heißt uns: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“(VA, 131) Dies ist nicht nur ein geduldiges Warten darauf, zum Opfer zu werden, sondern ein „längeres Verweilen beim Negativen“, indem dem Drang nach hyperaktiver „Unterhaltung“ widerstanden wird und „*jouissance* an der passiven Situation gefunden wird, in der man gefangen ist“(DSST, 188)

In ontologischer Hinsicht „zählt“ die „Extimität“ des Zwischen mehr als die Intimität des Subjekts. Dasein als Mitsein, Mitdasein, In-Sein und In-der-Welt-Sein ist vor allem „das Sein dieses ‚Zwischen‘“. Aber Heidegger warnt uns davor, nicht den Fehler zu begehen, dieses wesentliche „Zwischen“ etwa als „das Resultat der *convenientia* zweier Vorhandener“ aufzufassen.(43) Als Form „ist“ das Zwischen „vor“ jeder Position. Wird das „Zwischen-Sein“ als *Inter-esse* einmal vorher gesetzt, stellt es sich als der verschwindende Vermittler der radikalen Mediokrität, d.h. als Medi(krität) heraus. Wenn die radikale Mediokrität „revolutioniert“ wird, taucht das *Inter-esse* auf. Aber das revolutionäre Potential im fundamentalen *Inter-esse* wird nur in Verbindung mit einer größeren Sache freigesetzt, in der man die Gerechtigkeit im Sinne eines unendlichen Miteinanderverbundenseins definieren sollte. Was mich betrifft, so steht die Dringlichkeit der Verwirklichung von *Inter-esse* im Sinne globaler Gerechtigkeit außer Diskussion.

Radikale Mediokrität oder revolutionäre Akte? Über fundamentales Inter-esse (2004)

Henk Oosterling

„Der Test, ob wir es mit einem wahren Revolutionär zu tun haben ..., prüft die heroische Bereitschaft, die Konversion der subversiven Unterminierung des bestehenden Systems zum Prinzip einer neuen positiven Ordnung zu ertragen, die dann diese Negativität verkörpert.“(1)

„A working class is something to be“. (John Lennon, *Imagine*, 1970)

„We could be heroes, just for one day“. (David Bowie, *Heroes*, 1977)

„No more heroes anymore“. (The Stranglers, *Rattus Norvegicus*, 1977)

Žižeks intellektuelles Unternehmen zielt auf das Neueinsetzen der politischen Subjektivität als Grundlage für das Gemeinschaftsleben. Er kritisiert die mittelmäßigen Leben der „Prosumenten“ in der globalen Risikogesellschaft, die damit beschäftigt sind, ihre nicht authentischen Bedürfnisse in Netzwerken von Lifestyles und zu Warencharakteren gewordenen Identitäten zu befriedigen. In *Die Tücke des Subjekts* (2001) deutet er nach einer Bewertung von Heideggers „Dezisionismus“ an, was Revolution in diesem entpolitisierten Kontext bedeuten könnte. Er konstruiert aus einer lacanianischen Froschperspektive einen nach oben verlaufenden Vektor, der durch die Seelen der Prosumenten hindurch schneidet. Er bewertet dieses Erfahrungsniveau aus dem umfassenden Überblick einer marxistisch-leninistischen Vogelperspektive neu. Da er aber an der politischen Form „Revolution“ hängt und einen tragisch-heroischen Akt propagiert, löst seine Sehnsucht nach einer „bevorstehenden Revolution“ vielleicht eine zu rigide Analyse für die Verwandlung der kurrenten vermittelten Leben im Westen aus. Indem ich Žižek gegen den Strich lese, werde ich seine Dialektik von Authentizität und Entfremdung, von Heroismus und Mittelmäßigkeit problematisieren, um einen weniger sensationellen Widerstand im postpolitischen Leben aufzudecken.

Aus einer aktivistischen Perspektive ruft das žižekianische Belvedere zwei miteinander im Wettstreit liegende Ansätze für einen politischen Aktivismus ins Gedächtnis: nämlich - unter dem Ausschluss von Rudi Dutschkes „langen Marsch durch die Institutionen“, der in einer technokratischen Sackgasse steckenblieb - eine Revolutionierung der politisch-ökonomischen Produktionsverhältnisse einerseits, und die kollektive wie auch, implizite, individuelle Erfahrung andererseits. In den Worten von Manuel Castells, welche die gegenwärtige „Informations“gesellschaft beschreiben: „Eine neue Gesellschaft kommt zum Vorschein, wenn eine strukturelle Transformation in den Produktionsverhältnissen, in den Machtbeziehungen und in den Erfahrungsbeziehungen beobachtet werden kann.“(2) Aber aus psychoanalytischer Sicht ist dies keine Option, solange wir nicht in eine therapeutische Situation eintreten: „Innerhalb einer gegebenen Situation zählt eine Geste nur dann als *Akt*, insofern sie deren grundsätzliches Phantasma stört (,durchquert‘)“. (TS, 492) Der soziokritische Widerstand setzt das Aufgeben des klinischen Widerstands gegen ein Durchqueren des Phantasmas voraus.

Ich werde die Beziehung zwischen revolutionärer Praxis und der alltäglicher Mittelmäßigkeit in einer radikal vermittelten Welt einer Neueinschätzung unterziehen. Unsere Leben werden nicht nur

von Massenmedien und IT-Interfaces beherrscht, sondern auch von mittels GPS gesteuerten Autos und Flugzeugen, von Mastercards, Herzschrittmachern, RMI-Scans, Prozac und Viagra, Fitnessapparaten, Vitaminkomplexen und von weichen und harten Drogen. Nach Žižek sind wir sogar nach „radikaler Intersubjektivität“ süchtig. Um den Widerstand in dieser Radikalität abzuschätzen, werde ich diese vermittels der Unterscheidung zwischen „radikaler Mediokrität“ und „Inter-esse“ analysieren und Žižeks Universum von den hegelianischen Höhen zu den Tiefen des lacanianischen und heideggerianischen Brunnens durchqueren, die auf so schreckliche Weise im japanischen Film *Ring* phantasiert werden. Das Gespenst der Revolution ist vielleicht tatsächlich ein zum Medium gewordenes Mädchen, das von ihrem Vater gewalttätig ermordet und in den Brunnen geworfen wurde. Ihr von der symbolischen Ordnung „kastrierter“ Geist tötet innerhalb einer Woche all jene, welche einen Clip anschauen, der Material aus ihrem Leben enthält. Sie schreitet durch den Fernsehschirm – das Interface der phantasmatischen Ordnung – und erschreckt ihre Opfer buchstäblich zu Tode.

Hinter Žižeks „Heroismus“ tauchen rituelle Werte auf. Ein in der Gemeinschaft der Amish und in nicht westlichen Kulturen wie Tibet aufgespürter authentischer Fundamentalismus unterminiert die Sparwirtschaft des Fundamentalismus des globalen Markts. In einer interkulturellen Kehre werde ich eine japanische „formale Mediokrität“ präsentieren, welche Žižeks Begriff der Interpassivität ersetzt. Das „Geheimnis“ der japanischen Obsession mit Medien scheint eine buchstäbliche Entleerung/ein buchstäbliches Entgehen/Vermeiden (a-voidance) der Form oder eine Medi()krität zu sein, die in soziopolitischer Übereinstimmung – täglichem zeremoniellem Verhalten – und ästhetischer Formalität – von Blumenarrangements zur Kalligraphie – aufgeführt wird, und in paradoxer Art auch in der repetitiven Dynamik der agonistischen Kampfsportpraxis. Žižeks revolutionärer Imperativ, aus den alten Formen durch Wiederholung, die einen rituellen Wert erzeugt, auszubrechen, wird in dieser Weise kurz geschlossen, d.h. von den jüdisch-christologischen Modellen losgelöst und mit den Zen-Praktiken einer ent-leerenden „Subjektivität“ verbunden, indem nicht das Phantasma, sondern die Mittelmäßigkeit durchquert wird.

Ich plädiere jedoch nicht für einen introspektiven Rückzug von der Welt der Politik und der politischen Maßnahmen, für eine Nabelschau, die vom Lifestyling des New Age und dem quasi-buddhistischen Quietismus propagiert werden. Zu Recht verwirft Žižek diese Optionen als spätkapitalistische Taktiken, um das konsumeristische „Unbehagen“ zu befrieden, indem in ökonomischer Hinsicht ihre entpolitisierten Differenzen anerkannt und die damit einhergehenden Wünsche zufriedengestellt werden. Ich werde die japanische Gesellschaft nicht - in einem kojèvianischen Schritt, der Lacan nicht unbekannt war - als das leuchtende Vorbild posthistorischer Lösungen für die westliche nihilistische Mittelmäßigkeit darstellen, sondern die japanische Medi()krität mit Žižeks Anerkennung des authentischen Fundamentalismus in Verbindung bringen, allerdings ohne die quasi-theologischen und post-säkularen Implikationen des Akts.

Schließlich werde ich zu den ersten Seiten von *Die Tücke des Subjekts*, die von Heidegger handeln und die Žižeks Kritik an der „Kehre“ enthalten, zurückkehren. Gräbt man Heideggers Sein aus, tritt eine tiefere Leere zum Vorschein als die Angst des Seins-zum-Tode, dessen Bejahung authentische Entscheidungen motivieren soll: nämlich die geschichtlich-epochale Stimmung der Langeweile. Heidegger bezieht, was ich gerne als „Gelangweiltsein-zum-Tode“ bezeichnen möchte, auf Unterhaltung oder „Zeitvertreib“ und, implizite, auf das Ge-stell. Seine „radikale Mediokrität“ wird auf den Kopf gestellt, sind Männer und Frauen erst einmal bereit, ihre Mittelmäßigkeit zu durchqueren und ihre innere Dynamik, d.h. das Inter-esse zu bejahen. Von einer materialistischen „Ontologie (esse) des Zwischen (inter)“ her werde ich auf die revolutionäre Dimension radikaler Mediokrität nach dem Verschwinden aller Helden hinweisen.(3) Kurz gesagt: Wie Poes Bootsführer, der im Strudel von Žižeks „anekdotischer Metaphysik“(4) gefangen ist, werde ich in den Malstrom der Mittelmäßigkeit eintauchen, ihn durchqueren, indem ich zuerst den Widerstand aufgebe, um seine tiefste Leere zu erreichen, dann aus ihm heraus tauchen und energisch gegen die Strömung radikaler Mediokrität schwimmen, um schließlich in ihre Unterströmung, d.h. in das Inter-esse zu tauchen.

Globale Reflexivierung: Dasein ist Design jenseits von Entscheidung

Obgleich Marx und Engels ihre historisch-materialistischen Analysen bis zu ihrem letzten Schluß vorantrieben, als sie vorhersagten, dass der Ort der kommenden Revolution das industrialisierte England zu sein hätte, brach die Revolution schließlich im nachfeudalen und hauptsächlich ländlichen Russland aus. Angesichts der geopolitischen Interdependenzen und der überall statthabenden medialen Vermittlung unserer gegenwärtigen Welt muss man sich die Frage stellen, ob es nicht noch schwieriger geworden ist, vorherzusagen, wann und wo in naher Zukunft eine Revolution ihren Kontext erhalten und wie sie stattfinden wird. Wenn Sarah Key die Revolution als „den politischen Akt *par excellence*“ kennzeichnet, fügt sie gar hinzu: „auch wenn das heutzutage keine Option zu sein scheint“. (5) Die unvermeidliche nächste Frage lautet: Warum ist dies eine so unrealistische Option? Sind wir so reich und mächtig geworden, so geschäftig und gelangweilt, dass unsere Willenskraft, Ungerechtigkeit zu lokalisieren und ihr zu widerstehen, entschieden gebrochen ist? Soll man nicht länger ein Held der Arbeiterklasse sein?

In einer kritischen Bezugnahme auf Ulrich Beck liefert Žižek folgende Erklärung: Alle Aktivitäten der Konsumenten – Essen, Trinken, Sex und Unterhaltung – „werden in zunehmendem Maße durch die Reflexivität ‚kolonisiert‘“. In philosophischer Hinsicht habe die zweite Modernisierung der Postmoderne – Kants erste (die Befragung der Bedingungen der Möglichkeit) hatte bereits das Band mit der materiellen Realität gelockert – die Realität losgebunden und jeden Versuch unternommen, die Lücke experimentell und vorläufig aufzufüllen. Das Interesse an der Lücke hat nichts mit Bedingungen der Möglichkeit zu tun, sondern mit Bedingungen der Unmöglichkeit. Als Ergebnis globaler Reflexivität „werden sogar unsere innersten Impulse ... mehr und mehr als etwas erfahren, das man wählt“. (TS, 464) Dasein sei zum Design geworden. Aufgrund der Beschleunigung und der zunehmenden Komplexität von Informations- und Kommunikationsprozessen (IT) sind wir vollends in die Reflexion auf die technische Kompetenz und Performanz, deren Rationalisierung, verstrickt, und wir verlieren den Kontakt mit der Welt und mit uns selbst. Das Offensichtliche unserer Bedürfnisse und Taten sei verloren.

Beginnen Wissenschaftler, Politiker und Unternehmer einmal, mit Atomenergie, Klonen und genetisch manipulierter Nahrung zu experimentieren, ist die Situation für die Menschheit, die sowohl Leiterin des Experiments ist als auch dessen Versuchstier, folglich die Welt zum Labor macht, „unentscheidbar“. *Dennoch sind wir aber gezwungen zu entscheiden*“. (TS, 464) In *On Belief* (2001) und *Did Somebody Say Totalitarianism?* (2001) wird diese radikale Situation im Alltagsleben angesiedelt. Gerade weil es keine „festen vorbestimmten Muster gibt, muss alles immer wieder neu verhandelt werden. Und das bezieht sogar den Suizid ein“. (6) Geringfügige Entscheidungen genügen in der Konsumgesellschaft, wo alles zuhanden oder zumindest verhandlungsfähig sei. Aber diese absolute Wahlfreiheit repräsentiere „die radikale Unsicherheit jeder heutigen Subjekt-Position“. Ein umgekehrtes foucaultisches „Subjekt ohne Strategien“ (TS, 469) sucht verzweifelt nach neuen Handlungsinstanzen – von Ethikkomitees zu Meisterverschwörern – um Autonomie wieder einzusetzen, und es glaubt an den Glauben des großen Anderen.

Žižek radikalisiert die Idee des Risikos, um die politische Subjektivität wieder herzustellen: Man müsse sein oder ihr (ideologisches) Leben in einem heroischen Glaubensakt riskieren. Der Held müsse dem Tod jenseits von Vermittlung ins Auge sehen, d.h. jenseits von „Crime-TV“, TV-Krieg oder schrecklichen Videos wie „Faces of Death“. Der Preis, der für diesen authentischen Akt zu entrichten ist, sei (die Möglichkeit von) Terror, für den der Held im voraus volle Verantwortung zu übernehmen habe. Der schmutzige Job des Revolutionärs sei darum „der wahre Kontrapunkt“ zur „kantianischen marginalistischen linken Haltung, die auf ihrer eigenen Unmöglichkeit beharrt“. (TS, 328) Obgleich Žižek die Unvermeidbarkeit einer Dekonstruktion des Subjekts anerkennt, hält er einen Abstand zu den Denkern der Differenz wie Derrida, Lyotard und Deleuze. Aber er schätzt eine gemeinsame Inspiration: Heidegger. Von Anbeginn ein (slowenischer) Heideggerianer,

unternimmt er eine große Anstrengung, um eine revolutionäre Interpretation zu unterbreiten: Obgleich Heideggers „Akt“ der – intellektuellen und akademischen - Übernahme des Nationalsozialismus revolutionär sei, sei er auch immer noch konservativ, da er sich auf die Seite der herrschenden Klasse schlägt. Damit ein Akt wirklich revolutionär sein kann, muss er für den Ausgeschlossenen, das „Objekt“, den „Teil ohne An-teil“ befreiend sein.(TS, 256)

Dennoch stellt der heideggerianische Entwurf für ihn eine authentische Antwort von Dasein auf seine Geworfenheit dar: Indem es sein Sein-zum-Tode realisiert und seine Angst bejaht, entscheidet das Dasein über sein Schicksal und wird nicht zur Entscheidung gezwungen. Dieser Akt sei kein perverses Ausagieren oder eine psychotische *passage à l'acte*, sondern ein ontologischer, doch politischer Akt: „Heideggers Anstrengung, die herkömmliche Ontologie zu durchbrechen ... verortet den historisch-politischen Akt der Entscheidung im Mittelpunkt der Ontologie selbst“.(TS, 31) Akt und Entscheidung (Politik) werden auf systematische Art in Authentizität und Sein (Ontologie) eingebettet.

Rabatt und Rechenschaft: jenseits von Schuld und Verantwortung

Obgleich Žižek nicht diesen Schluss zieht, könnte man behaupten, dass es in der Risikogesellschaft keine Authentizität mehr gibt. Aber aus diesem Grund ist auch die Entfremdung gegenstandslos geworden. Zudem sind in der Risikogesellschaft weder Glaube noch Verantwortung – noch Revolution – wirkliche Fragestellungen, da die Zukunft vollends berechenbar sein soll. Die Zukunft wiederholt Vergangenheit und Gegenwart. Heidegger nannte diesen instrumentellen Ansatz gegenüber dem Sein „Technik“ und die Bilanzierung dieses Seins „Ge-stell“.(7) Ironisch ist, dass die Idee des Schicksals oder der Prädestination in der Risikogesellschaft verkehrt wird: „Ich werde für Entscheidungen verantwortlich gemacht, die ich gezwungen war zu fällen, ohne über eine genaue Kenntnis der Situation zu verfügen“.(TS, 466) Dies impliziert eine Veränderung in der Konfiguration von Schuld-Verantwortung-Rechenschaft. Wird die Verantwortung in der Gegenwart einmal problematisch und die Schuld in die Zukunft projiziert, werden beide als Rechenschaft begreiflich. Nach dem ambigen spätmodernen Helden betritt ein postpolitischer tragikomischer Held die Weltbühne, der, obgleich er die schlimmen Folgen seines Akts kennt, dennoch handelt und entweder zynisch ist oder von einer größeren Sache als der revolutionären überzeugt ist.(DSST, 13) Wie einst Ödipus, der ohne Wissen handelte, sind wir in der Risikogesellschaft alle zu entmythologisierten Helden geworden: „Ich kann aber nur – wenn überhaupt – die Wahrheit herausfinden, wenn es schon zu spät ist“.(TS, 466)

Dennoch werden wir zur Rechenschaft gezogen. Rechenschaft ist zur ethisch-rechtlichen Kategorie *par excellence* geworden. Alles wird legitimiert, aus einer berechenbaren zukünftigen Perspektive zu handeln. Aufgrund der internationalen Kultur der Schadenersatzforderung reguliert das Zivilrecht und nicht das Strafrecht das zivile Verhalten, wobei es durch Versicherungspolizzen unterstützt wird, statistische Resultate der Risikoanalysen zur Grundlage nimmt und sich auf internationale Rechtsprechung konzentriert. Es ist schon schwer, in „normalen“ Situation Verantwortung zu übernehmen – trotz guter Absichten kann ein Fehler eine Schadenersatzforderung seitens des Opfers zur Folge haben, die von seiner Versicherungsgesellschaft angezettelt wird -, und es ist noch schwieriger, Autonomie zu erlangen. Individuen, die den Boden unter den Füßen verloren haben und denen es an Information mangelt, organisieren als kollektive Opfer nachträglich eine Handlungsinstanz. Sie – oder ihr nächster Verwandter – erlangen Freiheit, indem sie einen Versicherungsanspruch geltend machen.

Unterminiert diese von der Jurisprudenz erzwungene Rechenschaft „die performative Dimension symbolischer Zuversicht und Verpflichtung“?(TS, 471) Keineswegs. Alles dies gehört zum Spiel, das durch die virtuellen, spekulativen Regeln des globalen Kapitalismus bestimmt wird, dessen Glaubensgrundsatz lautet: „Wir vertrauen auf Information“. Setzen die in Erfahrung investierten Weisheit und Wissen noch die Überwindung des Widerstands voraus, so konzentriert sich die Information hingegen vollständig auf eine Zukunft als die berechenbare Fortsetzung der

Vergangenheit. Was zählt, ist weder Tradition (Vergangenheit) noch Natur (ewige Gegenwart), sondern Information (Zukunft). Sogar Gewinner wie Risikokapitalisten, „deren Bargeldwert praktisch null oder gar negativ ist, aber die wegen der Aussicht auf zukünftige Profite für ‚reich‘ erachtet werden“, (DSST, 43), konzentrieren sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein berechenbares Kontinuum. Dieses Kontinuum wird in wirtschaftspolitischer Hinsicht von kalkulierenden kollegialen Krisen- und Interimsmanagern gehandhabt, die einmal als Politiker bekannt waren. Dieses System verlangt nicht länger nach einem „Sprung in den Glauben“ (TS, 472), der Kernsache der politischen Entscheidung. Wenn die Buchhaltung „nicht gefragt ist“ („discounted“) und die Banken bankrott gehen, kann das produzierte Misstrauen leicht neu investiert werden, indem die „verantwortlichen“ Vorstandsvorsitzenden zur Rechenschaft gezogen werden. Dieses Einkalkulieren/dieser Gesichtsverlust („discountenance“) ist Teil der Logik.

Mit Recht kritisiert Žižek die Anmaßung der zweiten Moderne, dass postpolitische Männer und Frauen vom großen Anderen und einer konsistenten symbolischen Ordnung befreit seien. Beck vernachlässigt den Antriebsmotor hinter globaler Verflüssigung und Reflexivität: „die unerbittliche Logik des Kapitals“, (TS, 490) welche die Wirtschaft entpolitisiert. Die Repolitisierung dieses kalkulierenden Verhaltens, um sowohl die internationale Erpressung durch die Kultur der Schadenersatzforderung als auch die Abwesenheit entschiedener Subjektivität bloßzulegen, d.h. die Erkenntnis, dass die Logik des globalen Kapitals juristisch-ökonomische Transaktionen und sozioökonomische Interaktionen beherrscht, erfordert tatsächlich einen revolutionären Opferakt. In *Enjoy your Symptom!* (1992) argumentiert Žižek auf psychoanalytische Weise, dass ein authentischer Akt Wiederholung impliziere. Nur dann werde er „die völlige Grenze der ursprünglichen erzwungenen Wahl“, d.h. Kastration erreichen: die unvermeidliche Identifikation mit dem Vater/Gesetz, wodurch sowohl die symbolische Ordnung als auch die Triebe installiert werden, und wo „sie im umgekehrten Sinne wiederholt wird“. (8) In dieser Wiederholung „(ist) die Geste des/im Realen, die die Symbolisierung selbst begründet, das gewaltsame Öffnen einer Lücke im Realen, die noch nicht symbolisch ist“. (TS, 232) In dieser noch nicht informierten Leere werden die Voraussetzungen der „freien Wahl“, welche die symbolische Ordnung einrichtete, reflexiv gemacht. Retrospektiv betrachtet scheint sie eine erzwungene Wahl zu sein, weil – wie bei Bushs Befehl, sich gegen oder für den Terrorismus zu entscheiden – keine Alternative vorhanden war. Das Subjekt, das sich aus diesem Wiederholungsakt ergibt, muss buchstäblich ent-leert/vermieden (a-voided) werden. Das Fazit der žižekianischen Subjektivität ist ein gebarrtes oder entleertes Subjekt: eine ephemere Fata Morgana, die aus Signifikantenketten besteht, die indirekt irgendwo draußen in der „Wüste des Realen“ eine „Lichtung“ reflektieren. „Nur diese Lücke erklärt die mysteriöse ‚Tatsache‘ transzendentaler Freiheit ...“. (DSST, 174) In *Verweilen beim Negativen* (1994) wird dies „ein verschwindender Vermittler“ genannt. Die kantianische transzendente Apperzeption sollte „genau im Sinne des Freud-Lacanschen Realen“ aufgefasst werden, „d.h. der Struktur eines Elementes, das zwar nirgends wirklich präsent und als solches unzugänglich für unsere Erfahrung ist, so doch retroaktiv konstruiert, vorausgesetzt werden muss, damit alle anderen Elemente ihre Konsistenz beibehalten“. (9) Konsistenz ist das Schlüsselwort.

Freiheit wird durch eine Wiederholung des Akts erlangt, wo die Möglichkeit einer Meta-Wahl – eine Wahl zu wählen oder nicht zu wählen, zu sein oder nicht zu sein – die Entscheidung bildet, mit den gegebenen Formen und Koordinaten zu brechen. Geht man einmal, via Epistemologie, von der Psychoanalyse zur Politik über, wird deutlich, dass der authentische Held/die authentische Heldin weiß, dass er/sie die Koordinaten ändern muss, aber nicht weiß, wie er/sie dazu imstande ist. Er/Sie muss den „Augenblick“ (Lukàcs) ergreifen: „die Kunst, den rechten Augenblick zu ergreifen, den Konflikt zuzuspitzen, bevor das System sich auf unsere Forderung einstellen kann“. (10) Im strengen Sinne schafft der Held/die Heldin im Moment des Akts – im *kairos*, in dem man entscheidet, „die Leere der Zeit aufzufüllen“ (Negri) – also nicht eine Zukunft als berechenbare, technologische Erweiterung der Gegenwart und der Vergangenheit. Obzwar Žižek Derridas „Messianisches“ aus *Spectres de Marx* (1993), sein „a-venir“ kritisiert (DSST, 154), würde ich dasjenige, was geschaffen wird, mit Negri „kommende Zeit“ nennen. (TR, 152/163) Retrospektiv

betrachtet scheint der Entscheidungsakt „aus dem Nichts heraus“ eine Kette von Gründen geschaffen zu haben und die aristotelische Ursachenlehre zu negieren. Gerade aus diesem Grund stellt Jean-Luc Nancy der Globalisierung die „mondialisation“ oder Schaffung einer Welt gegenüber.(11)

Es besteht eine Lücke zwischen dem Entscheidungsakt und dem Wissen auf der Kette der Gründe, die zu einer neuen Gemeinschaft führen wird. Obgleich „keine Entscheidung in absoluter Leere getroffen wird“, gibt es auch keinen „reinen“ Kontext vor einer Entscheidung: „Die Kontexte selbst werden auf gewisse Weise durch Entscheidungen hervorgebracht ...“(TS, 29) Diese Retrodynamik als „creatio ex nihilo“ spiegelt den revolutionären Akt, der darauf abzielt, „eine neue Kollektivität zu erfinden“(12) Geschichte wird durch die Revolution neu geschrieben, indem „man sich die Vergangenheit durch ihre Wiederholung aneignet“(TS, 31) Wie bei der Psychoanalyse muss auch die Revolution zweimal klingeln: „Die ‚erste Revolution‘ verfehlt nicht den Inhalt, sondern die *Form*, sie bleibt in der alten Form gefangen“(13)

Radikale Intersubjektivität als universale Sucht?

Im Alltagsleben sind Entscheidungen, aus der Vergangenheit und Gegenwart auszubrechen, nicht leicht zu fällen. Wir wählen vielmehr ständig bekannte Formen, um in der Zeit zu bleiben und mit anderen verbunden zu bleiben. Nur durch die Externalisierung meiner „tiefsten“ Gefühle, d.h. nur durch radikale Intersubjektivität bin ich, was ich bin. Doch dies klingt nicht allzu schlecht. Wie Nancy behauptet, hängen wir alle voneinander ab in der unmöglichen Gemeinschaft des „Mitseins“(14) Aber für Žižek fällt diese ungebundene Position „mit der Universalisierung von Sucht“ zusammen.(OB, 102/DSST, 27) Aber „radikale Intersubjektivität ... erzeugt genau den gegenteiligen Effekt von Drogenabhängigkeit“(TS, 521) Der Effekt von „realer“ Drogenabhängigkeit – von harten Drogen, schwerem Trinken und Rauchen – ist klar: Man hängt von einem „Medium“ ab, verliert die eigene Autonomie, weil man nicht imstande ist, die schlechte Angewohnheit aufzugeben, und schließlich stirbt man an irgendeiner Überdosis. Sucht ist ein langsamer selbstmörderischer Vorgang. Da wir die schrecklichen Effekte unseres Verhaltens kennen, könnte man sagen, dass sogar Suizid vor Euthanasie verhandlungsfähig ist.

Kann sich Žižek noch auf einen externen Maßstab berufen, von dem aus der „universalen“ Sucht Widerstand geleistet werden kann? Bedeutet „universal“, dass die Menschen nach anderen „Mitteln“ süchtig werden können wie z.B. nach zugelassenen und weniger tödlichen Drogen, nach Sex, Nahrung, Spielen, (Tele)Shopping oder gar nach „Auto“mobilität, die von IT-Geräten und Jogging zu Autos reicht? Im Gegensatz zu Drogen scheint die Autonomie bei den letztgenannten Abhängigkeiten völlig intakt und sogar gesteigert zu sein, und dies trotz der Dynamik einer pseudo-rituellen Abhängigkeit, die diesem Verhalten innewohnt. Zielt Žižek immer noch auf ein authentisches Leben eines autonomen Subjekts ab, trotz der Tatsache, dass „Sucht“ wie alle Universalien durch eine sich ständig verändernde metonymische Signifikantenkette Bedeutung gewinnt? Seine eigene historisch-materialistische Bemerkung über Sucht bestätigt dies: „In früheren Epochen war der Drogenkonsum schlicht eine unter den halb verborgenen gesellschaftlichen Praktiken realer (de Quincey, Baudelaire) und fiktionaler (Sherlock Holmes) Charakter“(DSST, 260) Wir könnten dem eine Bibliothek voll von anthropologischen Studien über die rituelle Verwendung von Drogen hinzufügen.

Die Bedeutung von Žižeks „Sucht“ wird innerhalb eines dialektischen Diskurses erzeugt, der das (Selbst-)Bewusstsein in den Begriffen von Vermittlung, Entfremdung und Befreiung analysiert. Diese sind die Zentralbegriffe einer hegelianischen und marxistischen säkularisierten Soteriologie, die durch christliche Orientierungen überdeterminiert wird. Auch wenn wir dieses Verhältnis umkehren und sagen, dass „die angeblich ‚säkularisierten‘ Versionen die wahren Versionen dessen darstellen, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind“(TS, 69) so postulieren beide Optionen immer noch eine authentische Entität, einen Ursprung, einen Bereich, eine Domäne oder den Moment „hinter“ den oder „jenseits“ der Entfremdungen.

Dieser authentische Zufluchtsort hat im Verlauf des westlichen Denkens viele Namen erhalten: Logos, Gott, Vernunft, Geist, Geschichte, Subjektivität. Obwohl dieses fundamentum inconcussum von Žižek gebarrt oder gespalten wird, bildet es immer noch eine kritische Position, von der aus Externalisierungen und Vermittlungen nach ihrem Befreiungspotential beurteilt werden.

Innerhalb dieses Diskurses realisiert die Aufhebung die teleologische Dynamik der widersprüchlichen Strukturen des kollektiven Bewusstseins, das Marx in die politisch-ökonomische Kultur mit ihren mit Macht ausgestatteten Antagonismen projizierte, die im Laufe der Geschichte unvermeidlich revolutioniert werden. Die Entfremdung ist eine Funktion dieses Emanzipationsvorgangs, in dem Individuen beginnen, ihre Leben als lineare und progressive Akkumulationen von Lernprozessen, d.h. als Erfahrung wahrzunehmen. Obgleich Marx Hegels epistemologische Notwendigkeit von Entfremdung in Zweifel zieht – er unterscheidet vier Stadien, welche durch die Arbeitsteilung und die Produktionsverhältnisse verursacht werden –, supplementiert die Entfremdung dennoch die Selbstverwirklichung und die kollektive Befreiung. Indem sie kollektiv die Entfremdung überwinden, können unterdrückte Individuen zu selbstsicheren, autonomen Bürgern, Arbeitern, Frauen, Homosexuellen, Migrantinnen und so weiter werden.

Utopie und Revolution sind die Grenzfiguren des Prozesses, in dem das Selbstbewusstsein durch kumulative Vermittlungen und in diesen hervorgebracht wird. Aber innerhalb dieser Emanzipation schaffen die Vermittlungen ihre eigenen Wünsche und Notwendigkeiten. Während sich für die Teilnehmer die anfängliche Entfremdung auflöst und Raum schafft für eine neue, verbesserte kollektive und individuelle Selbstdarstellung und Erfahrung, nehmen die nächsten diese mühsam gewonnene Freiheit als selbstverständliche Praktiken auf, die bereits mit Theorien, Gesetzen und institutioneller Macht ausgestattet sind. Die technischen Medien, die in diese Prozesse voll integriert sind, haben, wie alle anderen Vermittlungen, ihr Selbstbewusstsein geformt. Kurz, Individuen erfahren ihre Freiheit in der *zunehmenden Transparenz der Vermittlungen und der nahezu reibungslosen Medien*. Heideggers *Ge-stell* kann in diesem Zusammenhang des strukturellen Vergessens begriffen werden, das für das authentische Leben unverzichtbar ist. Das Medium ist für Žižek ein verschwindender Vermittler, und dieses „Zwischen“ wird „stillschweigend vorausgesetzt“. (TS, 52) Gerade sein Verschwinden macht das Leben authentisch. „Der Rückzug ins Private bedeutet heutzutage, dass Formeln privater Authentizität, die von der rezenten Kulturindustrie propagiert werden, übernommen werden“. (WDR, 85) Eine politische Forderung, den Einsatz von Autos, Mobiltelefonen, Fernseher oder Computer zu verringern, wird sich für die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen wie eine Amputation eines gesunden Beins anfühlen, wie die Aufgabe eines richtig funktionierenden Sinnesorgans oder wie eine Lobotomie des Stirnbeins. Nur angesichts eines kulturpolitischen Vergessens erhält die Frage danach, wovon Individuen entfremdet sind, eine eindeutige Antwort.

Authentizität ist eine Funktion des Vergessens unserer „radikalen Mediokrität“. Aus einer radikalen „Vermittlungs“-perspektive – eines enthaupteten Hegelianismus für Žižek (15) – ist der Vorschlag, wirkliche Unabhängigkeit setze eine ursprüngliche Authentizität voraus, unhaltbar. Erkennen wir erst einmal, nötigenfalls in hysterischer Weise, den großen Anderen nicht an, tritt die vergessene spannungsreiche Supplementarität zwischen Authentizität und Entfremdung als der Nullpunkt von Antagonismen, Oppositionen, Dualismen und Dichotomien hervor, wodurch wir den Schein von Authentizität verlängern. In dieser spannungsreichen Differenz erkennen wir die Reste der heideggerianischen ontologischen Differenz, die Derrida im Sinne der „différance“ reformulierte und umarbeitete. (16)

Radikale Mediokrität jenseits von Authentizität: Autarkie und das Selbst

Universale Sucht schließt Authentizität *und* Entfremdung zusammen. Subjekte werden durch die Supplementarität zwischen ihnen angespannt. Auch Žižek kümmert sich um die Lücke, wenn auch in hegelianischer Manier. Letztlich hebt er aber diese Spannung nicht in einem strikt hegelianischen

Sinn durch Negation und Widerspruch auf, sondern stellt sie als „verschwindenden Vermittler“ dar. Dies ist das Element, welches den Übergang in eine andere Form ermöglichte und wodurch die Aufhebung gerade im Augenblick ihres „Werdens“ (TN, 284) heimgesucht wird. Žižeks Analyse ist dennoch streng dialektisch. Nehmen wir das Übermaß an Abfällen des Konsumerismus in der Risikogesellschaft. Žižek „setzt“ in Form einer spekulativen Proposition ihre Negation „voraus“: „Der grenzenlose Konsum ist Habgier selbst in ihrer Erscheinungsform“.(DSST, 43) Der globale Kapitalismus hat nur das Begehren des Geizhalses radikalisiert, der aus der Bescheidung selbst einen Exzess macht und Mehr-Genießen aus diesem Nicht-Begehren bezieht. Der Kapitalismus hortet nicht länger insgeheim, sondern gibt übermäßig aus, um zu sparen: Kauft man drei Paar Schuhe, erspart man sich den Preis von einem Paar. Dieses exzessive Ausgeben vermittelt „Rabatt“ (DSST, 44) schließt Geschenke aus, Opfer oder wirkliche Verschwendung. Es rettet die Zukunft, indem es in eine berechenbare Gegenwart investiert.

Die universale Sucht passt also in die kapitalistische Logik. Wie exzessiver Konsum durch ein Begehren zu sparen motiviert wird, so wird die universale Sucht durch ein Begehren motiviert, selbständig, d.h. autark zu sein. In dieser Selbständigkeit oder Selbstgenügsamkeit geht es weder um das ethische Selbst oder „autos“ des Gesetzes – Autonomie – noch um Heteronomie. Der ambige Kern des „süchtigen“ Subjekts ist die verschleierte Selbstsucht der *Selbst*ändigkeit oder das isolierte „autos“ der *Autarkie* – „archein“ heißt ja herrschen – und *Automobilität*. Aber die „Autarkika“ („autarkics“) reproduzieren die radikale Intersubjektivität, indem sie ihrer Vorstellung nach dieser gegenüber Widerstand leisten. Um totale Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu erfahren, „genießt das ‚Konsumtariat‘(17) sein Symptom“, während, wenn man ohne Zugang, nicht verbunden oder mobil ist, dies als totale Abhängigkeit empfunden wird. Die Möglichkeit, Dinge auf eigene Weise und nach eigener Geschwindigkeit zu verrichten, wobei man weiß, dass man niemals alleine ist, trägt in ideologischer Hinsicht die beschleunigte Abhängigkeit, die scheinbar negiert wird. Indem sie pervers ausagiert wird und nichts fehlt, wird die symbolische Ordnung gestützt als Medi@krität oder mediamatische Interdependenz.

Das Medium ist die Botschaft, sobald es zu einem „Mi“lieu wird. Diese „politisierte“ Perspektive anerkennt nicht nur, dass die ehemalige kriminelle Unterwelt zur verantwortlichen Welt geworden ist, in der wir alle leben, sondern sie bestätigt auch, dass Sucht keine moralische Frage ist, sondern ein soziopolitischer – erträglicher oder unerträglicher – und politisch-ökonomischer – lukrativer oder nachteiliger – Wert. Sucht ist ein ideologischer, nicht ein ontologischer Begriff. Trägt eine unabdingbare kollektive Sucht erst einmal eine finanzökonomische Infrastruktur, dann wird sie als eine unentbehrliche Lebensqualität propagiert, deren Fehlen die individuelle Performanz und Kompetenz verringert, sich anderen anzuschließen (d.h. das System zu erhalten). Der Krieg gegen Drogen bezeugt ex negativo dieses „prosumtive“ Gesetz, das dem globalen Kapitalismus wesentlich ist: Der Komplex der Militär- und Gefängnisindustrie ist vollkommen selbständig. Über Foucaults Vorstellungskraft hinaus werden Überwachungs- und Gefängnisinstitutionen nun auf der Börse quotiert. Die Drogenbekämpfungsstelle hängt von ihrem nicht begehrenden süchtigen Verhalten genauso ab wie der Geizhals von seiner Bescheidung.

Žižeks Aussage, dass „radikale Intersubjektivität ... genau den gegenteiligen Effekt von der Drogenabhängigkeit erzeugt“, (TS, 521) zeigt auch an, dass das Begehren nach totaler Selbständigkeit – danach, dass nichts mangelt – eine komplette Abhängigkeit von anderen voraussetzt. Seine spekulativen Propositionen scheinen mir, wenn materialistisch gelesen, auf eine radikale Mediokrität hinzuweisen, die Medi@krität einschließt. Das radikal mediokre Selbst, das in kulturell-politischen Praktiken reproduziert wird, kann seine Abhängigkeiten niemals aufgeben, da sein Begehren und sein Wille vollends durch das Milieu bestimmt werden, d.h. durch den mediatisierten Kontext, dem es seine „Illusion“ der Selbständigkeit schuldet. Wie der Junkie ist das Selbst von einem „Fix“ abhängig, surft in Panik die Schirme nach Information, läuft in die Geschäfte auf der Suche nach Logos und sehnt sich nach Kontinuität, Geschlossenheit und am meisten nach Konsistenz.

Opfer und rituelle Werte: suizidäre Akte?

Die Veränderung der Systemkoordinaten, die sich völlig auf den berechenbaren Tauschwert konzentriert, erfordert die Produktion von „rituellen Werten“. In seinem Mehr-Genießen ist der Abhängige in der Tat „das einzige wahre ‚Subjekt des Konsums‘“ (DSST, 44). (18) In politischer Hinsicht stellte der Nationalsozialismus ähnliche rituelle Werte in seiner Kritik an der modernen Zivilgesellschaft dar. Dies trieb seine selbstzerstörerische Kriegswirtschaft an, seine „totale Mobilisierung“, die „abjekte“ Juden, Kommunisten, Zigeuner, Homosexuelle und geistig Zurückgebliebene abschlachtete, um Identität wieder einzusetzen. (19) Obgleich sowohl „Junkismus“ und Nationalsozialismus für Žižek inakzeptabel sind, (DSST, 45) ist dieser analytische Schritt lehrreich, um sein Begehren nach heroischen, authentischen Akten zu verstehen.

Žižeks revolutionäre Heldinnen durchbrechen in ihren Opferakten den Teufelskreis des allgemeinen Tauschwertes und zapfen eine nicht verhandlungsfähige, exzessive Widerstandsquelle an: eine „höhere“ Notwendigkeit jenseits der Risikogesellschaft, in welcher passive Viktimisierung – Selbständigkeit durch Ansprüche, die von der Jurisprudenz anerkannt werden – eine Repolitisierung blockiert. Wir können Žižeks Aufruf zu einem „heroischen authentischen revolutionären Akt“ als eine übermäßige Bejahung der Voraussetzungen des Hyper-Individualismus lesen: süchtige Selbstviktimisierung wird zum engagierten Selbstopfer. Die Tauschlogik der Konsumgesellschaft ist durchbrochen, kann dieser rituelle Wert weder in eine foucaultische „Biomacht“ – Optimierung der Lebenskräfte – aufgenommen noch als bewusst suizidäre Sucht marginalisiert werden.

Wenn die Revolution durch eine Phase hindurch zu gehen hat, in der „der nichtökonomische Überschuss/Exzess ... des Herrn“ (TS, 330) – die obszöne, das Gesetz bewahrende Gewalt der hegemonialen Macht – angegriffen wird, so benötigt man einen selbstaufopfernden „Heroismus eines authentischen Herrn“, um das Tauschgesetz und jenes der Rückzahlung aufzusprengen. Dies erklärt, warum man sich dem irreduziblen Kern der symbolischen Ordnung als „Abgrund des Dings nur in einem suizidären heroischen Akt der Überschreitung annähern kann, d.h. dadurch, dass man sich aus der symbolischen Gemeinschaft ausschließt“. (OB, 19) Aber sogar die Verantwortung des Herrn ist für Žižek „letztlich eine Hochstapelei: Seine Herrschaft ist eine Illusion“. (TS, 330) Die Demaskierung einer dennoch notwendigen Illusion muss Teil des heroischen Akts sein. Der Vermittler als ein verantwortliches und autonomes Subjekt verschwindet im Akt, indem er von vornherein anerkennt, dass es von der neuen Ordnung verurteilt werden wird. „Ein Leninist, wie auch ein Konservativer, (20) ist insofern *authentisch, als er vollständig die Konsequenzen seiner Wahl auf sich nimmt ...*“. (TS, 329)

Die vorhergehende Kenntnis der eigenen Schuld, sich dem Tode aussetzen und dem Risiko des Terrors – dies alles ist Bestandteil von Žižeks Logik des revolutionären Akts, der „willentlichen Annahme der Rolle eines ‚verschwindenden Vermittlers‘, eines exzessiven Henkers, der (als ‚Verräter‘) exekutiert wird, damit die Revolution ihr Endziel zu erreichen vermag“. (TS, 529) Aber was bedeutet dies in praktischer Hinsicht? Wenn es „heutzutage unsere Pflicht ist, solche Akte im Auge zu behalten“, (WDR, 117), wer könnte dann jetzt ein Held sein, nur für einen Tag? Die iranischen Demonstranten der Mujahedin-Khalq-Organisation, die, wie die buddhistischen Mönche im Vietnamkrieg, sich selbst anzündeten, um die Theokratie wiederherzustellen? (21) Oder der 19 Jahre alte Antiglobalist aus Humpolec, der sich im März 2003, 24 Jahre nach Jan Palach, auf dem Wenzelsplatz in Prag opferte? In seinem auf dem Web veröffentlichten Abschiedsbrief protestierte er gegen „alles Böse in der Welt“, plädierte für „totale Demokratie“ und beschuldigte die anderen, „nicht zu handeln“ und „nichts zu tun“. Oder sind dies verschwindende Vermittler im wörtlichen Sinne, da dies alles absichtliche Suizide waren? Wenn „sich der Agent *nicht* ‚auf der Höhe seines Akts befindet‘, und wenn der Akt ‚nicht ‚intentional‘ im üblichen Wortsinn des bewussten Willens ist“, (TS, 525), dann müssen Suizide ausgeschlossen werden.

Sollen wir dann den holländischen Umweltschützer Volkert van der Graaf der Liste der mythischen HeldInnen Ödipus und Antigone, der historischen Helden Robespierre, Lenin und

Gudrun Ensslin oder dem fiktionalen Heldenvater im Post-Holocaustfilm *Das Leben ist schön* hinzufügen: Ist er der „coole Killer“ des „holländischen rechtspopulistischen Politikers Pim Fortuyn“, der „den Schnittpunkt zwischen Rechtspopulismus und liberaler politischer Korrektheit“ verkörperte? Ist Volkert van der Graaf „das genaue Gegenteil zum unglücklichen Fortuyn: nicht der Faschist mit einem menschlichen Antlitz, sondern der Freiheitskämpfer mit einem unmenschlichen Antlitz“?(WDR, 82) Oder ist die unsystematische, anarchistische Gewalt des Tötens sogar für Žižek unannehmbar, trotz seiner Verurteilung von „Demokratie“ und „Totalitarismus“ als Werkzeuge, „um die Linksradikele zu erpressen“?(RG, 302)

Die erste Schlussfolgerung lautet, dass der Suizid für Žižek weder eine notwendige noch eine zureichende Bedingung darstellt, damit ein heroischer Akt authentisch revolutionär ist. Christus, der von Žižek am meisten verehrte verschwindende Vermittler, ist in der exzessiven Geste seines selbst auferlegten Todes nicht suizidär. Er übernimmt die volle Verantwortung für die Schuld der Menschheit und sein unabsichtliches Opfer ermöglichte seinen Anhängern, in ethischer Weise zu entscheiden, ob sie an der Befreiung *während* ihres Lebens teilhaben wollten oder nicht. Aber ungeachtet seiner offenen Bewunderung für ihre persönlichen Opfer schließt Žižek in *Welcome to the Desert of the Real* die moslemischen extremistischen Flugzeugentführer von seinem revolutionären Pantheon aus. Ihre psychotische *passage à l'acte* verbleibe innerhalb der Koordinaten der modernen Kriegsführung und diene immer noch geopolitischen und globalen Kapitalinteressen.(WDR, 37) Einem realen Akt – einem Akt des Realen – werde besser durch die israelischen „Refuseniks“ gedient, die IDF-Reservisten, welche die bestehende Form der Separation und Unterdrückung nicht länger anerkennen. Um jedoch politisch erfolgreich zu sein, „bleibt die Bewegung ohne die Form einer Partei im Teufelskreis des ‚Widerstands‘ gefangen ...“(RG, 297) Partei ist hier das Schlüsselwort.

Gewaltloser „authentischer“ Fundamentalismus: die orientalische Kehre

Gibt es die Option, die Opfergewalt neu anzusiedeln, indem man die Voraussetzungen der westlichen hyperaktiven radikalen Mediokrität einer Neubewertung unterzieht? Sind diese Anstrengungen weniger radikal und heroisch, aber dennoch eine ebenso effektive Gegenattacke gegen die universale Sucht von Nietzsches „letztem Mann/letzter Frau“ mit ihrem sich selbst unterhöhendem, aporetischem Bewusstsein, für das jeder Anspruch verhandlungsfähig ist, solange die Viktimisierung gut versichert ist? Wie authentisch und entfremdet müssen Helden werden, um die Autarkie zu unterminieren? Die postpolitischen Prosumenten, die ihre Sehnsucht nach Authentizität auf den Multikulturalismus, das Lifestyling und den politisierten Fundamentalismus projizieren,(TS, 290/OB, 69), reproduzieren nur das Problem. Ob nun sexuelle, ethnische oder religiöse „Minderheiten“ den Staat kritisieren, sie alle erhalten die Authentizität des Staates aufrecht, indem sie ihm in seiner rechtlichen Kontrolle über inauthentische Künstlichkeit die Simulation „einer ‚authentischen‘ nationalen Identifikation“ von „neuen Formen der ‚organischen‘ Unmittelbarkeit wie die heute existierenden ‚gewählten‘ oder ‚erfundenen‘ Gemeinschaften (‚Lifestyle-Gemeinschaften‘: Schwule etc.)“ gestatten.(TS, 297) Auf diese Art maskiert der moderne Staat die historische Tatsache, dass er selbst ein „künstliches“, gewaltsam aufgezwungenes Phänomen darstellt, das auf der Unterdrückung von früheren lokalen ‚organischen‘ Traditionen basiert“, d.h. „*wahre ethnische Tradition in ihrer unerträglichen Faktizität*“(TS, 295) Das kollektive Vergessen hat den Staat zum ausschließlichen Bezugspunkt für die moderne Politik gemacht.

Es ist schwer, im Westen einen authentischen Helden ausfindig zu machen, der nicht nur die Opfergewalt von Suiziden, sondern auch die Gewalt des obszönen Supplements des institutionalisierten Staats verwirft. Ist die Gewaltlosigkeit überhaupt eine Option für einen westlichen Helden, der die Koordinaten der Globalisierung verändern möchte? Indem sie T.I.N.A. – den Slogan der WTO und von Shell – zu attackieren versuchen, versuchen die Protestanten von Seattle, Genua und in Porto Alegre, mit einer strukturellen Ambiguität ihres Widerstands zu Rande

zu kommen. Vielleicht einzig ein Ghandi oder ein Mandela haben T.I.N.A. auf einer persönlichen Ebene angegriffen, wobei sie von „ihren“ Massenbewegungen unterstützt worden sind. Für Žižek bezeugen innerhalb der westlichen Gesellschaft nur pietistische Mennoniten wie die Amish einen „authentischen Fundamentalismus“. Die kulturelle Isolation, das Leben nach den sozioökonomischen, kulturellen und religiösen Maßstäben ihrer Vorfahren und die Konzentration auf eine höhere Sache siedeln sie jenseits des Lustprinzips an: Sie beneiden nicht das Mehr-Genießen jener, die nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören. Dies macht den Unterschied aus zwischen „authentischen Fundamentalisten und den durch die ‚moralischen Mehrheit‘ pervertierten Fundamentalisten“. (OB, 68). Als eine „Partei“ sind sie selbständig und konsistent.

Stellen nicht-westliche Kulturen vielleicht eine Option dar? Ihre Opfer, Rituale und Religionen faszinieren immer noch abendländische Gelehrte und Intellektuelle. Der Orient regte Lacan dazu an, seinen Begriff des Realen neu zu formulieren. Sein Verständnis der taoistischen Philosophie war nicht umfangreich, aber es war konzentriert. Während des Kriegs lernte er Chinesisch und in den sechziger Jahren las er das Tao Teh King mit dem Sinologen François Cheng. Dies ist derselbe Zeitraum, in dem er von einer „heroischen Identifikation mit dem Herrensingifikanten zur Identifikation mit dem Schein des exkrementellen Rests, d.h. vom Pathos zur Ironie übergeht“, (DSST, 85) was in Žižeks Texten so deutlich erkennbar ist.

Lacan definiert seinen Begriff des Realen neu und wird dabei vom berühmten § 42 des Tao Teh King angeregt: „Das Tao erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugt Drei; Drei erzeugt das gasamte Daseiende. Das Daseiende trägt das Yin (das Negative) auf dem Rücken, und umarmt das Yang (das Positive), und durch die leere Kraft wird es in Harmonie gehalten“. In der französischen Übertragung wird der letzte Satz übersetzt als „L’harmonie nâit au souffle du Vide-médian“ – die Harmonie wird aus dem Atem – dem „Ch’i“ – der vermittelnden Leere geboren. Dieser letzte Begriff – die vermittelnde Leere – brachte Lacan dazu, den strukturalistischen Begriff des Realen im Sinne der dynamischen Leere(22) neu zu formulieren, die Žižek für seine kritischen Analyse von Filmen und der Post-Politik übernahm.

Was die Faszination der Abendländer mit Tibet anlangt, so bemerkt Žižek, dass die Entdeckung von Tibets Geheimnis – der Wunsch, ein Tibeter zu werden – für die Abendländer ein paradoxes Unternehmen sei: „Je mehr Europäer versuchen, in das ‚wahre‘ Tibet vorzudringen, desto mehr unterminiert gerade die FORM ihrer Bemühung ihr Ziel“. (OB, 67) Um „das Geheimnis“ zu erfassen, sollte man aufhören, ein Tibeter sein zu wollen, d.h. man sollte das Mehr-Genießen der Tibeter nicht beneiden „und es hier tun“. (OB, 67) Tibets authentischer Fundamentalismus ist gewaltsam, da er ein unmögliches Opfer verlangt: absichtliches Vergessen. Dieser Appell an eine radikale „Ent-leerung“ verstoße wie die „innere Erinnerungsreise“ der Gnostik (DSST, 54/55) gegen das westliche politische Bewusstsein. Und Žižek verwirft sogar die sokratische Befreiung.

Ungeachtet von Žižeks wohlwollender Annäherung an die östlichen Kulturen bleibt seine Einschätzung aufgrund ihrer gemeinsamen buddhistischen Grundlage ambig. Im Gegensatz zum Christentum befreit der Buddhismus „durch die radikale Verleugnung der (von uns als solche wahrgenommenen) Realität ... taucht uns in die ursprüngliche Leere des Nirvana ein, in das formlose Ein-Alles“. (DSST, 54) Diese Befreiung als eine karmische Entleerung/Vermeidung des Begehrens setze „einen vormodernen, ‚kosmologischen‘ Begriff von Realität als positiver Seinsordnung“ voraus. (DSST, 54) Diesem karmischen Bemühen fehle es an revolutionärem Potential für das Hier und Jetzt. Die innere Befreiung entspricht nicht dem soteriologischen Bedürfnis nach kollektiver Erlösung. Aber ist nicht die buddhistische Vernachlässigung „der ontologischen Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst“ (DSST, 174) auch ein Kennzeichen der soteriologischen Phantasien des Christen, der in seinem Leben die Voraussetzung der Ursünde und der überpersönlichen Schuld überschreitet? Man benötige einen materialistischen Ansatz, der sich stärker auf das Hier und Jetzt konzentriert.

Stellt vielleicht der östliche Kommunismus eine Option dar? Obgleich der gegenwärtige Unterdrücker Tibets – das säkularisierte, kommunistische China – nicht ein typisches Beispiel für das orientalische Bewusstsein ist, räumt Žižek ein, dass letztlich auch sein Denken sich

vollkommen von unserem unterscheidet. Er berichtet einen politischen Kommentator, der den berühmten Vorfall auf dem Platz des Himmlischen Friedens im Jahre 1989 – ein junger Mann stellte sich einem Panzer entgegen – in den typisch westlichen, ideologischen Gegensätzen von Individuum versus Staat, friedfertigem Widerstand gegen Staatsgewalt erläutert: „Diese Vermittlungen, welche die unmittelbare Wirkung der Aufnahme unterhalten, sind für einen chinesischen Beobachter nicht vorhanden, da eine solche Reihe von Gegensätzen für das europäische ideologische Erbe wesentlich ist.“ (WDR, 46) Der chinesische Konfuzianismus und Taoismus überdeterminieren den Kommunismus weiterhin.

Japanische Interpassivität: von radikaler Intersubjektivität zu formaler Mediokrität

Ist dieses nicht auf Gegensätzen beruhende Bewusstsein eine Option? Konzentrieren wir uns auf einen verwestlichten asiatischen Staat, um diese Frage auszuarbeiten: auf Japan mit seiner Gruppenmentalität und mit seinem undurchdringlichen „Geist“. Žižek fasst die phantasmatischen westlichen Stereotype über die japanische Kultur zusammen: Das Japan des Samurai mit seinem absoluten, ethischen Kode; das semiotische Japan von Eisenstein und Barthes; das post-historische Japan Kojève; und das mehr gegenwärtige techno-kapitalistische Japan von Sony. (23) Diejenigen Transnationalen, welche „nach seinem Erfolgsgeheimnis“ fahnden, sind für Žižek Beweis dafür, dass „genau diese Bezugnahme auf eine partikuläre kulturelle Formel einen Schirm zum Zwecke der allgemeinen Anonymität des Kapitals darstellt.“ (TS, 302) (24)

Wenn wir die japanische radikale Intersubjektivität und totale Abhängigkeit als radikale Mediokrität erfassen wollen, wird ein anderer Begriff wertvoll: Interpassivität. In Žižeks Texten reflektiert die Interpassivität in politischer Hinsicht den gegenwärtigen Zustand der Entpolitisierung und die Weigerung zu handeln: „...dafür, dass man bestimmte Dinge tut, nicht um etwas zu erreichen, sondern um zu verhindern, dass wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert.“ (RG, 170) Die ehemalige Solidarität der westlichen akademischen Linken mit den kommunistischen Regimen wird als „interpassiver Sozialismus“ (DSST, 95) heruntergespielt. In mediamatischer Hinsicht erläutert die Interpassivität näher den Transfer unseres Genießens auf das Medium: das Fernsehen mit seinem Lachen aus der Dose, oder der Videorecorder, der alle Filme sieht, die wir aufnehmen, speichern und niemals selbst sehen. In psychoanalytischer Hinsicht bezeichnet sie die hyperaktive Zwangsneurose des Patienten, der ständig zu seinem Psychiater spricht, um so zu verhindern, dass *die* Frage gestellt wird und wirklich etwas geschieht. Was das japanische Tamagotchi betrifft – das „kleine (chi) Ei (tamago)“ -, so ist der Umgang mit ihm mehr als nur ein interaktives Spielen mit einem digitalen Haustier: Es ist ein Symptom für den hyperaktiven Versuch, die Wünsche des Anderen zu befriedigen und dadurch den Anderen für uns leiden und genießen zu machen. Man könnte sagen, dass die Interpassivität unseren Pathos via das Medium least, um einen Freiraum für andere neurotische Aktivitäten zu schaffen.

Wenn wir uns auf die psychoanalytischen Einsichten beschränken, dann ist Žižeks Erklärung des japanischen hyperaktiven Umgangs mit dem Tamagotchi – oder mit anderen Medien – nur eine Möglichkeit, die interpassive Abhängigkeit zu verstehen. Wenn wir seine Beobachtung um die Ideen des japanischen Psychoanalytikers Takeo Doi ergänzen, verändert sich die ganze Szenerie, vor allem wenn wir begreifen, dass japanische Gelehrte den inneren Bereich des Bewusstseins als ein Zwischen von Innen und Außen verstehen, das eingebettet ist in ein „ästhetisches“ Bewusstsein von Form, Formalität und Konformität. Z.B.: In der japanischen Sprache steht *Ningen* für „Person“ – das erste Zeichen (*nin*) bedeutet „Mensch“, das zweite (*gen*) einen Zwischenraum (in anderen Zusammenhängen *aida* oder *ma*). *Ningen* bezieht sich nicht auf einen substantiellen Kern einer wirklichen Person (*Hito*), sondern auf einen dynamischen Bereich des Miteinanderverbundenseins. Es gibt keine Lücke im Inneren, sondern zwischen den Menschen. Die Handlungsinstanz dieses Bewusstseins ist nicht ein Subjekt als geistiger Körper, sondern „*Kokoro*“ oder eine entleerte Seele oder ein entleerter Geist. (25) Trotz Heideggers ambivalenter Bewertung des „asiatischen Denkens“ (OB, 11) haben seine Begegnungen mit dem japanischen Denken sich als sehr fruchtbar für die

interkulturelle Philosophie erwiesen.(26) Die Schulphilosophie von Kyoto, insbesondere von Kitaor Nishida, hat versucht, Hegels und Heideggers Philosophien durch einen zenistischen Ansatz an das japanische Denken anzupassen.(27) In einem künstlich verfassten Transkript eines Gesprächs mit einem japanischen „Freund“ bemerkt dieser – von Heidegger entworfene – Freund: „Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort ‚Sein‘ sagen möchten ...“.(28)

In Dois psychoanalytischem Ansatz hinsichtlich *Kokoro*, den er in *The Anatomy of Dependence (amae no kozo)*(1971) entfaltet, wird das Verhalten japanischer Männer in bezug auf die Abhängigkeit von ihren Müttern während ihrer frühen Kindheit analysiert. Doi nennt dies „*amae no kozo* – Anatomie der Abhängigkeit -, wobei „*amae*“, das vom Verb „*amaeru*“ – ankuscheln - abstammt, passive Liebe konnotiert. Ist dies ein Anzeichen für die Neukonfiguration der drei žižekianischen Begriffe von radikaler Intersubjektivität, Interpassivität und totaler Abhängigkeit? Oder sollten wir, um die japanische Gruppenmentalität und ihrem Umgang mit Medien zu verstehen, über die Psychoanalyse hinausgehen? Im Laufe der Jahre traf der psychoanalytische Ansatz auf kritische Opposition, vor allem angesichts der Abwesenheit von Subjektivität im westlichen Wortsinn. Doi verändert darum auch seine Position (in *The Anatomy of Self: The Individual versus Society* [1985]) und nimmt Begriffe der Alltagssprache, welche „innen“ und „außen“ betreffen, um seine Auffassungen über die Beziehung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen weiter auszuarbeiten.(29)

Für unsere Fragestellung ist aber der weitaus bedeutendste Kritiker der japanische Psychoanalyse Lacan selbst. In seiner Einleitung zur Übersetzung von *Écrits* aus dem Jahre 1972 stellt er fest: „D’ou se prouve que le mot d’esprit es au Japon la dimension même du discours le plu scommon, et c’est puorquoi personne qui habite cette langue, n’a besoin d’être psychanalysé, sinon pour régulariser ses relations avec les machines-à-sous – voire avec des clients plus simplement mécaniques“.(30) Nur süchtige Patchinko-Spieler, die jeden Tag dieselbe einfache Routine wiederholen, sind potentielle Kandidaten für eine psychoanalytische Behandlung. Da das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert und „la chose japonaise“(31) eine spezifische Begehrensart ist, die mit dem gesprochenen Japanisch und dem Schriftjapanisch verbunden ist, beziehen sich Japaner angesichts ihrer völlig verschiedenen Sprache anders auf ihre „Innen“welt. Strenggenommen haben die Japaner kein Unbewusstes (Lacan).

In einem žižekianischen Schritt könnte ich selbstverständlich die Einstellung der Japaner zu ihren Medien in der populären visuellen Kultur thematisieren, in welcher die Einbildungskraft des shintoistischen Animismus eine wichtige Rolle spielt. Die technologischen Medien führen als lebendige Geschöpfe im imaginären Raum von *manga*, *anime* oder „*Japanimation*“ vermittels ihrer *passage à l’acte* Gewalt auf – „*Makato*“, was Authentizität meint – und apokalyptische Schicksalsszenarien, in denen hybride Geschöpfe – androgyne Kinder, Transformer und Cyborgs – auftreten. Analysiert man *Ring* aus dieser Perspektive, dann erweist er sich als östliche Spielart von *Terminator 3*: das interpassive Objekt schlägt zurück.(32)

Formale Ent-leerung als Medi()krität

Der Shinto mit seinen Reinigungsritualen ist völlig dem japanischen Zen angepasst, obgleich diese rituelle Werte unterschiedlich konfiguriert werden. Teilnehmer der Pseudo-Rituale konzentrieren sich auf die Ausübung einer repetitiven Routine, der formalen Wiederholung gesteigerter gemeinsamer Identität und des Gemeinschaftslebens. Dies wird in den jährlichen Matsuri oder Festen auf kollektive Art ästhetisiert. Indem dieselben vorgeschriebenen Rituale bewusst wiederholt werden, wird das strukturelle Vergessen, das im westlichen Streben nach Authentizität nicht anerkannt wird, auf den Kopf gestellt. Diese Praktiken spiegeln die „Normalität“ des zwanghaften Verhaltens, das wir in seiner selbstzerstörerischen Erscheinung – der Junkie – ablehnen, aber in seinen soziopolitischen Formen akzeptieren. In diesen als Kulturkritik

verstandenen Praktiken werden die Verhaltensmuster von scheinbar weniger süchtigen Individuen bloßgelegt, indem ihre nicht anerkannten Abhängigkeiten vorgeführt werden.

Auf einer „individuellen“ Ebene finden wir diesen positiven Ansatz in der japanischen „Ästhetik der Existenz“, die von Blumenarrangements (Ikebana) und Teezeremonien (Cha No Yu) zum Papierfalten (Origami), zur Tintenmalerei (Sumiye) und zum Kampfsport reicht. Diese pseudo-rituellen Mediationen erklären das Alltagsverhalten des Patchinko-Spielers, aber auch das Verhalten der japanischen Männer und Frauen, die frenetisch mit ihrem digitalen Krimskrams herumspielen und während ihrer Mittagspause fanatisch mit Sportutensilien wie Golfschläger, Tennisschläger, Baseballschläger und Bambusschwertern umgehen. In den ästhetischen und agonistischen Praktiken werden diese repetitiven Drillübungen zu höchst konzentrierten Aufführungen. Die Teilnehmer versuchen nicht, das „innere Geheimnis“ eines Objekts, einer Aktivität oder eines Gegners zu erfassen; indem sie „*mu shin*“ oder ein leeres Herz erlangen, streben sie vielmehr nach einer Ent-leerung der Meditation, welche Subjekt und Objekt verbindet.

Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um eine intentionale Verbindung von zwei entleerten Entitäten, sondern um eine Teilnahme an demjenigen, was Lacan an dem Vide-médian als Realem schätzte. Als eine dynamische Meditation über die Vermittlungsformen ist dies der sich im Flusse befindliche Zen. Die Gewalt der Instituierung wird verwandelt. Im Kampfsport wird die nach außen projizierte Gewalt wieder in eine „Zwischenverräumlichung“ investiert, indem Grundformen oder „*kata*“ in Karate – leere (*kara*) Hand (*te*) – aufgeführt werden, in denen der Vide-médian vollzogen wird. Diese aktive, zurückhaltende Aufführung von *kata* unterscheidet sich von einem intentionalen Ausagieren von Kampftricks oder einer gewaltsamen *passage à l'acte*. Obgleich diese Praktiken als der „dritte Term“ betrachtet werden können, „als die Nullebene, welche gerade den Gegensatz zwischen authentischer Existenz und dem Man unterminiert“, (DSST, 79) stellt die daraus folgende Auslöschung des begehrenden Ichs den Gegensatz zum „Muselman“ - dem Objekt dieser Beobachtung – dar, d.h. zum katatonischen, gefühllosem Gefangenen des Konzentrationslagers. Diese „formale“ Aufführung unterminiert also den Gegensatz zwischen Heroismus und Mittelmäßigkeit. Die formale Mediokrität des Zen verwirklicht in ontologischer Hinsicht ein „Zwischen“ oder *ma*. (33) Im Gegensatz zu Žižeks Vorschlag, die Leere „im“ Subjekt anzusiedeln, betrifft die Leere hier die Matrix von Beziehungen, in der die Subjekte immer schon positioniert sind. Die Leere „ist“ das „inter“: Medi()krität. Im japanischen „Lifestyling“ ist die Medi()krität die ontologische Crux einer formalen Mediokrität, welche das Mittlere zu harmonisieren sucht.

Žižeks Beurteilung der „wahren Größe von Zen“ betrifft in der Tat „ein totales Leeren des Selbst, die Akzeptanz, dass es kein Selbst gibt, keine ‚innere Wahrheit‘, die es zu entdecken gilt“. (WDR, 86) (34) Wenn Zen zeigt, „dass, da es keine innere Substanz der Religion gibt, das Wesen des Glaubens reines Dekor ist, Gehorsam gegenüber dem Ritual als solchem“, (WDR, 87) dann können wir von der positiven Medi()krität des Zen viel lernen. Denn sie liefert eine Kritik der auf das Selbst gerichteten Ästhetisierung des Lifestyling im New Age und der pseudo-rituellen Perversionen des Stalinismus, wo „es nicht auf den inneren Glauben an die Propositionen der herrschenden Ideologie ankam, sondern darauf, den äußeren Ritualen und Praktiken zu folgen, in denen diese Ideologie ihre materielle Existenz erwirbt“. (DSST, 90)

In Žižeks Texten über Cloning und Autopoiesis finden wir Beschreibungen der Produktion von Subjektivität, die uns an die medi()kre Preformanz erinnern. Indem er Varelas Bootstrap-Theorie adaptiert, beschreibt er den Status der „Vermittlungsinstanz“ zwischen dem Körper als einer biologischen Entität und seiner Umwelt als „rein ‚performativ‘“. (35) Durch eine aktive äußere Selbstbegrenzung „taucht eine Eigenschaft auf, die rein virtuell und relational und ohne substanzuelle Identität ist“. (ZR, 311) Die „Membran“ ist ein verschwindendes Medium, welches das Innen und Außen erzeugt: „Das ‚Subjekt‘ taucht auf, wenn die ‚Membran‘, die Oberfläche, welche das Innen vom Außen abgrenzt, als ihr aktiver Vermittler zu funktionieren beginnt, statt nur ein passives Medium ihrer Interaktion zu sein“. (ZR, 312)

Aber der entscheidende Aspekt meiner Bezugnahmen auf Japan ist die Form. Auf weniger rätselhafte Weise erwähnt Žižek dies in seiner Bemerkung über die „FORM“ der westlichen Bemühung, das Geheimnis Tibets zu erfassen. „FORM“ ist immer schon eine (in)formierende Praxis, ausgestattet mit einer Reflexivität, die allerdings vorbegrifflich ist: „Die Form ist nicht der neutrale Rahmen für partikulare Inhale, sondern das Konkretionsprinzip, d.h. derjenige ‚strange attractor‘, der jedes Element der Totalität verzerrt, beeinflusst und ihm eine spezifische Einfärbung verleiht“. Die Form, die immer schon den Inhalt transformiert hat, „repräsentiert ... den traumatischen Kern des Realen, den Antagonismus, der das ganze fragliche Feld ‚einfärbt““. (RG, 190) Scheinbar weniger heroische Zen-Praktiken sind dennoch so revolutionär wie jeder Opferakt, da sie „uns mit der Leere der Subjektivität konfrontieren und daher das Subjekt veranlassen, seine oder ihre volle Entsubjektivierung zu übernehmen“. (WDR, 87) Ist der „Fundamentalismus“ der zenistischen Medi()kritik nicht so authentisch wie der tibetanische und jener der Amish? In der „Informations“gesellschaft greift ein fundamentalistischer Akt gerade die Form dieser Gesellschaft an, während ihm zugleich seine eigene Form mangelt.

Reformulieren wir alles dies in Žižeks Begriffen. Indem er die „Unvermeidlichkeit“ des süchtigen Verhaltens, welches die Illusion der Selbständigkeit nährt, ausdrücklich wiederholt, negiert dieser Akt ein uneingestandenes, sich dauernd Wiederholendes und hebt es in einer doppelten „Verwirklichung“ auf. Die Voraussetzungen der „Information“ werden in einer repetitiven „Performanz“ gesetzt. (36) Dieser Akt ist in künstlerischer und ästhetischer Hinsicht in der Kunst der Avantgarde und in ihren spätmodernen Spielarten aufgeführt worden, indem eine Formlosigkeit oder „Informe“ bejaht worden ist. Diese Künstler haben auf artistische Weise die Aporien und Paradoxe der Gesellschaft in einem zweifachen „Informieren“ angesprochen: einer nicht-intentionalen Antizipation von noch unbekanntem Formen, einer ästhetischen Informierung „des Abjekts-als-Mittler“. (37) Dieser formlose Kern der Informationsgesellschaft („Informe“) qualifiziert sich politisch als „Teil ohne An-Teil“, der von der Risikogesellschaft aus ideologischen Gründen abgelehnt, aber immer wieder systematisch reproduziert wird, um die Versicherungspolizzen zu erhalten. In epistemologischer Hinsicht sucht er seine Subjekte heim, indem er sie unentschlossen macht und sie zugleich zur Wahl zwingt. Was auch immer das „Setzen der Voraussetzungen“ dieser radikalen Mediokritik auslöst – artistischer Schrecken, theoretische Aporie, existentielle Krisen, gesellschaftliche Sackgassen oder ein politisches Vakuum – wird sie realisiert, dann ist Opfergewalt unausweichlich.

Aber führt dies in unserer Welt logischerweise zur Revolution? Und besonders zu einer, die eine Partei und Konsistenz verlangt? Ist dies, wie Kay fragt, die einzige Option? „Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution“. (38) Ungeachtet aller seiner zweifelsohne aufrichtigen Absichten und glänzenden Argumente gibt Žižek keine Antwort auf eine einfache Frage: Obwohl er modernistische Begriffe wie „Totalitarismus“ – „ein Notbehelf ... der uns aktiv am Denken *hindert*“ (DSST, 3) oder „Demokratie“ – „um die Linksradiكالen zu erpressen“ (RG, 302/DHCC, 176) – und sogar „Evolution“ (ZR, 302) in Führungszeichen setzt, warum ist er nicht bereit, dasselbe mit der ultimativen Legitimation der kollektiven Gegengewalt zu tun, die gerade in demjenigen Diskurs steckt, der die Begriffe von Totalitarismus, Demokratie und Evolution hervorbringt: Revolution? (39)

Gelangweiltsein-zum-Tode oder das Inter-esse als eine Ontologie des Zwischen

„Was (also) tun?“ Lenins Frage wird selbstverständlich nicht durch die Selbstaufopferung, die Selbstverbrennung eines Anti-Globalisten beantwortet, der andere beschuldigt, „nichts zu tun“, oder durch eine Selbstvergessenheit dadurch, dass man hier zum Tibeter wird und „es hier tut“. Und ich verstehe, dass etwas Aufklärung im Zen-Training oder eine höchst meditative Tee-Party kaum eine angemessene Antwort auf die Bodenlosigkeit des Subjekts in einer Risikogesellschaft darstellen. Und dies gilt um so mehr, wenn wir diese Aktivitäten innerhalb der Perspektive einer post-säkularen Kehre begreifen, die wiederum eine entpolitisierende Kosmogonie oder eine „Große

Kette des Seins“ (DSST, 53/174) einführt. Angesichts des Todes besteht die notwendige Bedingung für die Handhabung von geopolitischen Problemen – die neulich von Peter Singer in *One World: The Ethics of Globalization* (2002) zusammengefasst und in Hardt/Negris *Empire* (2000) neu bewertet wurden – darin, das „Geheimnis“ menschlichen Daseins „*entre nous*“ (RG, 4) zu behalten und pseudo-religiösen Konfigurationen zu widerstehen. Nancys „*création du monde*“ und Negris „schöpferischer Materialismus“ (TR, 176) klingen in Žižeks „materialistischem Kreationismus“ (DSST, 173) an. Aber gerade angesichts dieser Kreativität müssen wir einer tödlichen Wahrheit ins Auge sehen: „Es gibt keine ‚Realität‘“. Da wir frei sind, haben wir „die ontologische Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst zu behaupten“. (DSST, 174) Wenn „die soziale ‚Totalität‘ als der Prozess globaler ‚Vermittlung‘ zwischen den subjektiven und den objektiven Aspekten“ (DHCC, 165) Teil eines schöpferischen Vorgangs ist, in dem „eine revolutionäre Theorie letztlich (auch) ihre eigene Meta-Theorie ist“ (DHCC, 174), dann kann dieser tautologische Bann durchbrochen werden, räumen wir erst einmal ein, dass die Totalität so illusorisch ist wie die Realität.

In dieser „Wüste des Realen“ mit ihrer dauernden Wiederholung stellt die Erfahrung, „dem Tode ins Auge zu sehen“ ein Paradox dar. *Sein und Zeit* bestimmt die ontologisch-existenziale Stimmung des „Man“ noch als Angst. Um eigentlich zu sein, müssen Männer und Frauen ihrer Kontingenz und Endlichkeit ins Auge sehen, ein Sein-zum-Tode gerade im Ertragen der Angst bejahen. (TS, 94) Nach *Sein und Zeit* wird die implizite Leere weiter ausgearbeitet, zum Teil in einer Analyse eines nietzscheanischen Nihilismus, (40) dessen wesentliche Leere im Zen erkennbar ist, und zum Teil in der Stimmung nicht heroischer Langeweile. Dem Tode ins Auge zu sehen bezieht sich nicht länger auf ein ängstliches Sein-zum-Tode, sondern auf dasjenige, was ich ein Gelangweiltsein-zum-Tode nenne würde.

Žižek berücksichtigt gerade diese zenistische Qualität nicht, noch bewertet er Heideggers selbstkritische „Kehre“ von Dasein zum Sein und von der Angst zur Langeweile positiv. Für ihn bezeugt Heideggers Kehre dessen philosophisches Nachgeben nach seinem nationalsozialistischen Abenteuer, die Negation des „unreflektierten Rests von Subjektivität“, d.h. eines kantianischen Residuums, das seinen konservativen revolutionären Aktivismus inspirierte. Žižek wählt das Gegenteil: Anstatt sich einem „Fatalismus“ (TS, 32) zu ergeben und einem Onto-Fundamentalismus, hätte Heidegger diesen transzendentalen Rest als das aktive Prinzip der Repolitisierung wiederherstellen sollen.

Aber der Übergang von der allgemeinen Stimmung der Angst zu einer geschichtlich-epochalen Langeweile erklärt unsere gegenwärtige Situation in der Informationsgesellschaft weitaus besser als die Angst. Die postpolitischen Prosumenten sind nicht ängstlich, sondern nur gelangweilt durch zutiefst abgesicherte Wiederholungsstrukturen der täglichen Routine. Das Bewusstsein dieser leeren Wiederholungsstrukturen ruft nur die ersten zwei Schichten von Heideggers komplexer Stimmung hervor: das Gelangweiltwerden von etwas und das Sichlangweilen bei etwas. (41) Die radikale Mediokrität macht sich in diesen zwei Schichten kund. Die dritte Schicht tiefer Langeweile kann von hyperaktiven, berechnenden Subjekten nicht registriert werden: sie ist kein „Tatbestand“. Dennoch konstituiert sie die Verhaltens- und Motivationsmuster der postmodernen Männer und Frauen durch ihre radikale Mediokrität und Medi@krität und setzt sie „wider ihr Wissen“ (VA, 95) der Leere aus. Da sie bewusstlos in die „Leere des Daseins“ eingetaucht sind, trachten sie nach „Betrieb“ und „Zeitvertreib“. (VA, 139)

In den Begriffen Žižeks ist die Langeweile als ontisch-ontologische Stimmung die FORM unseres Bemühens, das in der „Technik“ als „Organisation des Mangels“ und im Ge-stell als Dispositiv intermediärer Berechnungen voll aufblüht. Universale Sucht und totale Abhängigkeit werden von Wiederholungsmustern pseudo-rituellen Verhaltens kontrolliert, die eine uneingestandene katastrophale Leere im Herzen der Risikogesellschaft „verdecken“. Nur in allerletzter Zeit ist sie als „globaler Terror“ anerkannt worden, aber dieser Terror hat die Subjekte seit langem „informiert“: „Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu

werden, was einen dann ebensowenig angeht wie vorher“. Was interessant erscheint, wird gleichgültig und „in das alsbald Langweilige abgeschoben“. (VA, 131)

Auf einer psychologischen Ebene ruft „l'informe“ vielleicht eine depressive Untätigkeit hervor, auf die sodann eine pharmazeutische Umgehung/Ent-leerung (avoidance) abzielt. Aber können wir sie bewusst erfahren, „durchqueren wir erst einmal unsere radikale Mediokrität“, ertragen tiefe Langeweile und geben den Widerstand – wie beim Durchqueren des Phantasmas – auf? Das Ergebnis lautet dann vielleicht, dass der Vide-médian, welcher in der supplementären Spannung zwischen totaler Abhängigkeit und Selbständigkeit erfahren wird, sich nicht *in* uns, sondern *zwischen* uns öffnet. Wenn „bei Freud dieses Zwischen selbstverständlich *Todestrieb* heißt“ (TS, 53) und Hegel es als „Nacht der Welt“ (TS, 73) qualifiziert, dann liegt eine Antwort auf Žižeks Frage vor, wie man Heidegger Sein-zum-Tode mit Freuds Todestrieb verbinden könne. (TS, 94) Das Ent-leeren verlegt das Subjekt, wie einst Antigone, „in das *ex nihilo* der Zwischenräume der Realität ...“ (DSST, 176), ins Jenseits von Authentizität und Entfremdung.

Dies ist vielleicht das passive Supplement zu der Ruhelosigkeit, die Hegel „die absolute Unruhe des Werdens“ (VN, 136) nannte und die Jean-Luc Nancy als einen Verwandlungsprozess reformuliert, als ein Werden, letztlich aber als ein „entre-nous“. (42) Wenn man dies als ein verstörendes vorbegriffliches Bewusstsein der spannungsreichen Nullebene von Antagonismen auffassen kann – Lacan liest dies im Vide-médian -, dann reformuliert Heidegger „Interesse“ richtig: „*Inter-esse* heißt uns: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“. (VA, 131) Dies ist nicht nur ein geduldiges Warten darauf, zum Opfer zu werden, sondern ein „längeres Verweilen beim Negativen“, indem dem Drang nach hyperaktiver „Unterhaltung“ widerstanden wird und „*jouissance* an der passiven Situation gefunden wird, in der man gefangen ist“. (DSST, 188)

In ontologischer Hinsicht „zählt“ die „Extimität“ des Zwischen mehr als die Intimität des Subjekts. Dasein als Mitsein, Mitdasein, In-Sein und In-der-Welt-Sein ist vor allem „das Sein dieses ‚Zwischen‘“. Aber Heidegger warnt uns davor, nicht den Fehler zu begehen, dieses wesentliche „Zwischen“ etwa als „das Resultat der *convenientia* zweier Vorhandener“ aufzufassen. (43) Als Form „ist“ das Zwischen „vor“ jeder Position. Wird das „Zwischen-Sein“ als *Inter-esse* einmal vorher gesetzt, stellt es sich als der verschwindende Vermittler der radikalen Mediokrität, d.h. als Medi()krität heraus. Wenn die radikale Mediokrität „revolutioniert“ wird, taucht das *Inter-esse* auf. Aber das revolutionäre Potential im fundamentalen *Inter-esse* wird nur in Verbindung mit einer größeren Sache freigesetzt, in der man die Gerechtigkeit im Sinne eines unendlichen Miteinanderverbundenseins definieren sollte. Was mich betrifft, so steht die Dringlichkeit der Verwirklichung von *Inter-esse* im Sinne globaler Gerechtigkeit außer Diskussion.

Radikale Mediokrität oder revolutionäre Akte? Über fundamentales Inter-esse (2004)

Henk Oosterling

„Der Test, ob wir es mit einem wahren Revolutionär zu tun haben ..., prüft die heroische Bereitschaft, die Konversion der subversiven Unterminierung des bestehenden Systems zum Prinzip einer neuen positiven Ordnung zu ertragen, die dann diese Negativität verkörpert.“(1)

„A working class is something to be“. (John Lennon, *Imagine*, 1970)

„We could be heroes, just for one day“. (David Bowie, *Heroes*, 1977)

„No more heroes anymore“. (The Stranglers, *Rattus Norvegicus*, 1977)

Žižeks intellektuelles Unternehmen zielt auf das Neueinsetzen der politischen Subjektivität als Grundlage für das Gemeinschaftsleben. Er kritisiert die mittelmäßigen Leben der „Prosumenten“ in der globalen Risikogesellschaft, die damit beschäftigt sind, ihre nicht authentischen Bedürfnisse in Netzwerken von Lifestyles und zu Warencharakteren gewordenen Identitäten zu befriedigen. In *Die Tücke des Subjekts* (2001) deutet er nach einer Bewertung von Heideggers „Dezisionismus“ an, was Revolution in diesem entpolitisierten Kontext bedeuten könnte. Er konstruiert aus einer lacanianischen Froschperspektive einen nach oben verlaufenden Vektor, der durch die Seelen der Prosumenten hindurch schneidet. Er bewertet dieses Erfahrungsniveau aus dem umfassenden Überblick einer marxistisch-leninistischen Vogelperspektive neu. Da er aber an der politischen Form „Revolution“ hängt und einen tragisch-heroischen Akt propagiert, löst seine Sehnsucht nach einer „bevorstehenden Revolution“ vielleicht eine zu rigide Analyse für die Verwandlung der kurrenten vermittelten Leben im Westen aus. Indem ich Žižek gegen den Strich lese, werde ich seine Dialektik von Authentizität und Entfremdung, von Heroismus und Mittelmäßigkeit problematisieren, um einen weniger sensationellen Widerstand im postpolitischen Leben aufzudecken.

Aus einer aktivistischen Perspektive ruft das žižekianische Belvedere zwei miteinander im Wettstreit liegende Ansätze für einen politischen Aktivismus ins Gedächtnis: nämlich - unter dem Ausschluss von Rudi Dutschkes „langen Marsch durch die Institutionen“, der in einer technokratischen Sackgasse steckenblieb - eine Revolutionierung der politisch-ökonomischen Produktionsverhältnisse einerseits, und die kollektive wie auch, implizite, individuelle Erfahrung andererseits. In den Worten von Manuel Castells, welche die gegenwärtige „Informations“gesellschaft beschreiben: „Eine neue Gesellschaft kommt zum Vorschein, wenn eine strukturelle Transformation in den Produktionsverhältnissen, in den Machtbeziehungen und in den Erfahrungsbeziehungen beobachtet werden kann.“(2) Aber aus psychoanalytischer Sicht ist dies keine Option, solange wir nicht in eine therapeutische Situation eintreten: „Innerhalb einer gegebenen Situation zählt eine Geste nur dann als *Akt*, insofern sie deren grundsätzliches Phantasma stört (,durchquert‘)“. (TS, 492) Der soziokritische Widerstand setzt das Aufgeben des klinischen Widerstands gegen ein Durchqueren des Phantasmas voraus.

Ich werde die Beziehung zwischen revolutionärer Praxis und der alltäglicher Mittelmäßigkeit in einer radikal vermittelten Welt einer Neueinschätzung unterziehen. Unsere Leben werden nicht nur

von Massenmedien und IT-Interfaces beherrscht, sondern auch von mittels GPS gesteuerten Autos und Flugzeugen, von Mastercards, Herzschrittmachern, RMI-Scans, Prozac und Viagra, Fitnessapparaten, Vitaminkomplexen und von weichen und harten Drogen. Nach Žižek sind wir sogar nach „radikaler Intersubjektivität“ süchtig. Um den Widerstand in dieser Radikalität abzuschätzen, werde ich diese vermittels der Unterscheidung zwischen „radikaler Mediokrität“ und „Inter-esse“ analysieren und Žižeks Universum von den hegelianischen Höhen zu den Tiefen des lacanianischen und heideggerianischen Brunnens durchqueren, die auf so schreckliche Weise im japanischen Film *Ring* phantasiert werden. Das Gespenst der Revolution ist vielleicht tatsächlich ein zum Medium gewordenes Mädchen, das von ihrem Vater gewalttätig ermordet und in den Brunnen geworfen wurde. Ihr von der symbolischen Ordnung „kastrierter“ Geist tötet innerhalb einer Woche all jene, welche einen Clip anschauen, der Material aus ihrem Leben enthält. Sie schreitet durch den Fernsehschirm – das Interface der phantasmatischen Ordnung – und erschreckt ihre Opfer buchstäblich zu Tode.

Hinter Žižeks „Heroismus“ tauchen rituelle Werte auf. Ein in der Gemeinschaft der Amish und in nicht westlichen Kulturen wie Tibet aufgespürter authentischer Fundamentalismus unterminiert die Sparwirtschaft des Fundamentalismus des globalen Markts. In einer interkulturellen Kehre werde ich eine japanische „formale Mediokrität“ präsentieren, welche Žižeks Begriff der Interpassivität ersetzt. Das „Geheimnis“ der japanischen Obsession mit Medien scheint eine buchstäbliche Entleerung/ein buchstäbliches Entgehen/Vermeiden (a-voidance) der Form oder eine Medi()krität zu sein, die in soziopolitischer Übereinstimmung – täglichem zeremoniellem Verhalten – und ästhetischer Formalität – von Blumenarrangements zur Kalligraphie – aufgeführt wird, und in paradoxer Art auch in der repetitiven Dynamik der agonistischen Kampfsportpraxis. Žižeks revolutionärer Imperativ, aus den alten Formen durch Wiederholung, die einen rituellen Wert erzeugt, auszubrechen, wird in dieser Weise kurz geschlossen, d.h. von den jüdisch-christologischen Modellen losgelöst und mit den Zen-Praktiken einer ent-leerenden „Subjektivität“ verbunden, indem nicht das Phantasma, sondern die Mittelmäßigkeit durchquert wird.

Ich plädiere jedoch nicht für einen introspektiven Rückzug von der Welt der Politik und der politischen Maßnahmen, für eine Nabelschau, die vom Lifestyling des New Age und dem quasi-buddhistischen Quietismus propagiert werden. Zu Recht verwirft Žižek diese Optionen als spätkapitalistische Taktiken, um das konsumeristische „Unbehagen“ zu befrieden, indem in ökonomischer Hinsicht ihre entpolitisierten Differenzen anerkannt und die damit einhergehenden Wünsche zufriedengestellt werden. Ich werde die japanische Gesellschaft nicht - in einem kojévianischen Schritt, der Lacan nicht unbekannt war - als das leuchtende Vorbild posthistorischer Lösungen für die westliche nihilistische Mittelmäßigkeit darstellen, sondern die japanische Medi()krität mit Žižeks Anerkennung des authentischen Fundamentalismus in Verbindung bringen, allerdings ohne die quasi-theologischen und post-säkularen Implikationen des Akts.

Schließlich werde ich zu den ersten Seiten von *Die Tücke des Subjekts*, die von Heidegger handeln und die Žižeks Kritik an der „Kehre“ enthalten, zurückkehren. Gräbt man Heideggers Sein aus, tritt eine tiefere Leere zum Vorschein als die Angst des Seins-zum-Tode, dessen Bejahung authentische Entscheidungen motivieren soll: nämlich die geschichtlich-epochale Stimmung der Langeweile. Heidegger bezieht, was ich gerne als „Gelangweiltsein-zum-Tode“ bezeichnen möchte, auf Unterhaltung oder „Zeitvertreib“ und, implizite, auf das Ge-stell. Seine „radikale Mediokrität“ wird auf den Kopf gestellt, sind Männer und Frauen erst einmal bereit, ihre Mittelmäßigkeit zu durchqueren und ihre innere Dynamik, d.h. das Inter-esse zu bejahen. Von einer materialistischen „Ontologie (esse) des Zwischen (inter)“ her werde ich auf die revolutionäre Dimension radikaler Mediokrität nach dem Verschwinden aller Helden hinweisen.(3) Kurz gesagt: Wie Poes Bootsführer, der im Strudel von Žižeks „anekdotischer Metaphysik“(4) gefangen ist, werde ich in den Malstrom der Mittelmäßigkeit eintauchen, ihn durchqueren, indem ich zuerst den Widerstand aufgebe, um seine tiefste Leere zu erreichen, dann aus ihm heraus tauchen und energisch gegen die Strömung radikaler Mediokrität schwimmen, um schließlich in ihre Unterströmung, d.h. in das Inter-esse zu tauchen.

Globale Reflexivierung: Dasein ist Design jenseits von Entscheidung

Obgleich Marx und Engels ihre historisch-materialistischen Analysen bis zu ihrem letzten Schluß vorantrieben, als sie vorhersagten, dass der Ort der kommenden Revolution das industrialisierte England zu sein hätte, brach die Revolution schließlich im nachfeudalen und hauptsächlich ländlichen Russland aus. Angesichts der geopolitischen Interdependenzen und der überall statthabenden medialen Vermittlung unserer gegenwärtigen Welt muss man sich die Frage stellen, ob es nicht noch schwieriger geworden ist, vorherzusagen, wann und wo in naher Zukunft eine Revolution ihren Kontext erhalten und wie sie stattfinden wird. Wenn Sarah Key die Revolution als „den politischen Akt *par excellence*“ kennzeichnet, fügt sie gar hinzu: „auch wenn das heutzutage keine Option zu sein scheint“. (5) Die unvermeidliche nächste Frage lautet: Warum ist dies eine so unrealistische Option? Sind wir so reich und mächtig geworden, so geschäftig und gelangweilt, dass unsere Willenskraft, Ungerechtigkeit zu lokalisieren und ihr zu widerstehen, entschieden gebrochen ist? Soll man nicht länger ein Held der Arbeiterklasse sein?

In einer kritischen Bezugnahme auf Ulrich Beck liefert Žižek folgende Erklärung: Alle Aktivitäten der Konsumenten – Essen, Trinken, Sex und Unterhaltung – „werden in zunehmendem Maße durch die Reflexivität ‚kolonisiert‘“. In philosophischer Hinsicht habe die zweite Modernisierung der Postmoderne – Kants erste (die Befragung der Bedingungen der Möglichkeit) hatte bereits das Band mit der materiellen Realität gelockert – die Realität losgebunden und jeden Versuch unternommen, die Lücke experimentell und vorläufig aufzufüllen. Das Interesse an der Lücke hat nichts mit Bedingungen der Möglichkeit zu tun, sondern mit Bedingungen der Unmöglichkeit. Als Ergebnis globaler Reflexivität „werden sogar unsere innersten Impulse ... mehr und mehr als etwas erfahren, das man wählt“. (TS, 464) Dasein sei zum Design geworden. Aufgrund der Beschleunigung und der zunehmenden Komplexität von Informations- und Kommunikationsprozessen (IT) sind wir vollends in die Reflexion auf die technische Kompetenz und Performanz, deren Rationalisierung, verstrickt, und wir verlieren den Kontakt mit der Welt und mit uns selbst. Das Offensichtliche unserer Bedürfnisse und Taten sei verloren.

Beginnen Wissenschaftler, Politiker und Unternehmer einmal, mit Atomenergie, Klonen und genetisch manipulierter Nahrung zu experimentieren, ist die Situation für die Menschheit, die sowohl Leiterin des Experiments ist als auch dessen Versuchstier, folglich die Welt zum Labor macht, „unentscheidbar“. *Dennoch sind wir aber gezwungen zu entscheiden*. (TS, 464) In *On Belief* (2001) und *Did Somebody Say Totalitarianism?* (2001) wird diese radikale Situation im Alltagsleben angesiedelt. Gerade weil es keine „festen vorbestimmten Muster gibt, muss alles immer wieder neu verhandelt werden. Und das bezieht sogar den Suizid ein“. (6) Geringfügige Entscheidungen genügen in der Konsumgesellschaft, wo alles zuhanden oder zumindest verhandlungsfähig sei. Aber diese absolute Wahlfreiheit repräsentiere „die radikale Unsicherheit jeder heutigen Subjekt-Position“. Ein umgekehrtes foucaultisches „Subjekt ohne Strategien“ (TS, 469) sucht verzweifelt nach neuen Handlungsinstanzen – von Ethikkomitees zu Meisterverschwörern – um Autonomie wieder einzusetzen, und es glaubt an den Glauben des großen Anderen.

Žižek radikalisiert die Idee des Risikos, um die politische Subjektivität wieder herzustellen: Man müsse sein oder ihr (ideologisches) Leben in einem heroischen Glaubensakt riskieren. Der Held müsse dem Tod jenseits von Vermittlung ins Auge sehen, d.h. jenseits von „Crime-TV“, TV-Krieg oder schrecklichen Videos wie „Faces of Death“. Der Preis, der für diesen authentischen Akt zu entrichten ist, sei (die Möglichkeit von) Terror, für den der Held im voraus volle Verantwortung zu übernehmen habe. Der schmutzige Job des Revolutionärs sei darum „der wahre Kontrapunkt“ zur „kantianischen marginalistischen linken Haltung, die auf ihrer eigenen Unmöglichkeit beharrt“. (TS, 328) Obgleich Žižek die Unvermeidbarkeit einer Dekonstruktion des Subjekts anerkennt, hält er einen Abstand zu den Denkern der Differenz wie Derrida, Lyotard und Deleuze. Aber er schätzt eine gemeinsame Inspiration: Heidegger. Von Anbeginn ein (slowenischer) Heideggerianer,

unternimmt er eine große Anstrengung, um eine revolutionäre Interpretation zu unterbreiten: Obgleich Heideggers „Akt“ der – intellektuellen und akademischen - Übernahme des Nationalsozialismus revolutionär sei, sei er auch immer noch konservativ, da er sich auf die Seite der herrschenden Klasse schlägt. Damit ein Akt wirklich revolutionär sein kann, muss er für den Ausgeschlossenen, das „Objekt“, den „Teil ohne An-teil“ befreiend sein.(TS, 256)

Dennoch stellt der heideggerianische Entwurf für ihn eine authentische Antwort von Dasein auf seine Geworfenheit dar: Indem es sein Sein-zum-Tode realisiert und seine Angst bejaht, entscheidet das Dasein über sein Schicksal und wird nicht zur Entscheidung gezwungen. Dieser Akt sei kein perverses Ausagieren oder eine psychotische *passage à l'acte*, sondern ein ontologischer, doch politischer Akt: „Heideggers Anstrengung, die herkömmliche Ontologie zu durchbrechen ... verortet den historisch-politischen Akt der Entscheidung im Mittelpunkt der Ontologie selbst“.(TS, 31) Akt und Entscheidung (Politik) werden auf systematische Art in Authentizität und Sein (Ontologie) eingebettet.

Rabatt und Rechenschaft: jenseits von Schuld und Verantwortung

Obgleich Žižek nicht diesen Schluss zieht, könnte man behaupten, dass es in der Risikogesellschaft keine Authentizität mehr gibt. Aber aus diesem Grund ist auch die Entfremdung gegenstandslos geworden. Zudem sind in der Risikogesellschaft weder Glaube noch Verantwortung – noch Revolution – wirkliche Fragestellungen, da die Zukunft vollends berechenbar sein soll. Die Zukunft wiederholt Vergangenheit und Gegenwart. Heidegger nannte diesen instrumentellen Ansatz gegenüber dem Sein „Technik“ und die Bilanzierung dieses Seins „Ge-stell“.(7) Ironisch ist, dass die Idee des Schicksals oder der Prädestination in der Risikogesellschaft verkehrt wird: „Ich werde für Entscheidungen verantwortlich gemacht, die ich gezwungen war zu fällen, ohne über eine genaue Kenntnis der Situation zu verfügen“.(TS, 466) Dies impliziert eine Veränderung in der Konfiguration von Schuld-Verantwortung-Rechenschaft. Wird die Verantwortung in der Gegenwart einmal problematisch und die Schuld in die Zukunft projiziert, werden beide als Rechenschaft begreiflich. Nach dem ambigen spätmodernen Helden betritt ein postpolitischer tragikomischer Held die Weltbühne, der, obgleich er die schlimmen Folgen seines Akts kennt, dennoch handelt und entweder zynisch ist oder von einer größeren Sache als der revolutionären überzeugt ist.(DSST, 13) Wie einst Ödipus, der ohne Wissen handelte, sind wir in der Risikogesellschaft alle zu entmythologisierten Helden geworden: „Ich kann aber nur – wenn überhaupt – die Wahrheit herausfinden, wenn es schon zu spät ist“.(TS, 466)

Dennoch werden wir zur Rechenschaft gezogen. Rechenschaft ist zur ethisch-rechtlichen Kategorie *par excellence* geworden. Alles wird legitimiert, aus einer berechenbaren zukünftigen Perspektive zu handeln. Aufgrund der internationalen Kultur der Schadenersatzforderung reguliert das Zivilrecht und nicht das Strafrecht das zivile Verhalten, wobei es durch Versicherungspolizzen unterstützt wird, statistische Resultate der Risikoanalysen zur Grundlage nimmt und sich auf internationale Rechtsprechung konzentriert. Es ist schon schwer, in „normalen“ Situation Verantwortung zu übernehmen – trotz guter Absichten kann ein Fehler eine Schadenersatzforderung seitens des Opfers zur Folge haben, die von seiner Versicherungsgesellschaft angezettelt wird -, und es ist noch schwieriger, Autonomie zu erlangen. Individuen, die den Boden unter den Füßen verloren haben und denen es an Information mangelt, organisieren als kollektive Opfer nachträglich eine Handlungsinstanz. Sie – oder ihr nächster Verwandter – erlangen Freiheit, indem sie einen Versicherungsanspruch geltend machen.

Unterminiert diese von der Jurisprudenz erzwungene Rechenschaft „die performative Dimension symbolischer Zuversicht und Verpflichtung“?(TS, 471) Keineswegs. Alles dies gehört zum Spiel, das durch die virtuellen, spekulativen Regeln des globalen Kapitalismus bestimmt wird, dessen Glaubensgrundsatz lautet: „Wir vertrauen auf Information“. Setzen die in Erfahrung investierten Weisheit und Wissen noch die Überwindung des Widerstands voraus, so konzentriert sich die Information hingegen vollständig auf eine Zukunft als die berechenbare Fortsetzung der

Vergangenheit. Was zählt, ist weder Tradition (Vergangenheit) noch Natur (ewige Gegenwart), sondern Information (Zukunft). Sogar Gewinner wie Risikokapitalisten, „deren Bargeldwert praktisch null oder gar negativ ist, aber die wegen der Aussicht auf zukünftige Profite für ‚reich‘ erachtet werden“, (DSST, 43), konzentrieren sich auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein berechenbares Kontinuum. Dieses Kontinuum wird in wirtschaftspolitischer Hinsicht von kalkulierenden kollegialen Krisen- und Interimsmanagern gehandhabt, die einmal als Politiker bekannt waren. Dieses System verlangt nicht länger nach einem „Sprung in den Glauben“ (TS, 472), der Kernsache der politischen Entscheidung. Wenn die Buchhaltung „nicht gefragt ist“ („discounted“) und die Banken bankrott gehen, kann das produzierte Misstrauen leicht neu investiert werden, indem die „verantwortlichen“ Vorstandsvorsitzenden zur Rechenschaft gezogen werden. Dieses Einkalkulieren/dieser Gesichtsverlust („discountenance“) ist Teil der Logik.

Mit Recht kritisiert Žižek die Anmaßung der zweiten Moderne, dass postpolitische Männer und Frauen vom großen Anderen und einer konsistenten symbolischen Ordnung befreit seien. Beck vernachlässigt den Antriebsmotor hinter globaler Verflüssigung und Reflexivität: „die unerbittliche Logik des Kapitals“, (TS, 490) welche die Wirtschaft entpolitisiert. Die Repolitisierung dieses kalkulierenden Verhaltens, um sowohl die internationale Erpressung durch die Kultur der Schadenersatzforderung als auch die Abwesenheit entschiedener Subjektivität bloßzulegen, d.h. die Erkenntnis, dass die Logik des globalen Kapitals juristisch-ökonomische Transaktionen und sozioökonomische Interaktionen beherrscht, erfordert tatsächlich einen revolutionären Opferakt. In *Enjoy your Symptom!* (1992) argumentiert Žižek auf psychoanalytische Weise, dass ein authentischer Akt Wiederholung impliziere. Nur dann werde er „die völlige Grenze der ursprünglichen erzwungenen Wahl“, d.h. Kastration erreichen: die unvermeidliche Identifikation mit dem Vater/Gesetz, wodurch sowohl die symbolische Ordnung als auch die Triebe installiert werden, und wo „sie im umgekehrten Sinne wiederholt wird“. (8) In dieser Wiederholung „(ist) die Geste des/im Realen, die die Symbolisierung selbst begründet, das gewaltsame Öffnen einer Lücke im Realen, die noch nicht symbolisch ist“. (TS, 232) In dieser noch nicht informierten Leere werden die Voraussetzungen der „freien Wahl“, welche die symbolische Ordnung einrichtete, reflexiv gemacht. Retrospektiv betrachtet scheint sie eine erzwungene Wahl zu sein, weil – wie bei Bushs Befehl, sich gegen oder für den Terrorismus zu entscheiden – keine Alternative vorhanden war. Das Subjekt, das sich aus diesem Wiederholungsakt ergibt, muss buchstäblich ent-leert/vermieden (a-voided) werden. Das Fazit der žižekianischen Subjektivität ist ein gebarrtes oder entleertes Subjekt: eine ephemere Fata Morgana, die aus Signifikantenketten besteht, die indirekt irgendwo draußen in der „Wüste des Realen“ eine „Lichtung“ reflektieren. „Nur diese Lücke erklärt die mysteriöse ‚Tatsache‘ transzendentaler Freiheit ...“. (DSST, 174) In *Verweilen beim Negativen* (1994) wird dies „ein verschwindender Vermittler“ genannt. Die kantianische transzendente Apperzeption sollte „genau im Sinne des Freud-Lacanschen Realen“ aufgefasst werden, „d.h. der Struktur eines Elementes, das zwar nirgends wirklich präsent und als solches unzugänglich für unsere Erfahrung ist, so doch retroaktiv konstruiert, vorausgesetzt werden muss, damit alle anderen Elemente ihre Konsistenz beibehalten“. (9) Konsistenz ist das Schlüsselwort.

Freiheit wird durch eine Wiederholung des Akts erlangt, wo die Möglichkeit einer Meta-Wahl – eine Wahl zu wählen oder nicht zu wählen, zu sein oder nicht zu sein – die Entscheidung bildet, mit den gegebenen Formen und Koordinaten zu brechen. Geht man einmal, via Epistemologie, von der Psychoanalyse zur Politik über, wird deutlich, dass der authentische Held/die authentische Heldin weiß, dass er/sie die Koordinaten ändern muss, aber nicht weiß, wie er/sie dazu imstande ist. Er/Sie muss den „Augenblick“ (Lukàcs) ergreifen: „die Kunst, den rechten Augenblick zu ergreifen, den Konflikt zuzuspitzen, bevor das System sich auf unsere Forderung einstellen kann“. (10) Im strengen Sinne schafft der Held/die Heldin im Moment des Akts – im *kairos*, in dem man entscheidet, „die Leere der Zeit aufzufüllen“ (Negri) – also nicht eine Zukunft als berechenbare, technologische Erweiterung der Gegenwart und der Vergangenheit. Obzwar Žižek Derridas „Messianisches“ aus *Spectres de Marx* (1993), sein „a-venir“ kritisiert (DSST, 154), würde ich dasjenige, was geschaffen wird, mit Negri „kommende Zeit“ nennen. (TR, 152/163) Retrospektiv

betrachtet scheint der Entscheidungsakt „aus dem Nichts heraus“ eine Kette von Gründen geschaffen zu haben und die aristotelische Ursachenlehre zu negieren. Gerade aus diesem Grund stellt Jean-Luc Nancy der Globalisierung die „mondialisation“ oder Schaffung einer Welt gegenüber.(11)

Es besteht eine Lücke zwischen dem Entscheidungsakt und dem Wissen auf der Kette der Gründe, die zu einer neuen Gemeinschaft führen wird. Obgleich „keine Entscheidung in absoluter Leere getroffen wird“, gibt es auch keinen „reinen“ Kontext vor einer Entscheidung: „Die Kontexte selbst werden auf gewisse Weise durch Entscheidungen hervorgebracht ...“(TS, 29) Diese Retrodynamik als „creatio ex nihilo“ spiegelt den revolutionären Akt, der darauf abzielt, „eine neue Kollektivität zu erfinden“(12) Geschichte wird durch die Revolution neu geschrieben, indem „man sich die Vergangenheit durch ihre Wiederholung aneignet“(TS, 31) Wie bei der Psychoanalyse muss auch die Revolution zweimal klingeln: „Die ‚erste Revolution‘ verfehlt nicht den Inhalt, sondern die *Form*, sie bleibt in der alten Form gefangen“(13)

Radikale Intersubjektivität als universale Sucht?

Im Alltagsleben sind Entscheidungen, aus der Vergangenheit und Gegenwart auszubrechen, nicht leicht zu fällen. Wir wählen vielmehr ständig bekannte Formen, um in der Zeit zu bleiben und mit anderen verbunden zu bleiben. Nur durch die Externalisierung meiner „tiefsten“ Gefühle, d.h. nur durch radikale Intersubjektivität bin ich, was ich bin. Doch dies klingt nicht allzu schlecht. Wie Nancy behauptet, hängen wir alle voneinander ab in der unmöglichen Gemeinschaft des „Mitseins“(14) Aber für Žižek fällt diese ungebundene Position „mit der Universalisierung von Sucht“ zusammen.(OB, 102/DSST, 27) Aber „radikale Intersubjektivität ... erzeugt genau den gegenteiligen Effekt von Drogenabhängigkeit“(TS, 521) Der Effekt von „realer“ Drogenabhängigkeit – von harten Drogen, schwerem Trinken und Rauchen – ist klar: Man hängt von einem „Medium“ ab, verliert die eigene Autonomie, weil man nicht imstande ist, die schlechte Angewohnheit aufzugeben, und schließlich stirbt man an irgendeiner Überdosis. Sucht ist ein langsamer selbstmörderischer Vorgang. Da wir die schrecklichen Effekte unseres Verhaltens kennen, könnte man sagen, dass sogar Suizid vor Euthanasie verhandlungsfähig ist.

Kann sich Žižek noch auf einen externen Maßstab berufen, von dem aus der „universalen“ Sucht Widerstand geleistet werden kann? Bedeutet „universal“, dass die Menschen nach anderen „Mitteln“ süchtig werden können wie z.B. nach zugelassenen und weniger tödlichen Drogen, nach Sex, Nahrung, Spielen, (Tele)Shopping oder gar nach „Auto“mobilität, die von IT-Geräten und Jogging zu Autos reicht? Im Gegensatz zu Drogen scheint die Autonomie bei den letztgenannten Abhängigkeiten völlig intakt und sogar gesteigert zu sein, und dies trotz der Dynamik einer pseudo-rituellen Abhängigkeit, die diesem Verhalten innewohnt. Zielt Žižek immer noch auf ein authentisches Leben eines autonomen Subjekts ab, trotz der Tatsache, dass „Sucht“ wie alle Universalien durch eine sich ständig verändernde metonymische Signifikantenkette Bedeutung gewinnt? Seine eigene historisch-materialistische Bemerkung über Sucht bestätigt dies: „In früheren Epochen war der Drogenkonsum schlicht eine unter den halb verborgenen gesellschaftlichen Praktiken realer (de Quincey, Baudelaire) und fiktionaler (Sherlock Holmes) Charakter“(DSST, 260) Wir könnten dem eine Bibliothek voll von anthropologischen Studien über die rituelle Verwendung von Drogen hinzufügen.

Die Bedeutung von Žižeks „Sucht“ wird innerhalb eines dialektischen Diskurses erzeugt, der das (Selbst-)Bewusstsein in den Begriffen von Vermittlung, Entfremdung und Befreiung analysiert. Diese sind die Zentralbegriffe einer hegelianischen und marxistischen säkularisierten Soteriologie, die durch christliche Orientierungen überdeterminiert wird. Auch wenn wir dieses Verhältnis umkehren und sagen, dass „die angeblich ‚säkularisierten‘ Versionen die wahren Versionen dessen darstellen, wovon die religiösen Erzählungen bloß mystifizierende und naive Aneignungen sind“(TS, 69) so postulieren beide Optionen immer noch eine authentische Entität, einen Ursprung, einen Bereich, eine Domäne oder den Moment „hinter“ den oder „jenseits“ der Entfremdungen.

Dieser authentische Zufluchtsort hat im Verlauf des westlichen Denkens viele Namen erhalten: Logos, Gott, Vernunft, Geist, Geschichte, Subjektivität. Obwohl dieses fundamentum inconcussum von Žižek gebarrt oder gespalten wird, bildet es immer noch eine kritische Position, von der aus Externalisierungen und Vermittlungen nach ihrem Befreiungspotential beurteilt werden.

Innerhalb dieses Diskurses realisiert die Aufhebung die teleologische Dynamik der widersprüchlichen Strukturen des kollektiven Bewusstseins, das Marx in die politisch-ökonomische Kultur mit ihren mit Macht ausgestatteten Antagonismen projizierte, die im Laufe der Geschichte unvermeidlich revolutioniert werden. Die Entfremdung ist eine Funktion dieses Emanzipationsvorgangs, in dem Individuen beginnen, ihre Leben als lineare und progressive Akkumulationen von Lernprozessen, d.h. als Erfahrung wahrzunehmen. Obgleich Marx Hegels epistemologische Notwendigkeit von Entfremdung in Zweifel zieht – er unterscheidet vier Stadien, welche durch die Arbeitsteilung und die Produktionsverhältnisse verursacht werden –, supplementiert die Entfremdung dennoch die Selbstverwirklichung und die kollektive Befreiung. Indem sie kollektiv die Entfremdung überwinden, können unterdrückte Individuen zu selbstsicheren, autonomen Bürgern, Arbeitern, Frauen, Homosexuellen, Migranten und so weiter werden.

Utopie und Revolution sind die Grenzfiguren des Prozesses, in dem das Selbstbewusstsein durch kumulative Vermittlungen und in diesen hervorgebracht wird. Aber innerhalb dieser Emanzipation schaffen die Vermittlungen ihre eigenen Wünsche und Notwendigkeiten. Während sich für die Teilnehmer die anfängliche Entfremdung auflöst und Raum schafft für eine neue, verbesserte kollektive und individuelle Selbstdarstellung und Erfahrung, nehmen die nächsten diese mühsam gewonnene Freiheit als selbstverständliche Praktiken auf, die bereits mit Theorien, Gesetzen und institutioneller Macht ausgestattet sind. Die technischen Medien, die in diese Prozesse voll integriert sind, haben, wie alle anderen Vermittlungen, ihr Selbstbewusstsein geformt. Kurz, Individuen erfahren ihre Freiheit in der *zunehmenden Transparenz der Vermittlungen und der nahezu reibungslosen Medien*. Heideggers *Ge-stell* kann in diesem Zusammenhang des strukturellen Vergessens begriffen werden, das für das authentische Leben unverzichtbar ist. Das Medium ist für Žižek ein verschwindender Vermittler, und dieses „Zwischen“ wird „stillschweigend vorausgesetzt“. (TS, 52) Gerade sein Verschwinden macht das Leben authentisch. „Der Rückzug ins Private bedeutet heutzutage, dass Formeln privater Authentizität, die von der rezenten Kulturindustrie propagiert werden, übernommen werden“. (WDR, 85) Eine politische Forderung, den Einsatz von Autos, Mobiltelefonen, Fernseher oder Computer zu verringern, wird sich für die gegenwärtigen und zukünftigen Generationen wie eine Amputation eines gesunden Beins anfühlen, wie die Aufgabe eines richtig funktionierenden Sinnesorgans oder wie eine Lobotomie des Stirnbeins. Nur angesichts eines kulturpolitischen Vergessens erhält die Frage danach, wovon Individuen entfremdet sind, eine eindeutige Antwort.

Authentizität ist eine Funktion des Vergessens unserer „radikalen Mediokrität“. Aus einer radikalen „Vermittlungs“-perspektive – eines enthaupteten Hegelianismus für Žižek (15) – ist der Vorschlag, wirkliche Unabhängigkeit setze eine ursprüngliche Authentizität voraus, unhaltbar. Erkennen wir erst einmal, nötigenfalls in hysterischer Weise, den großen Anderen nicht an, tritt die vergessene spannungsreiche Supplementarität zwischen Authentizität und Entfremdung als der Nullpunkt von Antagonismen, Oppositionen, Dualismen und Dichotomien hervor, wodurch wir den Schein von Authentizität verlängern. In dieser spannungsreichen Differenz erkennen wir die Reste der heideggerianischen ontologischen Differenz, die Derrida im Sinne der „différance“ reformulierte und umarbeitete. (16)

Radikale Mediokrität jenseits von Authentizität: Autarkie und das Selbst

Universale Sucht schließt Authentizität *und* Entfremdung zusammen. Subjekte werden durch die Supplementarität zwischen ihnen angespannt. Auch Žižek kümmert sich um die Lücke, wenn auch in hegelianischer Manier. Letztlich hebt er aber diese Spannung nicht in einem strikt hegelianischen

Sinn durch Negation und Widerspruch auf, sondern stellt sie als „verschwindenden Vermittler“ dar. Dies ist das Element, welches den Übergang in eine andere Form ermöglichte und wodurch die Aufhebung gerade im Augenblick ihres „Werdens“ (TN, 284) heimgesucht wird. Žižeks Analyse ist dennoch streng dialektisch. Nehmen wir das Übermaß an Abfällen des Konsumerismus in der Risikogesellschaft. Žižek „setzt“ in Form einer spekulativen Proposition ihre Negation „voraus“: „Der grenzenlose Konsum ist Habgier selbst in ihrer Erscheinungsform“.(DSST, 43) Der globale Kapitalismus hat nur das Begehren des Geizhalses radikalisiert, der aus der Bescheidung selbst einen Exzess macht und Mehr-Genießen aus diesem Nicht-Begehren bezieht. Der Kapitalismus hortet nicht länger insgeheim, sondern gibt übermäßig aus, um zu sparen: Kauft man drei Paar Schuhe, erspart man sich den Preis von einem Paar. Dieses exzessive Ausgeben vermittelt „Rabatt“ (DSST, 44) schließt Geschenke aus, Opfer oder wirkliche Verschwendung. Es rettet die Zukunft, indem es in eine berechenbare Gegenwart investiert.

Die universale Sucht passt also in die kapitalistische Logik. Wie exzessiver Konsum durch ein Begehren zu sparen motiviert wird, so wird die universale Sucht durch ein Begehren motiviert, selbständig, d.h. autark zu sein. In dieser Selbständigkeit oder Selbstgenügsamkeit geht es weder um das ethische Selbst oder „autos“ des Gesetzes – Autonomie – noch um Heteronomie. Der ambige Kern des „süchtigen“ Subjekts ist die verschleierte Selbstsucht der *Selbst*ändigkeit oder das isolierte „autos“ der *Autarkie* – „archein“ heißt ja herrschen – und *Automobilität*. Aber die „Autarkika“ („autarkics“) reproduzieren die radikale Intersubjektivität, indem sie ihrer Vorstellung nach dieser gegenüber Widerstand leisten. Um totale Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit zu erfahren, „genießt das ‚Konsumtariat‘(17) sein Symptom“, während, wenn man ohne Zugang, nicht verbunden oder mobil ist, dies als totale Abhängigkeit empfunden wird. Die Möglichkeit, Dinge auf eigene Weise und nach eigener Geschwindigkeit zu verrichten, wobei man weiß, dass man niemals alleine ist, trägt in ideologischer Hinsicht die beschleunigte Abhängigkeit, die scheinbar negiert wird. Indem sie pervers ausagiert wird und nichts fehlt, wird die symbolische Ordnung gestützt als Medi@krität oder mediamatische Interdependenz.

Das Medium ist die Botschaft, sobald es zu einem „Mi“lieu wird. Diese „politisierte“ Perspektive anerkennt nicht nur, dass die ehemalige kriminelle Unterwelt zur verantwortlichen Welt geworden ist, in der wir alle leben, sondern sie bestätigt auch, dass Sucht keine moralische Frage ist, sondern ein soziopolitischer – erträglicher oder unerträglicher – und politisch-ökonomischer – lukrativer oder nachteiliger – Wert. Sucht ist ein ideologischer, nicht ein ontologischer Begriff. Trägt eine unabdingbare kollektive Sucht erst einmal eine finanzökonomische Infrastruktur, dann wird sie als eine unentbehrliche Lebensqualität propagiert, deren Fehlen die individuelle Performanz und Kompetenz verringert, sich anderen anzuschließen (d.h. das System zu erhalten). Der Krieg gegen Drogen bezeugt ex negativo dieses „prosumtive“ Gesetz, das dem globalen Kapitalismus wesentlich ist: Der Komplex der Militär- und Gefängnisindustrie ist vollkommen selbständig. Über Foucaults Vorstellungskraft hinaus werden Überwachungs- und Gefängnisinstitutionen nun auf der Börse quotiert. Die Drogenbekämpfungsstelle hängt von ihrem nicht begehrenden süchtigen Verhalten genauso ab wie der Geizhals von seiner Bescheidung.

Žižeks Aussage, dass „radikale Intersubjektivität ... genau den gegenteiligen Effekt von der Drogenabhängigkeit erzeugt“,(TS, 521) zeigt auch an, dass das Begehren nach totaler Selbständigkeit – danach, dass nichts mangelt – eine komplette Abhängigkeit von anderen voraussetzt. Seine spekulativen Propositionen scheinen mir, wenn materialistisch gelesen, auf eine radikale Mediokrität hinzuweisen, die Medi@krität einschließt. Das radikal mediokre Selbst, das in kulturell-politischen Praktiken reproduziert wird, kann seine Abhängigkeiten niemals aufgeben, da sein Begehren und sein Wille vollends durch das Milieu bestimmt werden, d.h. durch den mediatisierten Kontext, dem es seine „Illusion“ der Selbständigkeit schuldet. Wie der Junkie ist das Selbst von einem „Fix“ abhängig, surft in Panik die Schirme nach Information, läuft in die Geschäfte auf der Suche nach Logos und sehnt sich nach Kontinuität, Geschlossenheit und am meisten nach Konsistenz.

Opfer und rituelle Werte: suizidäre Akte?

Die Veränderung der Systemkoordinaten, die sich völlig auf den berechenbaren Tauschwert konzentriert, erfordert die Produktion von „rituellen Werten“. In seinem Mehr-Genießen ist der Abhängige in der Tat „das einzige wahre ‚Subjekt des Konsums‘“ (DSST, 44). (18) In politischer Hinsicht stellte der Nationalsozialismus ähnliche rituelle Werte in seiner Kritik an der modernen Zivilgesellschaft dar. Dies trieb seine selbstzerstörerische Kriegswirtschaft an, seine „totale Mobilisierung“, die „abjekte“ Juden, Kommunisten, Zigeuner, Homosexuelle und geistig Zurückgebliebene abschlachtete, um Identität wieder einzusetzen. (19) Obgleich sowohl „Junkismus“ und Nationalsozialismus für Žižek inakzeptabel sind, (DSST, 45) ist dieser analytische Schritt lehrreich, um sein Begehren nach heroischen, authentischen Akten zu verstehen.

Žižeks revolutionäre Heldinnen durchbrechen in ihren Opferakten den Teufelskreis des allgemeinen Tauschwertes und zapfen eine nicht verhandlungsfähige, exzessive Widerstandsquelle an: eine „höhere“ Notwendigkeit jenseits der Risikogesellschaft, in welcher passive Viktimisierung – Selbständigkeit durch Ansprüche, die von der Jurisprudenz anerkannt werden – eine Repolitisierung blockiert. Wir können Žižeks Aufruf zu einem „heroischen authentischen revolutionären Akt“ als eine übermäßige Bejahung der Voraussetzungen des Hyper-Individualismus lesen: süchtige Selbstviktimisierung wird zum engagierten Selbstopfer. Die Tauschlogik der Konsumgesellschaft ist durchbrochen, kann dieser rituelle Wert weder in eine foucaultische „Biomacht“ – Optimierung der Lebenskräfte – aufgenommen noch als bewusst suizidäre Sucht marginalisiert werden.

Wenn die Revolution durch eine Phase hindurch zu gehen hat, in der „der nichtökonomische Überschuss/Exzess ... des Herrn“ (TS, 330) – die obszöne, das Gesetz bewahrende Gewalt der hegemonialen Macht – angegriffen wird, so benötigt man einen selbstaufopfernden „Heroismus eines authentischen Herrn“, um das Tauschgesetz und jenes der Rückzahlung aufzusprengen. Dies erklärt, warum man sich dem irreduziblen Kern der symbolischen Ordnung als „Abgrund des Dings nur in einem suizidären heroischen Akt der Überschreitung annähern kann, d.h. dadurch, dass man sich aus der symbolischen Gemeinschaft ausschließt“. (OB, 19) Aber sogar die Verantwortung des Herrn ist für Žižek „letztlich eine Hochstapelei: Seine Herrschaft ist eine Illusion“. (TS, 330) Die Demaskierung einer dennoch notwendigen Illusion muss Teil des heroischen Akts sein. Der Vermittler als ein verantwortliches und autonomes Subjekt verschwindet im Akt, indem er von vornherein anerkennt, dass es von der neuen Ordnung verurteilt werden wird. „Ein Leninist, wie auch ein Konservativer, (20) ist insofern *authentisch, als er vollständig die Konsequenzen seiner Wahl auf sich nimmt ...*“. (TS, 329)

Die vorhergehende Kenntnis der eigenen Schuld, sich dem Tode aussetzen und dem Risiko des Terrors – dies alles ist Bestandteil von Žižeks Logik des revolutionären Akts, der „willentlichen Annahme der Rolle eines ‚verschwindenden Vermittlers‘, eines exzessiven Henkers, der (als ‚Verräter‘) exekutiert wird, damit die Revolution ihr Endziel zu erreichen vermag“. (TS, 529) Aber was bedeutet dies in praktischer Hinsicht? Wenn es „heutzutage unsere Pflicht ist, solche Akte im Auge zu behalten“, (WDR, 117), wer könnte dann jetzt ein Held sein, nur für einen Tag? Die iranischen Demonstranten der Mujahedin-Khalq-Organisation, die, wie die buddhistischen Mönche im Vietnamkrieg, sich selbst anzündeten, um die Theokratie wiederherzustellen? (21) Oder der 19 Jahre alte Antiglobalist aus Humpolec, der sich im März 2003, 24 Jahre nach Jan Palach, auf dem Wenzelsplatz in Prag opferte? In seinem auf dem Web veröffentlichten Abschiedsbrief protestierte er gegen „alles Böse in der Welt“, plädierte für „totale Demokratie“ und beschuldigte die anderen, „nicht zu handeln“ und „nichts zu tun“. Oder sind dies verschwindende Vermittler im wörtlichen Sinne, da dies alles absichtliche Suizide waren? Wenn „sich der Agent *nicht* ‚auf der Höhe seines Akts befindet‘, und wenn der Akt ‚nicht ‚intentional‘ im üblichen Wortsinn des bewussten Willens ist“, (TS, 525), dann müssen Suizide ausgeschlossen werden.

Sollen wir dann den holländischen Umweltschützer Volkert van der Graaf der Liste der mythischen HeldInnen Ödipus und Antigone, der historischen Helden Robespierre, Lenin und

Gudrun Ensslin oder dem fiktionalen Heldenvater im Post-Holocaustfilm *Das Leben ist schön* hinzufügen: Ist er der „coole Killer“ des „holländischen rechtspopulistischen Politikers Pim Fortuyn“, der „den Schnittpunkt zwischen Rechtspopulismus und liberaler politischer Korrektheit“ verkörperte? Ist Volkert van der Graaf „das genaue Gegenteil zum unglücklichen Fortuyn: nicht der Faschist mit einem menschlichen Antlitz, sondern der Freiheitskämpfer mit einem unmenschlichen Antlitz“?(WDR, 82) Oder ist die unsystematische, anarchistische Gewalt des Tötens sogar für Žižek unannehmbar, trotz seiner Verurteilung von „Demokratie“ und „Totalitarismus“ als Werkzeuge, „um die Linksradikele zu erpressen“?(RG, 302)

Die erste Schlussfolgerung lautet, dass der Suizid für Žižek weder eine notwendige noch eine zureichende Bedingung darstellt, damit ein heroischer Akt authentisch revolutionär ist. Christus, der von Žižek am meisten verehrte verschwindende Vermittler, ist in der exzessiven Geste seines selbst auferlegten Todes nicht suizidär. Er übernimmt die volle Verantwortung für die Schuld der Menschheit und sein unabsichtliches Opfer ermöglichte seinen Anhängern, in ethischer Weise zu entscheiden, ob sie an der Befreiung *während* ihres Lebens teilhaben wollten oder nicht. Aber ungeachtet seiner offenen Bewunderung für ihre persönlichen Opfer schließt Žižek in *Welcome to the Desert of the Real* die moslemischen extremistischen Flugzeugentführer von seinem revolutionären Pantheon aus. Ihre psychotische *passage à l'acte* verbleibe innerhalb der Koordinaten der modernen Kriegsführung und diene immer noch geopolitischen und globalen Kapitalinteressen.(WDR, 37) Einem realen Akt – einem Akt des Realen – werde besser durch die israelischen „Refuseniks“ gedient, die IDF-Reservisten, welche die bestehende Form der Separation und Unterdrückung nicht länger anerkennen. Um jedoch politisch erfolgreich zu sein, „bleibt die Bewegung ohne die Form einer Partei im Teufelskreis des ‚Widerstands‘ gefangen ...“(RG, 297) Partei ist hier das Schlüsselwort.

Gewaltloser „authentischer“ Fundamentalismus: die orientalische Kehre

Gibt es die Option, die Opfergewalt neu anzusiedeln, indem man die Voraussetzungen der westlichen hyperaktiven radikalen Mediokrität einer Neubewertung unterzieht? Sind diese Anstrengungen weniger radikal und heroisch, aber dennoch eine ebenso effektive Gegenattacke gegen die universale Sucht von Nietzsches „letztem Mann/letzter Frau“ mit ihrem sich selbst unterhöhendem, aporetischem Bewusstsein, für das jeder Anspruch verhandlungsfähig ist, solange die Viktimisierung gut versichert ist? Wie authentisch und entfremdet müssen Helden werden, um die Autarkie zu unterminieren? Die postpolitischen Prosumenten, die ihre Sehnsucht nach Authentizität auf den Multikulturalismus, das Lifestyling und den politisierten Fundamentalismus projizieren,(TS, 290/OB, 69), reproduzieren nur das Problem. Ob nun sexuelle, ethnische oder religiöse „Minderheiten“ den Staat kritisieren, sie alle erhalten die Authentizität des Staates aufrecht, indem sie ihm in seiner rechtlichen Kontrolle über inauthentische Künstlichkeit die Simulation „einer ‚authentischen‘ nationalen Identifikation“ von „neuen Formen der ‚organischen‘ Unmittelbarkeit wie die heute existierenden ‚gewählten‘ oder ‚erfundenen‘ Gemeinschaften (‚Lifestyle-Gemeinschaften‘: Schwule etc.)“ gestatten.(TS, 297) Auf diese Art maskiert der moderne Staat die historische Tatsache, dass er selbst ein „künstliches“, gewaltsam aufgezwungenes Phänomen darstellt, das auf der Unterdrückung von früheren lokalen ‚organischen‘ Traditionen basiert“, d.h. „*wahre ethnische Tradition in ihrer unerträglichen Faktizität*“(TS, 295) Das kollektive Vergessen hat den Staat zum ausschließlichen Bezugspunkt für die moderne Politik gemacht.

Es ist schwer, im Westen einen authentischen Helden ausfindig zu machen, der nicht nur die Opfergewalt von Suiziden, sondern auch die Gewalt des obszönen Supplements des institutionalisierten Staats verwirft. Ist die Gewaltlosigkeit überhaupt eine Option für einen westlichen Helden, der die Koordinaten der Globalisierung verändern möchte? Indem sie T.I.N.A. – den Slogan der WTO und von Shell – zu attackieren versuchen, versuchen die Protestanten von Seattle, Genua und in Porto Alegre, mit einer strukturellen Ambiguität ihres Widerstands zu Rande

zu kommen. Vielleicht einzig ein Ghandi oder ein Mandela haben T.I.N.A. auf einer persönlichen Ebene angegriffen, wobei sie von „ihren“ Massenbewegungen unterstützt worden sind. Für Žižek bezeugen innerhalb der westlichen Gesellschaft nur pietistische Mennoniten wie die Amish einen „authentischen Fundamentalismus“. Die kulturelle Isolation, das Leben nach den sozioökonomischen, kulturellen und religiösen Maßstäben ihrer Vorfahren und die Konzentration auf eine höhere Sache siedeln sie jenseits des Lustprinzips an: Sie beneiden nicht das Mehr-Genießen jener, die nicht zu ihrer Gemeinschaft gehören. Dies macht den Unterschied aus zwischen „authentischen Fundamentalisten und den durch die ‚moralischen Mehrheit‘ pervertierten Fundamentalisten“. (OB, 68). Als eine „Partei“ sind sie selbständig und konsistent.

Stellen nicht-westliche Kulturen vielleicht eine Option dar? Ihre Opfer, Rituale und Religionen faszinieren immer noch abendländische Gelehrte und Intellektuelle. Der Orient regte Lacan dazu an, seinen Begriff des Realen neu zu formulieren. Sein Verständnis der taoistischen Philosophie war nicht umfangreich, aber es war konzentriert. Während des Kriegs lernte er Chinesisch und in den sechziger Jahren las er das Tao Teh King mit dem Sinologen François Cheng. Dies ist derselbe Zeitraum, in dem er von einer „heroischen Identifikation mit dem Herrensingularen zur Identifikation mit dem Schein des exkrementellen Rests, d.h. vom Pathos zur Ironie übergeht“, (DSST, 85) was in Žižeks Texten so deutlich erkennbar ist.

Lacan definiert seinen Begriff des Realen neu und wird dabei vom berühmten § 42 des Tao Teh King angeregt: „Das Tao erzeugt Eins; Eins erzeugt Zwei; Zwei erzeugt Drei; Drei erzeugt das gesamte Daseiende. Das Daseiende trägt das Yin (das Negative) auf dem Rücken, und umarmt das Yang (das Positive), und durch die leere Kraft wird es in Harmonie gehalten“. In der französischen Übertragung wird der letzte Satz übersetzt als „L’harmonie nâit au souffle du Vide-médian“ – die Harmonie wird aus dem Atem – dem „Ch’i“ – der vermittelnden Leere geboren. Dieser letzte Begriff – die vermittelnde Leere – brachte Lacan dazu, den strukturalistischen Begriff des Realen im Sinne der dynamischen Leere (22) neu zu formulieren, die Žižek für seine kritische Analyse von Filmen und der Post-Politik übernahm.

Was die Faszination der Abendländer mit Tibet anlangt, so bemerkt Žižek, dass die Entdeckung von Tibets Geheimnis – der Wunsch, ein Tibeter zu werden – für die Abendländer ein paradoxes Unternehmen sei: „Je mehr Europäer versuchen, in das ‚wahre‘ Tibet vorzudringen, desto mehr unterminiert gerade die FORM ihrer Bemühung ihr Ziel“. (OB, 67) Um „das Geheimnis“ zu erfassen, sollte man aufhören, ein Tibeter sein zu wollen, d.h. man sollte das Mehr-Genießen der Tibeter nicht beneiden „und es hier tun“. (OB, 67) Tibets authentischer Fundamentalismus ist gewaltsam, da er ein unmögliches Opfer verlangt: absichtliches Vergessen. Dieser Appell an eine radikale „Ent-leerung“ verstoße wie die „innere Erinnerungsreise“ der Gnostik (DSST, 54/55) gegen das westliche politische Bewusstsein. Und Žižek verwirft sogar die sokratische Befreiung.

Ungeachtet von Žižeks wohlwollender Annäherung an die östlichen Kulturen bleibt seine Einschätzung aufgrund ihrer gemeinsamen buddhistischen Grundlage ambig. Im Gegensatz zum Christentum befreit der Buddhismus „durch die radikale Verleugnung der (von uns als solche wahrgenommenen) Realität ... taucht uns in die ursprüngliche Leere des Nirvana ein, in das formlose Ein-Alles“. (DSST, 54) Diese Befreiung als eine karmische Entleerung/Vermeidung des Begehrens setze „einen vormodernen, ‚kosmologischen‘ Begriff von Realität als positiver Seinsordnung“ voraus. (DSST, 54) Diesem karmischen Bemühen fehle es an revolutionärem Potential für das Hier und Jetzt. Die innere Befreiung entspricht nicht dem soteriologischen Bedürfnis nach kollektiver Erlösung. Aber ist nicht die buddhistische Vernachlässigung „der ontologischen Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst“ (DSST, 174) auch ein Kennzeichen der soteriologischen Phantasien des Christen, der in seinem Leben die Voraussetzung der Ursünde und der überpersönlichen Schuld überschreitet? Man benötige einen materialistischen Ansatz, der sich stärker auf das Hier und Jetzt konzentriert.

Stellt vielleicht der östliche Kommunismus eine Option dar? Obgleich der gegenwärtige Unterdrücker Tibets – das säkularisierte, kommunistische China – nicht ein typisches Beispiel für das orientalische Bewusstsein ist, räumt Žižek ein, dass letztlich auch sein Denken sich

vollkommen von unserem unterscheidet. Er berichtet einen politischen Kommentator, der den berühmten Vorfall auf dem Platz des Himmlischen Friedens im Jahre 1989 – ein junger Mann stellte sich einem Panzer entgegen – in den typisch westlichen, ideologischen Gegensätzen von Individuum versus Staat, friedfertigem Widerstand gegen Staatsgewalt erläutert: „Diese Vermittlungen, welche die unmittelbare Wirkung der Aufnahme unterhalten, sind für einen chinesischen Beobachter nicht vorhanden, da eine solche Reihe von Gegensätzen für das europäische ideologische Erbe wesentlich ist.“ (WDR, 46) Der chinesische Konfuzianismus und Taoismus überdeterminieren den Kommunismus weiterhin.

Japanische Interpassivität: von radikaler Intersubjektivität zu formaler Mediokrität

Ist dieses nicht auf Gegensätzen beruhende Bewusstsein eine Option? Konzentrieren wir uns auf einen verwestlichten asiatischen Staat, um diese Frage auszuarbeiten: auf Japan mit seiner Gruppenmentalität und mit seinem undurchdringlichen „Geist“. Žižek fasst die phantasmatischen westlichen Stereotype über die japanische Kultur zusammen: Das Japan des Samurai mit seinem absoluten, ethischen Kode; das semiotische Japan von Eisenstein und Barthes; das post-historische Japan Kojève; und das mehr gegenwärtige techno-kapitalistische Japan von Sony. (23) Diejenigen Transnationalen, welche „nach seinem Erfolgsgeheimnis“ fahnden, sind für Žižek Beweis dafür, dass „genau diese Bezugnahme auf eine partikuläre kulturelle Formel einen Schirm zum Zwecke der allgemeinen Anonymität des Kapitals darstellt.“ (TS, 302) (24)

Wenn wir die japanische radikale Intersubjektivität und totale Abhängigkeit als radikale Mediokrität erfassen wollen, wird ein anderer Begriff wertvoll: Interpassivität. In Žižeks Texten reflektiert die Interpassivität in politischer Hinsicht den gegenwärtigen Zustand der Entpolitisierung und die Weigerung zu handeln: „...dafür, dass man bestimmte Dinge tut, nicht um etwas zu erreichen, sondern um zu verhindern, dass wirklich etwas geschieht, sich etwas Grundsätzliches verändert.“ (RG, 170) Die ehemalige Solidarität der westlichen akademischen Linken mit den kommunistischen Regimen wird als „interpassiver Sozialismus“ (DSST, 95) heruntergespielt. In mediamatischer Hinsicht erläutert die Interpassivität näher den Transfer unseres Genießens auf das Medium: das Fernsehen mit seinem Lachen aus der Dose, oder der Videorecorder, der alle Filme sieht, die wir aufnehmen, speichern und niemals selbst sehen. In psychoanalytischer Hinsicht bezeichnet sie die hyperaktive Zwangsneurose des Patienten, der ständig zu seinem Psychiater spricht, um so zu verhindern, dass *die* Frage gestellt wird und wirklich etwas geschieht. Was das japanische Tamagotchi betrifft – das „kleine (chi) Ei (tamago)“ -, so ist der Umgang mit ihm mehr als nur ein interaktives Spielen mit einem digitalen Haustier: Es ist ein Symptom für den hyperaktiven Versuch, die Wünsche des Anderen zu befriedigen und dadurch den Anderen für uns leiden und genießen zu machen. Man könnte sagen, dass die Interpassivität unseren Pathos via das Medium least, um einen Freiraum für andere neurotische Aktivitäten zu schaffen.

Wenn wir uns auf die psychoanalytischen Einsichten beschränken, dann ist Žižeks Erklärung des japanischen hyperaktiven Umgangs mit dem Tamagotchi – oder mit anderen Medien – nur eine Möglichkeit, die interpassive Abhängigkeit zu verstehen. Wenn wir seine Beobachtung um die Ideen des japanischen Psychoanalytikers Takeo Doi ergänzen, verändert sich die ganze Szenerie, vor allem wenn wir begreifen, dass japanische Gelehrte den inneren Bereich des Bewusstseins als ein Zwischen von Innen und Außen verstehen, das eingebettet ist in ein „ästhetisches“ Bewusstsein von Form, Formalität und Konformität. Z.B.: In der japanischen Sprache steht *Ningen* für „Person“ – das erste Zeichen (*nin*) bedeutet „Mensch“, das zweite (*gen*) einen Zwischenraum (in anderen Zusammenhängen *aida* oder *ma*). *Ningen* bezieht sich nicht auf einen substantiellen Kern einer wirklichen Person (*Hito*), sondern auf einen dynamischen Bereich des Miteinanderverbundenseins. Es gibt keine Lücke im Inneren, sondern zwischen den Menschen. Die Handlungsinstanz dieses Bewusstseins ist nicht ein Subjekt als geistiger Körper, sondern „*Kokoro*“ oder eine entleerte Seele oder ein entleerter Geist. (25) Trotz Heideggers ambivalenter Bewertung des „asiatischen Denkens“ (OB, 11) haben seine Begegnungen mit dem japanischen Denken sich als sehr fruchtbar für die

interkulturelle Philosophie erwiesen.(26) Die Schulphilosophie von Kyoto, insbesondere von Kitaor Nishida, hat versucht, Hegels und Heideggers Philosophien durch einen zenistischen Ansatz an das japanische Denken anzupassen.(27) In einem künstlich verfassten Transkript eines Gesprächs mit einem japanischen „Freund“ bemerkt dieser – von Heidegger entworfene – Freund: „Für uns ist die Leere der höchste Name für das, was Sie mit dem Wort ‚Sein‘ sagen möchten ...“.(28)

In Dois psychoanalytischem Ansatz hinsichtlich *Kokoro*, den er in *The Anatomy of Dependence (amae no kozo)*(1971) entfaltet, wird das Verhalten japanischer Männer in bezug auf die Abhängigkeit von ihren Müttern während ihrer frühen Kindheit analysiert. Doi nennt dies „*amae no kozo* – Anatomie der Abhängigkeit -, wobei „*amae*“, das vom Verb „*amaeru*“ – anuscheln - abstammt, passive Liebe konnotiert. Ist dies ein Anzeichen für die Neukonfiguration der drei žižekianischen Begriffe von radikaler Intersubjektivität, Interpassivität und totaler Abhängigkeit? Oder sollten wir, um die japanische Gruppenmentalität und ihrem Umgang mit Medien zu verstehen, über die Psychoanalyse hinausgehen? Im Laufe der Jahre traf der psychoanalytische Ansatz auf kritische Opposition, vor allem angesichts der Abwesenheit von Subjektivität im westlichen Wortsinn. Doi verändert darum auch seine Position (in *The Anatomy of Self: The Individual versus Society* [1985]) und nimmt Begriffe der Alltagssprache, welche „innen“ und „außen“ betreffen, um seine Auffassungen über die Beziehung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen weiter auszuarbeiten.(29)

Für unsere Fragestellung ist aber der weitaus bedeutendste Kritiker der japanische Psychoanalyse Lacan selbst. In seiner Einleitung zur Übersetzung von *Écrits* aus dem Jahre 1972 stellt er fest: „D’ou se prouve que le mot d’esprit es au Japon la dimension même du discours le plu scommon, et c’est puorquoi personne qui habite cette langue, n’a besoin d’être psychanalysé, sinon pour régulariser ses relations avec les machines-à-sous – voire avec des clients plus simplement mécaniques“.(30) Nur süchtige Patchinko-Spieler, die jeden Tag dieselbe einfache Routine wiederholen, sind potentielle Kandidaten für eine psychoanalytische Behandlung. Da das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert und „la chose japonaise“(31) eine spezifische Begehrensart ist, die mit dem gesprochenen Japanisch und dem Schriftjapanisch verbunden ist, beziehen sich Japaner angesichts ihrer völlig verschiedenen Sprache anders auf ihre „Innen“welt. Strenggenommen haben die Japaner kein Unbewusstes (Lacan).

In einem žižekianischen Schritt könnte ich selbstverständlich die Einstellung der Japaner zu ihren Medien in der populären visuellen Kultur thematisieren, in welcher die Einbildungskraft des shintoistischen Animismus eine wichtige Rolle spielt. Die technologischen Medien führen als lebendige Geschöpfe im imaginären Raum von *manga*, *anime* oder „*Japanimation*“ vermittels ihrer *passage à l’acte* Gewalt auf – „*Makato*“, was Authentizität meint – und apokalyptische Schicksalsszenarien, in denen hybride Geschöpfe – androgyne Kinder, Transformer und Cyborgs – auftreten. Analysiert man *Ring* aus dieser Perspektive, dann erweist er sich als östliche Spielart von *Terminator 3*: das interpassive Objekt schlägt zurück.(32)

Formale Ent-leerung als Medi()krität

Der Shinto mit seinen Reinigungsritualen ist völlig dem japanischen Zen angepasst, obgleich diese rituelle Werte unterschiedlich konfiguriert werden. Teilnehmer der Pseudo-Rituale konzentrieren sich auf die Ausübung einer repetitiven Routine, der formalen Wiederholung gesteigerter gemeinsamer Identität und des Gemeinschaftslebens. Dies wird in den jährlichen Matsuri oder Festen auf kollektive Art ästhetisiert. Indem dieselben vorgeschriebenen Rituale bewusst wiederholt werden, wird das strukturelle Vergessen, das im westlichen Streben nach Authentizität nicht anerkannt wird, auf den Kopf gestellt. Diese Praktiken spiegeln die „Normalität“ des zwanghaften Verhaltens, das wir in seiner selbstzerstörerischen Erscheinung – der Junkie – ablehnen, aber in seinen soziopolitischen Formen akzeptieren. In diesen als Kulturkritik

verstandenen Praktiken werden die Verhaltensmuster von scheinbar weniger süchtigen Individuen bloßgelegt, indem ihre nicht anerkannten Abhängigkeiten vorgeführt werden.

Auf einer „individuellen“ Ebene finden wir diesen positiven Ansatz in der japanischen „Ästhetik der Existenz“, die von Blumenarrangements (Ikebana) und Teezeremonien (Cha No Yu) zum Papierfalten (Origami), zur Tintenmalerei (Sumiye) und zum Kampfsport reicht. Diese pseudo-rituellen Mediationen erklären das Alltagsverhalten des Patchinko-Spielers, aber auch das Verhalten der japanischen Männer und Frauen, die frenetisch mit ihrem digitalen Krimskrams herumspielen und während ihrer Mittagspause fanatisch mit Sportutensilien wie Golfschläger, Tennisschläger, Baseballschläger und Bambusschwertern umgehen. In den ästhetischen und agonistischen Praktiken werden diese repetitiven Drillübungen zu höchst konzentrierten Aufführungen. Die Teilnehmer versuchen nicht, das „innere Geheimnis“ eines Objekts, einer Aktivität oder eines Gegners zu erfassen; indem sie „*mu shin*“ oder ein leeres Herz erlangen, streben sie vielmehr nach einer Ent-leerung der Meditation, welche Subjekt und Objekt verbindet.

Dabei handelt es sich selbstverständlich nicht um eine intentionale Verbindung von zwei entleerten Entitäten, sondern um eine Teilnahme an demjenigen, was Lacan an dem Vide-médian als Realem schätzte. Als eine dynamische Meditation über die Vermittlungsformen ist dies der sich im Flusse befindliche Zen. Die Gewalt der Instituierung wird verwandelt. Im Kampfsport wird die nach außen projizierte Gewalt wieder in eine „Zwischenverräumlichung“ investiert, indem Grundformen oder „*kata*“ in Karate – leere (*kara*) Hand (*te*) – aufgeführt werden, in denen der Vide-médian vollzogen wird. Diese aktive, zurückhaltende Aufführung von *kata* unterscheidet sich von einem intentionalen Ausagieren von Kampftricks oder einer gewaltsamen *passage à l'acte*. Obgleich diese Praktiken als der „dritte Term“ betrachtet werden können, „als die Nullebene, welche gerade den Gegensatz zwischen authentischer Existenz und dem Man unterminiert“, (DSST, 79) stellt die daraus folgende Auslöschung des begehrenden Ichs den Gegensatz zum „Muselman“ - dem Objekt dieser Beobachtung – dar, d.h. zum katatonischen, gefühllosem Gefangenen des Konzentrationslagers. Diese „formale“ Aufführung unterminiert also den Gegensatz zwischen Heroismus und Mittelmäßigkeit. Die formale Mediokrität des Zen verwirklicht in ontologischer Hinsicht ein „Zwischen“ oder *ma*. (33) Im Gegensatz zu Žižeks Vorschlag, die Leere „im“ Subjekt anzusiedeln, betrifft die Leere hier die Matrix von Beziehungen, in der die Subjekte immer schon positioniert sind. Die Leere „ist“ das „inter“: Medi()krität. Im japanischen „Lifestyling“ ist die Medi()krität die ontologische Crux einer formalen Mediokrität, welche das Mittlere zu harmonisieren sucht.

Žižeks Beurteilung der „wahren Größe von Zen“ betrifft in der Tat „ein totales Leeren des Selbst, die Akzeptanz, dass es kein Selbst gibt, keine ‚innere Wahrheit‘, die es zu entdecken gilt“. (WDR, 86) (34) Wenn Zen zeigt, „dass, da es keine innere Substanz der Religion gibt, das Wesen des Glaubens reines Dekor ist, Gehorsam gegenüber dem Ritual als solchem“, (WDR, 87) dann können wir von der positiven Medi()krität des Zen viel lernen. Denn sie liefert eine Kritik der auf das Selbst gerichteten Ästhetisierung des Lifestyling im New Age und der pseudo-rituellen Perversionen des Stalinismus, wo „es nicht auf den inneren Glauben an die Propositionen der herrschenden Ideologie ankam, sondern darauf, den äußeren Ritualen und Praktiken zu folgen, in denen diese Ideologie ihre materielle Existenz erwirbt“. (DSST, 90)

In Žižeks Texten über Cloning und Autopoiesis finden wir Beschreibungen der Produktion von Subjektivität, die uns an die medi()kre Preformanz erinnern. Indem er Varelas Bootstrap-Theorie adaptiert, beschreibt er den Status der „Vermittlungsinstanz“ zwischen dem Körper als einer biologischen Entität und seiner Umwelt als „rein ‚performativ‘“. (35) Durch eine aktive äußere Selbstbegrenzung „taucht eine Eigenschaft auf, die rein virtuell und relational und ohne substanzuelle Identität ist“. (ZR, 311) Die „Membran“ ist ein verschwindendes Medium, welches das Innen und Außen erzeugt: „Das ‚Subjekt‘ taucht auf, wenn die ‚Membran‘, die Oberfläche, welche das Innen vom Außen abgrenzt, als ihr aktiver Vermittler zu funktionieren beginnt, statt nur ein passives Medium ihrer Interaktion zu sein“. (ZR, 312)

Aber der entscheidende Aspekt meiner Bezugnahmen auf Japan ist die Form. Auf weniger rätselhaft Weise erwähnt Žižek dies in seiner Bemerkung über die „FORM“ der westlichen Bemühung, das Geheimnis Tibets zu erfassen. „FORM“ ist immer schon eine (in)formierende Praxis, ausgestattet mit einer Reflexivität, die allerdings vorbegrifflich ist: „Die Form ist nicht der neutrale Rahmen für partikuläre Inhale, sondern das Konkretionsprinzip, d.h. derjenige ‚strange attractor‘, der jedes Element der Totalität verzerrt, beeinflusst und ihm eine spezifische Einfärbung verleiht“. Die Form, die immer schon den Inhalt transformiert hat, „repräsentiert ... den traumatischen Kern des Realen, den Antagonismus, der das ganze fragliche Feld ‚einfärbt““. (RG, 190) Scheinbar weniger heroische Zen-Praktiken sind dennoch so revolutionär wie jeder Opferakt, da sie „uns mit der Leere der Subjektivität konfrontieren und daher das Subjekt veranlassen, seine oder ihre volle Entsubjektivierung zu übernehmen“. (WDR, 87) Ist der „Fundamentalismus“ der zenistischen Medi()kritik nicht so authentisch wie der tibetanische und jener der Amish? In der „Informations“gesellschaft greift ein fundamentalistischer Akt gerade die Form dieser Gesellschaft an, während ihm zugleich seine eigene Form mangelt.

Reformulieren wir alles dies in Žižeks Begriffen. Indem er die „Unvermeidlichkeit“ des süchtigen Verhaltens, welches die Illusion der Selbständigkeit nährt, ausdrücklich wiederholt, negiert dieser Akt ein uneingestandenes, sich dauernd Wiederholendes und hebt es in einer doppelten „Verwirklichung“ auf. Die Voraussetzungen der „Information“ werden in einer repetitiven „Performanz“ gesetzt. (36) Dieser Akt ist in künstlerischer und ästhetischer Hinsicht in der Kunst der Avantgarde und in ihren spätmodernen Spielarten aufgeführt worden, indem eine Formlosigkeit oder „Informe“ bejaht worden ist. Diese Künstler haben auf artistische Weise die Aporien und Paradoxe der Gesellschaft in einem zweifachen „Informieren“ angesprochen: einer nicht-intentionalen Antizipation von noch unbekanntenen Formen, einer ästhetischen Informierung „des Abjekts-als-Mittler“. (37) Dieser formlose Kern der Informationsgesellschaft („Informe“) qualifiziert sich politisch als „Teil ohne An-Teil“, der von der Risikogesellschaft aus ideologischen Gründen abgelehnt, aber immer wieder systematisch reproduziert wird, um die Versicherungspolizzen zu erhalten. In epistemologischer Hinsicht sucht er seine Subjekte heim, indem er sie unentschlossen macht und sie zugleich zur Wahl zwingt. Was auch immer das „Setzen der Voraussetzungen“ dieser radikalen Mediokritik auslöst – artistischer Schrecken, theoretische Aporie, existentielle Krisen, gesellschaftliche Sackgassen oder ein politisches Vakuum – wird sie realisiert, dann ist Opfergewalt unausweichlich.

Aber führt dies in unserer Welt logischerweise zur Revolution? Und besonders zu einer, die eine Partei und Konsistenz verlangt? Ist dies, wie Kay fragt, die einzige Option? „Mais si l'on veut sauver la Révolution, il faut transformer l'idée même de Révolution“. (38) Ungeachtet aller seiner zweifelsohne aufrichtigen Absichten und glänzenden Argumente gibt Žižek keine Antwort auf eine einfache Frage: Obwohl er modernistische Begriffe wie „Totalitarismus“ – „ein Notbehelf ... der uns aktiv am Denken *hindert*“ (DSST, 3) oder „Demokratie“ – „um die Linksradiكالen zu erpressen“ (RG, 302/DHCC, 176) – und sogar „Evolution“ (ZR, 302) in Führungszeichen setzt, warum ist er nicht bereit, dasselbe mit der ultimativen Legitimation der kollektiven Gegengewalt zu tun, die gerade in demjenigen Diskurs steckt, der die Begriffe von Totalitarismus, Demokratie und Evolution hervorbringt: Revolution? (39)

Gelangweiltsein-zum-Tode oder das Inter-esse als eine Ontologie des Zwischen

„Was (also) tun?“ Lenins Frage wird selbstverständlich nicht durch die Selbstaufopferung, die Selbstverbrennung eines Anti-Globalisten beantwortet, der andere beschuldigt, „nichts zu tun“, oder durch eine Selbstvergessenheit dadurch, dass man hier zum Tibeter wird und „es hier tut“. Und ich verstehe, dass etwas Aufklärung im Zen-Training oder eine höchst meditative Tee-Party kaum eine angemessene Antwort auf die Bodenlosigkeit des Subjekts in einer Risikogesellschaft darstellen. Und dies gilt um so mehr, wenn wir diese Aktivitäten innerhalb der Perspektive einer post-säkularen Kehre begreifen, die wiederum eine entpolitisierende Kosmogonie oder eine „Große

Kette des Seins“ (DSST, 53/174) einführt. Angesichts des Todes besteht die notwendige Bedingung für die Handhabung von geopolitischen Problemen – die neulich von Peter Singer in *One World: The Ethics of Globalization* (2002) zusammengefasst und in Hardt/Negris *Empire* (2000) neu bewertet wurden – darin, das „Geheimnis“ menschlichen Daseins „*entre nous*“ (RG, 4) zu behalten und pseudo-religiösen Konfigurationen zu widerstehen. Nancys „*création du monde*“ und Negris „schöpferischer Materialismus“ (TR, 176) klingen in Žižeks „materialistischem Kreationismus“ (DSST, 173) an. Aber gerade angesichts dieser Kreativität müssen wir einer tödlichen Wahrheit ins Auge sehen: „Es gibt keine ‚Realität‘“. Da wir frei sind, haben wir „die ontologische Unvollständigkeit der ‚Realität‘ selbst zu behaupten“. (DSST, 174) Wenn „die soziale ‚Totalität‘ als der Prozess globaler ‚Vermittlung‘ zwischen den subjektiven und den objektiven Aspekten“ (DHCC, 165) Teil eines schöpferischen Vorgangs ist, in dem „eine revolutionäre Theorie letztlich (auch) ihre eigene Meta-Theorie ist“, (DHCC, 174), dann kann dieser tautologische Bann durchbrochen werden, räumen wir erst einmal ein, dass die Totalität so illusorisch ist wie die Realität.

In dieser „Wüste des Realen“ mit ihrer dauernden Wiederholung stellt die Erfahrung, „dem Tode ins Auge zu sehen“ ein Paradox dar. *Sein und Zeit* bestimmt die ontologisch-existenziale Stimmung des „Man“ noch als Angst. Um eigentlich zu sein, müssen Männer und Frauen ihrer Kontingenz und Endlichkeit ins Auge sehen, ein Sein-zum-Tode gerade im Ertragen der Angst bejahen. (TS, 94) Nach *Sein und Zeit* wird die implizite Leere weiter ausgearbeitet, zum Teil in einer Analyse eines nietzscheanischen Nihilismus, (40) dessen wesentliche Leere im Zen erkennbar ist, und zum Teil in der Stimmung nicht heroischer Langeweile. Dem Tode ins Auge zu sehen bezieht sich nicht länger auf ein ängstliches Sein-zum-Tode, sondern auf dasjenige, was ich ein Gelangweiltsein-zum-Tode nenne würde.

Žižek berücksichtigt gerade diese zenistische Qualität nicht, noch bewertet er Heideggers selbstkritische „Kehre“ von Dasein zum Sein und von der Angst zur Langeweile positiv. Für ihn bezeugt Heideggers Kehre dessen philosophisches Nachgeben nach seinem nationalsozialistischen Abenteuer, die Negation des „unreflektierten Rests von Subjektivität“, d.h. eines kantianischen Residuums, das seinen konservativen revolutionären Aktivismus inspirierte. Žižek wählt das Gegenteil: Anstatt sich einem „Fatalismus“ (TS, 32) zu ergeben und einem Onto-Fundamentalismus, hätte Heidegger diesen transzendentalen Rest als das aktive Prinzip der Repolitisierung wiederherstellen sollen.

Aber der Übergang von der allgemeinen Stimmung der Angst zu einer geschichtlich-epochalen Langeweile erklärt unsere gegenwärtige Situation in der Informationsgesellschaft weitaus besser als die Angst. Die postpolitischen Prosumenten sind nicht ängstlich, sondern nur gelangweilt durch zutiefst abgesicherte Wiederholungsstrukturen der täglichen Routine. Das Bewusstsein dieser leeren Wiederholungsstrukturen ruft nur die ersten zwei Schichten von Heideggers komplexer Stimmung hervor: das Gelangweiltwerden von etwas und das Sichlangweilen bei etwas. (41) Die radikale Mediokrität macht sich in diesen zwei Schichten kund. Die dritte Schicht tiefer Langeweile kann von hyperaktiven, berechnenden Subjekten nicht registriert werden: sie ist kein „Tatbestand“. Dennoch konstituiert sie die Verhaltens- und Motivationsmuster der postmodernen Männer und Frauen durch ihre radikale Mediokrität und Medi@krität und setzt sie „wider ihr Wissen“ (VA, 95) der Leere aus. Da sie bewusstlos in die „Leere des Daseins“ eingetaucht sind, trachten sie nach „Betrieb“ und „Zeitvertreib“. (VA, 139)

In den Begriffen Žižeks ist die Langeweile als ontisch-ontologische Stimmung die FORM unseres Bemühens, das in der „Technik“ als „Organisation des Mangels“ und im Ge-stell als Dispositiv intermediärer Berechnungen voll aufblüht. Universale Sucht und totale Abhängigkeit werden von Wiederholungsmustern pseudo-rituellen Verhaltens kontrolliert, die eine uneingestandene katastrophale Leere im Herzen der Risikogesellschaft „verdecken“. Nur in allerletzter Zeit ist sie als „globaler Terror“ anerkannt worden, aber dieser Terror hat die Subjekte seit langem „informiert“: „Allein für das heutige Interesse gilt nur das Interessante. Das ist solches, was erlaubt, im nächsten Augenblick schon gleichgültig zu sein und durch anderes abgelöst zu

werden, was einen dann ebensowenig angeht wie vorher“. Was interessant erscheint, wird gleichgültig und „in das alsbald Langweilige abgeschoben“. (VA, 131)

Auf einer psychologischen Ebene ruft „l'informe“ vielleicht eine depressive Untätigkeit hervor, auf die sodann eine pharmazeutische Umgehung/Ent-leerung (avoidance) abzielt. Aber können wir sie bewusst erfahren, „durchqueren wir erst einmal unsere radikale Mediokrität“, ertragen tiefe Langeweile und geben den Widerstand – wie beim Durchqueren des Phantasmas – auf? Das Ergebnis lautet dann vielleicht, dass der Vide-médian, welcher in der supplementären Spannung zwischen totaler Abhängigkeit und Selbständigkeit erfahren wird, sich nicht *in* uns, sondern *zwischen* uns öffnet. Wenn „bei Freud dieses Zwischen selbstverständlich *Todestrieb* heißt“ (TS, 53) und Hegel es als „Nacht der Welt“ (TS, 73) qualifiziert, dann liegt eine Antwort auf Žižeks Frage vor, wie man Heidegger Sein-zum-Tode mit Freuds Todestrieb verbinden könne. (TS, 94) Das Ent-leeren verlegt das Subjekt, wie einst Antigone, „in das *ex nihilo* der Zwischenräume der Realität ...“ (DSST, 176), ins Jenseits von Authentizität und Entfremdung.

Dies ist vielleicht das passive Supplement zu der Ruhelosigkeit, die Hegel „die absolute Unruhe des Werdens“ (VN, 136) nannte und die Jean-Luc Nancy als einen Verwandlungsprozess reformuliert, als ein Werden, letztlich aber als ein „entre-nous“. (42) Wenn man dies als ein verstörendes vorbegriffliches Bewusstsein der spannungsreichen Nullebene von Antagonismen auffassen kann – Lacan liest dies im Vide-médian -, dann reformuliert Heidegger „Interesse“ richtig: „*Inter-esse* heißt uns: unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr ausharren“. (VA, 131) Dies ist nicht nur ein geduldiges Warten darauf, zum Opfer zu werden, sondern ein „längeres Verweilen beim Negativen“, indem dem Drang nach hyperaktiver „Unterhaltung“ widerstanden wird und „*jouissance* an der passiven Situation gefunden wird, in der man gefangen ist“. (DSST, 188)

In ontologischer Hinsicht „zählt“ die „Extimität“ des Zwischen mehr als die Intimität des Subjekts. Dasein als Mitsein, Mitdasein, In-Sein und In-der-Welt-Sein ist vor allem „das Sein dieses ‚Zwischen‘“. Aber Heidegger warnt uns davor, nicht den Fehler zu begehen, dieses wesentliche „Zwischen“ etwa als „das Resultat der *convenientia* zweier Vorhandener“ aufzufassen. (43) Als Form „ist“ das Zwischen „vor“ jeder Position. Wird das „Zwischen-Sein“ als *Inter-esse* einmal vorher gesetzt, stellt es sich als der verschwindende Vermittler der radikalen Mediokrität, d.h. als Medi()krität heraus. Wenn die radikale Mediokrität „revolutioniert“ wird, taucht das *Inter-esse* auf. Aber das revolutionäre Potential im fundamentalen *Inter-esse* wird nur in Verbindung mit einer größeren Sache freigesetzt, in der man die Gerechtigkeit im Sinne eines unendlichen Miteinanderverbundenseins definieren sollte. Was mich betrifft, so steht die Dringlichkeit der Verwirklichung von *Inter-esse* im Sinne globaler Gerechtigkeit außer Diskussion.