

Slavoj Žižek

Gewalt

Sechs abseitige  
Reflexionen

GEWALT

LAIKA-Verlag



Slavoj Žižek

# Gewalt

Sechs abseitige Reflexionen

aus dem Englischen von Andreas Leopold Hofbauer

Herausgegeben von Willi Baer und Karl-Heinz Dellwo

# Inhalt

## **Einleitung**

Die blutige Robe des Tyrannen . . . . . 9

*Adagio ma non troppo e molto espressivo*

### **SOS Gewalt**

Subjektive und objektive Gewalt . . . . . 17

*Allegro moderato - Adagio*

### **Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst!**

Die Politik der Angst . . . . . 43

*Andante ma non troppo e molto cantabile*

### **»Die blut-dunkle Flut bricht los«**

Ein merkwürdiger Fall phatischer Kommunikation . . . . . 71

*Presto*

### **Antinomien der toleranten Vernunft**

Liberalismus oder Fundamentalismus? Eine zweifache Heimsuchung! . . . 97

*Molto Adagio - Andante*

### **Toleranz als ideologische Kategorie**

Die Kulturalisierung der Politik . . . . . 127

*Allegro*

### **Göttliche Gewalt**

Benjamin mit Hitchcock . . . . . 157

*Adagio*

**Epilog** . . . . . 179



# Einleitung

## Die blutige Robe des Tyrannen

Es gibt da eine alte Geschichte über einen Arbeiter, der verdächtigt wird zu stehen. Jeden Abend, wenn er die Fabrik verlässt, wird der Schubkarren, den er vor sich herschiebt, genau kontrolliert. Doch die Posten können nichts finden, die Karre ist immer leer. Doch schließlich fällt der Groschen: Der Arbeiter stiehlt Schubkarren!

Wenn es eine zusammenfassende These gibt, die sich durch all den Krimskrams, der jetzt hier gleich nachfolgen wird, hindurch zieht, dann lautet sie, dass ein ähnliches Paradox wie das oben genannte auch für die Gewalt im Allgemeinen gilt. Gedanklich sind für uns verbrecherische oder terroristische Akte, Unruhen und internationale Konflikte immer die augenfälligen Anzeichen für Gewalt. Doch wir sollten lernen etwas zurückzutreten und uns von dem faszinierenden Reiz loszumachen, der von einer solchen, unmittelbar sichtbaren, »subjektiven« Gewalt ausgeht, einer Gewalt, die von einem klar identifizierbaren Agenten ausgeübt wird. Es ist notwendig, die Konturen des Hintergrunds zu erkennen, vor dem sich solche Ausbrüche abspielen. Ein Schritt zurück ermöglicht es uns, eine Gewalt zu identifizieren, die selbst noch unsere Bemühungen, die Gewalt zu bekämpfen und die Toleranz zu befördern, trägt.

Das ist der Ausgangspunkt, vielleicht sogar der allgemeine Grundsatz, den dieses Buch vertritt. Die subjektive Gewalt ist nur der sichtbarste Teil eines Triumvirats, das auch noch zwei objektive Arten der Gewalt mit einschließt. Zum ersten gibt es eine »symbolische« Gewalt, die sich in der Rede und den Ausdrucksformen verkörpert, die Martin Heidegger »Haus des Seins« nannte. Wie wir später sehen werden, ist diese Gewalt nicht allein in den offensichtlichen – und ausführlich untersuchten – Fällen aufhetzender Reden und den Beziehungen

gesellschaftlicher Herrschaft am Werk, die sich in unseren habituellen Sprechweisen reproduziert: Es gibt eine grundlegendere Form der Gewalt, welche die Sprache als solche betrifft, da sie ein bestimmtes Bedeutungsuniversum auferlegt. Zum zweiten gibt es etwas, was ich »systemische« Gewalt nennen möchte; das sind die oftmals katastrophalen Konsequenzen des reibungslosen Funktionierens unseres ökonomischen und politischen Systems.

Der Haken dabei ist, dass subjektive und objektive Gewalt nicht vom selben Standpunkt aus betrachtet werden können: Subjektive Gewalt wird als solche vor dem Hintergrund einer Nullebene erfahren, auf der es keine Gewalt gibt; als Störung der »normalen«, friedvollen Ordnung der Dinge. Objektive Gewalt wiederum ist unsichtbar, da sie gerade diese Nullebene aufrechterhält, vor der wir etwas als subjektiv gewalttätig erfahren. Demzufolge verhält es sich mit der systemischen Gewalt wie mit der berüchtigten »Dunklen Materie« in der Physik. Sie ist das Gegenstück zur nur allzu sichtbaren subjektiven Gewalt. Sie mag zwar unsichtbar sein, muss aber trotzdem berücksichtigt werden, will man verstehen, was sonst nur als »irrationaler« Ausbruch subjektiver Gewalt erschiene.

Wenn uns die Medien also mit dem bombardieren, was sie gerne »humanitäre Krisen« nennen, die scheinbar ununterbrochen irgendwo auf dem Erdball sich ereignen, dann sollte man immer daran denken, dass eine besondere Krise immer nur dann in den Medien sichtbar wird, wenn sie bereits Ergebnis eines komplexen Kampfes ist. Die eigentlichen humanitären Überlegungen spielen dabei gegenüber den kulturellen, politisch-ideologischen und ökonomischen in der Regel nur eine untergeordnete Rolle. Die Titelgeschichte des *Time* Magazins vom 5. Juni 2006 beschäftigte sich zum Beispiel mit »dem tödlichsten Krieg der Welt«. Darin wurde detailliert dokumentiert, wie etwa vier Millionen Menschen in der Demokratischen Republik Kongo aufgrund von politischer Gewalt in den letzten zehn Jahren ums Leben kamen. Keiner der sonst üblichen humanitären Tumulte war die Folge, es gab bloß ein paar Leserbriefe – man konnte den Eindruck gewinnen, eine Art Filtermechanismus hindere diese Nachricht daran, im Raum des Symbolischen ihre ganze Tragweite zu entfalten. Um es zynisch zu wenden: *Time* hatte im Kampf um die Vorherrschaft im Leiden auf das falsche Opfer gesetzt. Besser hätte man sich an die Liste der üblichen Verdächtigen gehalten: Muslimische Frauen und ihre missliche Lage, oder die Familien der Opfer des Anschlags vom 11. September und wie diese mit ihrem Verlust fertig werden. Der Kongo von heute ist tatsächlich als conradsches »Herz der Finsternis« wieder aufgetaucht. Keiner wagt es, sich damit unmittelbar auseinanderzusetzen.



Der Tod eines Kindes in der palästinensischen West Bank – ganz zu schweigen eines israelischen oder amerikanischen – ist aus der Sicht der Medien tausendmal mehr wert, als der Tod eines namenlosen Kongolesen.

Brauchen wir weitere Beweise dafür, dass das humanitäre Gefühl dafür, was gerade dringlich sei, ein durch klare politische Erwägungen vermitteltes, ja sogar überdeterminiertes, ist? Und was sind das für Erwägungen? Um das zu beantworten müssen wir beiseite treten und das ganze von einem anderen Standpunkt aus betrachten. Als die US-Medien der Öffentlichkeit anderer Staaten vorwarfen, nicht genügend Sympathie für die Opfer der Anschläge des 11. Septembers an den Tag zu legen, war man versucht darauf zu antworten, wie es Robespierre denen gegenüber getan hatte, die sich über die unschuldigen Opfer des revolutionären Terrors beklagten: »Man höre auf mit der blutigen Robe des Tyrannen vor meinem Gesicht herumzuwedeln, oder ich möchte glauben ihr wünscht, ganz Rom sollte in Ketten gelegt werden.«

Anstatt sich direkt mit der Gewalt auseinanderzusetzen, versucht dieses Buch aus sechs verschiedenen Richtungen dieses Phänomen in den Blick zu bekommen. Es gibt gute Gründe, auf das Problem der Gewalt zu *schielen*. Meine hier zugrunde liegende Prämisse lautet, dass es etwas grundsätzlich Verwirrendes gibt, wenn man sich unmittelbar mit ihr konfrontiert: Der überwältigende Schrecken der Gewaltakte und das Mitgefühl, das man für die Opfer hegt, verführen uns unweigerlich dazu, das Denken einzustellen. Eine *leidenschaftslose* konzeptionelle Entwicklung einer Typologie der Gewalt muss schon der Bestimmung nach den traumatisch wirkenden Eindruck ignorieren. Es gibt aber auch das Gefühl, dass eine kalte Analyse der Gewalt auf irgendeine Art und Weise deren Schrecken reproduziert und sogar an ihnen partizipiert. Man muss also obendrein noch eine weitere Unterscheidung einführen, nämlich die zwischen der faktischen Wahrheit und der Wahrhaftigkeit. Was die Schilderung einer vergewaltigten Frau (oder auch jeden anderen Bericht über ein Trauma) als wahrhaftig erweist, ist gerade die faktische Unzuverlässigkeit, die Verwirrung und Widersprüchlichkeit. Wäre das Opfer in der Lage, über seine schmerzhaft und erniedrigende Erfahrung klar und folgerichtig zu berichten und alle diesbezüglichen Daten in zusammenhängender Reihenfolge wiederzugeben, dann würde gerade das Zweifel hinsichtlich des Wahrheitsgehalts der Aussage aufkommen lassen. Das Problem hier ist Teil der Lösung: Gerade die faktischen Unzulänglichkeiten im Bericht eines traumatisierten Subjekts über seine Erfahrungen bezeugt die Wahrhaftigkeit seines Berichts, da sich hier erweist, dass der berichtete Inhalt die Art und Weise,

wie Bericht erstattet wird, »kontaminiert«. Gleiches gilt selbstverständlich auch für die so genannte Unzuverlässigkeit der mündlichen Aussagen Holocaustüberlebender: Derjenige Zeuge, der einen klaren zusammenhängenden Bericht über seine Erfahrungen im Lager zu liefern vermöchte, würde sich selbst gerade auf Grund dieser Klarheit disqualifizieren.<sup>1</sup> Die einzige angemessene Annäherung an das Thema der Gewalt können daher nur Variationen aus der Distanz sein, und dies gerade aus Respekt vor ihren Opfern.

Der berühmte Ausspruch Adornos bedarf daher wie es scheint der Korrektur: Nicht die Dichtung ist es, die nach Auschwitz unmöglich wurde, sondern die *Prosa*.<sup>2</sup> Realistische Prosa scheitert dort, wo die poetische Beschwörung der unerträglichen Atmosphäre eines Lagers ihr Ziel erreicht. Wenn Adorno also erklärt, Lyrik sei nach Auschwitz unmöglich (oder vielmehr barbarisch), dann ist diese Unmöglichkeit eine befähigende Unmöglichkeit: Das Gedicht behandelt immer »etwas«, was der Definition der Poesie gemäß eben nicht unmittelbar zum Ausdruck gebracht werden, sondern auf das man nur anspielen kann. Man sollte sich daher auch nicht davor scheuen, noch einen Schritt weiter zu gehen und sich auf das alte Worte besinnen, dass da sagt, die Musik träte dann in Erscheinung, wenn die Worte versagen. Es kann gut sein, dass ein Körnchen Wahrheit in der verbreiteten Auffassung liegt, dass die Musik Schönbergs eine Art historische Vorahnung ist, die Beklemmungen und Albträume von Auschwitz vorweggenommen hat, ehe sich diese tatsächlich ereigneten.

In ihren Erinnerungen beschreibt Anna Achmatowa, was ihr widerfuhr, als sie zum Höhepunkt der stalinistischen Säuberungen in einer langen Reihe vor dem Gefängnis in Leningrad wartete, um etwas über ihren inhaftierten Sohn Lew zu erfahren:

*Eines Tages erkannte mich jemand aus der Menge. Es war eine junge Frau, die hinter mir stand und blaue Lippen von der Kälte und selbstverständlich noch niemals meinen Namen gehört hatte. Nun brach es aus ihrer Erstarrung heraus, in die wir damals alle geraten waren, und sie fragte mich flüsternd (jeder flüsterte zu dieser Zeit): »Könne sie das beschreiben?« Und ich sagte: »Ja, das kann ich.« Dann zog etwas wie ein Lächeln flüchtig über das, was einmal ihr Gesicht gewesen war.<sup>3</sup>*

Die Schlüsselfrage dabei ist natürlich, auf welche Art von Beschreibung man hier abzielt. Gewiss geht es nicht um eine realistische Beschreibung der Situation, sondern um etwas, das Wallace Stevens »ortlose Beschreibung« genannt hat; etwas, das dem Bereich der Kunst zugehört. Es handelt sich um keine Beschrei-

bung, die ihren Inhalt in einem historischen Raum und in der historischen Zeit platziert, sondern um eine Beschreibung, die den Hintergrund für das Phänomen schafft, das sie beschreibt, einen nicht existierenden (virtuellen) Raum also, auf dass jenes, das hier erscheint, nicht von der Tiefe der Realität getragen wird, sondern was ihr zugrunde liegt ist eine dekontextualisierte Erscheinung, eine Erscheinung, die vollständig mit dem realen Sein zusammenfällt. Noch einmal sei Stevens zitiert: »Es ist, was es zu sein scheint, und in diesem Scheinen sind alle Dinge.« Eine solche künstlerische Beschreibung »ist kein Zeichen von etwas, das außerhalb der Form liegt«<sup>4</sup>. Es extrahiert vielmehr aus einer wirren Realität seiner inneren Form, gerade so wie Schönberg die innere Form des totalitären Terrors »extrahiert« hat. Er rief die Art und Weise hervor, mit der dieser Terror die Subjektivität affiziert.

Läuft man nun mit diesem Rückgriff auf die künstlerische Beschreibung nicht in Gefahr, eine kontemplative Haltung einzunehmen, die das Anliegen der Dringlichkeit, etwas gegen die geschilderten Schrecknisse »zu tun«, verrät?

Man erinnere sich an dieser Stelle an den verfälschten Sinn der Dringlichkeit, der den links-liberalen, humanitären Diskurs über die Gewalt durchzieht. In ihm existieren Abstraktion und drastische (Pseudo-)Konkretheit neben einander, wenn die Szene der Gewalt auf die Bühne gebracht wird – gegen Frauen, gegen Schwarze, gegen Obdachlose, Schwule ... »Alle sechs Minuten wird in diesem Land eine Frau vergewaltigt« und »Während sie diesen Absatz zu Ende lesen, verhungern zehn Kinder« mögen dafür nur zwei Beispiele sein. Hinter all dem steckt das scheinheilige Gefühl moralischer Empörung. Dieser Art war auch die Pseudo-Dringlichkeit, die *Starbucks* bediente, als vor ein paar Jahren an allen Eingängen der Lokale Posters angebracht wurden, welche die Gäste mit der Information begrüßten, dass ein bestimmter Prozentsatz des Gewinns dieser Kaffeehauskette der Gesundheitsvorsorge für die Kinder Guatemalas gespendet würde, für das Land also, woher der verkaufte Kaffee stammt – denn das sollte nahe legen, dass man mit jeder Tasse Kaffee die man dort trinkt, auch das Leben eines Kindes rettet.

Wir haben es bei diesen dringlichen Aufforderungen mit einem grundsätzlich anti-theoretischen Ansatz zu tun. Es gibt keine Zeit zu begreifen: *Jetzt* muss gehandelt werden. Durch dieses verfälschte Gefühl der Dringlichkeit leugnen die post-industriellen Reichen, die in ihren lauschigen Scheinwelten leben, nicht nur die brutale Wirklichkeit außerhalb ihres Lebensbereichs – sie beziehen sich auch noch die ganze Zeit aktiv darauf. Wie Bill Gates erst kürzlich verlauten ließ: »Was spielen Computer schon für eine Rolle, wenn Millionen an der bakteriellen Ruhr sterben?«

Gegen diese verfälschte Dringlichkeit möchten wir gerne mit Marxens großartigem Brief an Engels aus dem Jahr 1870 einwenden, als es damals für einen kurzen Augenblick den Anschein hatte, dass eine europäische Revolution kurz vor dem Ausbruch stand. Marxens Brief verrät seine äußerste Panik: Können die Revolutionäre denn nicht noch ein paar Jahre warten? Das *Kapital* ist noch nicht beendet.

Eine solche kritische Analyse der derzeitigen globalen Situation – eine Analyse, die keine klare Lösung nahe legt, keine »praktischen« Vorschläge unterbreitet, was zu tun sei und kein Licht am Ende des Tunnels zur Verfügung stellt, da man ja wissen sollte, dass dieses Licht vielleicht zum Zug gehört, der mit voller Fahrt auf uns zudonnert – wird üblicherweise getadelt: »Soll das denn heißen, wir sollen *nichts* tun? Einfach dasitzen und warten?« Man sollte den Mut haben darauf zu antworten: » JA, genau das sollte man tun!« Es gibt Situationen, wo die einzig »praktikable« Lösung darin besteht, der Versuchung zu widerstehen, sich unmittelbar zu engagieren, und im Sinne einer gelassenen, kritischen Analyse »abzuwarten«. Das Engagement scheint seinen Druck auf uns von allen Seiten her auszuüben. In einem berühmten Abschnitt aus seinem *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* wendet Sartre dieses Dilemma auf einen jungen Mann im Frankreich des Jahres 1942 an, der zwischen der Pflicht seiner allein stehenden, schwerkranken Mutter zu helfen und seiner Überzeugung, der Résistance beizutreten, um den Deutschen Widerstand zu leisten, hin und her gerissen ist. Für Sartre liegt das entscheidende Moment selbstverständlich darin, dass es keine im Voraus festgelegte Antwort auf dieses Dilemma gibt. Der junge Mann muss eine Entscheidung fällen, die ausschließlich in der eigenen abgründigen Freiheit begründet liegt, und er muss dafür die volle Verantwortung übernehmen.<sup>5</sup> Ein obszöner dritter Weg läge für den jungen Mann darin, seiner Mutter mitzuteilen, dass er der Résistance beitreten, und seinen Freunden bei der Résistance zu sagen, dass er sich um seine Mutter kümmern werde, während er sich in Wahrheit auf ein sicheres Plätzchen zurückzieht und Studien treibt ...

Es liegt allerdings mehr als bloß billiger Zynismus in dieser Empfehlung. Sie bringt uns einen wohlbekannten sowjetischen Witz über Lenin zurück ins Gedächtnis. Während des Sozialismus erteilte Lenin den jungen Menschen, welche die Frage stellten, was denn zu tun sei, den Ratschlag: »Lernen, lernen, lernen.« Das wurde allzeit wiederholt und selbst an den Wänden von Schulen angeschlagen. Der Witz geht nun folgendermaßen: Marx, Engels und Lenin werden gefragt, ob sie lieber eine Ehefrau oder eine Geliebte hätten. Wie zu erwar-

ten stand, antwortet Marx – der in persönlichen Angelegenheiten eher konservativ war – : »eine Ehefrau.« Engels, eher ein *bon vivant*, entscheidet sich für die Geliebte. Zur Überraschung aller antwortet aber Lenin: »Ich hätte gerne beides.« Warum nur? Versteckt sich vielleicht ein dekadenter Genießer hinter der Fassade des enthaltsamen Revolutionärs? Keineswegs, antwortet er und erklärt: »So kann ich meiner Frau sagen, dass ich meine Geliebte besuche und meiner Geliebten, dass ich zu meiner Frau ginge.« »Aber wenn das so ist – was machst Du tatsächlich?« »Ich ziehe mich an einen ruhigen Ort zurück und lerne, lerne, lerne.«

War es nicht genau das, was Lenin nach der Katastrophe von 1914 tat? Er zog sich an einen ruhigen Ort in der Schweiz zurück, wo er »lernte, lernte, lernte« – er las Hegels *Logik*. Und genau das ist es, was wir auch heute tun sollten, wenn wir mit den medialen Bildern der Gewalt bombardiert werden. Wir müssen »lernen, lernen und lernen« zu verstehen, was diese Gewalt verursacht.

## Anmerkungen

- 1 Vor diesem Hintergrund der Schwierigkeiten – und der fundamentalen Unmöglichkeit – sein eigenes Leiden vollständig in Erzählform zu bringen oder auch nur seine eigene Lebensgeschichte zu erzählen, sollte man Primo Levis spätes Buch *Das periodische System* über die chemischen Elemente lesen. Das Trauma des Holocausts hat die geschlossene Erzählform auch in diesem Falle verunmöglicht. Für Levi besteht daher die einzige Möglichkeit, den Zusammenbruch des symbolischen Universums zu vermeiden darin, eine extra-symbolische Realität einzuführen: die Realität der Klassifikation chemischer Elemente (und selbstverständlich funktioniert diese Klassifikation nur als leerer Rahmen; jedes Element wird aufgrund seiner symbolischen Assoziation erklärt).
- 2 »[N]ach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch ...« Vgl. Theodor W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt a. M. 1977, S. 30.
- 3 Zit. nach Elaine Feinstein, *Anna of all Russians*, New York 2005, S. 170.
- 4 Alain Badiou, *Drawing*, in: *lacanian ink* (28/2006), S. 45.
- 5 Jean Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, Frankfurt a. M. 1968.



# Adagio

## Epilog

Der Kreis unserer Untersuchungen hat sich nun geschlossen: Unsere Reise führte uns von der Zurückweisung einer falschen Anti-Gewalt-Haltung bis zur Befürwortung emanzipatorischer Gewalt. Wir haben bei der Scheinheiligkeit derjenigen begonnen, die, während sie die *subjektive Gewalt* bekämpfen, sich der *systemischen Gewalt* bedienen, die gerade die Phänomene hervorbringt, die sie verabscheuen. Wir haben die grundsätzliche Ursache der Gewalt in der *Angst vor dem Nächsten* verortet und gezeigt, wie sie in der *Gewalt verankert ist, die der Sprache selbst innewohnt*. Wir haben die drei Typen der Gewalt beschrieben, die unsere Medien heimsuchen: Die »irrationalen« *Gewaltausbrüche der Jugendlichen* in den Pariser Vorstädten im Jahr 2005, die *terroristischen Anschläge* der jüngeren Vergangenheit und das *Chaos in New Orleans* nach dem Wirbelsturm Katrina. Wir haben anhand der gewalttätigen Ausschreitungen, die Reaktionen auf die Mohammed-Karikaturen waren, die in einer dänischen Zeitung erschienen, gezeigt, was es mit den *Antinomien der toleranten Vernunft* auf sich hat. Wir haben auf die Beschränkungen der *Toleranz* hingewiesen, die unsere gegenwärtige Ideologie bestimmt. Und schließlich haben wir uns ganz direkt mit der emanzipatorischen Dimension auseinandergesetzt, die durch die *göttliche Gewalt* hindurch wirkt, wie sie zuerst von Walter Benjamin konzeptionalisiert worden war. – Was will dieses Buch uns nun lehren?

Drei Dinge. Erstens: Die Gewalt rundweg abzulehnen, sie als »böse« zu verdammen, ist eine ideologische Operation und Mystifizierung, die dazu dient, die fundamentalen Formen der gesellschaftlichen Gewalt unsichtbar zu machen. Es ist zutiefst symptomatisch, dass unsere westliche Gesellschaft, die eine derartige Empfindlichkeit gegenüber allen Formen der Belästigung und Schikane an den Tag legt, sich gegenüber der brutalsten Form der Gewalt so unempfindlich gibt – manchmal sogar auf paradoxe Weise in Form menschenfreundlichen Mitgefühls mit deren Opfern.

Lektion zwei: Es ist schwierig, richtig gewalttätig zu sein, gewaltsam einen Akt zu setzen, der mit den grundlegenden Maßstäben unseres sozialen Lebens

bricht. Als Bertolt Brecht eine japanische Maske eines bösen Dämons betrachtete, notierte er, wie dessen geschwellenen Stirnadern und seine scheußliche Fratze beweise, wie »anstrengend es ist, böse zu sein«. Gleiches gilt für die Gewalt. Gute Beispiele für derlei liefern immer Filme aus Hollywood. Am Ende von Andrew Davis' *Auf der Flucht* stellt der unschuldig verfolgte Arzt (Harrison Ford) seinen Kollegen (Jeroen Krabbé) auf einem Medizinerkongress und beschuldigt ihn, medizinische Daten im Auftrag eines großen pharmazeutischen Unternehmens gefälscht zu haben. Gerade an dieser Stelle, wo nun jeder erwarten würde, dass das große Pharmaunternehmen – das *corporate capital* – als der große Übeltäter entlarvt wird, bricht Krabbé ab und fordert Ford auf, ihn nach draußen zu begleiten. In einem Nebenraum beginnt er dann mit ihm eine Schlägerei; man prügelt sich, bis die Gesichter blutüberströmt sind. Diese Szenen sind in ihrer Lächerlichkeit vielsagend. Es scheint so, als ob, da man sich nicht in die Untiefen des Antikapitalismus begeben möchte, ein anderes Vorgehen nötig sei, um die Brüche in der Geschichte zu verdeutlichen. Der Schurke wird als gemeiner, hämischer und pathologischer Charakter gezeigt, so als ob die psychologische Verdorbenheit (die das blendende Spektakel dieser Schlägerei begleitet) auf seltsame Weise dazu dienen soll, den anonymen und komplett unpsychologischen Trieb des Kapitals zu ersetzen oder zu verschieben. Viel angemessener wäre es gewesen, hätte man den korrupten Kollegen als psychologisch aufrichtigen und auch privat gutherzigen Arzt gezeigt, der sich aufgrund der finanziellen Schwierigkeiten des Krankenhauses, für das er arbeitet, dazu überreden ließ, die Manipulationen für die pharmazeutische Firma durchzuführen ...

*Auf der Flucht* ist ein eindringliches Beispiel für die gewalttätige *passage à l'acte*, die als Köder funktioniert. Sie ist das Vehikel der ideologischen Verschiebung. Nur einen Steinwurf vom Nullpunkt einer solchen Gewalt entfernt, findet man sich bei Paul Schraders und Martin Scorseses *Taxi Driver* wieder, und zwar beim letzten Gewaltausbruch von Travis Bickle (Robert de Niro) gegen die Zuhälter, die das junge Mädchen (Jodie Foster), das Travis retten will, in der Hand haben. Entscheidend ist hier die implizit selbstmörderische Dimension dieser *passage à l'acte*: Als Travis sich auf seinen Anschlag vorbereitet, übt er das Ziehen seiner Pistole vor dem Spiegel. Die wohl berühmteste Szene des Films ist jene, welche ihn zeigt, wie er zu seinem eigenen Spiegelbild spricht und herausfordern fragt: »Redest du mir? Du laberst mich an?« Das exemplifiziert wie in einem Lehrbuch Lacans Idee vom »Spiegelstadium«; hier richtet sich die Aggression ganz klar gegen einen selbst, gegen das eigene Spiegelbild. Diese selbstmör-



derische Dimension taucht gegen Ende des Films noch einmal auf, als der schwer verwundete Travis blutüberströmt an einer Wand lehnt und mit dem Zeigefinger seiner linken Hand den Abzug einer imaginären Pistole an seine Stirn hält und so tut, als würde er sich selbst in den Kopf schießen – so, als wollte er damit sagen: »Das wahre Ziel meines Anschlags war ich selbst.« Paradox an Travis ist, dass er sich *selbst* als Teil des Großstadtabschaums versteht, den er beseitigen möchte. Er gleicht dem jungen Genossen in Brechts *Maßnahme*, der erst »im Schmutz versinken muss« und dann verschwinden, »und zwar ganz«, um Raum für Neues zu schaffen.

Gleiches gilt mit gewissen Abweichungen auch für große, organisierte und kollektive Gewalt. Die chinesische Kulturrevolution darf dafür als Beispiel gelten: Wenn man alte Baudenkmäler zerstörte, dann war das keineswegs die Negierung der Vergangenheit. Vielmehr handelte es sich um eine ohnmächtige *passage à l'acte*, um ein Ausagieren, das bloß bewies, dass man die Vergangenheit nicht loswerden konnte. Eine ausgleichende Gerechtigkeit liegt folglich in der Tatsache beschlossen, dass das Endergebnis der Kulturrevolution Maos ausgerechnet die heute ungebremste kapitalistische Entwicklung in China ist. Es gibt eine tiefgreifende strukturelle Homologie zwischen der permanenten Selbstrevolutionierung, dem permanenten Kampf gegen die Erstarrung in staatlichen Strukturen, und der dem Kapitalismus innewohnenden Dynamik. Schon wieder fühlt man sich geneigt, Brecht zu paraphrasieren: »Was ist ein Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?« Was waren die gewaltsamen und zerstörerischen Ausbrüche eines Rotgardisten im Zuge der Kulturrevolution schon, verglichen mit der wahren Kulturrevolution, also der permanenten Auflösung aller Lebensformen, wie sie von der kapitalistischen Reproduktion diktiert wird?

Ähnlich in Nazi-Deutschland, wo die brutale Auslöschung von Millionen uns nicht über eine entscheidende Tatsache hinwegtäuschen sollte: So verrückt und geschmacklos es auch immer klingen mag, so besteht dennoch das Problem mit Hitler darin, dass er *nicht gewalttätig genug war*. Die Einschätzung Hitlers, die ihn als Schurken ausweist, der zwar den Tod von Millionen verschuldete, trotzdem aber einer war, der den Mumm hatte bis zum Ende mit eisernem Willen auszuharren, ist nicht nur ethisch gesehen widerlich, sondern darüber hinaus auch einfach *falsch*: Nein. Hitler hatte nicht »den Mumm«, die Lage wahrhaft zu verändern. Alle seine Aktionen waren nichts weiter als Reaktionen: Er handelte stets so, dass alles beim Alten blieb. Er handelte, um die Möglichkeit eines echten Wandels durch die Kommunisten zu verhindern. Als er die Juden ins Visier nahm, war

das eine Verschiebung, die es ihm gestattete, sich dem wahren Feind nicht stellen zu müssen – das Kernstück der kapitalistischen Gesellschaftsbeziehungen selbst anzugreifen. Hitler inszenierte das Spektakel einer Revolution, *damit* die kapitalistische Ordnung überleben konnte. Die Ironie bestand darin, dass seine großen Gesten, mit denen er zu zeigen trachtete, wie sehr er die bürgerliche Selbstgerechtigkeit verachtete, zu nichts anderem führten als zu deren Fortbestand. Weit davon entfernt, die viel geschmähte »dekadente« bürgerliche Ordnung zu zerschlagen, weit davon entfernt, die Deutschen wach zu rütteln, ermöglichte der Traum der Nazis nichts weiter als den Aufschub eines solchen Erwachens – Deutschland erwachte erst nach seiner Niederlage 1945.

Versteht man unter Gewalt die radikale Umwälzung der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Ordnung, dann war Hitler (auch wenn es wie gesagt verrückt und geschmacklos erscheint) *nicht gewalttätig genug*. Will man einen Akt nennen, bei dem wirklich etwas riskiert wurde, für den man wahrhaftig den »Mumm haben musste«, das Unmögliche zu wagen, und der zugleich ein Akt abscheulichen Verbrechens war, ein Akt, der Leiden jenseits jeglicher Vorstellungskraft mit sich brachte, dann sollte man sich an Stalins Zwangskollektivierung Ende der 20er Jahre halten. Doch selbst dieser Aufführung rücksichtsloser Gewalt kulminierte in den großen Säuberungen zwischen 1936 und 1937, und auch diese waren, wieder einmal, eine ohnmächtige *passage à l'acte*.

*Man hat es dabei nicht mit der planmäßigen Verfolgung von Feinden zu tun, sondern mit blinder Wut und Panik. Die Ereignisse waren keineswegs unter Kontrolle, sondern man muss davon ausgehen, dass es dem Regime an geregelten Kontrollmechanismen mangelte. Das war nicht Politik, sondern das Scheitern der Politik. Es war ein Zeichen dafür, dass man nicht im Stande war anders zu regieren als mit Gewalt.<sup>1</sup>*

Gerade die Gewalt, die im Kommunismus gegen die Mitglieder der eigenen Partei ausgeübt wurde, bezeugt den drastischen Selbstwiderspruch des Regimes. Stand am Beginn des Regimes ein »authentisches« revolutionäres Projekt, dann zielten die nicht enden wollenden Säuberungen nicht nur darauf ab, die Ursprünge des Regimes auszulöschen, sondern sie waren auch eine Art »Wiederkehr des Verdrängten«, eine Erinnerung an die radikale Negativität, die im Herzen des Regimes beschlossen lag. Die stalinistischen Säuberungen der oberen Ränge der Partei basierten auf diesem grundsätzlichen Betrug: Die Beschuldigten hatten sich gerade deshalb schuldig gemacht, weil sie als Mitglieder der neuen *Nomenklatura* die Revolution verrieten. Der stalinistische Terror ist daher

nicht einfach ein Betrug an der Revolution, das heißt also der Versuch, die Spuren der ursprünglichen authentischen revolutionären Vergangenheit auszulöschen; er lässt auch eine Art »Kobold des Perversen«<sup>2</sup> erkennbar werden, der die nachrevolutionäre neue Ordnung dazu zwingt, diesen Betrug an der Revolution, immer wieder (neu) einzuschreiben, das heißt ihn zu »reflektieren« oder neu zu »markieren«, indem man willkürlich Menschen inhaftiert oder tötet und damit die *Nomenklatura* in Schrecken versetzt. Wie wir aus der Psychoanalyse wissen, verschleiert das stalinistische Schuldeingeständnis die wahre Schuld. Es ist allgemein bekannt, dass Stalin wohlweislich Menschen aus niederen Gesellschaftsschichten für das NKWD rekrutierte. Sie konnten daher ihrem Hass auf die *Nomenklatura* freien Lauf lassen, indem sie die Apparatschiks festnahmen und folterten. Die innere Spannung zwischen der Stabilität der Regeln der neuen *Nomenklatura* und der pervertierten »Rückkehr des Verdrängten« in Form der sich wiederholenden Säuberung innerhalb dieser *Nomenklatura* selbst bildet das Zentrum des stalinistischen Phänomens: Die Säuberungen sind nichts anderes als die Form, in der das betrogene revolutionäre Erbe überlebt und zugleich das Regime heimsucht.<sup>3</sup>

In *Poirot riecht den Braten*, einer frühen Kriminalerzählung von Agatha Christie, untersucht Poirot den Tod von Mrs. Allen, die man am Guy-Fawkes-Tag erschossen in ihrer Wohnung gefunden hat. Obgleich zuerst alles den Anschein hat, dass es sich hier um einen Selbstmord handelt, weisen doch einige Details auf Mord und man gewinnt den Eindruck, dass jemand den etwas unbeholfenen Versuch unternommen hat, die Sache wie einen Selbstmord aussehen zu lassen. Man findet rasch einen Manschettenknopf am Tatort, und dessen Besitzer, ein Major Eustache, wird in das Verbrechen verwickelt. Die Lösung, die Poirot allerdings zu Tage fördert, ist eine der besten, die sich in Agatha Christies Werk finden lässt. Hier wird die ganze Szenerie, einen Mord vertuschen zu wollen, indem man ihn als Selbstmord darstellt, umgekehrt. Das Opfer lebte vor Jahren in Indien, wo es auch Major Eustache getroffen hatte, und war dort in einen Skandal verwickelt gewesen; nun, zurück in England, will es einen Parlamentsabgeordneten der Konservativen heiraten. Da Eustache weiß, dass die öffentliche Bekanntmachung dieses Skandals, die Ehe verhindern würde, beginnt er Allen zu erpressen. Aus lauter Verzweiflung erschießt sie sich. Unmittelbar nach ihrem Selbstmord kommt Miss Plenderleith nach Hause – die von Major Eustaches Erpressungen weiß und ihn hasst – entdeckt die Leiche und manipuliert den Schauplatz nun absichtlich flüchtig so um, dass man den Eindruck gewinnen muss, in Wahrheit hätte hier ein Mord stattgefunden. Nun würde man Eustache auf die Schliche

kommen, und er erhalte die gerechte Strafe dafür, Allen in den Tod getrieben zu haben – wenn man ihn wegen Mordes hinrichtet. In der Geschichte geht es hauptsächlich darum, wie man die Ungereimtheiten, die sich am Tatort finden, interpretieren soll. Ist das ein Mord, der einen Selbstmord fingieren soll, oder ein Selbstmord, der einen Mord fingieren soll? Die Geschichte erhält ihre Spannung, nicht weil ein Mörder entlarvt wird, wie das sonst der Fall ist, sondern es geht darum, wie man einen Anschein erweckt! Anstatt ein Verbrechen zu vertuschen, wird es als Köder benutzt.

Und genau das ist es, was Anstifter einer solchen gewaltsamen *passage à l'acte* tun. Sie geben den Selbstmord als Verbrechen aus. Mit anderen Worten: Sie fältschen Hinweise, so dass aus der Katastrophe des Selbstmords (dem Ergebnis innerer Spannungen), das Werk eines kriminellen Akteurs wird – Juden, Verräter, Reaktionäre. Es ist daher angebracht, hier mit Nietzsche zu argumentieren und den grundlegenden Unterschied zwischen radikal-emanzipatorischer Politik und derlei Ausbrüchen ohnmächtiger Gewalt dahingehend zu begreifen, dass eine authentische radikale Politik sich *aktiv* verhält. Politik setzt eine Vision durch, zwingt sie auf. Ausbrüche ohnmächtiger Gewalt hingegen sind grundsätzlich *reaktiv*, Reaktionen auf einen störenden Eindringling.

Nicht zuletzt also gilt, dass das vertrackte Verhältnis zwischen subjektiver und systemischer Gewalt dadurch bestimmt ist, dass die Gewalt nicht unmittelbar zu einem Akt gehört, sondern zwischen den Akten und ihren Kontexten verteilt ist, also zwischen Aktion und Reaktion. Derselbe Akt kann als gewalttätig oder gewaltlos betrachtet werden, denn das ist kontextabhängig. Zuweilen ist ein höfliches Lächeln gewaltsamer als die brutale Attacke. Vielleicht erweist sich eine kurze Betrachtung der Quantenmechanik hier als hilfreich. Eine der verstörenden Annahmen auf diesem Gebiet ist das Higgs-Feld. Überlässt man ein physikalisches System sich selbst in einer Umgebung, dann wird es letzten Endes wahrscheinlich in den Zustand geringster Energie geraten. Anders gesagt: Je mehr Masse wir einem System entziehen, desto mehr sinkt seine Energie, bis es schließlich ein energetisches Nullniveau erreicht, also zum Vakuum wird. Es gibt allerdings Phänomene, die uns zur Annahme zwingen, dass es etwas geben muss (eine Substanz), die wir einem gegebenen System *nicht entziehen können, ohne die Energie in diesem System zu ERHÖHEN* – dieses »etwas« nennt man Higgs-Feld. Wenn dieses Feld in einem Gefäß erscheint, das man leer gepumpt hat und dessen Temperatur soweit als irgend möglich abgesenkt wurde, wird auch die Energie weiter *verringert*. Das »Etwas«, das auf diese Weise erscheint, ist also etwas,

das *weniger* Energie als Nichts besitzt. Kurz gesagt: Manchmal ist Null nicht der »billigste« Zustand eines Systems, weshalb paradoxerweise »Nichts« mehr kostet als »Etwas«. Mittels eines groben Analogieschlusses könnte man also sagen, dass das gesellschaftliche »Nichts« (der Stillstand eines Systems, die bloße Reproduktion ohne Veränderungen) »teurer kommt als Etwas« (der Wechsel), denn der Stillstand braucht eine Menge Energie. Um einen Wechsel im System zu provozieren, ist es daher angeraten, die Aktivität einzustellen – nichts zu tun.

José Saramagos Roman *Ensaio sobre a cegueira* kann in der Tat als ein Gedankenexperiment in Sachen bartlebyscher Politik gelten.<sup>4</sup> Es wird die Geschichte der seltsamen Vorgänge erzählt, die sich in der großen Hauptstadt eines nicht näher genannten demokratischen Landes ereignen. Als es am Wahltag in Strömen regnet, scheint die Wahlbeteiligung gering zu bleiben, doch am frühen Nachmittag hellt es wieder auf, und die Wähler strömen zu den Urnen. Die Erleichterung auf Seiten der Regierung ist jedoch nur von kurzer Dauer, da sich herausstellt, dass 70 Prozent der Wählerschaft sich der Stimme enthalten haben und »weiß« gewählt haben. Verdutzt von so einem Verhalten, gibt die Regierung den Bürgern eine weitere Chance und setzt eine Woche später einen zusätzlichen Wahltag an. Das Ergebnis ist noch schlimmer: Jetzt gibt es 83 Prozent weiße Stimmzettel. Die beiden politischen Großparteien – die regierende Rechtspartei (p.o.t.r. – Party of the Right) und deren Herausforderer, die Zentrumsparterie (p.o.t.m. – Party of the Middle) – geraten in Panik, wohingegen die unglücklich marginalisierte Linkspartei (p.o.t.l. – Party of the Left) die Lage analysiert und zum Schluss kommt, dass alle die ungültigen Stimmen eigentlich Stimmen für ihr eigenes Lager sind und also für ihre fortschrittlichen Ansichten abgegeben wurden.

Ist das eine Verschwörung, die nicht nur darauf abzielt, die Regierung zu Fall zu bringen, sondern gar das ganze demokratische System über Bord zu werfen? Wenn dem so ist – wer steckt dahinter? Und wie konnte es geschehen, dass hunderttausende Bürger sich zu einem derart subversiven Verhalten haben hinreißen lassen, ohne dass man davon etwas bemerkt hätte? Wenn man die einfachen Bürger fragt, wie sie denn gewählt hätten, dann antworten sie bloß, das sei ihre Privatsache – und außerdem: Sei es denn nicht ihr gutes Recht, ungültig zu wählen? Unsicher, wie man auf diesen harmlosen Protest reagieren soll, doch davon überzeugt, dass eine anti-demokratische Verschwörung im Gange ist, bezeichnet die Regierung die Bewegung rasch als »unreifen und armseligen Terrorismus« und erklärt später den Ausnahmezustand, der es ihr erlaubt, die Verfassung außer Kraft zu setzen.

Fünfhundert Bürger werden willkürlich festgenommen und verschwinden zu geheimen Verhören, ihr Status erhält den Code Red und alle Informationen über sie werden geheim gehalten. Ihre Familien werden im Stile Orwells darüber informiert, dass sie sich wegen des Verlusts ihrer Liebsten nicht sorgen und keine weiteren Informationen einholen sollten, da »gerade durch das Stillschweigen, die persönliche Sicherheit der Betroffenen garantiert sei«. Diese Vorgehensweise erweist sich jedoch als fruchtlos, und die rechte Regierung beginnt die Maßnahmen zu verschärfen; sie lässt die Stadt belagern und versucht Chaos zu stiften, damit sich die Polizei ohnmächtig zurückziehen muss. Auch die Regierung selbst zieht aus der Stadt ab und alle Zu- und Ausgänge werden versiegelt und schließlich wird sogar ein Rädelsführer eines selbst aufgestellten Terroristennetzwerks eingesetzt. Die Stadt jedoch funktioniert die ganze Zeit über annähernd normal, die Menschen parieren alle Angriffe der Regierung in unvergleichlicher Eintracht, und wie Ghandi leisten sie gewaltfreien Widerstand.

In seiner eingängigen Kritik des Romans, bemerkt Michael Wood eine Parallele zu Brecht:

*In einem berühmten Gedicht, das er 1953 in Ostberlin verfasste, zitiert Brecht einen Zeitgenossen, der sagt, die Menschen hätten sich das Vertrauen der Regierung verscherzt. Wäre es in diesem Falle nicht besser, fragt Brecht listig, wenn die Regierung das Volk auflöste und sich ein anderes wählte? Saramagos Roman ist eine Parabel darüber was geschieht, wenn weder das Volk noch die Regierung aufgelöst werden kann.<sup>5</sup>*

Während die Parallele zutreffend ist, scheint die abschließende Beschreibung zu kurz zu greifen. Die beunruhigende Botschaft von *Ensaio sobre a cegueira* ist nicht so sehr die Unauflösbarkeit von Volk und Regierung, sondern die zwanghafte Natur der demokratischen Freiheitsrituale. Tatsächlich ist es so, dass die Menschen durch ihre Enthaltung die Regierung auflösen – jedoch nicht bloß in dem begrenzten Sinne, dass sie die bestehende Regierung zu Fall bringen, sondern die Wirkung ist weitaus radikaler. Warum verfällt denn die Regierung in eine solche Panik, wenn sich die Wähler ihrer Stimme enthalten? Sie ist gezwungen sich mit der Tatsache zu konfrontieren, dass sie ihre Macht nur insoweit ausüben kann, insoweit das von ihren Subjekten bestätigt wird – bestätigt sogar noch in Form der Weigerung. Die Enthaltung der Wähler geht aber weiter als es der innerpolitischen Negation lieb ist, wenn der Regierung kein Vertrauen geschenkt wird: Diese Enthaltung verwirft den Rahmen der Entscheidung selbst.

Psychoanalytisch gesprochen, ist die Enthaltung der Wähler so etwas wie

eine Verwerfung\*, die an sich weit radikaler als die Verdrängung\* ist. Nach Freud wird das Verdrängte vom Subjekt intellektuell anerkannt, da es einen Namen hat und sich das Subjekt gleichzeitig weigert, ihn anzuerkennen; das Subjekt weigert sich, sich selbst in diesem Verdrängten zu erkennen. Im Gegensatz dazu weigert sich die Geste der Verwerfung zur Gänze, diesen Term aus dem Symbolischen zur Kenntnis zu nehmen. Um die Konturen dieser radikalen Weigerung nachzuzeichnen, ist es von Nutzen, sich Badiou's provokative These zu vergegenwärtigen: »Es ist besser, gar nichts zu tun, als zur Erfindung formaler Wege beizutragen, um das sichtbar zu machen, was das Empire bereits als existent anerkennt.«<sup>6</sup> Besser ist es nichts zu tun, als sich in lokal begrenzte Aktionen verwickeln zu lassen, deren letzte Aufgabe darin besteht, das System umso besser geschmiert am Laufen zu halten (zum Beispiel Akte, die darauf abzielen, neue Subjektivitäten zu generieren). Nicht die Passivität stellt heute die Bedrohung dar. Es ist die Pseudo-Aktivität, dieser Drang »aktiv zu sein«, »teilzunehmen«, mitzuhelfen, das Nichts all dessen, was vorgeht, zu maskieren. Die Leute intervenieren die ganze Zeit, »tun was«; Akademiker partizipieren an bedeutungslosen Debatten und so weiter. Wirklich schwierig ist es, heraus zu treten, sich zurück zu ziehen. Diejenigen, die sich an der Macht befinden bevorzugen oft die »kritische« Teilnahme, den Dialog, und nicht das Schweigen – man braucht uns nur in den Dialog einzubinden um sicher zu stellen, dass unsere verdächtige Passivität gebrochen wird. Die Enthaltung der Wähler ist folglich ein wahrhaftiger *Akt*. Nachdrücklich rückt er uns die Leere der heutigen Demokratien vor Augen.

Manchmal ist nichts zu tun die äußerste Gewalt.

## Anmerkungen

\* bedeutet: Im Original deutsch.

- 1 J. Arch Getty und Oleg V. Naumov, *The Road to Terror. Stalin and the Self-Destruction of the Bolsheviks, 1932-39*, New Haven and London 1999, S. 14.
- 2 *The Imp of the Perverse* (1845) ist der Titel einer Kurzgeschichte Edgar A. Poes. Hans Wollschläger übersetzte ihn in der deutschen Gesamtausgabe (Zürich 1966 und 1994) mit *Der Alb der Perversheit*. A.d.Ü.
- 3 Bei der Verurteilung Stalins werden üblicherweise zwei Argumentationslinien bedient: 1. Er war ein Zyniker, der genau wusste, was los war (dass also die in den Schauprozessen Beschuldigten unschuldig waren, etc.); 2. Er wusste ganz genau was er tat, das heißt, was er tat, tat er auch mit Absicht und hatte daher die Ereignisse unter Kontrolle. Neuere Archivadokumente weisen jedoch in eine andere Richtung. Stalin glaubte tatsächlich, dass das, was er tat, notwendig sei (er glaubte also an das Bild, das die offizielle Ideologie entwarf, an seine Rolle als ehrlicher Führer, die Angeklagten seien schuldig und so weiter) und zugleich hatte er über die Ereignisse keine Kontrolle (er war zuweilen von der Tragweite seiner eigenen Maßnahmen schockiert). Man vgl. dazu Lars T. Lihs ausgezeichnete Ein-

führung in: Lars T. Lih, Oleg Naumow und Oleg Chlewnjuk (Hg.), Stalin. Briefe an Molotow 1925-1936, München 1996, S. 20 ff. Lih schlägt eine erschütternde Schlussfolgerung vor, wenn er nahe legt, dass es der Bevölkerung der Sowjetunion wohl besser ergangen wäre, wäre Stalin zynischer gewesen, als er es tatsächlich war.

- 4 Dieser Roman ist auf Englisch unter dem Titel *Seeing* (New York 2006) erschienen. Der Originaltitel ließe sich mit *Ein Essay über die Klarheit* übertragen. Mit *Bartleby* ist selbstverständlich der Schreiber aus der Novelle Herman Melvilles gemeint, der sich weigert zu kopieren und auf jede Forderung seines Chefs mit den Worten »Ich möchte lieber nicht« (»I would prefer not to«) antwortet. A.d.Ü.
- 5 Es handelt sich dabei um Brechts Gedicht *Die Lösung*. A.d.Ü.
- 6 Vgl. Alain Badiou, 15 Thesen zur zeitgenössischen Kunst, in: Tobias Huber / Marcus Steinweg (Hg.), *Inästhetik – 0*, Berlin 2008. Übersetzung modifiziert.





# LAIKAtheorie

## LAIKAtheorie 1

**Slavoj Žižek: Gewalt. Sechs abseitige Reflexionen**, 192 Seiten, Preis: 19,90 EUR, erscheint: Mai 2011 · ISBN: 978-3942281-91-1

## LAIKAtheorie 2

**Slavoj Žižek: Totalitarismus. Fünf Interventionen zum Ge- oder Missbrauch eines Begriffs**, Erscheint Oktober 2011 · ISBN: 978-3942281-92-8

## LAIKAtheorie 3

**Slavoj Žižek: Willkommen in interessanten Zeiten** Erscheint Dezember 2011 · ISBN 978-3942281-93-5

## LAIKAtheorie 4

**Werner Seppmann: Subjekt und System**, 304 Seiten, Preis 21 EUR, erschienen im März 2011 · ISBN: 978-3942281-95-9

## LAIKAtheorie 5

**Ilan Pappé: Wissenschaft als Herrschaftsdienst**. Der Kampf um die akademische Freiheit in Israel, 192 Seiten, 19,90 EUR, erscheint im Juni 2011 · ISBN: 978-3942281-96-6

## LAIKAtheorie 6

**John Bellamy Foster: Der ökologische Riss**. Der Krieg des Kapitalismus gegen den Planeten, ca. 600 Seiten, erscheint im Oktober 2011 · ISBN: 978-3942281-97-3

## LAIKAtheorie 7

**Werner Seppmann: Dialektik der Entzivilisierung**. Krise, Irrationalismus und Gewalt, erscheint September 2011 · ISBN: 978-3942281-09-6

LAIKAtheorie 8

**Bruno Bosteels: Alain Badiou – ein polemischer Traktat**, ca. 250 Seiten, erscheint September 2011 · ISBN: 978-3942281-98-0

LAIKAtheorie 9

**Ed Pluth: Badiou – eine Philosophie des Neuen**, ca. 260 Seiten, erscheint Oktober 2011 · ISBN: 978-3942281-99-7

LAIKAtheorie 10

**Tiqun: Anleitung zum Bürgerkrieg**, ca. 200 Seiten, erscheint Oktober 2011 · ISBN: 978-3942281-08-9

LAIKAtheorie 11

**Werner Seppmann: Dynamik sozialer Selbstzerstörung**. Zur Dialektik von Destabilisierung und Herrschaft, ca. 300 Seiten, erscheint November 2011 · ISBN: 978-3942281-10-2

LAIKAtheorie 12

**Markus Metz, Georg Seeßlen: Bürger, sagt Nein!** Postdemokratie, Neoliberalismus und ziviler Ungehorsam, ca. 250 Seiten, erscheint Dezember 2011 · ISBN: 978-3942281-11-9

LAIKAtheorie 13

**Tiqun: Alles ist gescheitert, es lebe der Kommunismus!**, ca. 400 Seiten, erscheint Dezember 2011 · ISBN: 978-3942281-12-6

LAIKA-Verlag

# BIBLIOTHEK DES WIDERSTANDS

Die BIBLIOTHEK DES WIDERSTANDS dokumentiert und reflektiert Kämpfe für soziale Veränderung, weltweit von den Sechziger Jahren bis heute.

Jeder Band ist ein LAIKA-Mediabook: ein Hardcover-Buch mit einer Dokumentarfilm-DVD. Rund einhundert Bände wird die Reihe insgesamt umfassen. Viele Filme erscheinen dabei erstmals im deutschsprachigen Raum. Die Bibliothek des Widerstands wird herausgegeben vom LAIKA-Verlag in Kooperation mit der Tageszeitung *junge Welt*.

**Band 1:** Der 2. Juni 1967  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-70-6

**Band 2:** Angela Davis  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-71-3

**Band 3:** Schrei im Dezember  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-72-0

**Band 4:** Krawall  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-73-7

**Band 5:** Rebels with a Cause  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-74-4

**Band 6:** The Weather Underground  
26,90 €, ISBN: 978-3-942281-75-1

**Band 7:** Die Schlacht um Chile 1973 – 1978  
29,90 €, ISBN: 978-3-942281-76-8

**Band 8:** Dass Du zwei Tage schweigst unter der Folter!  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-77-5

**Band 9:** Panteón Militar – Kreuzzug gegen die Subversion  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-78-2

**Band 10:** Attac – Gipfelstürmer und Straßenkämpfer  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-79-9

**Band 11:** Mir – Die revolutionäre Linke in Chile  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-80-5

**Band 12:** Rudi Dutschke – aufrecht gehen\*  
29,90 €, ISBN: 978-3-942281-81-2

**Band 13:** Phoolan Devi – Die Rebellin\*  
19,90 €, ISBN: 978-3-942281-83-6

**Band 14:** Mumia Abu-Jamal\*  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-84-3

**Band 15:** 25. April 1974 – Die Nelkenrevolution\*  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-85-0

**Band 16:** 5. Mai 68 – Die Phantasie an die Macht\*  
29,90 €, ISBN: 978-3-942281-86-7

**Band 17:** Die blutigen Tage von Genua – Wut im Bauch und Widerstand im Sinn\*  
24,90 €, ISBN: 978-3-942281-87-4

\*erscheint im Laufe des Jahres 2011

Verursachen das Aufkommen des Kapitalismus und sogar die Zivilisation mehr Gewalt als sie verhüten? Ist Gewalt schon in der einfachen Idee des Fremden enthalten, und wo könnte eine angemessene Form von Gegengewalt heute liegen?

In seinem leidenschaftlichen Plädoyer für bewusste Wahrnehmung des gesellschaftlichen Lebens wirft Žižek zum einen einen kompromisslosen Blick auf die kapitalistischen Demokratien, in denen wir leben und spricht sich gleichzeitig dafür aus, dem Versuch zu widerstehen, sofort zu reagieren. Žižek plädiert »auf Zeit«, auf jene Zeit, die die Erkenntnis für eine kritische Analyse braucht.



LAIKA-Verlag · 19,90 €  
ISBN 978-3942281-91-1

