

Identität, *jouissance* und Demokratie.

Eine psychoanalytische Annäherung an den demokratischen und antidemokratischen Populismus*

1. Einleitung

Ist der Populismus eine Gefahr für die Demokratie oder öffnet er einen Weg zur Demokratisierung? An dieser Frage scheiden sich seit einigen Jahren die Geister. Einerseits haben sich ganze Bücher der Denunzierung des Populismus als Synthese aller möglichen Probleme gewidmet: Der Populismus sei autoritär, irrational, antidemokratisch (vgl. Stavrakakis/Jäger 2018). Auf der anderen Seite wird der Populismus als Königsweg zur Wiedergewinnung der Demokratie angesichts der Übermacht der Märkte dargestellt (Mouffe 2018). Wie soll man sich angesichts solch unterschiedlicher Positionen zum selben Phänomen bloß entscheiden?

Heute kann keine Reflexion über den Populismus den Beitrag Ernesto Laclaus – einen der konsequentesten zu diesem Thema – ignorieren. Dabei gibt auch dessen Werk, wie der vorliegende Aufsatz aufzeigen wird, keine definitiven Antworten hinsichtlich des demokratischen Charakters populistischer Phänomene.

Es gibt ein gewisses Paradox in Laclaus Arbeiten. Einerseits kritisiert er traditionelle Theorien des Populismus, die diesen negativ als ausgesprochen irrationales und potenziell antidemokratisches Phänomen darstellen. Nach Laclau ist der Populismus nämlich weder positiv noch negativ, sondern eine politische Logik. Im Populismus wird demnach eine Reihe unerfüllter gesellschaftlicher Forderungen artikuliert. Diese Artikulation komme dann zustande, wenn die Forderungen durch die gemeinsame Tatsache des Unerfüllt-Seins als äquivalent betrachtet werden. Damit diese Äquivalenzkette zustande kommt, so Laclau, braucht man zunächst einen leeren Signifikanten – ein gemeinsames Symbol, das die Gesamtheit der Forderungen re-

* Es handelt sich hierbei um eine gekürzte und leicht modifizierte Übersetzung eines in portugiesischer und französischer Sprache erschienenen Aufsatzes: Zicman de Barros, Thomás, 2018: Identidade, gozo e as potencialidades democráticas do populismo. In: Hoffmann, Christian/Birman, Joel (Hrsg.): *Psicanálise e política: uma nova leitura do populismo*, São Paulo, S. 77–114. Zicman de Barros, Thomás, 2019: Identité, jouissance et les potentialités démocratiques du populisme. In: Hoffmann, Christian/Birman, Joel (Hrsg.): *Une nouvelle lecture du populisme: psychanalyse et politique*, Paris, S. 79–115. Die Herausgeber bedanken sich herzlich beim Autor und beim Verlag Instituto Langage für die Möglichkeit den Beitrag in deutscher Sprache veröffentlichen zu können.

präsentiert. Außerdem müsse der Populismus einen gemeinsamen Gegner darstellen können. Die populistische Logik sei geradezu jene, die das politische Feld zweiteilt: „Wir“ gegen „Sie“, das „Volk“ gegen die „Eliten“. Somit unterscheide sich der Populismus von einer institutionalistischen Logik, in der die Forderungen in der Gesellschaft nicht gebündelt artikuliert, sondern im Gegenteil einzeln administrativ bearbeitet würden.

Insofern glaubt Laclau (2005b, S. 45ff.), dass es nicht darum gehen kann, ob eine Bewegung populistisch ist oder nicht, sondern in welchem Ausmaß. Nach Laclau hat der Populismus keinen spezifischen Inhalt: Mao Zedong war ebenso populistisch wie etwa Benito Mussolini oder auch Charles de Gaulle. Im Anschluss an Stuart Hall könnte man behaupten, auch wenn Laclau selbst dieses Beispiel nie verwendet hat, dass sogar Margaret Thatcher gewissermaßen populistisch war. Der Thatcheristische Diskurs artikuliert im Namen eines „populären Kapitalismus“ eine Reihe diskursiver Elemente – wie etwa Tradition, Familie, Patriotismus, Recht und Ordnung, Marktwirtschaft, Unternehmertum, starke Führung – gegen bestimmte „Eliten“: Bürokraten, Gewerkschaften und sonstige „Parasiten“, die den Wohlfahrtsstaat angeblich ausnutzen (Hall 1988, S. 140ff.; Howarth 2000, S. 9). Nach Jean-Claude Monod (2009, S. 47) war dieselbe Logik auch in Nicolas Sarkozys Diskurs während dessen siegreichen Präsidentschaftswahlkampf 2007 vorhanden, als er „das Frankreich, das früh aufsteht“ gegen die staatsabhängigen „Behelfenen“ wendete. Ob progressiv oder konservativ, liberal oder interventionistisch – grundsätzlich kann jeder Diskurs nach Laclau populistisch sein.

Allerdings verteidigt Laclau den Populismus auch als emanzipatorische Strategie. Für ihn ist der Populismus ein Instrument zur Repräsentation gesellschaftlich ausgeschlossener Sektoren. Der Populismus sei imstande, etablierte Formen des sozialen Lebens infrage zu stellen; durch die politisierende Macht des Populismus könne jede Form traditioneller Ungleichheit erschüttert werden. Für Laclau bietet der Populismus das Mittel zur Formulierung eines radikaldemokratischen Projekts (Zicman de Barros/Stavarakakis 2017, S. 11).

Das Paradox dreht sich also um die offensichtliche Unvereinbarkeit zwischen der Verteidigung des Populismus einerseits und dem Hinweis andererseits, dass Bewegungen mit solch unterschiedlichen Plattformen allesamt einigermaßen populistisch seien.

In diesem Aufsatz wird dieses Paradox reflektiert und auf das demokratische Potenzial des Populismus hin befragt. Ist der Populismus immer demokratisch? Ist es möglich, zwei Typen des Populismus zu identifizieren – einen demokratischen und einen undemokratischen?

Das bloße Stellen dieser Frage zwingt uns zunächst zu einer Erläuterung dessen, was demokratisch heißt. Dieser Beitrag ist daher in zwei Hälften und vier Teilen gegliedert. Erstens wird die symbolische Dimension des Problems und die ontologi-

sche Grundlage der Diskurstheorie der Essex School sowie deren Verständnis der radikalen Demokratie vorgestellt. Auf dieser Basis wird der zweite Teil der Frage nachgehen, wie sich ein demokratischer Populismus von einem antidemokratischen differenzieren lässt. Die theoretische Unterscheidung zwischen den beiden Populismen dreht sich, wie weiter ausgeführt wird, um deren jeweils unterschiedliches Verhältnis zur Identität. Im dritten Teil wird die affektive Dimension des Problems mit dem psychoanalytischen Konzept des Genusses (*jouissance*) angegangen und aufgezeigt, wie die unterschiedlichen Populismen unterschiedliche Affektkreise mit sich bringen. Im vierten Teil werden die Spannungen zwischen den beiden Populismen durch eine Verknüpfung der Essex School mit dem Denken Sigmund Freuds und Jacques Lacans erläutert. Zum Schluss wird argumentiert, dass die Grenze zwischen dem demokratischen und dem antidemokratischen Populismus eine unscharfe Zone darstellt und dass ein sublimierender und demokratischer Populismus letztlich immer von fantasmatischen Logiken heimgesucht wird.

2. Die symbolische Dimension

2.1 Diskurs, Identität und radikale Demokratie

Der Diskursbegriff hat eine lange Geschichte, die u.a. auf Ferdinand de Saussure, Jacques Derrida und Michel Foucault zurückgeht (Howarth 2000) und an dieser Stelle nicht im Detail resümiert werden kann. Vorgestellt wird in diesem Abschnitt die Idee des Diskurses, wie sie von der Essex School und insbesondere in den Arbeiten Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes entwickelt wurde.

Seit der Veröffentlichung ihres ersten gemeinsamen Buches, *Hegemonie und radikale Demokratie* (2012[1985]), argumentieren Laclau und Mouffe, dass der Diskursbegriff eine ontologische Kategorie ist, die die Sinngebung im Allgemeinen und damit letztlich alles, was mit menschlicher Realität zusammenhängt, umfasst. Ein Diskurs bildet ein artikuliertes Ensemble sprachlicher und außersprachlicher Elemente, symbolisch sowie affektiv. Er umfasst nicht nur Sprache, sondern auch Handlung und hat stets eine performative Dimension. Wir konstruieren unsere sozialen Praktiken aus Diskursen. Durch unseren Glauben an sowie Handeln im Einklang mit diesen wird letztlich unsere Welt geformt.

Diese Idee hat natürlich rege Kritik ausgelöst, die insbesondere von Vertreter_innen einer traditionell marxistischen, auf einem materialistischen Objektivitätsverständnis basierenden Perspektive kam. Nach Norman Geras sind Laclau und Mouffe (1987, S. 84) Idealist_innen, die die Existenz einer vordiskursiven und vortheorietischen Realität gefährlich ignorieren und damit die Basis für rationale Debatten untergraben. Auf solche Kritiken antwortet das Autorenpaar, dass es nicht darum geht,

die Existenz einer Außenwelt zu leugnen. Laclau und Mouffe akzeptieren zwar die Objektivität einer außerdiskursiven Welt, betonen aber, dass die Sinnproduktion nicht vor dem Diskurs kommt. Zur Veranschaulichung geben sie folgendes Beispiel:

If I kick a spherical object in the street or if I kick a ball in a football match, the physical fact is the same, but its meaning is different. The object is a football only to the extent that it establishes a system of relations with other objects, and these relations are not given by the mere referential materiality of the objects, but are, rather, socially constructed. (Laclau/Mouffe 1987, S. 82)

Wenn ich eine brennende Kerze anfasste, würde ich mich verbrennen. Das ist eine objektive Tatsache. Allerdings kann der Akt des Verbrennens ganz unterschiedliche soziale Bedeutungen haben. Ein Fahrer, der bei einem Autounfall durch Treibstoff angezündet wird, wird nicht in derselben Weise betrachtet wie eine Demonstrantin, die sich während eines Aufstands in Brand setzt. Außerdem kann dasselbe Phänomen zu höchst unterschiedlichen Interpretationen führen. Die Verwüstung durch einen Orkan kann sowohl als nebensächliches Naturereignis, als Ergebnis struktureller Klimaveränderungen, als eine Art göttlicher Vergeltung oder auch als Resultat mangelnder Vorbereitung durch den Staat betrachtet werden (Jørgensen/Phillips 2002, S. 9). Auch wenn wir einige dieser Interpretationen zutiefst ablehnen, produzieren sie dennoch soziale Effekte und verweisen auf die Pluralität der Sinnpraktiken in unseren Gesellschaften.

Diese Sicht auf Diskurs ist wichtig, weil sie nicht nur auf die Kontingenz von Sinnproduktionen verweist, sondern auch den Weg zu einem modernen und demokratischen Verständnis sozialer Realität öffnet. Denn mit einem solchen Diskursbegriff wird akzeptiert, dass es keine endgültige Antwort darauf geben kann, wie Gesellschaft zu organisieren ist, da sich die vormoderne theologische Antwort als unzureichend erweist. Nach Claude Lefort (1990, S. 296) ist für die demokratische Moderne kennzeichnend, „dass sie die *Grundlagen aller Gewißheit auflöst*“ und „eine letzte Unbestimmtheit“ aufrechterhält, „was die Grundlagen der Macht, des Rechts und des Wissens [...] betrifft“.

An dieser Stelle machen Laclau und Mouffe mit ihrem Diskursverständnis jedoch nicht Halt, sondern entwickeln eine Theorie darüber, wie Diskurse und die damit verbundenen kollektiven Identitäten als kontingente Konstrukte strukturiert sind.

Mit Saussure stellt Laclau fest, dass jede Identität relational ist. Es ist unmöglich, ein „Wir“ als politisches Subjekt zu konstituieren, wenn es nicht etwas jenseits dieses „Wir“ gibt. In einem institutionalistischen Diskurs wird die Logik der Differenz verfolgt und das politische Feld fragmentiert. Die verschiedenen Forderungen in der Gesellschaft – die, wie noch erläutert wird, das Produkt einer Verschiebung und der konstitutiven Spaltung des Subjekts sind – werden getrennt behandelt und gehen mit einer Pluralität von Identitäten einher. Wie eingangs erwähnt, geht der Populismus in die andere Richtung. Er folgt nämlich der Logik der Äquivalenz und stellt einen Zu-

sammenhang zwischen mehreren unerfüllten Forderungen her. Damit wird das politische Feld vereinfacht und letztlich in zwei Teile gespalten: „Wir“ und „Sie“.

Innerhalb dieser Dynamik muss es nach Laclau einen Knotenpunkt geben: ein spezifisches Element, das die partielle Stabilität der diskursiven Konstruktion, jenes „Wir“, garantiert. Ab den 1990er Jahren nennt Laclau diesen Knotenpunkt einen „leeren Signifikanten“. Der leere Signifikant ist zentral, weil er die Kollektivität benennt und gleichsam ein politisches Subjekt konstituiert. Oliver Marchart (2007, S. 5) argumentiert in diesem Zusammenhang: „politics must be understood as the very process by which a group assumes its name“.

Für Laclau ist der leere Signifikant ein partikularer Signifikant, der aber seinen spezifischen Inhalt zunehmend verliert und dabei anfängt, eine abwesende, über ihn selbst hinausgehende Gesamtheit zu repräsentieren und eine Äquivalenzkette zwischen den verschiedenen unerfüllten Forderungen in der Gesellschaft zu bilden. Beispielsweise war dies in den Kämpfen für die Gewerkschaftsfreiheit in Polen während der 1980er Jahre der Fall, als viele Forderungen vor dem Hintergrund schwerer politischer Repression unbearbeitet blieben: „the demands of *Solidarność* became the rallying point of equivalential associations vaster than themselves“ (Laclau 2005a, S. 217). Man denke auch an die Russischen Revolutionen, als die verschiedenen Forderungen wie „Brot“, „Frieden“ und „Land“ nach gewisser Zeit um einen anderen Slogan artikuliert wurden: „Alle Macht den Räten“. Diese bestimmte Forderung fing an, eine abwesende Universalität zu repräsentieren und dadurch das russische Volk als revolutionäres Subjekt zu konstituieren.

Im Fall des Populismus ist der leere Signifikant häufig das „Volk“: ein Begriff, der verschiedene Sektoren der Gesellschaft gegen einen gemeinsamen Gegner – die Eliten – vereinigen kann. Dabei kann für Laclau jeder Signifikant, auch der Name einer Führungsfigur, potenziell zum leeren Signifikanten werden. In Argentinien während des Exils von Juan Domingo Perón, so Laclau, versammelte die Forderung „Perón zurück an die Macht“ und der Name des Caudillos eine Reihe von Missständen – von denen manche sich sogar gegenseitig widersprachen, wie das Ezeiza-Massaker bei Peróns Rückkehr am 20. Juni 1973 verdeutlichte – gegen das herrschende antiperonistische Regime.

Ob er tendenziell populistisch oder institutionalistisch ist, kann ein Diskurs dann als hegemonial gelten, wenn er die Bedingungen der öffentlichen Debatte provisorisch definieren kann. Ein hegemonialer Diskurs ist jener, der „succeeds in making its proposed logics and rules the ‚natural‘ rules of the community“ und „contributes to the deactivation, or ‚forgetting‘, of the other projects against which it was struggling“ (Zac/Sayyid 1998, S. 262). Ein konkurrierendes Projekt, das darüber hinauszu- gehen versucht, überschreitet damit die Grenzen des Alltagsverstands (Norval 1996, S. 173). Ein hegemonialer Diskurs etabliert sich als Grundlage der symbolischen

Ordnung, die Identitäten fixiert und die Verschiebung der Grenzen zwischen „Wir“ und „Anderen“ blockiert.

Um diese Idee besser zu verstehen, ist die Rekonstruktion einer Entwicklung in Laclaus Denken hilfreich. In *Hegemonie und radikale Demokratie* wurde der Antagonismus noch als Benennung dessen, was die eigene Identität bedroht – nämlich des Gegners – gedacht. Der Andere hat demnach einen konkurrierenden Diskurs, der mit unserem unvereinbar ist und unsere Identität infrage stellt (Laclau/Mouffe 2012[1985], S. 124f.). Allerdings entwickelte sich diese Idee durch die Kritik Slavoj Žižeks weiter. Nach Žižek (1990, S. 215) basiert das Antagonismusverständnis Laclaus und Mouffes auf der Illusion, „that after the eventual annihilation of the antagonistic enemy, I will finally abolish the antagonism and arrive at an identity with myself“. Er argumentiert, dass das Autorenpaar dabei den relationalen Charakter jeglicher Identität übersieht: Damit ein „Wir“ existieren kann, muss es Andere geben. Für Žižek ist der Andere, sprich der Antagonist, im eigenen Diskurs bereits vorhanden und die dadurch ausgemachte Bedrohung wird symbolisch zumindest partiell gemeistert.

Durch diese Kritik inspiriert entwickelte Laclau (1990, S. 160) seine Theorie weiter, um zwischen dem Politischen und dem Sozialen unterscheiden zu können. Das Soziale ist für Laclau das Ensemble routinisierter Praktiken, die im Alltag ausgeführt werden. Durch die soziale Sedimentierung werden Identitäten bekräftigt: Auch in einem antagonistischen Verhältnis zwischen „Wir“ und „Sie“ bekräftigen sich die beiden gegenüberstehenden Pole gegenseitig. Der Gegner ist damit paradoxerweise konstitutiver Bestandteil des Diskurses, weil durch seine Negation die eigene Identität definiert wird. Lasse Thomassen (2005a, S. 105ff.) verweist etwa darauf, dass der Antagonismus zwischen „der Freien Welt“ und „dem Terrorismus“ bei George W. Bush legitimierend wirkte, denn jede neue terroristische Bedrohung bekräftigte umso mehr die Notwendigkeit von Bushs Führung.

Auf der anderen Seite bezieht sich das Politische auf das Moment der Einrichtung des Sozialen, wodurch neue Praktiken und Identitäten erzeugt werden (Laclau 1999, S. 146). Das „Moment des Politischen“ offenbart den beliebigen und kontingenten Charakter des sozialen Lebens sowie dessen Grenzen, die unsere kollektiven Identitäten definieren. Damit wird der Raum für Reartikulationen geöffnet – ein kreativer Prozess, der aus den Lücken in der symbolischen Ordnung hervorgeht, von diesen aber gleichzeitig limitiert wird. Lilian Zac und Bobby Sayyid (1998, S. 252) stellen zutreffend fest:

Politics [...] is not like a game of chess. In politics, it is possible to break the rules of the game, by, for instance, kicking over the political equivalent of the chessboard. Kicking over the chessboard is not internal to the game of chess [...]. Politics is precisely a game which is ultimately open ended, and is geared towards making the rules and drawing the boundaries of those rules.

Durch diese Eigentümlichkeit des Politischen lässt sich erklären, warum dessen empirischen Erscheinungsformen – etwa populistische Aufstände und jüngere Bewegungen der „Empörten“ – in der Regel als Überraschungsereignisse betrachtet werden. In diesen Momenten des politischen Aufbruchs, die Žižek (1998, S. 14) mit dem Konzept des analytischen Akts vergleicht, kommt das Skandalöse, das Unmögliche und das Udenkbare zum Vorschein, sodass die Teilnehmenden auch nicht ganz begreifen können, wie es ihnen überhaupt möglich war, das zu tun, was sie taten. Žižek ergänzt am Beispiel eines solchen Moments – der eigentlich „verführten“ Russischen Revolution – dass diese Prozesse nachträglich die eigenen Entstehungsbedingungen schaffen. Ein Diskurs wird so transformiert, dass das Unmögliche plötzlich zum Unumgänglichen werden kann (Žižek 2008, S. 311ff.). Das „Moment des Politischen“ stellt jenseits der etablierten Antagonismen einen neuen Diskurs her. Dies unterstreicht den konstitutiven Mangel, der unsere Identitäten durchzieht, um diese letztlich zu destabilisieren und den Weg zur Mobilisierung der vom dominanten Diskurs Ausgeschlossenen zu ebnen.

Somit wird begreifbar, wie der Diskursbegriff die Grundlage dessen bildet, was eine Ethik der radikalen Demokratie genannt werden könnte: Denn die radikale Demokratie versucht, den kontingenten Charakter von Diskurs und Identität zu akzentuieren und das „Moment des Politischen“ in sich aufzunehmen.

2.2 Heterogenität und Populismus

Die radikale Demokratie ist weder ein Herrschaftstyp noch eine Art und Weise eine Führung zu wählen. Sie ist vor allem eine Ethik, eine Betrachtungsweise der Welt (Glynos 2003, S. 191). Sie zielt darauf ab, die Kontingenz unserer Identitäten und sozialen Lebensformen zu akzeptieren und fordert hierzu ein neues Verhältnis zu dem, was Laclau Heterogenität nennt.

Das Konzept der Heterogenität ist in der Philosophie Georges Batailles verwurzelt. Batailles Interesse galt dem Rest, der von der Gesellschaft produziert wird und symbolisch nicht aufgenommen werden kann. Im Denken Jacques Rancières (1995, S. 31) kommt Heterogenität dem nahe, was als „Anteil der Anteillosen“ bezeichnet wird. Das Heterogene ist, anders gesagt, ein Reales, das von der symbolischen Ordnung ausgeschlossen wird: eine Grenze dieser Ordnung, die diese mit jedem Aufkommen infrage stellt.

In diesem Sinne bringt Laclau das Heterogene mit dem in Verbindung, was G.W.F. Hegel „Völker ohne Geschichte“ nannte: jene nämlich, die in der dialektischen Logik der Geschichte keinen Platz haben und für Laclau (2006, S. 666) auf die Inkonsistenz der Hegelschen Theorie verweisen:

[...] There is, however, a blind spot: what Hegel calls the „peoples without history“. [...] I have compared them with [...] the residue left in a tube after a chemical experiment. This non-historical presence is like the drop of petrol that spoils the bowl of honey, for the existence of a contingent excess [...] makes this dialectics equally contingent and, as a result, the whole vision of history as a coherent story is at the very least jeopardized.

Laclau vergleicht das Heterogene auch mit dem Lumpenproletariat bei Karl Marx. Das Lumpenproletariat wird nämlich vom Antagonismus zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie ausgeschlossen, weil es von der ökonomischen Produktion ausgeschlossen ist, die den sozialen Akteuren ihre Rollen verleiht. Für Laclau wirkt die traditionell marxistische Zweiteilung in Arbeiter und Bosse nicht besonders subversiv, denn ein solcher Antagonismus bekräftigt lediglich die Identität beider Seiten – Proletariat und Bourgeoisie. Auch wenn sie um dieselben diskursiven Elemente kämpfen, bleiben diese Elemente bereits innerhalb der symbolischen Ordnung verankert. Das wirklich subversive Potenzial hingegen besteht im Lumpenproletariat, dessen bloßes Erscheinen in der Öffentlichkeit den hegemonialen Diskurs erschüttert. Für Laclau (2005a, S. 152) muss jede Außenseitergruppe „something of the nature of the *lumpenproletariat*“ haben und zum Symbol des Heterogenen werden, wenn sie die herrschenden Identitäten wirklich bedrohen will.

Für das Konzept der Heterogenität gibt es weitere Beispiele. Gayatri Chakravorty Spivak hat hierfür einen anderen Namen: „subaltern“. Sie betrachtet indische Frauen während der Kolonialzeit als Gruppe, die von der symbolischen Ordnung des Kampfes zwischen Kolonialisierenden und Kolonisierten ausgeschlossen war (Spivak 1988). Zur Kategorie der Heterogenität können auch nicht-binäre Gender-Identitäten gezählt werden, wie etwa Dragqueens und Transgenders in den Arbeiten Judith Butlers (1990) – Entitäten also, die die traditionelle Dichotomie zwischen Frauen und dem Patriarchat aufbrechen können.

Dabei sollten uns diese konkreten Beispiele nicht dazu verleiten, das Heterogene auf exkludierte soziale Gruppen zu reduzieren. In der Tat sind all diese Beispiele erst Produkt der Diskursanalyse und gehen dieser nicht voraus. Das Risiko besteht darin, dass man in einen Essentialismus verfällt und glaubt, dass solche Gruppen als konkrete Entitäten existieren, noch vor der Repräsentation. Das Heterogene bezieht sich gerade auf die Aporien des Diskurses, auf das Lacansche Reale. Thomassen (2005a, S. 114) schreibt in diesem Zusammenhang:

„Heterogeneity“ is simply a term [...] that I use to speak about different discursive aporias, especially those pertaining to exclusion. As such, although the use of the term heterogeneity is already a partial representation of what is supposed to resist representation, heterogeneity does not claim to grasp anything in its „as such“. Heterogeneity precisely refers to an *internal* limit of representation and not to a beyond or an outside of representation.

In ähnlicher Weise ergänzt Žižek (2008, S. 319):

[...] the real is not the transcendent substantial reality which from outside disturbs the symbolic balance, but the immanent obstacle, stumbling block, of the symbolic order itself.

Insofern können wir feststellen, dass das „Moment des Politischen“ genau das Moment des Aufkommens des Heterogenen ist, das bestehende diskursive Formationen destabilisiert und den Weg für neue symbolische Einschreibungen sowie partielle Sedimentierungen öffnet.

Wenn Laclau demokratische Potenziale im Populismus sieht, liegt dies daran, dass er den Populismus als Mittel zur Einbeziehung des Heterogenen *par excellence* betrachtet. Aus den Rändern der symbolischen Ordnung heraus kann der Populismus das mobilisieren und politisieren, was vom hegemonialen Diskurs ausgeschlossen wird.

Allerdings: Operiert der Populismus immer an den Rändern der symbolischen Ordnung, nach der Logik der Institutionalisierung des „Moments des Politischen“? Denn bei Laclau wird deutlich, dass die einfache populistische Zweiteilung in „Wir“ und „Sie“ nicht unbedingt die Grenzen erschüttern, die etablierte Identitäten definieren.

Daher lässt sich in abstrakter Hinsicht festhalten: Der Unterschied zwischen dem demokratischen und dem antidemokratischen Populismus hängt vom Verhältnis zur Identität und Heterogenität ab. Der demokratische Populismus braucht eine ständige Einbeziehung von Heterogenität. Dies bedeutet die kontinuierliche Problematisierung der eigenen Identität sowie ein Verhältnis zum Signifikanten „Volk“ als offenem Horizont, als wirklich leerem Signifikanten, den wir stets versuchen zu signifizieren, dessen partiellen Bedeutungsgebungen allerdings in ihrer Unvollständigkeit und Kontingenz akzeptiert werden. Somit sind wir in der Nähe dessen, was Jacques Derrida „Demokratie im Kommen“ (*démocratie à venir*) nannte (Stavrakakis 1999, S. 139; Norval 2007, S. 145ff.). Der antidemokratische Populismus hingegen konstruiert das „Volk“ als geschlossene Entität. Auch wenn er das Heterogene einbeziehen mag – als Donald Trump etwa im Wahlkampf an eine „schweigende Mehrheit“ appellierte – tut er dies nur teilweise. Jason Glynos (2008, S. 292) verweist darauf, dass Bewegungen von unten ebenso ideologisch wie Diskurse zur Verteidigung der herrschenden Ordnung sein können. Mit psychoanalytischen Begriffen könnten wir sagen, dass der antidemokratische Populismus vom *passage à l'acte*, sprich einem unproduktiven Bruch, nicht weit entfernt ist, im Gegensatz zum analytischen Akt als Erzeuger neuer symbolischer Einschreibungen. Der antidemokratische Populismus bezieht manche exkludierten Sektoren ein, indem er jedoch Migrant_innen und andere Minderheiten diskriminiert (Stavrakakis 2017, S. 7ff.). An anderer Stelle argumentiert Thomassen (2005b, S. 301):

We should not be led to think that, normatively, there is anything inherently progressive about heterogeneity. For instance, although Marx finds some revolutionary potential in the spontaneity of the *lumpenproletariat*, he also identifies the *lumpenproletariat* as a regressive force and as the foundation for the conservative discourse of Bonapartism.

Im antidemokratischen Populismus ist das „Volk“ kein offener Horizont, sondern eine ethnische Wurzel, die die Ausführung des „Moments des Politischen“ verhindert. Anstelle von Zweifel und Kontingenz wird das Versprechen von Gewissheit und Identität etabliert.

Dabei stellt sich natürlich die Frage, ob der demokratische Populismus politisch tragfähig ist: ob er nämlich auf lange Sicht bestehen kann oder im Gegenteil stets vom Versprechen einer geschlossenen Identität umgeben ist. Lässt sich eine Hegemonie konstruieren, die ihre eigenen Grundlagen infrage stellt – eine paradoxe gegenhegemoniale Hegemonie?

3. Die affektive Dimension

3.1 Genuss, Fantasie und Leere

Ein hegemonialer Diskurs kann sich nicht alleine auf Rhetorik stützen. Deutlich wurde dies mit den Beiträgen von Yannis Stavrakakis, einem Schüler Laclaus, der zur formalisierten Einbeziehung der Psychoanalyse in die Diskurstheorie beigetragen und dabei Laclau zur Klarstellung der Einflüsse der Lacanschen Theorie auf das eigene Werk aufgefordert hat.

Wäre ein Diskurs nur Rhetorik, so Stavrakakis (2007, S. 20f.), wäre es doch unmöglich zu begreifen, woher er seine Kraft bezieht, warum ein leerer Signifikant stabiler und stärker ist als andere und warum wir überhaupt gehorchen. Kann ein Regime nicht ausschließlich auf dem physischen Zwang basieren, so kann Gehorsam nur dann erklärt werden, wenn wir gewissermaßen danach begehren, sprich wenn es eine affektive Investition gegenüber dem Gebot gibt. Der Begriff des Affekts kann an dieser Stelle als libidinöse Energie an den Grenzen symbolischer Vermittlung definiert werden (Stavrakakis 2007, S. 91). So können wir verstehen, wie wir in der freiwilligen Knechtschaft eine Art Genuss erleben. In den psychoanalytischen Arbeiten Lacans ist das Konzept des Genusses, der *jouissance*, zentral. Es handelt sich hierbei um eine unbewusste Freude, die vom Todestrieb gelenkt wird und als Missfallen auf bewusster Ebene ausgedrückt werden kann.

Eine häufig an die Diskurstheorie adressierte Frage lautet: Wie können die psychoanalytische Dimension – die tendenziell mit den Traumata des partikularen Subjekts assoziiert werden – und die politische, über das Subjekt hinaus und mit kollek-

tiven Dynamiken einhergehend zusammengedacht werden? Eine zwar berechnete Frage, die allerdings die Geschichte der Psychoanalyse ignoriert.

Seit Freud haben Psychoanalytiker_innen ihre theoretischen Werkzeuge eingesetzt, um über die Gesellschaft zu reflektieren; umgekehrt sind ihre Subjekttheorien durch gesellschaftliche Fragen mitgeprägt worden. Im ersten Sinne zeigt Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), wie die Herausbildung von Massen narzisstischen Dynamiken folgt. In der Einleitung schreibt er sogar: „[D]ie Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie“ (Freud 1921, S. 65). Im zweiten Sinne ging das in Freuds Werk zentrale Konzept des Über-Ichs, wie Étienne Balibar (2011, S. 383ff.) suggeriert, aus einer Debatte mit Hans Kelsen zum Gehorsam gegenüber dem Staat hervor. Weitergeführt wurde diese Artikulation in *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) und den Arbeiten anderer Psychoanalytiker_innen. Aus psychoanalytischer Sicht gibt es also keine trennscharfe Unterscheidung zwischen subjektiver und kollektiver Ebene.

Zurück zu Lacans Begriff der *jouissance*: Es liegt zunächst nahe, dass die Sozialisation innerhalb der Familie beginnt. Die Erwartungen der Eltern gegenüber dem Kind haben eine einflussreiche, ja kastrierende, Wirkung. Wenn ein Baby geboren wird, betrachtet es sich nicht als unabhängige Entität, sondern steht in einem nahezu symbiotischen Verhältnis zur Mutter. Es gibt keine klare Grenze, die definiert, wo das Baby endet und die Mutter beginnt. Das Baby kennt keine Grenzen, weder zwischen sich selbst und der Mutter noch bei der eigenen Triebbefriedigung: Alles in ihm tendiert zum Überschießen. Es erlebt einen vollen vorsymbolischen Genuss oder, genauer gesagt: Es wird später das, was es hatte, nachträglich idealisieren.

Durch die Beziehungen zu den Erwachsenen beim Betreten des sozialen Feldes der Sprache wird dieser Genuss kastriert und geht für immer verloren. Sobald es sich innerhalb der Sprache befindet, kann das Individuum nur durch narzisstische Identifikation mit etwas, was außerhalb von ihm selbst liegt, überhaupt eine Identität bilden (Lacan, *Écrits*). Allerdings werden die diversen symbolischen Repräsentationen die verlorene Fülle und den Mangel an Genuss niemals kompensieren können (Laclau 2005a, S. 112f.). Während der symbolischen Kastration konvergieren alle Teiltriebe des Babys, die bei dessen Geburt vorhanden waren, und es fängt an, sich als geschlossene Entität zu begreifen. Das Baby wird zu einem dezentrierten Subjekt, das disloziert und gespalten ist: zwischen sich selbst als mangelndem Genuss einerseits und als externem Objekt andererseits, das den Umgang mit diesem Mangel verspricht, aber niemals verinnerlicht werden kann (Glynos/Stavrakakis 2008, S. 263).

Der Prozess symbolischer Kastration impliziert eine Konformität zu den Ideen und Normen, die durch die Familie beigebracht werden. Dabei bleiben diese Ideen und Normen stets von einer symbolischen Ordnung mitgeprägt und -konfiguriert, die kollektiver Natur ist. Genau dieses Kollektive formt das Lacansche Subjekt als

gespaltenes Subjekt, das wiederum im Kollektiv nach Antworten auf die es konstituierenden Ängste sucht. Dort sucht es nämlich nach der verlorenen vollen *jouissance*.

Während dieser idealisierte Genuss stets symbolisch unzugänglich bleibt, sind andere Formen des Genusses im Erwachsenenleben vorhanden. Es gibt mindestens zwei politisch relevante Spielarten des Genusses, die mit unterschiedlichen Affektkreisen einhergehen: den fantasmatischen Genuss und den Genuss der Leere (Stavrakakis 2007, S. 196f.; Glynos/Stavrakakis 2008, S. 261f.). Welcher von den beiden in populistischen Phänomenen vorwiegt, ist entscheidend dafür, ob es sich um Erscheinungen handelt, die mit einem radikaldemokratischen Projekt vereinbar sind.

Fangen wir zuerst mit der Fantasie an. In den Worten von Glynos (2011, S. 67):

[Fantasies] shape the way we „see“ reality, including its problems and solutions, and therefore they structure the way we *act* in the world.

Zwei Säulen stützen die Fantasie: erstens die Vorstellung eines externen idealisierten Objekts, das das Versprechen einer Wiederbegegnung mit dem verlorenen vorsymbolischen vollen Genuss verkörpert. In politischer Hinsicht versucht die Fantasie, die grundlegende Kontingenz sozialer Praktiken zu verdecken und verspricht die Errichtung einer vollständig versöhnten Gesellschaft ohne Antagonismen (Stavrakakis 2007, S. 196f.). Das naheliegendste Beispiel hierfür bilden nationalistische Diskurse, die die Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses – „*Make America Great Again*“, nach Trump – oder auch den Marsch hin zur glorreichen prädestinierten Zukunft versprechen.

Das Beispiel des Nationalismus erinnert an einige von Žižeks Reflexionen über die Fantasie. Nach Žižek (1993, S. 200) monieren fantasmatische Diskurse nämlich immer den „Raub des Genusses“: Unser Genuss wird stets im Vergleich zu jenem der anderen konstituiert. Somit wird der Genuss des Anderen für unseren Mangel an Genuss verantwortlich gemacht. Wenn das verlorene Paradies nicht hier ist, liegt dies daran, dass es von jemandem blockiert wird. Außerdem gilt für die Fantasie: Wenn der Andere genießt, ist es ein obszöner und unverdienter Genuss, der zu unserem Lasten stattfindet. Hierfür bildet der Jude das eindeutigste Beispiel. In der antisemitischen Propaganda ist er der Feigling und Sündenbock, der die Nation untergräbt und beseitigt werden muss. Der Antagonismus externalisiert die Spaltung im Subjekt und führt die symbolische Unvollständigkeit auf den Anderen in einer Art und Weise zurück, die den Anderen nicht als Respekt verdienenden Gegner, sondern als zu vernichtenden Feind betrachtet.

Es gilt zu betonen, dass für Žižek der fantasmatische Charakter eines Diskurses nicht unbedingt mit dessen Wahrheitsgehalt zusammenhängt. Der durch Lacan inspirierte Philosoph argumentiert, dass auch wenn die Vorwürfe eines eifersüchtigen Ehemanns an seine Frau stimmen würden – dass diese nämlich mit jedem Mann in der Stadt schläft –, die Eifersucht nicht weniger pathologisch wäre (Butler/Laclau/Žižek 2000, S. 126f.). Dieselbe Logik gilt auch für die Politik. Auch wenn es

stimmt, dass etwa die Gier von Wall Street für Wirtschaftskrisen verantwortlich ist und eine radikale Reform des Finanzsektors notwendig macht, wird durch das Idealisieren einer versöhnten Gesellschaft ohne Bänker die Logik der Fantasie bloß reproduziert. Die Pathologie der Fantasie besteht im Versprechen des vollen Genusses und der Rückkehr zu einem vorsymbolischen Genuss.

Der entscheidende Punkt ist, dass sich das Versprechen einer idealen Gesellschaft niemals realisieren lässt. Auch nach der Beseitigung der „Diebe des Genusses“ würden wir nicht zu einem vorsymbolischen Genuss gelangen: So fangen die Probleme für fantasmatische Diskurse an, die ihre Versprechen nicht einlösen können. Hier kommt auch die zweite Stütze der Fantasie ins Spiel: nämlich die Erfahrungen des partiellen Körpergenusses, die die Illusion eines sich abzeichnenden vollen Genusses ernähren (Stavrakakis 2007, S. 196f.). Beispielsweise ist dies mit nationalen Feierlichkeiten oder auch sportlichen Großturnieren der Fall. Allerdings reichen auch diese Momente kollektiver Ekstase und des Körpergenusses nicht aus, um den vollen Genuss zu gewährleisten: „*Das ist es nicht* – da der Schrei, wodurch sich der erlangte Genuß unterscheidet vom erwarteten“ (Lacan, XX, S. 121). Das Versprechen bleibt – und verschiebt sich vielleicht in metonymischer Manier von einem idealisierten Objekt auf andere –, wird aber niemals realisiert (Stavrakakis 1999, S. 49).

Die Logik der Fantasie, betont Stavrakakis, war in den großen Ideologien des 20. Jahrhunderts vorhanden. Erkennbar wird sie nicht nur etwa am Versprechen einer kommunistischen Gesellschaft, sondern auch am Konsumismus. In beiden Fällen werden bestimmte Objekte idealisiert und mit dem Versprechen präsentiert, den konstitutiven Mangel des Subjekts aufzuheben. In einem Interview argumentiert Stavrakakis:

[...] the promise of utopian communitarian leftwing communist society can play a similar role for some people that a consumerist advertising of a new Lamborghini can play for other people. (Zicman de Barros/Stavrakakis 2017, S. 11)

Gibt es dann kein Entkommen aus der Logik der Fantasie? Kann die Demokratie eine andere Form von Genuss zugrunde legen? An manchen Stellen suggeriert Žižek, dass dies unmöglich ist. Unter Berufung auf Jacques-Alain Miller schreibt er, dass die Demokratie „a desert of enjoyment“ darstellt und dass die Intensivierung der Leidenschaften in der Politik lediglich zu mehr Fundamentalismus, Zerstörung, Massakern und weiteren Katastrophen führen würde (Žižek 2004, S. 111f.; vgl. auch Miller 2003, S. 146f.).

Allerdings führte Lacan in seiner späteren Lehre eine andere Form von Genuss ein: den Genuss der Leere. Dieser überschießende, unkontrollierte Genuss legt eine größere Vereinbarkeit mit der radikaldemokratischen Ethik nahe (Stavrakakis 2007, S. 279). In den Worten von Glynos und Stavrakakis (2008, S. 265):

Here, the subject is taken to acknowledge and affirm the contingency of social relations and to pursue an enjoyment that is not guided by the impulse to „complete“, to „totalize“, or to „make full or whole“, an enjoyment situated, rather, on „the side of the not-whole“.

Dabei handelt es sich nicht um einen resignierten Genuss. Der Genuss der Leere ist der Genuss einer Offenheit für das, was unmöglich ist – nicht für eine idealisiert-unmögliche, fantasmatische Utopie, sondern das Unmögliche im Sinne dessen, was sich an den Rändern und Grenzen der symbolischen Ordnung bewegt. Es ist ein Genuss jenseits des Symbolischen (Metzger 2017, S. 89f.). Es ist vielleicht ein Genuss der Hilflosigkeit: der Affekt subjektiver Armut, der die Identität kritisiert, die Heterogenität akzeptiert und das Unmögliche ins Mögliche verwandelt (Safatle 2015, S. 55, 68ff.).

In diesem Sinne nimmt die Unterscheidung zwischen dem demokratischen und dem antidemokratischen Populismus neue Gestalt an. Der antidemokratische Populismus produziert den fantasmatischen Genuss, der demokratische Populismus hingegen den Genuss der Leere. Im ersten Fall handelt es sich um Fantasie, im zweiten hingegen sind wir möglicherweise dabei, sie zu durchqueren.

3.2 Massen, Sublimierung und Idealisierung

Dabei stellt sich die Frage, ob das Konzept des leeren Signifikanten als Garant diskursiver Kohäsion im Populismus eine solche Unterscheidung zulässt. Denn auch wenn Laclau eine Unterscheidung zwischen dem demokratischen und dem antidemokratischen Populismus nahelegt, wird diese Differenz in seinem Werk nie eindeutig. Hinzu kommt, dass die beiden Populismustypen empirisch dazu tendieren, in Mischformen zu erscheinen.

Die Probleme fangen dort an, wo psychoanalytische Konzepte zur Formulierung des Begriffs des leeren Signifikanten herangezogen werden. Für Laclau (2005a, S. 116) ist die Logik des leeren Signifikanten dieselbe wie jene, die in der Psychoanalyse Sublimierung genannt wird. Daher die Frage: Funktioniert die Sublimierung nach der Logik der Fantasie oder nach der Logik des Genusses der Leere?

Fangen wir mit der Frage an, was die Sublimierung ist. Es handelt sich zweifellos um einen der weniger systematisch definierten Begriffe in der Psychoanalyse. Auch wenn Freud das Konzept an vielen Stellen diskutiert (Assoun 2017, S. 5), hat er dazu nie einen metapsychologischen Text verfasst. Dabei glauben manche, dass ein solcher Text zwar entworfen wurde, danach aber verloren ging (Metzger 2017, S. 38).

Die Sublimierung bildet für Freud, soweit wir feststellen können, eines der möglichen Schicksale des Triebes. Sie wird dann produziert, wenn ein Sexualtrieb vom Ziel abgelenkt und dessen Energie hin zur Produktion anderer, weniger primitiver und gesellschaftlich wertvoller Objekte kanalisiert wird. Daraus ergibt sich häufig

ein Zusammenhang zwischen der Sublimierung und der künstlerischen Produktion. Insofern gilt zu betonen, dass die Sublimierung niemals ein alleinstehendes Phänomen ist. Für Freud impliziert sie eine Dimension sozialer Anerkennung und bildet ein mögliches Mittel zur Konstruktion sozialer Verbindungen.

Ein besseres Verständnis dieses Konzepts ergibt sich aus der Unterscheidung zwischen Sublimierung und Idealisierung in Freuds Text *Zur Einführung des Narzissmus* (1914). Demnach distanziert uns die Sublimierung vom sexuellen Objekt, während die Idealisierung – die hier mit „Verzierung und Veredlung der Repräsentationsgehalter“ synonym wird (de Mijolla-Mellor 2003, S. 95) – ans Objekt bindet, es vergrößert und überschätzt (Freud 1914, S. 28), stellt es illusorisch so dar, als würde es die Ideale des Subjekts verkörpern (de Mijolla-Mellor 2003, S. 107), was an die Logik der Fantasie erinnert. An einem weiteren Punkt lässt sich die Sublimierung von der Idealisierung unterscheiden: Wenn die Konstituierung von Idealen den Motor hinter der Verdrängung des Triebes bildet, etabliert die Sublimierung im Gegenteil ein anderes Verhältnis zu Idealen, das über „die Sperrmauer der Zensur“ hinausgeht (de Mijolla-Mellor 2003, S. 95). Sie zeichnet sich durch die Abwesenheit von Verdrängung (Freud 1914, S. 28) und damit auch von deren Symptombildungen aus. Insofern tritt die Sublimierung in Freuds Werk manchmal als „erfreuliches Ergebnis für die Behandlung“ (de Mijolla-Mellor 2003, S. 93) in Erscheinung.

Auch wenn Laclau in Bezug auf leere Signifikanten nicht von der Idealisierung spricht: Übertragen wir die Freudsche Unterscheidung auf die Populismusdebatte, können wir feststellen, dass der antidemokratische Populismus nach der Logik der Idealisierung funktioniert, der demokratische hingegen nach der Logik der Sublimierung. Präsentiert die Idealisierung ein überschätztes Objekt, so weicht die Sublimierung vom Objekt hin zur Akzeptanz von dessen Unmöglichkeit ab.

Das Problem ist allerdings, dass der Unterschied zwischen Sublimierung und Idealisierung nie so richtig klar wird, da die beiden in Wirklichkeit in komplexe Beziehungen zueinander treten (Assoun 2017, S. 27ff., 50f.). Auch in seiner Theorie des Narzissmus behauptet Freud (1914, S. 27), dass die Sublimierung von der Idealisierung „angeregt“ werden kann. Einige Jahre später spricht Freud (1921, S. 106) in Bezug auf die Massenbildung – die von der Idealisierung geprägt ist – von „der sublimierten Hingabe an eine abstrakte Idee“, um das Verhältnis zwischen den Mitgliedern einer Masse und ihren Idealen einzuordnen. Auch für die Reflexion über den Populismus bietet sich diese konzeptuelle Spannung an.

Freuds Theorie der Masse ist gut bekannt. Die verschiedenen Mitglieder einer Masse setzen dasselbe externe Objekt – eine Führungsfigur oder Leitidee – an die Stelle des Ich-Ideals. Die Idealisierung rückt hier in den Vordergrund und bildet für Freud einen verallgemeinerten Prozess. Die Logik der Masse ist auch jenseits vorübergehender Menschenmengen und in solchen stabilen Organisationen wie der Kirche und der Armee auffindbar. Auch wenn Freud die Logik der Masse verallgemei-

nert und sich dabei gegen frühere Theorien abgrenzt, die das Phänomen als notwendig irrational und gefährlich betrachteten, verweist seine Perspektive weiterhin auf die Risiken des Gruppenverhaltens.

Freud argumentiert, dass sich die Massenbildung, das Verliebt-Sein und die Hypnose nur in der Dimension unterscheiden. Alle drei, so Freud, folgen derselben Logik der Idealisierung. Dabei taucht die Sublimierung implizit in Freuds Massentheorie auf, weil sie mit dem Verliebt-Sein – einer Situation, in der die Idealisierung stark ausgeprägt ist – das Konfrontieren der Unmöglichkeit der Befriedigung eines Sexualtriebs gemeinsam haben. Beim Verliebt-Sein nimmt das Liebesobjekt eine wertvolle Stellung ein und wird so dargestellt, als hätte es keine Makel, was das Subjekt potenziell zu Wahnsinnstaten führt. Es passiert nämlich Folgendes:

[...] das Ich wird immer anspruchsloser, bescheidener, das Objekt immer großartiger, wertvoller; es gelangt schließlich in den Besitz der gesamten Selbstliebe des Ichs, so daß dessen Selbstaufopferung zur natürlichen Konsequenz wird. Das Objekt hat das Ich sozusagen aufgezehrt.

[...] Gleichzeitig mit dieser „Hingabe“ des Ichs an das Objekt, die sich von der *sublimierten Hingabe* an eine abstrakte Idee schon nicht mehr unterscheidet, versagen die dem Ichideal zugeteilten Funktionen gänzlich. Es schweigt die Kritik, die von dieser Instanz ausgeübt wird; alles, was das Objekt tut und fordert, ist recht und untadelhaft. Das Gewissen findet keine Anwendung auf alles, was zugunsten des Objektes geschieht; in der Liebesverblendung wird man reuelos zum Verbrecher. (Freud 1921, S. 106, Herv. d. Verf.)

Damit lässt sich bereits bei Freud eine gewisse Ambivalenz in Bezug auf die Sublimierung erkennen. Diese wird nämlich von der Idealisierung unterschieden, tritt aber auch in ein Spannungsverhältnis zu Letzterer. Wir sind wieder bei einer weiteren Version des altbekannten Problems: Gibt es nicht doch ein Risiko, dass die produktive Akzeptanz der Unmöglichkeit der Wiederbegegnung mit dem Objekt in eine Idealisierung dieses Objekts umschlägt?

Diese Frage ist zentral und unterstreicht ein Problem in Laclaus Theorie: Einerseits weisen Idealisierung und Sublimierung komplexe Beziehungen zueinander auf; andererseits ist eine theoretische Unterscheidung zwischen den beiden von grundlegender Bedeutung, um sich den Unterschieden zwischen dem demokratischen und dem antidemokratischen Populismus anzunähern. Laclau ignoriert dieses Problem, indem er sich auf die Sublimierung beschränkt, und scheint daher eine Voreingenommenheit zugunsten der demokratischen Potenziale des Populismus aufzuweisen. Dabei bleibt die Frage auch dann bestehen, wenn man zurecht betont, dass der Begriff der Sublimierung bei Laclau durch eine andere Tradition inspiriert ist: nämlich die Lacansche.

Lacans wohlbekannte Definition lautet, dass die Sublimierung ein partikulares Objekt zur Würde des Dinges erhebt. Wird das Ding als nicht-symbolisierbares Reales aufgefasst, das sich auf einen mythischen vollen Genuss bezieht, so könnte uns

die Lacansche Definition der Sublimierung dazu führen, dass wir wieder bei der Logik der Idealisierung und des Begehrens sind, die das Liebesobjekt jenseits aller Kritik stellt. Allerdings geht Lacans Definition explizit in eine ganz andere Richtung.

Lacan formuliert das Konzept des Triebes neu und lehnt jene Freud-Lektüren ab, nach denen der Trieb ein natürliches sexuelles Ziel hat. Die Unterscheidung zwischen dem Sexuellen und dem Nicht-Sexuellen wird bei Lacan von Anfang an verworfen. Für Lacan gilt (VII, S. 196): „Noch das roheste sexuelle Spiel kann Gegenstand einer Dichtung sein, ohne daß es dieser an Sublimierungsabsicht fehlen müßte.“ Der Trieb wird bei Lacan so definiert, dass er gerade von der Abweichung gekennzeichnet ist. Sublimieren heißt insofern, die unmögliche Befriedigung des Triebes durch empirische Objekte zu akzeptieren und explizit zu machen.

Wenn sich Lacan auf das Ding in der Sublimierung bezieht, geht es ihm um das Ding als Leere, als unmöglichen Ort. Auch wenn es paradox anmutet: Das partikulare Objekt, das zur Würde des Dinges erhoben wird, repräsentiert und konstruiert diese Leere. Es verleiht dem unmöglichen Zentrum, auf das wir uns beziehen und niemals erreichen können, dessen Koordinaten (Metzger 2017, S. 73). Seine Funktion ist paradox, denn das Ding ist gleichzeitig „in Verbindung mit dem Objekt und jenseits dessen“ (Assoun 2017, S. 124). Auch wenn das Ding „jedes Objekt übersteigt“ und das Reale beruft, braucht es das Objekt, um symbolisch eingeschrieben zu werden und „die Kontur“ des Triebes „zu erzielen“ (Assoun 2017, S. 94, 124). Dieses Objekt ist daher ein „Bild, das die Zerstörung des Bildes ist“ (Safatle 2005, S. 689). Somit unterscheidet sich das Objekt im Trieb vom Objekt im Begehren. Die Fixierung auf Ersteres wird nicht am Ende der Analyse gelöst, wie es mit Letzterem der Fall ist (Safatle 2005, S. 680). Folgt man Žižek (2008, S. 327), so entspricht der Trieb gewissermaßen dem, was am Ende der Analyse übrigbleibt, wenn der fantasmatistische Charakter des Objekts deutlich wird. Im Trieb – der ja von Nicht-Befriedigung durch empirische Objekte gekennzeichnet ist – ist das Objekt der Punkt, um den wir zirkulieren, ohne dessen Kern jemals zu erreichen.

Anstatt die Logik der Fantasie und die idealisierte Faszination mit dem Objekt zu reproduzieren, würde die Sublimierung auf die Unmöglichkeit des vollen Genusses verweisen. In der Sublimierung würde das Subjekt um ein unmögliches Objekt zirkulieren und – laut einigen Kommentatoren – die Möglichkeit eines anderen Genusses, eines Genusses der Leere, öffnen (Metzger 2017, S. 89f.). Wir hätten demnach mit einer Befriedigung zu tun, die sich „mit dem, was für Unzufriedenheit bestimmt ist“, zufriedengibt (Assoun 2017, S. 125). Insofern kommt die Sublimierung bei Lacan einer Ethik der Psychoanalyse nahe (Metzger 2017, S. 34) und ist mit dem Ethos der radikalen Demokratie vergleichbar.

Mit Lacan können wir verstehen, warum das Konzept der Sublimierung brauchbar ist, um das demokratische Potenzial des Populismus einzuordnen. Auch wenn die durch Jean Copjec inspirierte Einbeziehung psychoanalytischer Begriffe bei La-

clau nicht immer eindeutig ist, können wir an Laclau Denken erkennen, dass die Sublimierung ein Mittel zur Konstruktion eines politischen Körpers darstellt, genauso wie ein Tontopf konstruiert wird, um ein Lacansches Beispiel aufzugreifen: nämlich mit innerlicher Leere (Stavrakakis 1999, S. 132). Es geht um „*producing emptiness out of the operation of hegemonic logics*“, wie Laclau (2005a, S. 166; Herv. i.O.) im Zusammenhang mit der Demokratie schreibt. Das „Volk“ wird als Universalität konstruiert, die als solche natürlich nur partikular ist und sich durch ihre Offenheit auszeichnet. So wird ein ungesättigter symbolischer Ort eingerichtet. Insofern gilt: Das „Volk“ als leeren Signifikanten zu konstruieren, heißt für Laclau, einen demokratischen Raum – einen Raum für die radikale Demokratie – zu konstruieren, in dem sich der politische Streit bei Akzeptanz des kontingenten Charakters unserer gesellschaftlichen Konfiguration entfalten kann.

4. Fazit: eine immer unreine Demokratie

In diesem Aufsatz wurde ein Problem in der Theorie Ernesto Laclaus identifiziert: Dieser hat es nämlich durch die Fokussierung auf den Begriff der Sublimierung erschwert, sich populistische Phänomene eines antidemokratischen Typs im Gegensatz zum demokratischen Potenzial eines Populismus, der das Volk als leeren, symbolisch ungesättigten Raum konstruiert, zu vergegenwärtigen. Dabei wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen den beiden Populismen potenziell instabil bleibt. Dies verschont Laclau freilich nicht von Kritik – in einer Welt, in der solch unterschiedliche Bewegungen als populistisch eingeordnet werden, brauchen wir umso mehr Kriterien zur Unterscheidung zwischen Typen –, stellt uns aber auch vor neue Herausforderungen. Denn in der Masse gibt es wohl einen schmalen Grat zwischen der hypnotischen Situation fantasmatischer Faszination und der Konstruktion eines leeren Signifikanten, der als offener Horizont einer Demokratie im Kommen dient.

Im Laufe des Aufsatzes kamen wir immer wieder auf dieselben Spannungen zurück: die Debatte zur gegenhegemonialen Hegemonie, die Spannung zwischen Idealisierung und Sublimierung bei Freud und die verschiedenen Objekte im Denken Lacans. Es scheint so, als könnte das Subjekt ganz leicht von der Akzeptanz radikaler Kontingenz in einen Diskurs umschwenken, der von der Logik der Fantasie, vom Versprechen eines verlorenen Paradieses und von der Schaffung von Sündenböcken gesteuert ist. Gegenhegemonie kann sehr einfach Hegemonie werden. Das erhabene Objekt, das zur Würde des Dinges erhoben wird, kann sehr einfach von seinem Status als Symbol einer Unmöglichkeit, auf die wir uns beziehen, ohne sie jemals zu finden, ins fantasmatische Versprechen der Wiederbegegnung mit dieser Unmöglichkeit verfallen. Wir sind immer gespalten zwischen „der Suche nach etwas jenseits

des Objekts und einer Absolutierung des Objekts“ (Assoun 2017, S. 94). In affektiver Hinsicht kann die Hilflosigkeit leicht zur Angst werden (Safatle 2015, S. 67f.).

Umso deutlicher werden diese Schwierigkeiten angesichts der Knappheit an Beispielen für einen rein demokratischen Populismus. Wenn wir an die von Stavrakakis und anderen verwendeten Beispielen denken, sind wir mit problematischen und ambivalenten Fällen konfrontiert, die den Verdacht einer schwammigen Grenze zwischen Fantasie und Sublimierung bestätigen. Zitiert wird etwa der Sturz von Nicolae Ceaușescu in Rumänien: Hier schnitten aufständische Bürger_innen den Wappen des staatssozialistischen Regimes aus der Mitte der Nationalfahne heraus. Nach unseren Theoretikern repräsentiert diese Lücke den Mangel in der symbolischen Ordnung: Sie symbolisiert durch ihre Abwesenheit die Konstruktion von Leere (Žižek 1993, S. 1; Stavrakakis 1999, S. 135; Marchart 2005, S. 24). Allerdings war auch in diesem Moment der Befreiung die Fantasie sehr wohl vorhanden. Auch wenn es stimmt, dass das staatssozialistische Regime zutiefst problematisch, ja tyrannisch war, verweisen doch der Hass auf Ceaușescu und der Genuss der Masse bei dessen außergerichtlichen Hinrichtung auf einen stark fantasmatischen Gehalt.

Diese Instabilität der Sublimierung als Mittel zur Konstruktion einer „Demokratie im Kommen“ kann vielleicht durch die ambivalente und im Wandel begriffene Definition des Konzepts erklärt werden. Bei Freud (1910) galt die Warnung, dass es unmöglich ist, alles zu sublimieren, denn einige Triebe werden notwendig verdrängt und in Form von Symptomen und Fantasien wiedererscheinen. Bei Lacan, wie Stavrakakis (1999, S. 132f.; vgl. auch Žižek 2008, S. 329) anmerkt, ist die Sublimierung immer imaginär und mit Fantasie verbunden. Das erhabene Objekt, wie jedes diskursive Element, bleibt ein Objekt. Das Reale in sich ist ontologisch unzugänglich.

Die Unreinheit der Politik – eine Tatsache, die durch die Sublimierung erst recht zum Vorschein kommt – würde dann die Unreinheit der Sublimierung selbst implizieren. Wir müssen uns vor Augen führen, dass die Fantasie unsere Realität strukturiert und dass wir nur durch die Fantasie selbst die Fantasie überqueren (Safatle 2009, S. 69), indem wir unser Verhältnis zu ihr verändern und sie in der Öffentlichkeit thematisieren. Wenn der Populismus also demokratische Potenziale hat, erscheinen diese immer in fragiler Manier, stets von der Logik der Fantasie umgeben. Dies zwingt uns nämlich zur ewigen Wachsamkeit.

- Assoun, Paul-Laurent, 2017: *La sublimation: leçons psychanalytiques*. Paris.
- Balibar, Étienne, 2011: *Citoyen sujet and autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris.
- Butler, Judith, 1990: *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York.
- Dies./Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj, 2013[2000]: *Kontingenz, Hegemonie, Universalität*. Wien/Berlin.
- Freud, Sigmund, 1910: *Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen*. Leipzig/Wien.
- Ders., 1924[1914]: *Zur Einführung des Narzissmus*. Leipzig/Wien/Zürich.
- Ders., 1921: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig/Wien/Zürich.
- Ders., 1930: *Das Unbehagen in der Kultur*. Leipzig/Wien/Zürich.
- Glynos, Jason, 2003: *Radical Democratic Ethos, Or, What Is an Authentic Political Act?* In: *Contemporary Political Theory* 2:2, S. 187–208.
- Ders., 2008: *Ideological Fantasy at Work*. In: *Journal of Political Ideologies* 13:3, S. 275–296.
- Ders., 2011: *Fantasy and Identity in Critical Political Theory*. In: *Filozofski vestnik* 32:2, S. 65–88.
- Glynos, Jason/Stavarakakis, Yannis, 2008: *Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory*. In: *Subjectivity* 24:1, S. 256–274.
- Hall, Stuart, 1988: *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. London.
- Howarth, David, 2000: *Discourse*. Buckingham.
- Jorgensen, Marianne Winther/Phillips, Louise, 2002: *Discourse Analysis as Theory and Method*. London.
- Laclau, Ernesto, 1990: *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London.
- Ders., 1999: *Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy*. In: Olson, Gary A./Worsham, Lynn (Hrsg.): *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Albany, S. 129–164.
- Ders., 2005a: *On Populist Reason*. London.
- Ders., 2005b: *Populism: What's in a Name?* In: Panizza, Francisco (Hrsg.): *Populism and the Mirror of Democracy*, London, S. 32–49.
- Ders., 2006: *Why Constructing a People Is the Main Task of Radical Politics*. In: *Critical Inquiry* 32:4, S. 646–680.
- Ders./Mouffe, Chantal, 2012[1985]: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien.
- Ders./Mouffe, Chantal, 1987: *Post-Marxism Without Apologies*. In: *New Left Review*, H. 166, S. 79–106.
- Lefort, Claude, 1990: *Die Frage der Demokratie*. In: Rödel, Ulrich (Hrsg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M., S. 281–297.
- Marchart, Oliver, 2005: *The Absence in the Heart of Presence: Radical Democracy and the „Ontology of Lack“*. In: Tonder, Lars/Thomassen, Lasse (Hrsg.): *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester, S. 17–31.

- Ders., 2007: *In the Name of the People: Populist Reason and the Subject of the Political*. In: *Diacritics* 35:3, S. 3–19.
- Metzger, Clarissa, 2017: *A Sublimação no Ensino de Jacques Lacan*, São Paulo.
- Mijolla-Mellor, Sophie de, 2003: *Idéalisation et sublimation*. In: *Topique* 82:1.
- Miller, Jacques-Alain, 2003: *Le neveu de Lacan*, Paris.
- Monod, Jean-Claude, 2009: *La force du populisme: une analyse philosophique: À propos d'Ernesto Laclau*. In: *Esprit*, H. 1, S. 42–52.
- Mouffe, Chantal, 2018: *Für einen linken Populismus*. Berlin.
- Norval, Aletta J., 1996: *Deconstructing Apartheid Discourse*. New York.
- Dies., 2007: *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge.
- Rancière, Jacques, 1995: *La méésentente: politique and philosophie*. Paris.
- Safatle, Vladimir, 2005: *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo.
- Ders., 2009: *Lacan*. São Paulo.
- Ders., 2015: *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988: *Can the Subaltern Speak?* In: Nelson, Cary/Grossberg, Lawrence (Hrsg.): *Marxism and the interpretation of culture*, Urbana, S. 271–316.
- Stavarakakis, Yannis, 1999: *Lacan and the political*. London.
- Ders., 2007: *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh.
- Ders., 2017: *Discourse Theory in Populism Research: Three Challenges and a Dilemma*. In: *Journal of Language and Politics* 16:4, S. 523–534.
- Ders./Jäger, Anton, 2018: *Accomplishments and Limitations of the „New“ Mainstream in Contemporary Populism Studies*. In: *European Journal of Social Theory* 21:4, S. 547–565.
- Thomassen, Lasse, 2005a: *In/Exclusion: Towards a Radical Democratic Approach to Exclusion*. In: Tonder, Lars/Ders. (Hrsg.): *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, Manchester, S. 103–121.
- Ders., 2005b: *Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity*. In: *Journal of Political Ideologies* 10:3, S. 289–309.
- Zac, Lilian/Sayyid, Bobby, 1998: *Political Analysis in a World Without Foundations*. In: Scarbrough, Elinor/Tanenbaum, Eric (Hrsg.): *Research strategies in the social sciences: a guide to new approaches*, Oxford, S. 249–267.
- Zicman de Barros, Thomás/Stavarakakis, Yannis, 2017: *Populismo para atravessar a fantasia?* In: *Lacuna: uma revista de psicanálise* 1:4.
- Žižek, Slavoj, 1990: *Beyond Discourse-Analysis*. In: Laclau, Ernesto: *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London, S. 249–260.
- Ders., 1993: *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham.
- Ders., 1998: *From „Passionate Attachments“ to Dis-Identification*. In: *Umbr(a): Identity and Identification*, H. 1, S. 3–17.
- Ders., 2004: *Iraq: The Borrowed Kettle*. London.
- Ders., 2008: *In Defense of Lost Causes*. London.

Texte von Jacques Lacan

- Écrits* Lacan, Jacques, 2016[1966]: Schriften, Wien/Berlin.
VII *Ders.*, 1996[1960]: Das Seminar. Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse, Weinheim.
XI *Ders.*, 1978[1964]: Das Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, Olten.
XX *Ders.*, 1991[1975]: Das Seminar. Buch XX, Weinheim.