

befindet). Diese Re-Positionierung ist aber nicht das, was Kazemi vor allem mitteilen will, denn ob die Feindseligkeit von den Vätern oder den Söhnen ausgeht, mag zwar aus seiner Sicht von gewisser Bedeutung sein, aber die Kontroverse bleibt ihm zufolge innerhalb der männlichen, patriarchalen Logik. Gegen diese bringt der Autor ein Ereignis vor, das nicht tausend Jahre zurückliege, sondern auf die Bewegung der Babiten im 19. Jahrhundert zurückgehe, sodass Kazemi sagen kann, das wirkliche Trauma der Shia sei nicht am Anfang der Geschichte, sondern am Ende.

Es geht ihm um das Aufgreifen der Unterdrückung der Weiblichkeit, worauf auch schon Benslama aus sunnitischer Perspektive hingewiesen habe; konkret habe sich die Revolte dagegen im Jahre 1848 manifestiert, als Fatima Zarrin Taj Baraghani, bekannt geworden unter dem Namen Tahiri (die Reine) Qurrat al' Ayn (*solace of the eyes* / Augentrost) ohne Schleier gebetet und dabei nicht nur ihr Gesicht gezeigt, sondern auch ihre Stimme vernehmbar gemacht habe, was zu dieser Zeit verboten, d. h. auf den Kontakt mit der eigenen Familie beschränkt gewesen sei. Kazemi betont die Bedeutung der Stimme mit dem Hinweis auf den Status als Objekt *a*, den Lacan ihr gegeben habe. Der Autor zieht dabei auch Theodor Reiks Kommentar zum Shofar herbei, der bekanntlich von Lacan aufgegriffen wor-

den ist, um die göttliche Dimension der Stimme zu zeigen. Die Fortsetzung des Aufstandes dieser außerordentlichen Frau habe laut Kazemi tragisch geendet: Tahiri Qurrat al' Ayn sei zum König geführt worden, der ihr, wenn sie ihre Revolte verurteilte, die Heirat angeboten habe. Ihre Ablehnung habe sie mit dem Leben bezahlt; Kazemi vergleicht deshalb die iranische Heldin – unter Berufung auf Lacans Ethik-Seminar – mit Antigone, die bekanntlich nach Übertretung des Gesetzes – sie hatte ihren Bruder beerdigt, der als Kriegsverbrecher galt – lebendig eingemauert wurde.

Es ist klar, was Kazemi mit seiner Botschaft intendiert: das Ende der Unterdrückung der Frau im schiitischen Islam, und darüber hinaus im Islam überhaupt. Das ist dem Autor zufolge schon im 19. Jahrhundert angebrochen, nun gilt es »nur« noch, es in der Gesellschaft zu verwirklichen.

Die hier präsentierte Auswahl weist nicht nur auf die Vielfalt und die Brisanz des Sammelbandes hin, sondern bezeugt zudem seine Aktualität und politische Relevanz. Deutlich wird auch die Schwierigkeit, argumentativ fundamentalistischen Strömungen beizukommen, denn diese verschließen sich jeglichem Diskurs,

Viel Arbeit für die Psychoanalyse. Zu Nazir Hamads und Charles Melmans *La psychologie de l'immigration*. (Paris 2019, Editions Langage, 144 Seiten, br., 18 €)

Rezensiert von Kianush Ruf

der davon ausgeht, dass Sprache [qua Repräsentation] mit einem Verlust einhergeht. —

Ich sage, dass derjenige, der in meinen Augen etwas anderes liest als eine immerwährende Frage, erblinden sollte; weder Dankbarkeit noch Hass.

— Frantz Fanon

Noch immer gibt es ein Begehren nach Einordnung von dem, was Europa ereilt und nicht mehr weggeht. Ein Grund für das Nichtmehr-Weggehen dieses Begehrens ist die wiederkehrende Aussage, Flucht und Migration werden weiter zunehmen. Das mag stimmen. Aber es alleine reicht nicht aus als Begründung für jenes Begehren nach Ordnung als Antwort auf die »Krise«. »Es muss noch etwas anderes im Spiele sein«, das der Kritik bedarf.¹ Das Unbehagen, das die Ankunft von Geflüchteten in Westeuropa, insbesondere in Deutschland seit 2015, in weiten – und durchaus nicht nur den liberalen – Teilen der europäischen Öffentlichkeit ausgelöst hat, ist von nachhaltiger Natur. Dabei treten immer wieder überraschende Verschiebungen und Widerstände

zutage. Etwas von dem, was uns erreicht und geschieht, scheint auch der Psychoanalyse zu schaffen zu machen. Mit der Lektüre von Nazir Hamads und Charles Melmans *La psychologie de l'immigration*² möchte ich versuchen, ein wenig zu verrücken, was im Unge-sagten genauso wie im immer wieder Wiederholten zum Vorschein kommt.

Bei dem schmalen Band handelt es sich um eine Mischung aus psychoanalytischer Betrachtung und journalistisch-essayistischer Intervention im Kontext der Debatten um Migration, Identität, Rassismus und Rechtspopulismus. Nazir Hamad, in Begleitung von Charles Melman, verfolgt die Absicht, sich der postmigrantisches Gesellschaft und ihren Konflikten in ihren psych(olog)ischen Dimensionen zu nähern. Sie versuchen, dem Erstarken von rechtsnationalen und faschistischen Tendenzen in Europa etwas entgegenzusetzen. Das Einfühlungsvermögen in die Motive der geflüchteten Kinder und Jugendlichen sowie die Bemerkungen zu Beginn des Buches, die den Zustand einer Welt beklagen, die von Hunger, Kriegen und ökonomischen

misch-geopolitischen Interessen an den Rand des (ökologischen) Zusammenbruchs getrieben wird, bezeugen den ethisch-politischen Anspruch der Autoren. Einen genaueren Einblick in die Arbeit von Nazir Hamad geben die Fallbeispiele mit unbegleiteten minderjährigen Geflüchteten oder adoptierten Kindern und ihren Eltern. Die Fallbeispiele sind für sich genommen schon ein Gewinn und veranschaulichen die thematisierten Probleme gut.

Hier zeigt sich, dass gerade in der intensiven Betrachtung des konkreten und singulären Falls die Psychoanalyse etwas Entscheidendes zum Verständnis kultureller und sozialer Formationen beitragen kann. Wenn sie sich jedoch – nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass Freud mit seinen kulturtheoretischen Schriften dieses Genre selbst begründet hat – auf das Gebiet einer Theorie der Kultur und der Gesellschaft vorwagt, ohne deren Gegenstände in ihrer »Eigenlogik«, das heißt, auch im Wechselspiel mit anderen Disziplinen, zu betrachten – wie es hingegen Freuds Überlegungen zur Laienanalyse nahelegen –, kann das wiederum selbst zum Problem werden. Ich komme darauf am Schluss zurück.

Die wichtigste These des Buches lautet, dass die durch Migrationsprozesse angestoßenen gesellschaftlichen Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in der postmigrantischen Gesellschaft mithilfe der klinischen Erfahrung

der Psychoanalyse mit Adoptivkindern (vor allem aus dem »Süden«) und ihren Eltern verstanden werden können, insofern man den Prozess der »Integration« als einen Adoptionsprozess verstehen und beschreiben könne. Migration wird also durch das Prisma der Adoption betrachtet. Die einzelnen Kapitel umkreisen dieses Motiv, indem sie sich so verschiedenen Themen widmen wie Fluchtursachen, dem Verlust der »eigenen« Kultur, Heimat und Sprache, der »Integration« in die neue Kultur, aber auch den zeitgenössischen Familienstrukturen, die geprägt sind von Patchwork, künstlicher Befruchtung, Leihmutterchaft und Adoption, und schließlich der Beziehung zur Mutter und der Vaterfunktion.

Der gegenseitige Prozess der Auf- und Annahme, das wechselseitige Anerkennen als Eltern bzw. als Kind, wird also auf die Situation des Geflüchteten übertragen. Die Aufnahme der neuen »kulturellen« Umgebung und die Aneignung, die Erfahrung dieses anderen Außens als das eigene, und die Anerkennung der neu in sie hineingeworfenen Anderen als »eigene« und als Bereicherung; diese doppelte Bewegung beschreibt der Autor als einen Adoptionsprozess. Die neue Kultur im neuen Land müssten Migrant*innen auf ähnliche Weise sich zu eigen machen, wie das adoptierte Kind seine Adoptiveltern als die eigenen, die »wahren« Eltern anerkennen muss; und

umgekehrt. Ähnlich wie in der Adoption, wo ein Begehren nach Kenntnis der wahren Eltern und ihrer, d. h. der »eigenen« Identität – selbst bei »erfolgreichen Adoptionen« – als »Nostalgie des Ursprungs« häufig an einem bestimmten Punkt einsetzt (S. 34), besteht in der Aufnahme – der »Adoption« – von Anderen durch ganze Gesellschaften oder »Kulturen« die Gefahr, dass diese Gesellschaft und Kultur nicht als die eigene empfunden und anerkannt wird, womit eine Suche nach dem anderen Ursprung, nach der »eigentlichen« Herkunft einsetzt. Diese »Rückkehr zum Ursprung« sei jedoch in beiden Fällen zum Scheitern verurteilt, handelt es sich doch jeweils um einen fiktionalen bzw. imaginären Ursprung.

Die Ausführungen zum verlorenen Ursprung münden in eine Diskussion der Funktion des »singulären« und des »universellen Vaters«, wobei der ausschließliche Bezug auf Ersteren für den Rassismus und Rechtspopulismus genauso verantwortlich gemacht wird, wie für den »Kommunitarismus« der migrantisierten Communities und deren »Verweigerung« von »Integration« (S. 38 ff.). Eine zentrale Stellung nimmt in diesem Kontext eine Reflexion über »den Vorfahren« (S. 34 ff.) als Grundlage für die Anerkennung der Gleichheit oder Ähnlichkeit von Anderen ein. Dabei kommen Zweifel an dem zugrunde gelegten Schema auf: Ist es wirklich »der Vorfahre«, sei er real oder imagi-

när, der den Jugendlichen in den Banlieues, wie Hamad schreibt, »seine Anerkennung verwehrt« (S. 46) oder ihre »Identifikation mit den Idealen der Nation« (S. 15) verunmöglicht? Sind der Entzug der Anerkennung, die Unmöglichkeit der Identifikation nicht ebenso der Gesellschaft und ihren Institutionen geschuldet, der polizeilichen Anrufung als delinquente Subjekte, der Verdrängung in die Vororte, der habituellen Differenz zu den privilegierten Klassen, dem Verwehren von ökonomischem Wohlstand durch ein diskriminierendes Bildungssystem – *class apartheid through education* schreibt Spivak³ – kurz: dem rassistischen Ausschluss der Anderen? Zwar betont Hamad an mehreren Stellen, dass Ablehnung und Ausschluss seitens der Ansässigen und fehlende Anerkennung als vollwertige Mitglieder der »Nation« die »Integration« bzw. »Adoption« erheblich erschweren können (vgl. S. 14 f., 84). Dass also, mit anderen Worten, die »kommunitaristische« Versuchung durch den Rassismus der »aufnehmenden« Gesellschaft geschürt und beflügelt wird. Auch erwähnt er flüchtig die kolonial(istischen) Kontinuitäten in der zeitgenössischen französischen und europäischen Gesellschaft (S. 33). Die entscheidende Kategorie bleibt jedoch die des »Vorfahren«, eine Kategorie, die zumindest auf ein ethnizitäres Verständnis von (kultureller) Identifikation und (nationaler) Zugehörigkeit verweist:

Unserer Meinung nach vollzieht sich die Adoption dank der Verbindung der familiären mit der nationalen Fiktion. Der Vorfahre, das ist ein jeder von uns in seiner Funktion gegenüber unseren Kindern, seien es biologische oder adoptierte. Sobald wir ihnen unsere Familiengeschichten erzählen, führen wir den Vorfahren als Referenz ein. [...] Alles gibt ihnen [den Kindern mit Migrationshintergrund] zu verstehen, dass die Nation sie nicht mag, und sie nicht adoptieren will. (S. 85)

Der Erfolg der Adoption scheint für Hamad von dieser Verknüpfung der individuell-familiären mit der national-gesellschaftlichen Ebene abzuhängen. Es reiche nicht, dass das Kind von den Eltern angenommen und anerkannt wird. Auch die es umgebende Gesellschaft, seine Umwelt, sein Umfeld, die Menschen und Institutionen, die es umgeben und hervorbringen, müssen es an- und aufnehmen. Dieses Verständnis von Adoption legt die dem Buch zugrunde liegende Analogie zur Migration nahe, denn hier wie dort geht es gewissermaßen in erster Linie um die gesellschaftliche Anerkennung und den »sozialen Diskurs« (S. 35), der einem jeden Individuum seinen*ihren Platz in der Gesellschaft zuweist (S. 83). Doch es ist problematisch, mit Begriffen zu arbeiten, die die

Dichotomien, die man aufbrechen will, fortschreiben. Das gilt bereits für die vielleicht zu sehr an Familienstrukturen orientierte Metapher der Adoption, aber mehr noch für die Metapher der Nation, die offenbar beide das Phantasma »Integration« aufrufen. Obwohl Hamad sich bewusst ist, dass »Nation« als Konzept selbst nicht unschuldig ist (S. 143), bleibt es als konzeptueller Bezugsrahmen bestehen. Das Kulturalisieren und Psychologisieren von politischen Dispositiven, mit deren Hilfe der soziale Raum aufgeteilt wird, (ver)führt jedoch zu einer Verschleierung der gesellschaftlichen Verhältnisse mehr denn zu ihrer Interpretation und Veränderung.

Zugleich ist eine begrifflich etwas unscharfe Vermischung der Phänomene Migration und Adoption festzustellen. Hamads adoptierte Kinder scheinen alle aus mehr oder weniger fernen Ländern zu kommen, sodass auch die Adoption selbst hier als Vektor oder Vehikel der Migration wirkt. Adoptierte Kinder sind Immigranten wider Willen, und Migranten sind Adoptivtöchter und -söhne der »Nation«, die gleichsam selbst die für ihre Adoption notwendigen Schritte einleiten (S. 81). Da die beiden Phänomene kaum in ihrer Singularität und Differenz analysiert werden, wird ihre Verknüpfung zur unhinterfragten Selbstverständlichkeit. Somit erscheint die entscheidende These als reduktionistisch: Weil es im Fall von adoptierten Kindern häu-

fig vorkomme, dass im Laufe der Adoleszenz irgendwann der Ursprung, die Herkunft und die »eigentliche« Identität in den Fokus rücken, glaubt Hamad, dass es auf der gesellschaftlichen Ebene genauso sei (S. 57 f.). Es wird jedoch nicht hinreichend entfaltet, inwiefern die Übertragung von einem Bereich auf den anderen überhaupt theoretisch und empirisch begründet ist. Der »kommunitaristische« Rückzug der migrierten Communities auf sich selbst (S. 14) wird also mit dem individual-psychischen Moment der Sehnsucht nach der »eigentlichen« Herkunft bei Adoptivkindern (v)erklärt, anstatt auch dafür – und nicht nur als »Fluchtursachen« (S. 44, 82) – politische oder sozio-ökonomische Aspekte mit einzubeziehen.⁴ Der ausschließlich psychoanalytische Zugang erschwert hier vielleicht eine fundierte Auseinandersetzung mit der postmigrantischen Gesellschaft.

So wird der Text vom Gespenst der Integration – man könnte vielleicht sagen: als Symptom – heimgesucht: »Immigration und Adoption werfen Probleme auf, denn jede Integration bringt auf beiden Seiten ein Gefühl von Verlust mit sich« (S. 32). Doch der Begriff der Integration impliziert gerade keine Reziprozität. In seinem Buch *Desintegriert euch!* verhandelt Max Czollek diese diskursive Situation mit den Begriffen »Integrationsparadigma«, »Gedächtnis-« und »Integrations-theater« und supplementiert so die

kritische Migrationsforschung durch eine jüdische Perspektive. Das vielseitige Werk des dichten Theoretikers Czollek ist ein Glücksfall, geht aus ihm doch hervor, wie das immer intensivere Faschistisch-Werden Europas und der »Welt« eben immer auch in der Sprache stattfindet, und dass man daher in der Sprache – durch die Dichtung –, wenngleich nicht nur in ihr, dem Antisemitismus und dem Rassismus sich widersetzen muss:

Das Konzept der Integration beruht auf dem Unterschied zwischen *wir* und *ihr*, zwischen *Autochthonen* und *Fremden*, zwischen denen, die schon hier waren, und denen, die neu dazu kommen. Der Forderung nach Integration liegt also implizit oder ausdrücklich eine Annahme darüber zugrunde, *wer sich in was* zu integrieren hat. Sie basiert auf der Vorstellung, es gäbe einen essentiellen Unterschied zwischen deutschen und nichtdeutschen *Vorfahren* [Hervorh. K. R.], deutschem und nichtdeutschem Verhalten, deutscher und nichtdeutscher Kultur. [...] [D]ie Inszenierung der Differenz zwischen *uns* und *ihnen* dient der Stabilisierung der Dominanzkultur.⁵

Entgegen aller Beteuerungen des Gegenteils schreibt sich dieser das Soziale strukturierende, domi-

nante Diskurs, der zwischen *ihnen* und *uns* unterscheidet und hierarchisiert, immer wieder in den *Text* der Psychoanalytiker*innen ein (vgl. insbesondere S. 32–34). Mit einer Variation auf ein derzeit virulentes Thema könnte man sagen: Ihr Sujet steckt sie an. Die Struktur des Rassismus, das heißt seine Sprache, zirkuliert und schleicht sich hier unbemerkt in den Text ein. Mitunter ist nicht einmal eindeutig auszumachen, ob es sich dabei vielleicht lediglich um eine kuriose diskursive Strategie handelt, die provokant den herrschenden Diskurs zitiert. Wenn dieser aber nicht explizit sprachkritisch gerahmt wird, wird es unmöglich zu erkennen, ob die Autoren nicht vieles von dem, was sie schreiben zum Thema (Im)Migration, selbst glauben.

Es ist vertrackt. Wir sind überzeugt, dass die Autoren wichtige psychoanalytische Arbeit machen, dass sie das Schicksal der Geflüchteten angeht. Sie wissen, was diese ihre Hoffnung anderswo suchen lässt (S. 20 ff.) Gleichwohl formulieren sie, dass Europa von Flüchtenden »überraunt« (*envahie*, S. 43) werde. Warum? Dieses Ankommen könnte doch ein Anlass sein, unsere Metaphern und dahinter unseren Anspruch auf ein Eigentum, das »überraunt« wird, so zu befragen, dass es ernst wird mit einer lebenspraktischen Interpretation des lacanschen Diktums, dass das Begehren das Begehren des Anderen sei. Wir gingen ein, wenn wir nicht über-

rannt würden, könnte das zuge-spitzt heißen. Noch mehr überrascht die Rede von den »Anstregungen Frankreichs, die Kinder der Einwanderer zu integrieren« (S. 34, Hervorh. K. R.) Oder diese rhetorischen Fragen, die, selbst wenn sie verneint werden, als Verdikt dem Text entweichen:

Verschmutzen die Minarette den europäischen Raum, der seit Jahrhunderten an Kirchtürme gewöhnt ist? Ist der Islam mit der Laizität und der Demokratie vereinbar? Das sind zwei Fragen, die eine Reflexion verdienen. Und falls es eine Antwort auf sie gibt, so ist es zuallererst an den Muslimen, sie zu finden, und zwar in der Form eines europäischen Islams, dem es gelingt, den Glauben mit den demokratischen Werten Europas zu vereinbaren. (S. 33)

Diese *Fragen*, so gestellt, verdienen keinerlei Reflexion. Man könnte für solche *Aussagen* den besonderen gesellschaftlichen Kontext – die Diskussion um »Laizität«, »Republikanismus«, »Kommunitarismus« – in Frankreich verantwortlich machen. Nirgendwo sonst werden die Widersprüche und Wechselwirkungen zwischen dem Partikularen und dem Universellen, zwischen den »Werten« der Aufklärung und ihrer Anrufung durch die postkoloniale *Conditio* so kontrovers verhandelt wie

im selbsterklärten Heimatland der Menschenrechte. Noch schwieriger wird es aber, wenn die Autoren Verständnis für die Ablehnung aufbringen, die die »autochthone« (!) Bevölkerung den Geflüchteten entgegenbringt, denn schließlich sehe »niemand gerne seine Welt verschwinden, ertränkt in Wellen von Neuankömmlingen« (S. 32). Das ist der »Text« von Le Pen und Pegida, der FAZ und dem Figaro. Es liest sich wie der rechte Diskurs, den man doch kritisieren wollte: »Nation«, »Integration«, »Islam«, »Laizität«, »demokratische Werte Europas« – wenn man, wie ich es Hamad und Melman unterstelle, die rassistische Gesellschaft *verändern* möchte, dann sollte man darauf achten, dass die Begriffe, mit denen man das Problem *beschreibt* und *interpretiert*, nicht Teil des Diskurses sind, dem man sich widersetzen wollte.

Die beiden hier skizzierten Schwierigkeiten bestehen also zum einen darin, vor allem »psychologisch« erklären zu wollen, was zumindest auch in seinen politischen, sozialen, ökonomischen und »kulturellen«, das heißt praktisch-diskursiven, Dimensionen erfasst werden müsste; zum anderen in einer unkritischen Verwendung einer bestimmten »Sprache«. Eine Auseinandersetzung mit aktuellen Sozial- und Kulturtheorien zum Thema Migration und Rassismus hätte beidem vorbeugen können.

Das bringt mich zurück zur allgemeinen Frage, welche Rolle

die Psychoanalyse in einer kritischen Kulturtheorie einnehmen kann. Der Anspruch oder die Anmaßung – ein *Ethnozentrismus der Theorie*⁶ –, in einer einzigen universalistischen Geste alles Mögliche zu erklären, wurde der Psychoanalyse immer wieder zur Last gelegt. Somit steht das hier rezensierte Buch vielleicht beispielhaft für das, was man die *Hybris der Psychoanalyse* nennen könnte. Sie macht sich da bemerkbar, wo sie versucht, so komplexe und sedimentierte Phänomene wie Kultur, Gesellschaft, Migration oder Rassismus (aber vielleicht sogar Sexualität⁷) einzig mit ihren eigenen methodischen und theoretischen Mitteln zu erfassen. Wenn die Psychoanalyse sich diesen Feldern zuwendet, sollte sie das mit ihnen verbundene Wissen berücksichtigen und befragen. Denn es gibt die empirische Migrations- und Rassismusforschung, es gibt die post- und dekolonialen (oder queer-feministischen) Kulturtheorien, die psychoanalytische Theoreme und Denkfiguren von Freud, Klein, Fanon und Lacan für eine Analyse des Rassismus in der (Post-)Kolonie und der Metropole fruchtbar gemacht haben. Sie sind es wert, von der Psychoanalyse gelesen zu werden – gerade im Hinblick auf das, was das Buch aus der psychoanalytischen Praxis an wertvollem Material liefert. —

1) Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *GW* Bd. 14, S. 419–506, hier S. 453

- 2) Alle Zitate aus dem Buch sind mit Seitenzahlen in Klammern angegeben und wurden von mir übersetzt.
- 3) Spivaks Sorge ist freilich um einen anderen Kontext. Vgl. den wichtigen Text *Righting Wrongs* in ihrem Buch *Other Asias*, Oxford 2008, Blackwell, S. 14–57
- 4) Vgl. Terkessidis, Mark: *Interkultur*, Frankfurt am Main 2010, Suhrkamp
- 5) Czollek, Max: *Desintegriert euch!*, München 2019, Hanser, S. 63–65. Vgl. auch das soeben erschienene Buch *Gegenwartsbewältigung* (München 2020, Hanser), in dem der Autor seine Überlegungen fortführt und der weiter verrinnenden Gegenwart nachspürt.
- 6) Vgl. Precht, Oliver: *Heidegger. Zur Selbst- und Fremdbestimmung seiner Philosophie*, Hamburg, 2020: Meiner. S. 36 ff.
- 7) Vgl. Preciado, Paul B.: *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris 2020, Grasset

Slavoj Žižek: *Blasphemische Gedanken. Islam und Moderne*,
übers. von Michael Adrian (Berlin 2015,
Ullstein, 64 Seiten, br., 6,99 €)

Rezensiert von Alex Janda

Slavoj Žižeks Buch erschien im Nachklang der Anschläge auf Charlie Hebdo. Die Herausforderung bestand für ihn darin, »den Akt des Denkens mit der Hitze des Augenblicks in Einklang zu bringen.« Žižek entwarf noch im Eifer des Gefechts eine aktuelle Bestandsaufnahme der Ereignisse und entwickelte eine Landkarte zur theoretischen Orientierung. Aufgeteilt ist das Buch von knapp sechzig Seiten in zwei Kapitel: »Der Islam als Lebensform« (I) und »Ein Einblick in die Archive des Islam« (II). Kapitel II erschien zuvor bereits auf Englisch in *God in Pain. Inversions of Apocalypse* (2012), das Žižek in Konversation mit dem kroatischen Philosophen Boris Gunjević herausbrachte.

In einem ersten Schritt dekonstruiert Žižek die Heuchelei des Westens: Im Anschluss an das Attentat werden wir Zeugen der obszönen Inszenierung eines Spektakels in Form der Pariser Prozes- sion – sich an den Händen haltende Politiker, die öffentlich ihre Trauer bekunden – von Cameron, über Netanjahu bis zu Putin. Nicht nur reiben sich diese zwielichtigen Figuren der internationalen politischen Kaste, so Žižek,

bereits die Hände und wetzen die Messer, auch haben sie überhaupt erst den Nährboden der gegenwärtigen Misere bereitet. Ihr heuchlerischer Umgang spitze die dramatische Lage nach den Anschlägen weiter zu. Als nicht weniger überheblich kann die Scheinheiligkeit aufseiten vieler Linksliberaler erlebt werden: Anstatt die Anschläge deutlich als Angriff auf den Kern westlicher Freiheiten zu verurteilen, heben sie die Grenzüberschreitungen des Satireblatts hervor, sprechen sich mit Verweis auf den Kolonialismus für mildernde Umstände aus, und machen so stillschweigend die Angst, der Islamophobie bezichtigt zu werden, zur Grundlage der eigenen Haltung.

»Je mehr die westlichen Linksliberalen ihrer eigenen Schuld nachspüren, desto massiver werden sie von muslimischen Fundamentalisten als Heuchler bezichtigt, die ihren Hass auf den Islam zu verbergen suchten. Diese Konstellation reproduziert exakt das Paradox des Über-Ich: Je mehr man sich dem fügt, was der andere von einem will, desto schuldiger wird man.« (S. 11)

Auf die nach den Anschlägen oft vernommene Frage, warum