

Schönherr-Mann/Jain/Beilhack (Hg.)

Das Unbehagen in der Wirklichkeit

Der philosophische Rau(s)chsalon 2015–2018



REIHE: KULTUR-KRITIK

BAND 4: SCHÖNHERR-MANN/JAIN/BEILHACK (HG.): DAS UNBEHAGEN IN DER WIRKLICHKEIT

SCHÖNHERR-MANN/JAIN/BEILHACK (HG.)

**DAS UNBEHAGEN
IN DER WIRKLICHKEIT**

Der philosophische Rau(s)chsalon 2015–2018

»edition fatal« Verlagsgesellschaft bR, München
Gesellschafter: Mario R. M. Beilhack, Anil K. Jain
www.edition-fatal.de, kontakt@edition-fatal.de

Reihe: Kultur–Kritik, Band 4
Herausgeber: Anil K. Jain

Hans-Martin Schönherr-Mann/Anil Jain/Mario
R. M. Beilhack (Hg.): Das Unbehagen in der
Wirklichkeit – Der philosophische Rau(s)chsalon
2015–2018

Originalausgabe, München 2019
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.

Titelbild:
Berarbeitete Aufnahme eines indischen Fakirs in
Varanasi aus dem Jahr 1907 von Herbert Ponting
(Quelle: Wikipedia).

Bibliografische Information der Deutschen National-
bibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
die Seite <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-935147-44-6

Herstellung: Books on Demand GmbH

INHALTSVERZEICHNIS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort des Gastgebers.	7
Löhr: In der Gewalt des Signifikanten	11
Lenz: Privatisierungen.	43
Jain/Beilhack: Mensch 2.0.	55
Mayerhofer: Trump Anxiety	65
Schroeder: Die bioethischen Debatten	93
Schönherr-Mann: Postmarxismus und Populismus.	109
Machnik-Kiss: Über das Unbehagen in der Kultur	135
Jain: Wider die Behaglichkeit	151
Löhr: In der Matrix der Angst	161
Penz: Die Verletzlichkeit der Realität.	191
Über die Vortragenden	211

VORWORT DES GASTGEBERS

VORWORT DES GASTGEBERS

Nachdem der *Philosophische Rau(s)chsalon* zwischen 2008 und 2012 ohne thematischen Schwerpunkt startete – die Vorträge sind dokumentiert im Band *Schönherr-Mann/Jain/Beilhack (Hg.), RUMFORD 11 A – Der philosophische Rau(s)chsalon 2008-2012, edition fatal, München 2012* –, sich danach mit dem Thema Revolution beschäftigte – dokumentiert im Band *Schönherr-Mann/Jain/Beilhack (Hg.), Vergesst nicht... die Revolution! – Der philosophische Rau(s)chsalon 2013-2015, edition fatal, München 2017* und im Tagungsband *Schönherr-Mann (Hg.), Revolution 100 Years After – System, Geschichte, Struktur und Performanz einer politisch ökonomischen Theorie, Συνεκδοχές IV, BoD, Norderstedt 2018* – setzte sich der Salon zwischen 2015 und 2018 mit dem Thema *Das Unbehagen in/an der Wirklichkeit* auseinander.

Beendet wurde die Reihe am 8.12.2018 mit einem Vortrag von Andrea Umhauer unter dem programmatischen Titel *Vergängliche Realitäten*, der denn auch hier leider nicht abgedruckt werden konnte. Eröffnet wurde die Reihe am 18.7.2015 mit einem Vortrag unter dem Titel *Weinen oder Lachen über die Realität? Oder: Muss man die Realität ernst nehmen?*, den Linda Sauer und ich zusammen gehalten haben und bei dem sofort die Ambivalenz des Themas zum Ausdruck kam. Denn einige Salonnières kritisierten den Vortrag heftig als miserabel und als Themaverfehlung. Natürlich haben Linda Sauer und ich nicht deshalb darauf verzichtet, diesen Vortrag im vorliegenden Band zu publizieren – *Vergängliche Realitäten* –, sondern weil wir ihn frei gehalten haben und es einfach zu viel Arbeit ist, einen freien Vortrag zu verschriftlichen, noch dazu, wenn zwei Autorinnen zusammen arbeiten müssen. Die Kritiker des Vortrags hätten wohl gerne etwas anderes gehört als eine an Hegel und Arendt orientierte Analyse des Begriffs der Wirklichkeit, ist schließlich Hegel der Denker der Wirklichkeit, die als solche natürlich vernünftig erfasst werden muss. Mit Unbehagen hat das selbstredend nichts zu tun, das entweder eine psychologische oder eine soziologische Kategorie ist.

Dagegen hatte ich das Thema ursprünglich philosophisch angedacht und vorgeschlagen. Die Formulierung *Das Unbehagen in/an der Realität*, auf die sich der Salon einigte, verschob die Problematik bzw. eröffnete mindestens eine weitere Perspektive, die sich nochmals metonymisiert, hält man sich nicht an die Vorgaben von Sigmund Freuds *Das Unbehagen in der Kultur* oder Slavoj Žižek *Das Unbehagen im Subjekt*, sondern wählt den Ausdruck »Das Unbehagen an der Wirklichkeit«. In der traditionellen Formulierung

steht natürlich das Unbehagen im Vordergrund, in der metonymisierten die Wirklichkeit selbst, und damit deren Begriff und Struktur. Daraus ergeben sich für die Philosophie die spannenden Fragestellungen, mögen diese dann auch nichts mehr mit Unbehagen zu tun haben, um das sich die Philosophie doch eher seltener kümmert, jedenfalls dann, wenn sie sich weniger sozialphilosophisch als theoretisch orientiert.

Es zeigte sich dann aber im Laufe der folgenden Jahre, dass die meisten Vortragenden das Thema im Sinn von Freud verstanden, was mich zunächst eine Weile ärgerte. Allerdings wurde mir dabei auch bewusst, dass viele Salonnières ja keine Fachphilosophen im engeren Sinne sind, dass nicht jede sich primär für die theoretische Philosophie interessiert, dass viele eher von den Sozialwissenschaften kommen oder die Philosophie sozialphilosophisch verstehen, so dass ihnen folglich eine theoretisch poststrukturalistische Herangehensweise an ein solches Thema nicht unbedingt so nahe liegt. Daraufhin fand parallel 2018 eine Tagung statt, die im ebenfalls jetzt erscheinenden Band präsentiert wird: *Schönherr-Mann (Hg.) »Was wirklich ist, das ist vernünftig.« – Der Begriff der Wirklichkeit in der politischen Philosophie, Συνεκδοχές VI, BoD, Norderstedt 2019*. Der vorliegende Salon-Band und der Tagungsband unterscheiden sich daher denn auch in der unterschiedlichen Perspektive. Dieser Band beschäftigt sich mehr mit dem Unbehagen als für viele zentrales Element der Wirklichkeit. Der Tagungsband diskutiert die Struktur der Wirklichkeit aus unterschiedlichen Perspektiven. Auf diese Weise konnten am Ende beide Themenstellungen realisiert werden, so dass einerseits jeder Band in sich verschiedene Facetten der jeweiligen Themenstellung behandelt und beide zusammen betrachtet beide Perspektiven auch ein Stück weit aneinander annähern.

Seit Januar 2019 beschäftigt sich der Salon mit dem Thema *Kritikkultur – Kult der Kritik*, das ebenfalls zwei Perspektiven eröffnet, einerseits die Perspektive der Kritik und andererseits die Frage nach dem theoretischen Status von Kritik. Aus beiden kann sich denn auch eine Kritik der Kritik ergeben. Bisher haben drei Vorträge stattgefunden und man wird sehen, wie es weitergeht.

Der Salon findet in den letzten Jahren fünf Mal im Jahr statt – und zwar in Bernau am Chiemsee in meinen privaten Räumlichkeiten. Es handelt sich um eine geschlossene Gesellschaft, von Menschen, die sich seit langem kennen und die sich in Fragen von Philosophie und Sozialwissenschaften sehr gut auskennen. Gäste sind nicht zugelassen, auch gibt es keine Gastvorträge. Zwischen 10 und 20 Salonnières treffen sich gegen 17h, etwa 18.30h beginnt

der Vortrag ohne Zeitbeschränkung sowenig wie die anschließende Diskussion, die regelmäßig nicht beendet wird, sondern sich irgendwann in Einzelgespräche auflöst. Es gibt Wein – Wasser muss man selber mitbringen – ein paar Kleinigkeiten zu essen – in der Überflusgesellschaft ist Hunger schließlich das Besondere – und das Rauchen von Tabak darf gelegentlich sogar unterbrochen werden: Aber eine gute Kneipe hat nun mal keine gute Luft, auch wenn viele der Saloniennes den grünen Themen durchaus gewogen sind. Aber wie sagt doch Montesquieu 1748 in *De l'esprit des loix*: »Wer hätte das gedacht: Sogar die Tugend hat Grenzen nötig.« (Reclam 211) Die salonische Nacht endet für die meisten gegen Mitternacht, manche bleiben manchmal ein paar Stunden länger. Als der *Philosophische Rau(s)chsalon* noch in der Münchner Rumfordstraße stattfand, konnte es auch mal früh um Fünf werden. Das Land produziert dagegen gewisse unangenehme Beschränkungen.

LÖHR: IN DER GEWALT DES SIGNIFIKANTEN

Michael Löhr (47. Salon, 21. November 2015)

IN DER GEWALT DES SIGNIFIKANTEN – LACAN UND DIE SUBVERSION DES SUBJEKTS

I. DIE MACHT DES SIGNIFIKANTEN

1. »DER ENTWENDETE BRIEF«

In Edgar Allan Poes Erzählung »The Purloined Letter« (dt.: »Der entwendete Brief«) aus dem Jahr 1844 eröffnet der Präfekt der Pariser Polizei, Monsieur G., dem Detektiv Dupin eine äußerst delikate Angelegenheit, die sogar die Souveränität des Königs zu bedrohen scheint. Ein Brief an die Königin, dessen Inhalt auf keinen Fall ihrem Gemahl enthüllt werden darf, gerät in die Hände des Ministers D., einem Mann, der laut Monsieur G. alles wagt, »sowohl Dinge, die sich für einen Mann ziemen, wie auch solche, die sich nicht ziemen« (Poe: 460). Bei der Lektüre des Briefes im königlichen Boudoir von ihrem Mann überrascht, kann die Königin die Situation einzig dadurch für sich retten, dass sie den Brief mit dem Inhalt nach unten offen auf den Tisch legt. So entgeht der Brief zwar der Beachtung des Königs, allerdings nicht des augenblicklich eintretenden Ministers D. Er erkennt die Handschrift der Adresse, durchschaut das Geheimnis der Königin und startet ein Täuschungsmanöver. Während er über öffentliche Angelegenheiten redet, legt er einen eigenen, dem bewussten Brief sehr ähnlichen daneben, um beim Abschied den kompromittierenden Brief vor den Augen der Königin in seinen Besitz zu bringen.

Allen ist klar, dass nicht die Verwendung des Briefes, vielmehr allein sein Besitz eine solche Macht verleiht, dass er unbedingt wiedererlangt werden muss. Schon seine bloße Existenz untergräbt die Legitimität königlicher Macht, sofern er die Königin in eine symbolische Kette stellt, die ihrer Pflicht als eine durch Treueeid verpflichtete Untertanin gegenübersteht (Lacan, S I: 27). Nachdem eine Durchsuchung des Palais des Ministers gründlich an der Dummheit der Polizei scheitert und auch eine fingierte Leibesvisitation durch angebliche Straßenräuber keinen Erfolg bringt, soll Dupin das Unmögliche möglich machen, und zwar den Minister überlisten. Obwohl die Polizei das Palais nach allen Regeln der Kunst bis auf den fünfzehnten Teil eines Zolls, wie der Präfekt sagt, auseinandergenommen hat, müsste sich der Brief noch im Haus des Ministers befinden, insistiert Dupin (Poe: 467). Als der Präfekt

einen Monat später den nochmaligen Misserfolg einer Hausdurchsuchung beim Minister eingestehen muss, schlägt es ihm die Sprache. Dupin verlangt von ihm die Ausstellung eines Schecks in Höhe von 50000 Francs, die als Prämie für die Wiedererlangung des Briefes ausgesetzt war. Den unterzeichneten Scheck in den Händen, öffnet Dupin sein Schreibpult und überreicht dem immer noch sprachlosen Präfekten den entwendeten Brief (Poe: 468). Unter vier Augen beginnt Dupin dem Ich-Erzähler seine Methode zu erläutern, die er dem alten Kinderspiel »Gerade, Ungerade« entlehnt. Der Grund, warum der Präfekt sein Prokrustesbett nicht verließ, war, dass er sich nicht in den Geist seines Gegners hineinversetzen konnte. Er verfügte schlichtweg nicht über die Fähigkeit, sich in die Gedankenwelt und Gefühle anderer Menschen zu versetzen. Der Präfekt musste irren, nicht nur weil er die Identifikation mit dem Gegner außer Acht ließ, sondern auch weil er dessen Verstand falsch einschätzte. Alles hinge doch, wie der Ich-Erzähler zusammenfasst, von der Identifikation des eigenen Verstandes mit dem des Gegners und von der Genauigkeit ab, mit der der Verstand des Gegners erfasst wird (Poe: 470). Zuhilfe kam dem Minister beim Entwenden des Briefs, dass er nicht nur Mathematiker, sondern auch Poet sei, eine Fähigkeit, die laut Präfekt vor allem Narren zukäme. Aber was auf dem Gebiet der Mathematik so wunderbar funktioniere, und zwar abstrakt-logisches Denken, muss auf dem Gebiet des menschlichen Geistes notwendigerweise versagen. Der entscheidende Fehler des Präfekten war, sich nicht vorstellen zu können, dass der Minister den gestohlenen Brief geradezu vor aller Leute Nase hingelegt habe, um auf diese Weise am wirksamsten zu erreichen, dass keiner der Polizisten ihn sehe (Poe: 476). Aus dem Umstand, dass der Brief zwar außerhalb der amtlichen Nachforschungen verborgen sein musste, aber trotzdem noch im Palais, war nur zu schließen, dass der Minister überhaupt keinen Versuch unternommen hatte, ihn zu verstecken.

Von diesem Gedanken erfüllt, stattete Dupin dem Minister einen Besuch ab. Zunächst erregte nichts seinen Verdacht, bis sein Blick auf einen unterhalb des Kaminsimses pendelnden Kartenhalter fiel, in dem sich tatsächlich ein Brief befand. Er war fleckig und zerknittert, beinahe zur Hälfte durchgerissen und trug ein großes schwarzes Siegel mit dem Monogramm des Ministers. Das Siegel des gesuchten Briefes war klein und rot und trug das Herzogswappen der Familie S, und auch die Anschrift war in kühner und entschiedener Handschrift angegeben und nicht in kleiner zierlicher, wie bei dem Brief im Kartenhalter. Alles an diesem Brief sollte dem Betrachter seine Wertlosigkeit vortäuschen, vor allem sein augenfälliger Platz, da er für jeden Besucher

sichtbar dalag. Dupin wurde klar, dass der Minister den Brief nur umgestülpt, neu adressiert und besiegelt hatte. Um einen Vorwand zu haben, den Minister nochmals zu besuchen, lässt er seine goldene Schnupftabakdose auf dessen Tisch liegen. Ein anderntags von Dupin fingierter Tumult auf offener Straße führt den Minister ans Fenster, so dass der Brief schließlich durch ein Faksimile ausgetauscht werden kann (Poe: 477 ff.). Da Dupin ein ergebenen Parteigänger der Königin ist, finden nicht nur achtzehn Monate der Erpressung ihr Ende, sondern auch der Sturz des Ministers scheint unvermeidlich. Einmal hatte dieser geniale Mann in Wien Dupin einen hässlichen Streich gespielt, weshalb dieser seinem alten Feind eine kleine Botschaft hinterlässt. In die Mitte des Faksimiles setzt er noch ein Zitat aus Prosper Jolyot Crébillons Tragödie »Atrée et Thyeste« – »Un dessein si funeste, S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste« (dt.: »Ein so unheilvoller Plan, wenn auch nicht des Atreus würdig, so doch des Thyestes«).¹

Im Seminar über Poes »Der entwendete Brief« im Sommersemester 1956 geht es Jacques Lacan in keiner Weise darum, den mythologischen oder literarischen Hintergrund der Erzählung aufzuklären. An Poes Geschichte soll sich vielmehr die Wahrheit des Satzes zeigen, dass die symbolische Ordnung konstitutiv für das Subjekt sei. Veranschaulicht werden soll die Macht des Signifikanten über das Subjekt bzw. der Supremat des Signifikanten im Subjekt (Lacan, S I: 10, 19; Hammermeister, 98). Dass das Subjekt aus dem Durchlauf eines Signifikanten eine höhere Determinierung erfährt, ist nach Lacan sogar noch die Voraussetzung der Fiktion. Drei logische Zeiten richten drei Blicke aus, welchen drei Subjekte unterlegt sind. Der eine sieht nichts; der andere sieht, dass der erste nichts sieht; und der dritte sieht, dass das Verborgene offen daliegt, für denjenigen, der sich seiner bemächtigen möchte. Es sind drei Szenen, in denen jeweils drei Positionen von drei verschiedenen Subjekten eingenommen werden, die in jeder Szene gegen den Uhrzeigersinn rotieren (Hammermeister: 96 f.): Die erste Position, die der Blindheit, hat der König inne, dem die Natur des Briefes entgeht. Position zwei ist die des Sehens, in der sich die Königin befindet. Die dritte Position ist die des Nutznießers, in der sich zunächst der Minister befindet. Dann wird rotiert. In der zweiten Szene ersetzt die Polizei und die Königin den König. Die Position des Sehens wird jetzt vom Minister eingenommen. Die Position des Nutznießers besetzt Dupin, der den echten durch seinen eigenen Brief ersetzt hat. In der dritten Szene wird der Minister zum Blinden, da er den Verlust des Briefes nicht bemerkt. Dupin rückt in die Position des Sehens und die des Nutznießers wird nun eingenommen von Lacan selbst, ist es

doch die Aufgabe der Psychoanalyse zu erkennen, welchem Signifikanten das Subjekt unterworfen ist. So wie der Brief, dessen Inhalt unbekannt bleibt, die Erzählung strukturiert, so bestimmt der Signifikant das Subjekt. Wenn das, was Freud freigelegt hat, einen Sinn hat, sagt Lacan, »dann, weil die Verschiebung des Signifikanten die Subjekte in ihren Handlungen, in ihrem Geschick, in ihren Weigerungen, in ihren Verblendungen, in ihrem Erfolg und in ihrem Schicksal ungeachtet ihrer angeborenen Anlagen und ihrer sozialen Erwerbungen, ohne Rücksicht auf den Charakter und das Geschlecht bestimmt, und weil wohl oder übel dem Zug des Signifikanten als Sack und Pack alles psychologisch Gegebene folgt« (Lacan, S I: 29). Insofern werden Wahrnehmung, Denken und Verhalten der Beteiligten vom entwendeten Brief bestimmt. Er und sein Umweg sind es, die über die Auftritte und Rollen der Subjekte Regie führen. Als das eigentliche Subjekt der Erzählung ist er nie ein entwendeter oder gestohlener, sondern vielmehr ein unzustellbarer, ein prolongierter bzw. ein einen Umweg nehmender Brief. Da er keinen Absender und keinen Inhalt hat, ist er der reine Signifikant (Lacan, S I: 14). Die Doppeldeutigkeit des Wortes »letter« (Brief/Buchstabe) verrät es und unterstreicht den Vorrang des Signifikanten vor dem Signifikat. Sein Prinzip erfordert es, dass er durch eine Verschiebung seinen Ort verlässt, um wie das Verdrängte zirkulär zu ihm zurückzukehren (Lacan, S I: 29). Da der Brief als Signifikant von vornherein nicht gestohlen, sondern immer nur umgeleitet werden konnte, erreicht er letzten Endes immer seinen Bestimmungsort (Lacan, S I: 41). Den Gesetzen seiner Verschiebung folgen die zentralen psychoanalytischen Effekte: die Verwerfung, die Verdrängung und die Verneinung. Indem der Analytiker sie erkennt, kann er die Spiegelstruktur des Subjekts, d. h. sein Verhaftetsein im eigenen Selbstbild, aufbrechen und es in die dritte Position heben, in der es schließlich selbst erkennt, wie der Signifikant sein Leben bestimmt. Jetzt hat es die Antwort auf die entscheidende Frage, was sein Symptom wiederholt. Nur die Psychoanalyse vermag die Funktion der Wiedererinnerung im Gedächtnis genauer bestimmen, indem sie die signifikante Kette daraufhin untersucht, was in ihr darauf insistiert, sich zu wiederholen. Insofern behält Platon Recht, ist doch jeder Zugang zum Objekt von einer Dialektik der Wiederkehr abgeleitet (Lacan, S II: 44 f.).

2. SIGNIFIKANT UND SUBJEKT

Das wahre Subjekt der Erzählung ist eines, das gar nicht existiert, sondern nur als Symbol einer Abwesenheit. Sinn und Bedeutung, das Signifikat, sind immer ein nachträgliches Produkt des differenziellen Spiels des Signifikanten, unter dem sie gleiten (Lacan, S I: 23; S II: 179). In keiner Weise besteht die Funktion des Signifikanten darin, das Signifikat zu repräsentieren. An sich besitzt er weder Bedeutung, Sinn oder Inhalt. Die gewinnt er immer nur in Verweisung auf etwas anderes, in Verweisung auf einen anderen Signifikanten, so dass Lacan von einem unaufhörlichen Gleiten des Signifizierten unter dem Signifikanten sprechen kann (Lacan, S II: 27; Pagel, 45 f.; Hammermeister: 70). Wie an einer Kette wird Bedeutung von Signifikant zu Signifikant weitergereicht. Sie ist fortwährend im Werden, wird immer wieder vorweggenommen, festgelegt, verworfen und rekonstruiert, kann aber niemals einem bestimmten Signifikanten zugeordnet werden. Sie bleibt flüchtig, instabil und entzieht sich strukturell der Endgültigkeit, zumal das Signifikat immer vom Anderen kommt. Nur der Andere kann dem, was ich ausdrücke, einen Sinn geben. Immer entscheidet der Empfänger einer Botschaft über ihren Sinn.

Insofern kann Lacan behaupten, dass der Sender seine Botschaft vom Empfänger in umgekehrter Form erhält (Lacan, S I: 41). Jeder Anspruch tendiert dadurch, dass er Sprechen ist, dazu, so strukturiert zu sein, dass er vom Anderen seine umgekehrte Antwort verlangt. »Ich will etwas zu essen« impliziert die Umformung »Du willst etwas zu essen«, und der Satz »Du willst etwas zu essen« geht in Richtung auf die Forderung »Du sollst etwas essen«. Darüber hinaus wird im Sprechen des Subjekts schon immer die verborgene Wahrheit über dieses ausgesprochen. Es sind die Symptome der Wiederkehr des Verdrängten, in denen dem Subjekt vom Anderen seine Wahrheit in umgekehrter Form wiedergegeben wird. Das betrifft vor allem die Verfehlungen des Symbolischen. Ob als Heirats- oder Verwandtschaftsregeln, als ökonomisches und kulturelles System oder als die Sprache selbst, es ist das Gesetz, das den Einzelnen aus seinen narzisstischen Identifikationen reißt und in eine Dialektik von Sprache und Begehren verwickelt. Jedem Anspruch korrespondiert ein Ge- oder Verbot. Immer muss der Gebrauch der Lüste erlernt und in eine Ökonomie überführt werden.

Wie bei Freud ist der Repräsentant der symbolischen Ordnung der Vater. Im »nom du père« bzw. im »non du père« – im Namen des Vaters bzw. im Nein des Vaters – muss die Grundlage der symbolischen Funktion erkannt

werden, »die seit Anbruch der historischen Zeit eine Person mit der Figur des Gesetzes identifiziert« (Lacan, S I: 119).

Noch bevor der Mensch auf die Welt kommt, hüllen ihn Symbole so in ihr Netz, dass sie ihm auch dorthin folgen, wo er noch gar nicht ist, ja sogar über den Tod hinaus (Lacan, S I: 120). Inzestverbot und Ödipuskomplex bilden seit jeher das Grundgesetz kultureller Ordnung, das jeder Subjektwerdung zugrunde liegt, und damit den ursprünglichen Ort des Signifikanten und Symbols. Hier äußert sich an zentraler Stelle eine fundamentale Unwissenheit, der der Mensch in Bezug auf sein Begehren verhaftet bleibt, als eine fundamentale Unwissenheit hinsichtlich des Punktes, von dem aus er begehrt (Lacan, S II: 190). Wenn Lacan sagt, dass das Unbewusste der Diskurs des Anderen ist, dann meint er vor allem, dass der Mensch von Beginn an in eine Dialektik von Gesetz und Wunsch bzw. eine Dialektik von Sprache und Begehren eingebunden ist und jedes Begehren der Anerkennung bedarf (Pagel: 108). Es gibt letztlich kein Sprechen jenseits moralischer und ideologischer Normen, und kein Sprechen jenseits von unbewussten Wünschen und Schuldgefühlen. Von Anfang an eingebettet in ein intersubjektives Sprach- und Symbolsystem, dessen Gesetze man nicht kennt, wird das individuelle Begehren so strukturiert, dass das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen ist. Weil der Sprecher seine Botschaft immer in umgekehrter Form vom Anderen zurückbekommt, ob als Gesetz, als Liebesanspruch oder als Lüge, kann Lacan behaupten, dass es keine Metasprache gibt, die man sprechen könnte: »Es gibt keinen Andern des Andern« (Lacan, S II: 188). Immer wird der Sprechende schon gesprochen, immer erhält er vom anderen die eigene verdrängte Wahrheit zurück, immer sagt er mehr oder weniger, als er sagen wollte.

Wurde in der abendländischen Tradition die lautliche, also sinnliche Seite eines Zeichens als Re-Präsentation und Wiedervergegenwärtigung von etwas Nicht-Sinnlichem bzw. Geistig-Ideellem betrachtet, ist indes seit Saussure Sprache keine Substanz mehr, sondern Form. Im radikalen Bruch mit jeder Metaphysik konstituiert sich die Welt der Gedanken als Ergebnis von Unterscheidungen und Verbindungen im Bereich des Sinnlich-Phonetischen. Nicht im Zweck, das Signifizierte vorzustellen oder gar abzubilden, besteht die Funktion des Signifikanten, sondern die verschiedenen Signifikanten gewinnen ihre Bedeutung allein dadurch, dass sie sich von anderen Signifikanten unterscheiden. Dem Gleiten des Signifikanten ausgeliefert, erfährt sich das Subjekt strukturell selbst als einen Anderen in der Sprache, sofern es eher gesprochen wird, als dass es spricht: »Die Form, in der sich Sprache

ausdrückt, definiert durch sich selbst Subjektivität« (Lacan, S I: 141). Daher die Definition des Menschen als »parlêtre«. In seiner homophonen Doppelbedeutung setzt es sich zusammen aus »parler-être«, Sprach-Sein, und »par lettre«, mittels des Buchstabens (Lacan, S I: 22 f.; Hammermeister: 50). Sofern die Hauptfunktion der Sprache darin besteht, zu evozieren und nicht zu informieren, sucht man im Sprechen immer die Antwort des a(A)nderen. In der Analyse geht es deshalb darum, zu erkennen, »durch wen und für wen das Subjekt seine Frage stellt« (Lacan, S I: 147).

Aber was ist ein Signifikant? Ein Signifikant ist schlichtweg, was für einen anderen Signifikanten das Subjekt vorstellt. Kein Subjekt ist die Wirkung seiner selbst, es ist Sprachwirkung. »Seine Ursache nämlich ist der Signifikant, ohne den kein Subjekt im Realen wäre« (Lacan, S II: 213). Der Signifikant repräsentiert das Subjekt, obwohl er nichts repräsentieren kann, es sei denn, für einen anderen Signifikanten, und auf diesen reduziert sich das Subjekt, das zuhört. Der Sinn der Formel, dass ein Signifikant das ist, wodurch für einen anderen Signifikanten ein Subjekt repräsentiert wird, erschließt sich, wenn man sich vergegenwärtigt, wogegen sie sich richtet, und zwar gegen die klassische Definition des Zeichens als ein Zeichen, das etwas für jemanden repräsentiert. »Repräsentieren für jemanden« heißt, repräsentieren für ein Bewusstsein. In Lacans Formel entfällt dieser Bezug völlig, denn der Signifikant repräsentiert nicht für jemanden, sondern für einen anderen Signifikanten. Die Beziehung des Menschen zur Sprache kann deshalb nur auf folgender Grundlage angegangen werden, heißt es im Seminar 21 von Lacan, »dass der Signifikant ein Zeichen ist, das sich nur an ein anderes Zeichen wendet, dass der Signifikant das ist, was einem Zeichen Zeichen gibt, und dass er deswegen Signifikant ist. Das hat nichts mit der Kommunikation mit einem anderen zu tun. Das determiniert ein Subjekt, das hat ein Subjekt zur Wirkung. Und das Subjekt, es genügt, dass es hierdurch als Subjekt determiniert ist, nämlich dass es aus etwas hervorgeht, das seine Rechtfertigung nur anderswo haben kann« (zit. n. Nemitz v. 24.5.2016).

Die Ironie der Formel ist auf den ersten Blick schwer zu erkennen. Das Subjekt wird nämlich durch den Signifikanten hervorgebracht und determiniert und ist aber zugleich aus der Signifikantenbeziehung ausgeschlossen. Denn da das Subjekt immer nur Ergebnis einer Signifikantenverbindung ist, ist es nie dort, wo es zu sein scheint. Immer wird es nur dort repräsentiert, wo es nicht ist, und zwar beim Anderen. Es kann diese Verbindung nicht beherrschen, vielmehr wird es von ihr beherrscht. Strukturell ist es gespalten zwischen dem Signifikanten, der es für einen anderen Signifikanten beim Anderen

repräsentiert und dem, was in dieser Repräsentationsbeziehung abwesend ist, was in ihr nicht repräsentiert wird bzw. nicht repräsentiert werden kann. Die Repräsentationsbeziehung, um die es geht, liegt außerhalb des Bewusstseins. Sie besteht darin, dass die vom Subjekt transportierte Vorstellung völlig vom Subjekt abgeschnitten ist. Insofern kann Lacan sagen, dass das Subjekt unter dem Signifikanten verschwindet, zu dem es wird. Es behauptet sich durch einen Appell, der im Anderen an den zweiten Signifikanten ergeht, wobei es ihm strukturell verwehrt ist, sich als Wirkung des Sprechens zu wissen. Es ist ihm verwehrt, zu wissen, was es ist, indem es nichts anderes ist als das Begehren des Anderen (Lacan, S II: 214; dazu Nasio v. 17.3.2013). Diese strukturelle Spaltung und Entfremdung des Subjekts im Signifikanten ist der Grund für die Behauptung, dass das Unbewusste nur auf dem Feld des Anderen Sinn hat (Lacan, S II: 190). Lacan bringt diese radikale Exzentrizität und Heteronomie sich selbst gegenüber auf folgende Formeln: »Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke« bzw. »Ich denke an das, was ich bin, dort, wo ich nicht denke zu denken« (Lacan, S II: 43). Das Subjekt ist eine Antwort auf eine Frage, die von einem Ort aus gestellt wird, der für das Subjekt nicht einnehmbar ist. Nie findet das Subjekt die Wahrheit über sich, an dem Ort, an dem es ist, sondern immer dort, wo es nicht ist: beim Anderen.

3. DER ANDERE

Bei Lacan kommt mein Wissen vom Anderen und es wendet sich an den Anderen, es geht vom Anderen aus und es kehrt zum Anderen zurück. Immer wenn das Subjekt spricht, installiert es gleichzeitig den Anderen als Begehrenden, als Helfenden, als Antwortgebenden, als Sinn- und Wahrheitsstiftenden. Wie bei Sartre ist der Andere immer da und gibt der Sprache ihren Sinn (Sartre: 654; Nasio v. 17.3.2013). Sobald ich mich ausdrücke, kann ich den Sinn meiner Aussage immer nur vermuten und damit auch den Sinn dessen, was ich bin. Der Sinn meiner Ausdrücke entgeht mir strukturell immer, denn nie weiß ich, ob ich das, was ich bedeuten will, auch wirklich bedeute. Jeder Ausdruck, jede Gebärde und jedes Wort ist die Erfahrung der entfremdenden Realität des Anderen, weshalb sich die Sprache nicht von der Anerkennung der Existenz des Anderen unterscheidet. Entgegen aller Descartesschen Wissensgewissheit weist für Lacan alles in der psychischen Realität auf eine erratische und heterotopische Verteilung des Bewusstseins

hin, sofern der Andere Ort des Sinns, des Codes, der Grammatik und des Lexikons ist (Lacan, S II: 209).

Der Freudsche Imperativ, dass, wo Es war, Ich werden soll, kann nie im Aorist, nie in der abgeschlossenen Vergangenheit gemeint sein. Genauso wenig vollendet sich die Wahrheit des Subjekts in einer Identität mit sich selbst, wie sie etwa Hegels Konzept des absoluten Wissens eignet. Die Wahrheit des Subjekts ist weder durch ein transzendentes Ego noch durch die Illusion seiner Autonomie verbürgt. Vielmehr steht das philosophische Cogito »im Brennpunkt jener Täuschungen, die den modernen Menschen so sicher macht, er selber zu sein in seinen Ungewissheiten über sich selbst, sogar durch jenes Misstrauen hindurch, das er seit langem den Fallen der Eigenliebe gegenüber zu hegen gelernt hat« (Lacan, S II: 42). Was ich im Sprechen suche, ist immer die Antwort des Anderen. Und was mich als Subjekt konstituiert, ist meine Frage an ihn. Um vom Anderen erkannt zu werden, »spreche ich das, was war, nur aus im Blick auf das, was sein wird.« Was sich in meiner Geschichte verwirklicht, ist nie die abgeschlossene Vergangenheit (*passé défini*) dessen, was war, weil es nicht mehr ist, »sondern das zweite Futur (*futur antérieur*) dessen, was ich für das werde gewesen sein, was zu werden ich im Begriff stehe« (Lacan, S I: 143). Das wahre Sprechen, auf das die Analyse zielt, hat demzufolge die Verwirklichung der Geschichte des Subjekts in Beziehung zu seiner Zukunft zum Ziel (Lacan, S I: 145). Dass ein Analytiker dazu den Horizont der Subjektivität seiner Epoche erreichen muss, versteht sich von selbst, muss er doch sämtliche dialektischen Windungen des fortgesetzten Turmbaus zu Babel begreifen, in den das Subjekt eingebettet ist (Lacan, S I: 169). Es ist eine Befreiung des Sprechens in der Zeit, um die es geht, wozu das Subjekt allerdings in die Sprache seines Begehrens eingeführt werden muss und damit in eine erste Sprache, die in der Symbolik seiner Symptome ohne sein Wissen zum Analytiker spricht (Lacan, S I: 136 f.; Pagel: 75). Sprache und Geschichte bilden sozusagen ein intersubjektives Gewebe, in dessen Textur der Wunsch seine Unbewusste Wahrheit findet.

Es gibt für Lacan zwei Grundoperationen, die das Subjekt verursachen (Lacan, S II: 218 ff.). Die erste ist die Entfremdung im Signifikanten. Der Signifikant spielt und gewinnt, bevor das Subjekt es merkt. Er überrascht es im Traum, im Lapsus oder im Witz und steht für eine nicht hintergehbare Teilung des Subjekts mit sich selbst. Aber nicht nur, dass der Andere für das Subjekt Ort seiner signifikanten Ursache ist, es stellt sich, wie Lacan sagt, aus der Aufforderung des Anderen erst her (Lacan, S II: 222 f.). Im Begehren des Anderen muss es sein Äquivalent wiederfinden, was es als Subjekt des Unbewussten

ist. Dass die Realisation von Mangel immer zugleich die Realisation von Begehren ist, schreibt bereits das ödipale Szenario vor. Vom Vater übernimmt das Kind die Signifikantenkette als einen Ersatz für das ursprüngliche Objekt des Begehrens, so dass die Struktur der Sprache zur Struktur seines Begehrens wird. So verbinden sich im Unbewussten Sprache und Begehren unauflöslich. Immer lässt das Begehren den Mangel dort entstehen, wo er gerade überwunden schien (Hammermeister: 53, 64; Pagel, 70). Gebrochen durch das Begehren des Anderen artikuliert es sich immerfort in der Ordnung der Sprache und verweist immer auf einen Schauplatz, den das Subjekt nicht kennt. Das ist der Ort, an dem die Metonymie und ihr Spezialfall, die Synekdoche, ihr Wesen bzw. Unwesen treibt. In der unendlichen Metonymie des Begehrens tritt der Mensch in eine prinzipiell unauflösbare Dialektik von Wunsch und Erfüllung ein, in der der Andere Ursache des Mangels wie Versprechen seiner Aufhebung zugleich ist.

II. SPRACHE UND UNBEWUSSTES

1. »Synecdoche, New York« und der zweite Tod

In Charlie Kaufmans Film »Synecdoche, New York« aus dem Jahr 2008 spielt Philip Seymour Hoffman den 40-jährigen Theaterregisseur Caden Cotard aus der Kleinstadt Schenectady im Bundesstaat New York. Dass man Schenectady fast so ausspricht wie Synecdoche ist kein Zufall: Hier steht der Teil für das Ganze und umgekehrt. Dass man nur in der Reflexion auf ein entgegengesetztes Anderes zur Wahrheit gelangt, ist eine dialektische Lektion, die dem Protagonisten nicht erspart bleibt. So wie Lacan das ewige Sterben zur *conditio humana* erklärt, weil selbst ewiges Leben gar nicht anders denkbar ist als ewig zu sterben, wird Cotard gegen seinen Willen von einem Todesbegehren erfasst, das sein herkömmliches Leben für immer zerstören wird. Ist der physische Tod immer an den Kreislauf des Lebens zurückgebunden, so der symbolische, der von Lacan als zweiter Tod bezeichnete, nicht (Nemitz v. 31.5.2013). Kreon versucht Polyneikes, einen zweiten Tod zuzufügen, und so der Apostel Johannes dem Satan. Auch das Phantasma des ewigen Leidens, ob nun bei de Sade oder im Christentum, zeigt, dass der Ort menschlicher Existenz in einer Grauzone zwischen Leben und Tod, zwischen dem Sein und dem Nichts angesiedelt ist, die um eine Leerstelle, um ein Nichts, um etwas unwiderruflich Abwesendes kreist. Es ist ein Ort,

von dem aus alles, was sein kann, in Frage gestellt werden kann. Jeder Zyklus des Seienden kann auf der Ebene des Signifikanten in Frage gestellt werden. Weil der Mensch sich immer schon im Symbolischen befindet, kann er zum Lebenskreislauf in eine radikale Distanz treten, ihn sozusagen von außen vernichten und neu aus dem Nichts schaffen (Žižek 1991: 75 f.). Der Todestrieb kommt der Realisierung eines Nichts gleich, die eine Schöpfung aus demselben erst möglich macht. Sein Bestreben ist es, die Macht des Signifikanten auszulöschen und zum Nullpunkt vor der Einschreibung des Signifikanten zurückzukehren. Nie ist der Todestrieb wie bei Freud nur Wille zur Zerstörung, sondern immer auch ein Lebenstrieb, ein Wille zum Neuanfang, zur Schöpfung aus dem Nichts (Nemitz v. 26.3.2013 u. 14.3.2016). Er ist Zerstörung und Schöpfung zugleich.

Ist Sprache Schöpfung aus dem Nichts, steht der Mensch als Sprechender immer in Beziehung zum Nichts. Nicht wie das Nirwana-Prinzip, wonach alles Leben am Ende in einen anorganischen Zustand überführt wird, ist entscheidend, sondern die Rückkehr in einen Zustand, in dem die Signifikanten ihre Macht verlieren (Freud: 248). Gestorben wird symbolisch, nie körperlich. Auch die Zerstörung des Universums ist nur als symbolische Zerstörung vorstellbar. Der zweite Tod ist immer abhängig von der Sprache und entspricht dem Versuch, zum absoluten Nullpunkt des Symbolischen, zu dem Nichts, aus dem die Welt der Signifikanten hervorgegangen ist, zurückzukehren, um von hier aus etwas völlig Anderes und Neues zu schaffen. Ist das menschliche Begehren eine Beziehung zum Seinsmangel und damit zum Nichts, ist die Beziehung zum Seinsmangel, also das Begehren, die Beziehung zum zweiten Tod. Weil sich das signifikante Netz immer um eine Leere bzw. Lücke strukturiert als der nicht symbolisierbaren, traumatischen Objekt-Ursache des Begehrens, ist es überhaupt erst möglich, den Kreislauf des Lebens in Frage zu stellen und zu versuchen, aus ihm herauszutreten.

Indem die Sprache den Menschen permanent dazu auffordert, sich auf sein Nichtsein zu beziehen, ist es sein Schicksal, zwischen zwei Toden zu leben. Nur für den Menschen kann das Leben zur Hölle werden. Folglich wird es immer erst dann dramatisch, wenn das symbolische Universum, das uns zusammenhält, zerbricht (Žižek 1991: 72 ff.). Und das tut es für unseren Protagonisten. Er ist gerade dabei, Arthur Millers »Tod eines Handlungsreisenden« in klassischer Inszenierung auf die Bühne zu bringen, als sein herkömmliches Leben allmählich in sich zusammenfällt. Als ob das Stück sich performativ auf seinen Regisseur zurückwendet, vermischen sich

zunehmend Vergangenheit und Gegenwart, Realität und Illusion in einer Abwärtsspirale, in der sich der Traum vom gelungenen bürgerlichen Leben und das damit verbundene Ich-Ideal allmählich auflöst. Infiziert durch die tägliche Lektüre von Todesnachrichten beim Frühstück, treten plötzlich körperliche Symptome auf: Ein defekter Wasserhahn knallt ihm auf die Stirn, dann bilden sich auf seiner Haut hässliche Ekzeme und die Farbe seiner Ausscheidungen verändert sich. Der Reihe nach bestätigen Zahnarzt, Orthopäde, Augenarzt und Neurologe die Vermutung, dass irgendetwas nicht stimmt. Aber was genau, wissen sie nicht, auch wenn der Nachname es zu verraten scheint: das Cotard-Syndrom. Sein Erfinder, der französische Neurologe Jules Cotard, definiert es als wahnhaften Glauben an die eigene Nicht-Existenz. Von einem nihilistischen Wirklichkeitsverlust ergriffen, glaubt man, dass man tot sei, dass man kein Gehirn oder keine inneren Organe habe. Entsprechend mutiert auch der Held des Films langsam zu einem wandelnden Toten. Von schweren Depressionen und Todesangst geplagt, gibt er sich rührselig jedem seiner Symptome hin, bis sich endlich der körperliche Verfall beschleunigt und sich Cotards dauerndes Gerede von Altern, Tod und Einsamkeit zu bewahrheiten droht.

Ein Arzt bescheinigt ihm schließlich eine nervliche Degradierung, hervorgerufen durch eine Pilzinfektion, so dass sich seine Körperfunktionen verselbständigen würden. Seiner Tochter muss er den Unterschied der homophonen Begriffe »psychosis« und »sycosis« erklären, wobei er darauf besteht, bislang nur an der Haut, nicht aber an den Nerven erkrankt zu sein. Das ändert sich spätestens als seine Frau Adele während der Paartherapie von ihrem Traum erzählt, in dem Caden gestorben sei und sie jetzt endlich einen Neuanfang wagen könne. Als sie ihn dann wirklich mit der gemeinsamen Tochter verlässt, um sich als Miniaturenmalerin in Berlin zu verwirklichen, ist auch die Psychose da und sein normales Leben bricht endgültig in sich zusammen. Auch Affären mit seiner alten Liebe Hazel und der Hauptdarstellerin des Stücks, Claire, bieten keine Beruhigung, bestätigen sie doch nur seine drohende Impotenz. Aber es kommt anders: Der Theaterregisseur erhält den MacArthur-Preis, der es ihm erlaubt, ein völlig einzigartiges Kunstwerk zu schaffen. Endlich kann er etwas Großes, Bleibendes und sein wahres Selbst inszenieren. In einem gigantischen Lagerhaus in Manhattan lässt Cotard eine Replik der Metropole entstehen: ein Abbild der Welt, die unerschütterliche Wahrheit und absolute Schönheit. In einem Monumentalkunstwerk soll das tägliche Leben der Menschen in New York bis ins kleinste Detail nachgeahmt werden. Eine Parallelwelt wird erschaffen. Jeden Tag gibt er den Schauspielern Zettel,

auf denen Schicksalsschläge oder andere Vorkommnisse stehen, die sie nachspielen sollen. Immer tiefer geraten er und seine Schauspieler in einen Sog, in dem Realität und Theater auf surreale Weise verschmelzen. Die Welt wird zum Theater und das Theater zur Welt. In dem Maße, wie die äußere Realität verschwindet, beginnt das Spiel endloser Selbstreflexion. Die Jahre verstreichen, die fiktive Stadt wächst und die Castings für weitere Rollen wie auch die Proben nehmen kein Ende. Mittlerweile geht Cotard sogar soweit, dass er sich selbst nachspielen lässt, um seine eigene Inszenierung nachahmen zu lassen. Er lässt sich vom sensiblen Stalker Sammy spielen, der in seiner Rolle als Regisseur sogleich ein Duplikat seiner selbst anheuert. Und in der zweiten Stadt entsteht eine zweite Lagerhalle, wo die Stadt ein drittes Mal nachgebaut werden soll. Es gibt weder Skript noch Publikum und die Proben dauern Jahrzehnte. So wird die Wirklichkeit nur noch im Spiegel eines Spiegels erfahren. Die Bretter, die die Welt bedeuten, tun nämlich genau das nicht mehr: eine äußere Wirklichkeit reflektieren. Das fiktive New York, in dem sich mittlerweile abertausende Schauspieler und Statisten tummeln, zwischen denen jede Grenze verwischt, dient als Kulisse, in der das Leben Cotards selbst die Hauptrolle spielt. Um dem Sein zum Tode Halt zu gebieten, tauchen immer mehr Schauspieler in sein Dasein, in seine Gefühle, seine Empfindungen, seine Erfahrungen, seine Erklärungen und seine Identitäten ein. Die Welt wird zum Panoptikum seiner Persönlichkeit. Indem er sein Leben nachbaut, will er das Leben für immer bannen und erklären. In obsessiver Wiederholung biografischer Stationen soll die vorbeirasende Zeit wiedergefunden und aufgehoben werden. Als Hazel stirbt, glaubt er endlich zu wissen, wie er das Stück inszenieren werde: der Ablauf eines einzigen Tages, des Tages vor Hazels Tod.

Am Ende veröden die Kulissen, einer nach dem anderen stirbt und das Theater verwandelt sich in die Wüste, die es zuvor war. Eine Stimme aus dem Off befiehlt Cotard zu sterben und erlöst ihn aus seiner Einsamkeit. Spätestens jetzt ist jedem Zuschauer der Lacansche Satz klar, dass alles Seiende niemals anders als unter dem Schatten des Todes evoziert wird (Lacan: S I, 167). Nicht als Perversion des Instinkts muss der Todestrieb begriffen werden, sondern als verzweifelte Affirmation des Lebens, in der sich der Wille des Subjekts strukturell im Wollen des Anderen verliert. Sei es im unmittelbaren Begehren oder in der vollen Übernahme des Seins zum Tode, immer äußert sich im Sprechen ein Todessinn, der das Subjekt seiner Einsamkeit gewahr werden lässt. Der Eros des Symbols ist ohne den Tod nicht zu haben, nur aus ihm gewinnt die menschliche Existenz ihren Sinn.

2. STILMITTEL DES UNBEWUSSTEN: METONYMIE UND METAPHER

Synekdoche bedeutet Mitverstehen, in unserem Fall Mitverstehen des Todes, und setzt sich zusammen aus dem altgriechischen Präfix »syn«, zusammen bzw. mit, und »ek-doché«, was die Aufnahme mittels eines Gefäßes meint (Das Lexikon der Filmbegriffe v. 10.1.2012). Sie ist eine allgegenwärtige rhetorische Trope (Redefigur), die eine indirekte Redeweise bezeichnet, bei der der eigentlich gemeinte Begriff entweder durch einen in seinem Bedeutungsumfang weiteren (generalisierende Synekdoche, Totum pro Parte) oder durch einen entsprechend engeren (partikularisierende Synekdoche, Pars pro Toto) ersetzt wird. Die Synekdoche ist eine Unterart der Trope der Metonymie. Wie diese bezeichnet sie die Ersetzung eines Wortes durch einen Begriff aus demselben Begriffsfeld: Brot steht für Essen, das Schwert für Waffengewalt, Mensch für Menschheit, Berlin für Regierung oder Dach für Haus. Immer wenn der Saal applaudiert oder Hannibal Rom erobert, ist sie am Werk. Im Film zum Beispiel, einem bereits technisch bedingt synekdochisch verfahrenen Medium, werden Nahaufnahmen und Bildausschnitte (Pars pro Toto) bzw. Totalen und Massenszenen (Totum pro Parte) häufig zur Visualisierung synekdochischer Verhältnisse verwendet. Ein Rad steht dann für das ganze Auto oder für einen Eisenbahnzug, ein Stiefel für den Soldaten, Bilder marschierender Kolonnen oder flüchtender Trecks verweisen auf das Schicksal des Einzelnen. Bei der Synekdoche ist das mit dem materiellen Zeichenträger Gemeinte tatsächlich Teil dessen, worauf verwiesen wird, so etwa, wenn im Film ein Kuss synekdochisch verwendet wird und dann für den Geschlechtsakt steht, zu dem er als Teil der sexuellen Gesamthandlung gehört, oder wenn die Brille des Kapitäns nach dem Angriff auf der Brücke der Potemkin zurückbleibt als synekdochischer Hinweis auf den Beginn der Revolution.

Am Ende seines berühmten Aufsatzes »Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud« aus dem Jahr 1957 behauptet Lacan, dass das Symptom eine Metapher ist und das Begehren eine Metonymie (Lacan, S II: 55). Bereits Roman Jakobson bezieht vor dem Hintergrund der Untersuchung von Sprachstörungen die Opposition zwischen Metonymie und Metapher auf die Traumarbeit bei Freud und stellt fest, dass sie auf zwei sprachlichen Achsen operiert. So, wie sprachliche Einheiten entweder der Kombination oder der Selektion von Zeichen unterliegen, unterliegt auch die Symbolik des Traums der metonymischen Verschiebung oder der metaphorischen Verdichtung. Dabei ist jeder Signifikant Knotenpunkt einer

doppelten Bewegung: einer vertikalen poetischen wie einer horizontalen prosaischen (Hammermeister: 71). Auf der einen Ebene werden Wörter zu Sätzen und diese zu Erzählungen kombiniert, auf der anderen Ebene wird zwischen sprachlichen Einheiten, die sich ähneln, eine Auswahl getroffen. Die Symbole des Traums stehen also entweder in der Beziehung der Metonymie, d. h. der Kontiguität, oder in der Beziehung der Metapher, d. h. der Similarität. Diese betrifft die Fähigkeit zur Selektion und Substitution, jene die der Kombination und Kontextbildung (Widmer 1990: 72 ff.). In der Bewegung von Wort zu Wort wird Bestehendes aneinandergereiht, aber kein neuer Sinn erzeugt, wohingegen in dem Augenblick, in dem ein Wort für ein anderes steht, ein Sinneffekt entsteht. Der substituierte Signifikant wird verdrängt, erhält aber von diesem Ort aus eine Beziehung zu seinem Substitut aufrecht. Immer befindet sich an der Stelle des Realen ein verdrängter Signifikant, der substituiert wird, weil er nie dem Realen entsprechen kann und wird. Dadurch entsteht eine sinnerzeugende Differenz, die gleichzeitig die Wahrheit des Subjekts markiert, kann dieses doch gar nicht anders, als seinen Seinsmangel zu metaphorisieren. In der Substitution versteckt sich sozusagen symptomatisch gefangener Sinn als Ort einer Wahrheit, die das Subjekt strukturell nicht wissen kann.

Von daher bilden Metonymie und Metapher bei Lacan nicht nur die Grundgesetze des Symbolischen, sondern auch des Unbewussten. Anerkannt werden muss die Tatsache, »dass das Unbewusste radikal die Struktur von Sprache hat, dass ein Material hier im Spiel ist nach Gesetzen, die mit denen identisch sind, die das Studium der positiven Sprachen freilegt« (Lacan, S I: 182; dazu Lang: 234 ff.). Die Struktur des Unbewussten entspricht der Struktur gesprochener Sprachen, wobei Metonymie und Metapher ihre primären Stilmittel bilden. Wie Freud in der Verschiebung das Mittel des Unbewussten sah, die Zensur zu überlisten, sieht Lacan in der Metonymie das ausgezeichnete Mittel, Begehren und Bedeutung von einem Objekt zum nächsten zu verschieben. Das Begehren muss »buchstäblich« genommen werden, denn es gibt keine Bedeutung, die nicht auf eine andere verweist (Lacan, S I: 210 ff.). Die Metapher stoppt diesen Prozess, indem sie einen Sinneffekt dadurch erzeugt, dass ein Begriff durch einen anderen ersetzt wird. Hier ist die Freudsche Verdichtung am Werk. Einzelelemente des Traums bzw. der Rede des Subjekts werden mit Bedeutung aufgeladen und öffnen den Weg zum Unbewussten, indem sie Knotenpunkte darstellen, an denen Verdrängtes präsent und das Symptom greifbar bleibt. Sie bezeichnet Lacan als »points de capiton«, als Steppunkte. An ihnen finden sich Signifikant und

Signifikat so fixiert, dass die Illusion stabilen Sinns entsteht. Das Gleiten der Bedeutung, das sonst unbegrenzt wäre, hält an ihnen an (Lacan, S II: 180 f., 213 f.; dazu Evans: 170 ff.).

Wie die signifikante Kette hat der Steppunkt also einen diachronischen und einen synchronischen Aspekt. Dieser entspricht der Metapher, jener der Metonymie. Gemäß dem Prinzip, dass erst der letzte Term eines Satzes dessen Bedeutung fixiert, werden Bedeutung und Begehren fortwährend aufgeschoben. Da Begehren immer ein Begehren nach etwas anderem ist, ist es analog der diachronen Bewegung der Bedeutung von einem Signifikanten zum nächsten zu begreifen, während mit der Metapher der Übergang vom Signifikanten zum Signifikat gemeint ist bzw. die Schöpfung eines neuen Signifikats. Ob Ödipuskomplex oder neurotisches Symptom: Die Wiederkehr des Verdrängten weist die Struktur der Metapher auf als etwas Gleichzeitiges, als etwas, das sich in der Geschichte des Subjekts wiederholt, ohne dass es ihm bewusst ist. Indem sie verdrängt, verstellt und versteckt, bewirkt die Metapher einen Sinneffekt, wobei das Verdrängte latent im Sinne einer abwesenden Anwesenheit präsent bleibt (Pagel: 49). Findet in der metonymischen Struktur der Sprache das Begehren seine prinzipielle Ortlosigkeit und Ewigkeit, so in der metaphorischen Struktur seinen Sinn und seine Bedeutung.

Insgesamt ist die Metapher mit der Frage des Seins verbunden und die Metonymie mit der Frage nach seinem Mangel. Sucht der metaphorische Pol der Sprache den Seinsmangel durch ein volles, echtes Objekt zu schließen, das dem Subjekt einen festen Halt gewährt, gilt für den metonymischen, dass das Begehren wieder an die Stelle des Objektes tritt und sich Sinn und Bedeutung verflüssigen. Durch sein Symptom, sagt Lacan, schreit das Subjekt die Wahrheit dessen heraus, was das Begehren in seiner Geschichte gewesen ist, wohingegen in der Metonymie sich die ewige Gefangenschaft im Begehren nach etwas anderem manifestiert (Lacan, S II: 44). Hat die Metapher ihren Ort immer genau da, wo Sinn im Nicht-Sinn entsteht, gestattet die Metonymie die Los- und Auflösung von bestehenden Bedeutungen und Objekten und schreibt den Mangel immer wieder von neuem in die Objektbeziehung ein. Lacan nennt das »Metonymie des Begehrens«. Jede einzelne Forderung des Subjekts ist eine Metapher, d. h. ein Ersatz für das eigentlich angezielte Objekt. Da es unaufhebbar verloren ist, widersetzt es sich der Integration ins Sprechen. Das Begehren nach dem verlorenen Objekt manifestiert sich folglich in einer Verschiebung von Forderung zu Forderung, von Anspruch zu Anspruch, so dass die Metonymie des Begehrens sich in einem fortwährenden Objekt-

wechsel äußert. Immer wieder weist die Subversion der Metonymie darauf hin, dass es das vollkommen erfüllte Sein nicht gibt, und zerstört den Traum von Identität, der am Ursprung aller Metaphorik steht. Das Sprechen des Subjekts dadurch zu befreien, dass es in die Sprache seines Begehrens eingeführt wird, in der es mit der Symbolik seiner Symptome ohne sein Wissen spricht, wird deshalb die Aufgabe der Psychoanalyse sein (Lacan, S I: 136 f.; Widmer 1990: 75).

III. DIE DREI REGISTER DES PSYCHISCHEN

1. DAS REALE

Drei Ordnungen bzw. Register, die als ineinander verflochtene Strukturen, als borromäischer Knoten oder Ringe verstanden werden müssen, bestimmen bei Lacan die menschliche Psyche: das Imaginäre, das Symbolische und das Reale. In grober Annäherung an die Freudsche Topologie entspricht dem Realen das Es, dem Ich das Symbolische und dem Über-Ich das Imaginäre. Wie die dreifaltige Einheit Gottes, gehören sie unauflösbar zusammen (Widmer 1990: 147). Würde ein Ring herausgelöst werden, wären auch die anderen nicht mehr miteinander verbunden. Zunächst zum Realen: Ähnlich wie Kants Ding an sich, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, selbst aber nicht erkannt werden kann, ist das Reale etwas ontologisch Absolutes, ohne Riss und kognitiv nicht fassbar. In dem Moment, in dem das Symbolische sich in das Reale, sich also die Sprache sich in die Erregungsabläufe des Körpers einschreibt, entsteht im Zentrum des Realen ein Loch, ein ursprünglicher Verlust: das Ding. Das Symbol ist der Mord am Ding, »und dieser Tod konstituiert im Subjekt die Verewigung seines Begehrens« (Lacan, S I: 166). In der Einsamkeit des kindlichen Fort/Da-Spiels beginnt sich das menschliche Begehren zu manifestieren als das Begehren eines a(A)nderen. Von daher ist bereits das erste Symbol ein Begräbnis, weil es einem ursprünglichen Verlust geschuldet ist. Die Sprache führt zu einer Umlenkung der Bedürfnisbefriedigung und damit zu einer Urverdrängung, deren Abkömmling das Begehren ist (Nemitz v. 11.3.2013). Immer wenn sich das Symbolische in das Reale einschreibt, bildet sich sozusagen ein Loch, eine Leere, ein Nichts, von dem wir uns kein Bild machen können. Wie ein schwarzes Loch steht im Zentrum des Realen das Ding.

Bilden Sache und Wort ein Paar, findet sich hingegen das Ding immer andernorts. Es befindet sich jenseits aller Vorstellungen und damit jenseits aller Signifikation (Hammermeister: 63; Widmer 1990: 145 ff.). Lässt die Paarung von Wort und Sache grundsätzlich eine Bewusstwerdung, eine Objektivierung zu, ist das Register des Realen indes ein Ort radikaler Unbestimmtheit, ein Ort des Wahnsinns, des Schreckens und des Heiligen zugleich. Das Reale ist das, was immer am selben Platz ist, das Urverlorene, der Körper, das Widerständige, der Wiederholungszwang, das Nicht-Existierende wie das Ex-sistierende. Weder kann es Bild noch Wort noch Objekt werden. Es ist in sich bruch- und differenzierungslos und widersteht völlig der Identifikation wie der Symbolisierung. Entsteht Sinn immer in einer Überlagerung von Imaginärem und Symbolischem, so ist das Reale das aus dem Sinn ausgestoßene, das, was ihm »ex-sistiert«. Da es dem Imaginären wie dem Symbolischen äußerlich ist, ist es pure Absenz. Das Reale ist insofern das Unmögliche, das, was nach Lacan nicht aufhört, nicht geschrieben zu werden (Nemitz v. 19.5.2014). Es entspricht dem Unaussprechlichen in der analytischen Erfahrung gleichermaßen wie der Unmöglichkeit des Genießens. Es ist zudem das, was an derselben Stelle wiederkehrt, nicht als Symbol, sondern als Erlebnis, als Wiederholung im Traum und im Trauma.

Nach Freud hat die Geschichte des Einzelnen immer ein geheimes Zentrum, und zwar den »Nabel des Traums«. Es ist ein Punkt, an dem die Assoziationen zusammenlaufen, der jedoch niemals entwirrt werden kann. Als Zeuge einer irreduziblen Urverdrängung ist der »Nabel des Traums« das, was im Traum immer im Dunkeln bleibt, und damit das Objekt der Angst par excellence (Hammermeister: 61). Als das Urverdrängte muss es von dem, was nachdrängt, strikt unterschieden werden. Unter keinen Umständen kann es erinnert werden. In der Erfahrung des Subjekts stellt sich das Reale vor allem als Angst dar. Im Gegensatz zur Furcht gehört Angst zur Ordnung des Realen, weil ihr Objekt weder spiegelbar noch symbolisierbar ist. Sie beginnt immer dann, wenn der Mangel anfängt zu mangeln, wenn also etwas am Ort des Begehrens erscheint, das nicht erscheinen darf, um das Begehren aufrechtzuerhalten. So wird es immer dann gefährlich fürs Subjekt, wenn es keine Möglichkeit von Mangel mehr gibt, wird doch das Begehren des Menschen nur durch eine strukturelle Abwesenheit, den Mangel, garantiert. Deshalb ist Angst das einzige Signal, das nicht täuscht (Lacan, X: 58, 74, 201, 233). Kommt das Subjekt dem Objektgrund seines Begehrens zu nahe, droht der Kollaps der Metonymie des Begehrens und damit der Tod des Subjekts, hängt alles Begehren doch am »Objekt klein a« als dessen unsagbarem wie nicht

vorstellbarem Träger. Es ist gerade das, »was jeder Assimilierung an die Funktion des Signifikanten widersteht, und eben deshalb symbolisiert es das, was sich in der Sphäre des Signifikanten stets als verloren, als das, was der Signifikantisierung verlorenen geht, präsentiert« (Lacan, X: 218). Als nicht symbolisierbarer Abfall bildet es die Grundlage bzw. den zeitlosen Kern des Subjekts. Wie auf einem Möbiusband, das weder eine Innen- noch eine Außenseite kennt, findet sich das »Objekt klein a« immer hinter dem Begehren als dessen Ursache und nimmt von da aus gerne die Gestalt des Fetischs und der Perversion an (Lacan, X: 125 ff., 131).

Das Reale ist das nicht sichtbare, unheimliche Objekt im Zentrum der Geschichte des Subjekts und damit vor allem auch der eigene Tod. Aber den Kern des Unbewussten bildet nicht nur die Unmöglichkeit einer Vorstellung vom eigenen Tod, sondern auch die Unmöglichkeit einer Repräsentanz des anderen Geschlechts. Das andere Geschlecht entzieht sich als Anderes strukturell der Repräsentierbarkeit, mag sich die Bewegung der Signifikanten noch so sehr darum drehen. Dass es für Lacan kein sexuelles Verhältnis gibt, heißt, dass die Geschlechterdifferenz nicht symbolisierbar ist. Niemand ist in der Lage, sich als Vertreter der Gattung Mensch zu paaren, wird doch die Beziehung zum Partner nicht durch den Instinkt, sondern durch das Unbewusste hergestellt. Das Reale ist insofern das, was im Verlauf einer Psychoanalyse der Versprachlichung und der Verbildlichung absolut widersteht: Ding, Objekt klein a, Wiederholungszwang, Trauma, Nabel des Traums, Unverdrängung, der eigene Tod und die Differenz der Geschlechter. Es bildet den Kern alles Unbewussten. Als eine Leere, als ein Nichts, das doch nicht nichts ist, baut alle Realität des Subjekts auf dem Realen auf. Tod, Sexualität und Begehren bleiben dem Einzelnen immer ein absolut Fremdes, sofern sie sich nie restlos in die symbolische Ordnung integrieren lassen (Widmer 1990: 20 f., 57 ff.). Als das unheimliche Zentrum der Geschichte des Subjekts, seiner Phantasmen wie seiner Rationalisierungen, ist das Reale ausschließlich als Ort außerhalb jeder begrifflichen Logik erfahrbar.

2. IMAGINÄRES UND SYMBOLISCHES

Die Kategorie des Imaginären hat ihr Fundament im Spiegelstadium. Dieses ist nicht nur eine zeitlich fixierbare Entwicklungsphase, sondern bildet ein grundlegendes Strukturmoment aller Subjektivität. Es hat eine exemplarische Funktion, »weil es bestimmte Beziehungen des Subjekts zu seinem Bild als

dem Urbild des Ich enthüllt« (Lacan, FtS: 99). Gekennzeichnet durch den Bereich des Bildes und der Vorstellung, ist das Imaginäre wesentlich mit Täuschung und Enttäuschung, mit der Illusion von Ganzheit, Autonomie und Gleichheit verbunden. Sein Grundvorgang ist die Identifikation. Sie bindet das Ich von Beginn an in eine duale Struktur ein, die unaufhebbar ist. Im Gegensatz zu Hegel und Marx ist Entfremdung bei Lacan ein nie aufhebbarer Vorgang, weil er dem Subjekt in der optischen bzw. spekularen Konstruktion seines Ichs eingeschrieben ist. Vielmehr ist Entfremdung konstitutiv für die imaginäre Ordnung, sie ist das Imaginäre als solches (Hammermeister: 42). Alle Illusionen der Ganzheit, der Identität und der Autonomie können nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Ich der Ort einer fundamentalen Verfehlung, Täuschung und Verkennung ist.

Es ist der bloße Anblick der vollständigen Form des menschlichen Körpers, der dem Subjekt eine imaginäre Beherrschung seines Körpers verschafft, die allerdings gegenüber der realen verfrüht ist. Das Kleinkind, das sich aufgrund der Vorzeitigkeit der menschlichen Geburt nicht als Einheit erleben kann, nimmt sich nur im Spiegel als eine geschlossene Form, als eine Gestalt wahr, die sie als eigene identifiziert. Dieses Spiegelerlebnis ist das ursprüngliche Abenteuer, »in dem der Mensch zum erstenmal die Erfahrung macht, dass er sich sieht, sich reflektiert und sich als anders begreift, als er ist – die wesentliche Dimension des Menschlichen, die sein ganzes Phantasieleben strukturiert« (Lacan, FtS: 105). Auf der Ebene des Körperbildes wird dem Subjekt aber nicht nur die erste Form gegeben, die es ihm erlaubt, zwischen Ich und Nicht-Ich zu unterscheiden. In der jubelnden Aufnahme des eigenen Spiegelbildes erfährt bereits das frühkindliche Subjekt eine tiefgreifende Verwandlung (Lacan, S I: 64 f.). Es konstruiert sich als Ideal-Ich. Nahezu im gleichen Augenblick, in dem der zu früh geborene Mensch sein Körper-Ich im Spiegel entdeckt, betrachtet er sich nämlich als jemanden, der seinen Körper auch beherrscht. »Das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten (...)« (Lacan, S I: 67). Die Identifikation mit dem Bild ist vorläufig: Sie antizipiert eine Ganzheit, die erst noch zu erreichen ist, und kann immer nur zu asymptotischen Ergebnissen führen, sofern der identifikatorische Prozess unabschließbar ist. Durch das Spiegelerlebnis wird das Ich auf einer fiktiven Linie situiert, die es allein nie mehr wird verlassen

können (Lacan, S I: 64). Weil es aufgrund seiner Zerrissenheit beginnt, sein Körperbild an einem Ideal zu messen, entspricht die ursprüngliche Situation des Ich einer Illusion des Eins-Sein-Wollens mit sich selbst als einem anderen. Die Nichtübereinstimmung mit der eigenen Realität wird konstitutiv.

Das Spiegelstadium stellt die Matrix aller identifikatorischen Prozesse dar (Pagel: 33; Hammerstein: 44). In ihm kommt eine imaginäre Intersubjektivität zur Geltung, die von einer potenziell tödlichen narzisstischen Aggressivität getragen wird, weil alle Versuche, ein stabiles Ich durch Bildidentifikation zu kreieren, von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Das Begehren muss lernen, sich durch das Symbol anzuerkennen, will es aus der Gefangenschaft im eigenen Spiegelbild ausbrechen: «Am Ursprung, vor der Sprache, existiert das Begehren nur auf der einzigen Ebene der imaginären Beziehung des Spiegelstadiums, projiziert, entfremdet im anderen. Die Spannung, die es erzeugt, ist dann jeden Auswegs beraubt. Das heißt, sie hat keinen anderen Ausweg – wie Hegel uns lehrt – als Zerstörung des anderen» (Lacan, FtS: 218). Nie kann die narzisstische Eigenpanzerung mittels des Ideal-Ichs die radikale Zerrissenheit und Hilflosigkeit kaschieren, die das Subjekt in der identifikatorischen Konstitution erfährt. Beständig muss die Flamme der Selbstfaszination entfacht und alles Identitätsbedrohende abgewehrt werden. Gefangen in einer Schaukel zwischen Introjektion und Projektion kann sich das Subjekt auf der Ebene der imaginären Beziehung allein durch absolute Konkurrenz und Rivalität bestätigen.

Immer dann, wenn das Subjekt durch seinesgleichen gefesselt wird, kehrt im Subjekt das Begehren wieder. Diese beständige Umwendung des Begehrens zur Form und von der Form zum Begehren ist der Grundmechanismus, um den sich beim Ich alles dreht: «Der Projektion des Bildes folgt konstant die des Begehrens. Dementsprechend gibt es eine Re-introjektion des Begehrens. Schaukelspiel. Spiegelspiel» (Lacan, FtS: 228). Es ist ein zyklischer Vorgang, in dem die über den anderen vermittelten Wünsche immer wieder reintegriert und wiederaufgenommen werden. In dem Augenblick, in dem sich beim anderen eine Aktivität bzw. eine Form abzeichnet, die die eigene als perfektere oder beherrschtere antizipiert, wird sie als ideale Gestalt identifiziert und als solche geliebt. Das Sichverlieren in einem geliebten Objekt, um sich aus dieser Entfremdung zurückzugewinnen, ist ein potenziell tödliches Spiel, weil es dazu nötigt, den anderen als Sitz der eigenen Entfremdung zu vernichten. Es ist das Begehren nach dem Verschwinden des anderen, sofern er das Begehren des anderen trägt (Lacan, FtS: 219). Das Subjekt erkennt sich folglich nur im Zustand einer basalen Entfremdung, sofern das eigene

Begehren das Begehren des anderen ist, den es zerstören muss, will es das eigene Begehren wiedererlangen. Weil für das Sicherkennen im Spiegel die Verknüpfungsfunktion wesentlich ist, erfährt es sich in einem Modus existenzieller Negativität, die nur im Symbolischen aufgehoben werden kann. Gegen den Existenzialismus genauso gerichtet wie gegen jede Form des Idealismus und Rationalismus ist das Ich bei Lacan kein stabiles Wahrnehmungs- und Bewusstseinssystem, das zur vernünftigen Selbsterkenntnis grundsätzlich in der Lage ist. Vielmehr ist das Ich von Beginn an ein anderer, der einen Dritten braucht, um sein Selbstbild zu stabilisieren. Soll die hypnotische Wirkung des Bildes und die damit verbundene Ohnmacht durchbrochen werden, muss das Begehren in die Vermittlung der Sprache eintreten und damit in ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung und Transzendenz.

Das Ideal, an dem das Subjekt sein Ich misst, ist letzten Endes nicht sein eigenes. Es ist ein Bild, von dem das Subjekt annimmt, dass es für einen Anderen begehrenswert ist. Damit kommt ein Dritter ins Spiel: das Ich-Ideal (Lacan, FtS: 167 ff.). Es ist derjenige, der festlegt, welches Bild ideal ist, und der darüber urteilt, ob das Subjekt diesem Vorbild entspricht oder nicht. Dieser Dritte fungiert als eine Art Schiedsrichter, und je nachdem, wie der Vergleich ausfällt, spricht er Anerkennung aus oder verweigert sie. Das Subjekt steht zu diesem Dritten in einer doppelten Beziehung: Es sucht ihm zu gefallen und es glaubt an ihn. Die Funktion dieses Anderen kann von einem konkreten Individuum realisiert werden, aber auch von einer abstrakten Instanz. Man macht sich zurecht, bevor man das Haus verlässt und verringert so den Abstand zwischen dem Ich und Ideal-Ich. Meist tut man das nicht für eine bestimmte Person, sondern für »die Leute«, für eine anonyme Öffentlichkeit, für »den Anderen mit großem A«, wie Lacan sagt. Jedesmal wenn ich vor den Spiegel trete, kommen folglich drei Instanzen ins Spiel: Ich, Ideal-Ich und Ich-Ideal, wobei sich im Ich-Ideal das Imaginäre mit dem Symbolischen verklammert. Es kommt einem Führer gleich, der das Subjekt kommandiert: »Das Ich-Ideal kommandiert das Beziehungsspiel, von dem die ganze Beziehung zum anderen abhängt. Und von dieser Beziehung zum anderen hängt der mehr oder weniger befriedigende Charakter der imaginären Strukturierung ab« (Lacan, FtS: 181). Wie im Märchen kann das Ich-Ideal zu einem höchst unangenehmen Zeitgenossen werden, gibt es doch meistens einen, der besser und schöner ist als man selbst. Oft ist sein Urteil vernichtend, sagt es doch dem Subjekt, was ein wahrer Mann oder eine wahre Frau ist. Aber nur jener »zweite Narzissmus«, der im Ich-Ideal zum Ausdruck kommt, erlaubt es dem Einzelnen, seinen libidinösen und imaginären Ort zur Welt zu situieren. Es erlaubt ihm,

»an seinem Ort sein Sein zu *sehen* und es als Funktion dieses Ortes und seiner Welt zu strukturieren« (Lacan, FtS: 163). Um zu bestimmen, welche Position ich in der imaginären Strukturierung einnehme, bedarf es demnach eines Ortes jenseits des Imaginären. Ohne die Vermittlung durch etwas Transzendentes, ohne die Vermittlung durch Sprache und Gesetz gibt es letzten Endes keine wirkungsvolle Regulierung des Imaginären.

IV. BEGEHREN UND GENIEßEN

1. DAS BEGEHREN DES ANDEREN

Wie bereits bei Hegel ist der Mensch bei Lacan Begierde. Kann ein Bedürfnis befriedigt werden, so keinesfalls das Begehren. Nie geht es um das Stillen eines biologischen Bedürfnisses, sondern immer darum, den Anderen als ein Objekt eines Liebesanspruchs zu benutzen. Das Bedürfnis wird benutzt, um den Anderen zu einem Ausdruck seiner Liebe zu zwingen. Da der Anspruch an den Anderen immer das Bedürfnis übersteigt, bleibt nach dessen Befriedigung eine Differenz bestehen, die Lacan als Begehren bezeichnet (Hammermeister: 66). Im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft der »Phänomenologie des Geistes« hat Hegel gezeigt, dass das Selbstbewusstsein eine gedoppelte Bedeutung hat und der Kampf um Anerkennung schon immer ein tödlicher ist. Motor der dialektischen Bewegung ist, dass ein Selbstbewusstsein nur in einem anderen Selbstbewusstsein seine Befriedigung finden kann (Hegel: 107, 126). Diese Begierde nach Anerkennung kann jedoch niemals befriedigt werden. Indem sich die Begierde des einen auf die Begierde des anderen richtet und somit zur Begierde nach der Begierde des anderen wird, versucht jeder, das Anderssein des anderen aufzuheben, um sich selbst in ihm zu gewinnen. An und für sich ist das Selbstbewusstsein nur als ein Anerkanntes, so dass der andere zugleich Ursache tiefster Entfremdung wie Garant der eigenen Identität ist. Deshalb wird Kojève folgern, dass die Geschichte des Menschen die Geschichte begehrtter Begierden sei (Kojève: 23).

Genau dieses Hegelsche Thema ruft Lacan in Erinnerung, wenn er sagt, dass das Begehren des Menschen das Begehren des Anderen ist (Lacan, S I: 220). Immer ist es dem Anderen aufgegeben, jenen unerhörten Mangel im Sein zu beseitigen, der mein Begehren konstituiert. Dazu muss er vortäuschen, etwas zu haben, was er gar nicht haben kann, weil ihn genau die gleiche

Seinsverfehlung auszeichnet wie mich. Die fundamentale Aporie des menschlichen Begehrens ist, dass es das Begehren des anderen ist, sowohl im genitivus subjektivus als auch im genitivus objektivus (Žižek 2008: 52): Es ist Begehren nach dem anderen, das Begehren vom anderen begehrt zu werden, und Begehren, was der andere begehrt. Das Begehren wird beim Menschen im anderen, durch den anderen und beim anderen realisiert (Lacan, FtS: 227, 234). »Wenn ich gesagt habe«, schreibt Lacan, »das Unbewußte sei der Diskurs des Anderen mit großem A, so wollte ich damit auf das Jenseits hinweisen, in dem die Anerkennung des Begehrens sich mit dem Begehren nach Anerkennung verbindet« (Lacan, S II: 51). Dies andere, so Lacan weiter, ist der Andere, den noch meine Lüge anruft, als Garant der Wahrheit, in der sie Bestand hat. Das Unbewusste ist demnach Sitz einer radikalen Intersubjektivität, einer Andersheit zweiten Grades, da es mich in eine Vermittlungsposition in Bezug auf meine eigene Verdoppelung bringt. Sie kommt wunderbar in einem Witz zum Ausdruck, in dem sich ein Jude bei seinem Mitreisenden beschwert: »Wenn du sagst, du fährst nach Krakau, willst du doch, dass ich glauben soll, du fährst nach Lemberg. Jetzt weiß ich aber, dass du wirklich nach Krakau fährst! Also warum lügst du?« Liebe, Hass, Lüge, Neid, Missgunst sind letzten Endes klare Indizien dafür, dass es keine Garantie des Begehrens im großen Anderen gibt und sein Ort jenseits von Ich und Du anzusiedeln ist (Žižek 2008: 57).

Wie die ungeschriebene Verfassung der Gesellschaft überwacht der große Andere all meine Handlungen und Gedanken. Immer braucht es einen Dritten als Zeugen. Sein Status ist einem ideologischen Beweggrund vergleichbar. Er ist die Substanz der Individuen, die in ihm die Grundlage ihrer Existenz erkennen und ihn als Metermaß ihrer Handlungen akzeptieren. Wie in mexikanischen Seifenoperen, wo die Schauspieler nicht einmal mehr das Drehbuch kennen, tragen wir den großen Anderen als Empfänger im Ohr, der uns sagt, was zu tun ist und was nicht. Niemals bin ich ein bloßer kleiner anderer, der mit einem anderen kleinen Individuum interagiert. Vielmehr muss der große Andere immer dabei sein, wie in jenem Witz über einen armen Burschen, der Schiffbruch erlitten hat und sich auf einer einsamen Insel mit Cindy Crawford wiederfindet. Nachdem sie Sex hatten, fragt sie ihn, wie es war, worauf er antwortet: großartig, aber er hätte da noch eine kleine Bitte, um den Tag perfekt zu machen. Sie möge sich doch bitte wie sein bester Freund anziehen und einen Schnurrbart tragen. Nachdem er ihr versichert, dass er nicht pervers sei, tut sie ihm den Gefallen, woraufhin er ihr einen Stoß in die Rippen versetzt mit den Worten: Hey Alter, weißt

du, was mir gerade passiert ist? Ich habe gerade Sex mit Cindy Crawford gehabt (Žižek 2008: 17 ff.).

2. OBJEKT KLEIN A UND DIE LIBIDO

Schließlich ist das Begehren des Anderen noch zu lesen als Begehren von immer wieder neuen, anderen Objekten. Da das Begehren als unendliche Metonymie strukturiert ist, ist das Resultat eine rastlose Verschiebung des »objet (petit) a« von Partialobjekt zu Partialobjekt. Das »Objekt klein a« bezeichnet die Leerstelle des Begehrens und existiert nur im Singular. Immer wieder kann sein Platz von verschiedenen Partial- oder Fetischobjekten eingenommen werden, wobei das Subjekt nie volle Befriedigung am Objekt finden kann. Zwischen Subjekt und Objekt bleibt grundsätzlich eine unaufhebbare Differenz bestehen, die beim Menschen im Gegensatz zu Tieren im Extrem und Tödlichen gipfeln kann. Lust am sklavischen Gehorsam wie an der Unterwerfung anderer sind nur zwei Möglichkeiten, sich über das Lustprinzip und seine Grenzen hinwegzusetzen (Hammermeister: 67; Evans: 104 f.). Das »Objekt klein a« ist im Aristotelischen Sinne *causa efficiens*, und nicht *causa finalis*. Es treibt zum Handeln an, kann aber nie erreicht werden. Immer wenn sich das Subjekt ihm nähert, nähert es sich dem Ende seines Begehrens und damit dem Tod. Deshalb besteht seine größte Angst in einem »manque du manque«, einer Ermangelung des Mangels. Weder repräsentier- noch dialektisierbar liegt es außerhalb der raumzeitlichen Ordnung des Subjekts als eine Art Statthalter des Absoluten, dem allerdings nie von außen begegnet werden kann. Immer gibt es im Feld des Sicht- und Darstellbaren einen das Begehren antreibenden Mangel, einen blinden Fleck, der nur als abwesende Anwesenheit gedacht werden kann, nur als etwas Negatives, das allein in seinen Wirkungen greifbar wird. Alle Phantasmen des Subjekts dienen dazu, diesen identitätsverbürgenden Mangel zu überdecken (Widmer 2004: 69 ff., 78 f.).

Für Slavoj Žižek stellt Hitchcocks MacGuffin den reinsten Fall dessen dar, was Lacan »Objekt klein a« nennt: »eine reine Leere fungierend als Objekt-Ursache des Begehrens« (Žižek 1991: 130). Der berühmteste Objekttypus in den Filmen Hitchcocks ist der MacGuffin. Ob die Regierungsgeheimnisse in »Der unsichtbare Dritte«, die 40000 Dollar in »Psycho« oder der Mikروفilm in »Topas« – jüngere Beispiele wären der Teppich in »The Big Lebowski« oder der Koffer in »Pulp Fiction« –, immer ist es der leere Platz, der reine

Vorwand oder der bloße Anschein, der die Handlung in Gang bringt. Das Objekt an sich ist völlig gleichgültig. Seine einzige Funktion besteht darin, die Handlung voranzutreiben und das Begehren der Protagonisten zu strukturieren. In einem 1966 von François Truffaut geführten Interview erklärt Hitchcock einen MacGuffin mit folgender Anekdote: »Es könnte ein schottischer Name sein aus einer Geschichte über zwei Männer, die Zug fahren. Der eine Mann fragt: Was ist das für ein Päckchen in der Gepäckablage? Nun, sagt der andere, das ist ein MacGuffin. Was ist ein MacGuffin? Ein MacGuffin ist ein Apparat, um im schottischen Hochland Löwen zu fangen. Aber im schottischen Hochland gibt es doch gar keine Löwen. Nun, dann ist es eben auch kein MacGuffin. Sehen Sie, ein MacGuffin ist gar nichts.« Ein MacGuffin ist das reine Nichts, das trotzdem Wirkungen hat. Wie das »Objekt klein a« ist es eine Ursache, die an sich nicht existiert und nur in ihren Wirkungen präsent ist, aber immer in einer entstellten und verschobenen Form.

Jeder Partialtrieb repräsentiert letzten Endes den Trieb als solchen. Ihn begreift Lacan als eigenständiges Organ, als Hommelette bzw. Lamelle (Lacan, S II: 227 ff.). Jedes Mal, wenn das Ei bricht, entsteht der Mensch: L'Homme, jedoch auch die Hommelette, als das mythische Phantom eines ursprünglichen Lebens. Wie ein breiter Eierkuchen, der sich wie eine Amöbe fortbewegt, ultraflach, so dass sie unter den Türen durchkann, und allwissend, weil sie vom reinen Lebensinstinkt geleitet wird, und unsterblich, weil sie sich durch Teilung fortpflanzt. »Also etwas, das Sie nicht gern übers Gesicht laufen ließen, welches es, geräuschlos und während Sie schlafen, zupappen würde«, erklärt Lacan (Lacan, S II: 225). Natürlich muss man annehmen, dass der Hommelette ein sensorischer Apparat fehlt, und sie sich an nichts anderem als dem reinen Realen orientieren kann, wodurch sie dem Menschen gegenüber einen entscheidenden Vorsprung hat, da dieser ja immer einen Homunculus im Kopf braucht, um aus diesem Realen eine Realität zu machen. Unnötig zu erwähnen ist, dass eine Verteidigung gegen sie aussichtslos ist, sind ihre Angriffe doch unvorhersehbar und kennen keine Hindernisse. An ihre Zerstörung zu denken, wäre schlichtweg dumm, wuchert sie doch genau in dem Augenblick, wo man sie anzuschneiden beginnt. Die einzige Möglichkeit wäre, sie zwischen zwei Magdeburger Kugeln einzuklemmen. Aber da müsste sie ganz allein reinkommen. Selbst wenn der Tapferste sie mit seinen Fingern berührte, müsste er fürchten, dass sie ihm durch die Finger glitte.

Nichts an der Sexualität ist bei Lacan biologisch oder natürlich. Vielmehr muss man an der Form des antiken Mythos von der Kugelhaftigkeit des Menschen anknüpfen, um sie zu erklären. Wie bei einer Magdeburger Kugel

haben wir es mit zwei Hälften zu tun, die durch den Sog eines Vakuums so fest miteinander verbunden sind, dass sie sich kaum voneinander trennen lassen. Ein anderes Bild, sich die Libido vorzustellen, ist das Bild der Lamelle. Es ist eine dem Menschen vorenthaltene Lebensform, die weder ein Drinnen noch ein Draußen kennt. Die Libido existiert nicht, ist aber trotzdem ein Organ, und zwar ein unsterbliches, weil es das Kraftfeld der Sexualität organisiert. Sie ist reiner Lebensinstinkt, einfaches unzerstörbares Leben, das dem Menschen mit der Geburt entzogen wird, und damit eine negative Größe, eine energetische Leerstelle bzw. ein realer Verlust, den der Fötus bei seiner Geburt erleidet (Widmer 1990: 84 ff.). Weil er dem Kreislauf der geschlechtlichen Produktion unterliegt, verliert der Mensch seine Unsterblichkeit, und genau dieser Verlust wird zur Quelle all seiner Aktivität bzw. seines Begehrens.

Die Lamelle existiert deshalb nicht, sie insistiert. Sie ist unwirklich, ein Wesen reinen Scheins, das eine zentrale Leere zu umfassen scheint. Ihr Status ist ein irrealer, rein phantasmatischer. Wunderbar im Film zum Ausdruck gebracht, hat sie Ridley Scott in »Alien – Das unheimliche Wesen aus einer fremden Welt«. Alien ähnelt Lacans Lamelle so sehr, als ob Lacan den Film selbst gedreht hätte (Žižek 2008: 85 ff.). Nicht nur dass es unzerstörbar ist, immer wenn man es in Stücke schneidet, vervielfältigt es sich nur. In unendlicher Verform- und Verwandbarkeit verkörpert es Animalität als solche, eine alptraumartige Verkörperung des Überleben- und Reproduzierenmüssens. Es steht für das Reale in seiner schrecklichsten Dimension: ein ursprünglicher Abgrund, der alles verschlingt und alle Individualität auflöst. Sofern es gerne über die Ränder des Organismus in diesen einzudringen weiß, verbildlicht es die zwillingshafte Verbindung von Todes- und Partialtrieb. Es ist ein unheimlicher Lebensüberschuss, ein untoter Drang, der jenseits des biologischen Zyklus fort dauert und sich immer wieder in seinen Objekten in Erinnerung ruft. Da der Preis der Geschlechtlichkeit des Menschen seine Sterblichkeit ist, kommen Todestrieb und Partialtrieb immer gemeinsam auf die Welt. Mit der Sexualität schreibt sich der Sinn für den Tod in das Subjekt ein. Auch wenn sich das Leben der Gattung fortsetzt, ist der Einzelne sterblich. Es gibt keinen anderen Zugang zum Andern des entgegengesetzten Geschlechts als den Weg über die Partialtriebe, »auf dem das Subjekt ein Objekt sucht, das ihm diesen Lebensverlust ersetzt, der ihm widerfährt, weil es ein Geschlechtswesen ist« (Lacan, S II: 229; vgl. Widmer 1990: 84 ff.). Weil der Mensch den tödlichen Sinn des Organs, das ihn als Geschlechtswesen organisiert, erkennt, ist jeder Trieb virtuell ein Todestrieb. Als eine Art negative

Energie im Realen sorgt die Libido dafür, dass die anderen zu Trägern dessen werden, was der Einzelne bei seiner Geburt verloren hat und seitdem sucht. Ohne sie bliebe der im Symbolischen erzeugte Mangel ohne jegliche Triebfeder.

Das »Objekt klein a« zielt dabei auf das Reale par excellence: die Unmöglichkeit des Genießens. Die »Jouissance« zielt immer über das Lustprinzip hinaus auf eine Mehr-Lust. Jenseits des Lustprinzips wartet sozusagen eine Art Un-Lust, ein genussvoller Schmerz, der sich immer dann einstellt, wenn das Lustprinzip überschritten ist (Hammermeister: 77; Evans: 104 ff.). Dient Lust dem Abbau eher klar bestimmbarer Bedürfnisse, so die »Jouissance« ihrer Transgression. Weil das Subjekt immer schon danach strebt, die Grenzen des Lustprinzips zu überschreiten, ist sie für Lacan der Weg zum Tod. Alle Triebe sind Todestribe, stellen sie doch allesamt Versuche dar, das Lustprinzip auf der Suche nach dem Genießen zu durchbrechen. Nicht in einer Intensivierung der Lust besteht das Prinzip der »Jouissance«, sondern in deren Auflösung. Indem sie jedes ökonomische und hedonistische Kalkül sprengt, nimmt sie den Untergang des Subjekts bereitwillig in Kauf. Wie der Todestrieb zerbricht sie die vom Lustprinzip gesetzten Grenzen und produziert dabei jede Menge traumatischer Wirkungen.

In den ewig auf das Begehren nach etwas anderem ausgerichteten Bahnen der Metonymie wiederholt sich der Abgrund der Unendlichkeit des Genießens als Antwort auf eine nicht wieder gut zu machende Verlusterfahrung (Lacan, S II: 44). Weil der Wunsch nach symbiotischer Einheit beschnitten werden muss, äußert sich jeder Trieb immer nur als Partialtrieb und versucht im Partialobjekt das ursprüngliche Objekt wiederzuerlangen (Lacan, S II: 227 f.). In der Not seiner Geteiltheit und Sterblichkeit, sucht das Subjekt jenen ursprünglichen Verlust zu kompensieren, indem es sein Begehren um all jene Repräsentanten und Äquivalente kreisen lässt, die versprechen, den Mangel zu beheben. Am Rand von primären Befriedigungserlebnissen, über Mund, Lippen und Schleimhäute, schreibt sich die Libido als »Objekt klein a« dabei so ins Subjekt ein, dass fortan Bedürfnis und Begehren nicht mehr zur Deckung gelangen werden. Damit findet sich der Mensch von Beginn an zu einer unstillbaren Suche nach Lust verdammt, vor allem nach einer Lust jenseits des Lustprinzips, einer Lust, die im Symptom das Genießen des Subjekts organisiert, liebt es doch meistens sein Symptom wie sich selbst (Žižek 1991: 20). Bereits Nietzsche erkannte, dass Lust tiefe, tiefe Ewigkeit will, und man muss ergänzen: vor allem in der Weise, in der das Subjekt sein Unbewusstes genießt und von ihm bestimmt wird (Nietzsche, Z: 286).

Fern jeder natürlichen Harmonie begegnet im Begehren das Reale als eine Schranke des Unmöglichen, sofern sich der Trieb nur am Ort des Anderen äußern und entäußern kann (Pagel: 81ff.). Da es den Trieb bei Lacan nur in intersubjektiver Weise gibt, wechselt er fortwährend das Objekt und verschiebt das Ziel ins Unendliche. Er und damit das »Objekt klein a« sind Ausdruck einer unaufhebbaren Negativität, die die Seinserfahrung des Menschen als die des Mangels für immer festlegt. In diesem Seinsverfehlen liegt die *condition humaine* verankert. Immer wieder von neuem muss das ewig fehlende Objekt umkreist werden, in der Hoffnung, es beim Anderen zu finden, der es gar nicht haben kann, dem aber unterstellt werden muss, es zu besitzen. Aus der Synekdoche gibt es letzten Endes kein Entrinnen. Nur in ihrer Gewalt wird der Mensch zum Menschen.

ANMERKUNGEN:

1. Wie im antiken Mythos rivalisieren die beiden Brüder Atreus und Thyestes in Cébrillons Tragödie um die Königswürde in Mykene. Als Atreus vom Ehebruch seiner Gattin Aërope mit seinem Bruder Thyestes durch einen abgefangenen Brief erfuhr, vertrieb er diesen aus Eifersucht. Später scheinbar wieder versöhnt, bewirkte er die Heimkehr seines Bruders und lud ihn zu einem Gastmahl ein. Nach einer Sage ließ er Thyestes Söhne töten, um sie ihm zum Mahl vorzusetzen. Ein Orakel prophezeite Thyestes aber, wenn er einen Sohn mit seiner eigenen Tochter Pelopeia habe, werde dieser Atreus töten. Der Sohn war Aigisthos. Als er geboren wurde, wurde er von seiner Mutter aus Scham über den Inzest weggegeben. Ein Schafhirte fand schließlich das Kind und gab ihn Atreus, der ihn wie einen eigenen Sohn aufzog. Als Aigisthos erwachsen wurde, offenbarte Thyestes Aigisthos, dass er sowohl sein Vater als auch sein Großvater sei, woraufhin Aigisthos Atreus tötete.

LITERATUR:

- Das Lexikon der Filmbegriffe, v. 10.12.2012. Internet: <http://filmlexikon.uni-kiel.de/index.php> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Evans, Dylan*: Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse, Verlag Turia + Kant, Wien 2017.
- *Freud, Sigmund*: Jenseits des Lustprinzips (1920), in: Ders., *Psychologie des Unbewußten*. Freud Studienausgabe Band III, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1975, S. 213–272.
- *Hammermeister, Kai*: Jacques Lacan, C.H. Beck Verlag, München 2008.
- *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*: *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.
- *Kojève, Alexandre*: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, 4. Aufl., Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1996.
- *Lacan, Jacques*: *Freuds technische Schriften. Das Seminar von Jacques Lacan, Buch I (1953–1954)*, hrsg. v. N. Haas und übers. v. W. Hamacher, Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. B. 1978 (zitiert unter der Sigle FtS).
- *Lacan, Jacques*: *Schriften I. Das Seminar über E. A. Poes »Der entwendete Brief«*, hrsg. v. N. Haas, Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. B. 1973 (zitiert unter der Sigle S I).
- *Lacan, Jacques*: *Schriften II*, hrsg. v. N. Haas, Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. B. 1975 (zitiert unter der Sigle S II).
- *Lacan, Jacques*: *Buch X. Die Angst. 1962–1963*, Verlag Turia+Kant, Wien 2010 (zitiert unter der Sigle X).
- *Lang, Hermann*: *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986.
- *Nasio, Juan-David*: Was ist ein Signifikant?, v. 17.3.2013, in: R. Nemitz, *Lacan entziffern*. Internet: <https://lacan-entziffern.de/signifikant/signifikant> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nemitz, Rolf*: Ein Loch im Zentrum des Realen, v. 13.3.2013, in: Ders., *Lacan entziffern*. Internet: <https://lacan-entziffern.de/reales/das-loch-im-zentrum-des-realen/> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nemitz, Rolf*: Der zweite Tod – ein Beispiel, v. 16.3.2016, in: Ders., *Lacan entziffern*. Internet: <https://lacan-entziffern.de/zweiter-tod/der-zweite-tod-ein-beispiel/> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nemitz, Rolf*: Lacans Konzeption des Todestriebs, v. 26.3.2013, in: Ders., *Lacan entziffern*. Internet: <https://lacan-entziffern.de/todestrieb/lacans->

konzept-des-todestriebs-im-seminar-ueber-die-ethik-der-psychoanalyse (abgerufen am 12.1.2019).

- *Nemitz, Rolf*: Ewig sterben, v. 31.5.2013, in: Ders., Lacan entziffern. Internet: <https://lacan-entziffern.de/todestrieb/ewig-sterben/> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nemitz, Rolf*: Das Reale – früh, konstant, einfach, v. 19.5.2014, in: Ders., Lacan entziffern. Internet: <https://lacan-entziffern.de/reales/25048-das-reale/#Einfach> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nemitz, Rolf*: Was ist ein Signifikant im Sinne von Lacan?, v. 24.5.2016, in: Ders., Lacan entziffern. Internet: <https://lacan-entziffern.de/signifikant/ein-signifikant-ist-fuer-einen-anderen-signifikanten-das-subjekt-repraesentiert> (abgerufen am 12.1.2019).
- *Nietzsche, Friedrich*: Also sprach Zarathustra, KSA 4, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, de Gruyter Verlag, München 1999 (zitiert unter der Sigle Z).
- *Pagel, Gerda*: Lacan zur Einführung, Junius Verlag, Hamburg 1991.
- *Poe, Edgar Allan*: Der entwendete Brief, in: Ders., Erzählungen, übers. v. A. von Bosse u. a., einmalige Sonderausgabe Artemis & Winkler Verlag, München 1989, S. 458–480.
- *Sartre, Jean-Paul*: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 1993.
- *Widmer, Peter*: Subversion des Begehrens. Jacques Lacan oder Die zweite Revolution der Psychoanalyse, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1990.
- *Widmer, Peter*: Angst. Erläuterungen zu Lacans Seminar X, transcript Verlag, Bielefeld 2004.
- *Žižek, Slavoj*: Liebe Dein Symptom wie Dich selbst. Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien, Merve Verlag, Berlin 1991.
- *Žižek, Slavoj*: Lacan. Eine Einführung, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 2008.

LENZ: PRIVATISIERUNGEN

Carsten Lenz (48. Salon, 27. Februar 2016)

PRIVATISIERUNGEN

Unbehagen ist zunächst oft nur eine Empfindung, deren Quelle sich oft – wie bei der Übelkeit durch schlechtes Essen – nicht leicht ausmachen lässt. Im Falle des Unbehagens an der Realität versuche ich hier, dieser Quelle mit Hilfe des Begriffs der Privatisierung näher zu kommen, und werde dies in Form von 8 Thesen tun.

ERSTENS

Privatisierung im engen Sinne ist die Übertragung von öffentlichem oder, allgemeiner gesagt, nicht privatem Eigentum in privates Eigentum.

Wir kennen diese Vorgänge aus der Privatisierung einzelner vorher staatlicher Unternehmen, wie etwa der deutschen Bundespost, aus der Telekom AG und Deutsche Post AG hervorgingen. In größerem Maßstab fand und findet eine solche Übertragung bei der Abwicklung vormals sogenannter sozialistischer Gesellschaften statt. Volkseigene Betriebe werden dabei nach mehr oder minder undurchsichtigen Kriterien an private Bieter vergeben. Die Arbeit der deutschen Treuhandanstalt zur Abwicklung des DDR-Vermögens ist ein Beispiel oder die Übertragung russischer Unternehmen an die seitdem notorischen Oligarchen.

Die mit solcher Aufteilung des gesamten sogenannten Volksvermögens verbundene völlige Umwälzung einer ganzen Gesellschaft ist dabei die eigentliche, die reine Form der Privatisierung – und nicht die gelegentlich bei uns zu beobachtende Übertragung etwa einer kommunalen Müllabfuhr in das Eigentum irgendeines Privatunternehmens. Denn:

ZWEITENS

In einer echten kapitalistischen Wirtschaftsordnung kann es keine Privatisierungen geben.

Eigentum an sich ist in einer kapitalistischen Gesellschaft privat. Das Eigentumsrecht an einer Sache besteht darin, andere vom Gebrauch dieser Sache ausschließen zu können. Genau in dieser Möglichkeit des Ausschlusses, in dieser Absonderung im Sinne des lateinischen *privare* besteht Eigentum. Privateigentum ist somit eine Tautologie, öffentliches Eigentum ein Oxymoron. Die sogenannte Privatisierung öffentlichen Eigentums stellt somit die natürliche Ordnung des Kapitalismus her.

Eigentlich handelt es sich bei der Privatisierung nur um die Übertragung von Eigentum von einem Eigentümer auf einen anderen, also um einen Fall derjenigen Transaktionen, welche unsere gesamte gegenwärtige Wirtschaftsform am Laufen halten: normale Verkaufs- und Kaufvorgänge. Der Unterschied zu anderen Eigentumsübertragungen besteht nur darin, dass im Falle der Privatisierung der Voreigentümer oder Verkäufer eben der Staat ist.

DRITTENS

Öffentliches Eigentum kann es nur in einer schwachen und unausgebildeten Form des Kapitalismus geben, die in Deutschland auch gerne soziale Marktwirtschaft genannt wird.

Dass es öffentliches Eigentum gibt, hat mehrere Gründe. Beim Übergang von der feudalen zu einer kapitalistische Eigentumsordnung landen manche Besitzungen im privaten und manche im staatlichen Eigentum, z.B. Ländereien der Klöster oder des Adels.

Für die Bereitstellung einiger politisch als wichtig definierter Leistungen finden sich schlicht keine Privatfirmen. Der Anschluss abgelegener Weiler ans Telefon-, Strom- oder Wassernetz ist rein ökonomisch betrachtet grober Unfug. Derartige Infrastrukturunternehmen bilden überdies natürliche Monopole. Das heißt die Investitionskosten sind enorm, steht die Infrastruktur jedoch einmal, sind die Betriebskosten relativ niedrig. Kein Konkurrenzunternehmen wird etwa in den Bau eines parallelen Wassernetzes investieren, denn selbst wenn es dem Betreiber des bestehenden Netzes die Hälfte der Kunden abjagen könnte, würde sich eine solche Investition niemals rentieren. Daher verschaffen natürliche Monopole Marktmacht, die politisch kontrolliert werden muss. Vielfach ist das dadurch geschehen, dass der Staat das Monopolunternehmen gleich selbst betreibt.

Bei der Bereitstellung von öffentlichen Gütern gibt es außerdem ein Koordinationsproblem, das dazu führt, dass diese Güter auf einem freien Markt nicht angeboten würden. Klassisches Beispiel dafür ist öffentliche Sicherheit. Sie ist ein öffentliches Gut, weil es schwer ist, einzelne von deren Genuss auszuschließen. Das bedeutet zugleich, der einzelne kann nicht durch einen solchen Ausschluss gezwungen werden, seinen finanziellen Beitrag zu leisten. Aus diesem Grund ist die Verfolgung von Straftaten eine staatliche Aufgabe. Trotz derartiger Überlegungen, die sogar innerhalb einer Marktlogik für öffentliches Eigentum sprechen, hat man seit den 80er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts immer mehr Ansatzpunkt für eine Privatisierungspolitik gefunden. Deren ökonomische Rechtfertigung beruht auf dem Dogma: Private Unternehmen arbeiten effizienter als der Staat. Dies ist das Effizienzargument für die Privatisierung.

VIERTENS

Im fortgeschrittenen Kapitalismus hat die Privatisierung alle Lebensbereiche erfasst und damit eine neue Qualität erhalten.

Privatisierung bedeutet längst nicht mehr nur das klassische und von seinen Gegnern biedermeierlich so bezeichnete »Verscherbeln des Tafelsilbers« durch einige in finanzielle Schwierigkeiten geratene Kommunen. Der Staat schafft Privateigentum auch quasi aus dem Nichts. In Public Private Partnerships errichten private Unternehmen Infrastruktureinrichtungen und stellen diese der Öffentlichkeit dann zu einem staatlicherseits garantierten Preis zur Verfügung. Den Bürgern lässt sich das als eine raffinierte Erzeugung von dringend erforderlichen Investitionen für öffentliche Güter in Zeiten leerer Staatskassen verkaufen. Aus Sicht der Unternehmen stellt es sich aber als ein risikoloses Investment mit sicheren, da durch den Steuerzahler garantierten Renditen dar, vergleichbar der Verleihung des Rechts zur Erhebung von Steuern oder Zöllen an privilegierte Untertanen im Feudalismus (Toll Collect). Ähnliche Entwicklungen im Gesundheitswesen (Krankenhäuser) und in der Altersvorsorge (Riesterrente) sind bekannt.

Nicht immer lässt sich der Nutzen von Privatisierungen direkt in Geld erfassen. Die Einrichtung von Stiftungslehrstühlen verschafft Privaten Einfluss auch auf den weichen Standortfaktor Bildung, der sich natürlich auch zur politischen Einflussnahme eignet.

Ein Beispiel ist das Zentrum für Arbeitsbeziehungen und Arbeitsrecht an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Es wird getragen von der Stiftung Arbeitsbeziehungen und Arbeitsrecht (StAR), die wiederum von drei Verbänden der Metall- und Elektroindustrie gegründet wurde, welche auch Stiftungsrat und Kuratorium besetzen und damit die Berücksichtigung der ökonomischen Folgewirkungen arbeitsrechtlicher Schutzmaßnahmen insbesondere für kleine und mittlere Unternehmen fördern wollen (Zentrum für Arbeitsbeziehungen und Arbeitsrecht: StAR).

Unternehmensverbände oder ihnen nahestehende Organisationen erstellen Unterrichtsmaterialien und sind als Sponsoren für Schulen und öffentliche Veranstaltungen tätig. Sie bieten den Menschen in der Stadt Lebensraum, der wie öffentlicher Raum aussieht, in dem sie aber das Hausrecht wahrnehmen und für Sauberkeit und Ordnung eigenverantwortlich sorgen.

Privatunternehmen betreiben Gefängnisse. Damit betritt zugleich ein Akteur die politische Bühne, der ein geschäftliches Interesse an der Verhängung möglichst vieler Gefängnisstrafen hat, der einerseits mit der Resozialisierung von Straftätern beauftragt ist, andererseits aber davon profitiert, wenn sie misslingt. Ähnliche Interessen müssen auf außenpolitischem Gebiet private Anbieter militärischer Dienstleistungen verfolgen: je mehr Konflikte, desto besser die Auftragslage. Wie man im Irakkrieg gesehen hat, kommt dazu noch die besondere Rechtsstellung privater Unternehmen, deren Mitarbeiter oft nicht den gleichen rechtlichen Einschränkungen unterliegen wie reguläre Streitkräfte.

Eine eigene, dem Einfluss staatlicher Akteure weitgehend entzogene Rechtssphäre bilden die sich immer weiter verbreitenden Schiedsgerichte, insbesondere für internationale Streitigkeiten zwischen Großunternehmen. Dadurch entsteht eine Paralleljustiz, die von spezialisierten internationalen Wirtschaftskanzleien bestimmt wird und sich öffentlicher Kontrolle weitgehend entzieht.

Outsourcing kommunaler Dienstleistungen an private Anbieter folgt der gleichen Logik: Formal sind weiterhin die politischen Institutionen verantwortlich, tatsächlich Handelnde sind aber die Mitarbeiter von Privatunternehmen, die der Logik des freien Wettbewerbs unterliegen. Das Bertelsmann-Tochterunternehmen arvato hat beispielsweise in England die komplette Verwaltung mehrerer Kommunen übernommen (Arvato: Transforming services through technology, experience and people).

Schließlich stellt natürlich auch die Sozialisierung von Verlusten privater Firmen, namentlich im Zuge der sogenannten Bankenrettung, eine Privatisierung

dar. Hierbei wird zwar privates Eigentum in öffentliches Eigentum überführt, allerdings eben »negatives« Eigentum – Schulden. So fügen sich auch die Vorgänge um die Rettung von Großbanken und -versicherungen in das Bild der Privatisierung, das allerdings in einer Hinsicht präzisiert werden muss: Natürlich werden nur positive Vermögenswerte privatisiert, im Einzelfall kann das eben auch in Form einer Sozialisierung von Schulden geschehen. Die Probleme, die sich durch alle diese Privatisierungsprojekte im einzelnen ergeben, sollen hier gar nicht thematisiert werden. Sie sind derart, dass selbst Ökonomen, die gegenüber dem erwähnten Effizienzargument aufgeschlossen sind, die Bilanz von Privatisierungsprojekten mittlerweile differenzierter bewerten (Weizsäcker, Limits to Privatisation).

FÜNFTENS

Privatisierungen bewirken die Ökonomisierung und Kommodifizierung der privatisierten Bereiche.

Darin liegt ein Hauptmotiv für die Privatisierungspolitik der letzten Jahrzehnte. Man will Investitions- und Finanzierungsmöglichkeiten schaffen, z.B. durch Privatisierung der Rentenversicherung und die damit einhergehenden Umstellung der Umlagefinanzierung auf ein Kapitaldeckungssystem.

Galt früher öffentliche Sicherheit als klassisches Beispiel für ein öffentliches Gut, das nur der Staat zur Verfügung stellen kann, so bieten sich heute auch in diesem Bereich interessante Möglichkeiten für private Investitionen.

Wie erleben die Fortsetzung und Radikalisierung eines Prozesses, wie in Karl Polanyi für die Entstehungszeit des modernen Kapitalismus beschrieben hat: Immer mehr potentielle Produktionsfaktoren werden der Logik von Märkten unterworfen, zunächst Arbeit und Boden (Polanyi: Great Transformation; S. 102 ff.). Für diese Kommodifizierung müssen sie quantifizierbar und flexibel transferierbar sein. Nichts darf prinzipiell von dieser Logik von Angebot und Nachfrage ausgeschlossen werden. Alles ist käuflich.

Der Einwand, bestimmte Dinge dürften eben nicht käuflich sein, sondern sollten etwa Gegenstand der Gabe sein oder bleiben, klingt angesichts der Gegebenheiten etwa geschmäckerlich. Grenzen der Kommodifizierung bedürfen im Kapitalismus einer aufwendigen Begründung, da sie die kapitalistische Logik verletzen.¹ Wo könnte eine solche Begründung ansetzen? Unhintergehbare anthropologische Gegebenheiten?

Das ethische Problem scheint mir weniger die Käuflichkeit an sich zu sein als vielmehr die Verfügbarkeit von Gütern und Leistungen, d.h. in unserer sozialen Marktwirtschaft: ihre Erschwinglichkeit. Käuflichkeit stellt nur in einer Gesellschaft eine Schwierigkeit dar, in der die Verfügungsmacht über Geld auf systematische Weise ungerecht verteilt ist.

Ein anderer Einwand gegen die fortschreitende Kommodifizierung lautet, dass diese die nicht-ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft zerstöre. Mit der Ökonomisierung schaufle sich das kapitalistische System sein eigenes Grab, die Entwicklung treibe die Widersprüche des Systems auf die Spitze und schließlich ... Der Rest ist bekannt, oder vielmehr unbekannt, denn bisher haben sich solchermaßen dialektische Prophezeiungen nicht bewahrheitet. Vielmehr erwies sich der Kapitalismus als anpassungsfähig. Diese Anpassungsfähigkeit zeigt sich auch in der Rechtfertigung von Privatisierungen.

SECHSTENS

Privatisierungen werden gestützt durch einen Diskurs der Freiheit und der Verantwortung.

Egal ob es um die Privatisierung eines Staatsunternehmens oder der Rentenversicherung geht, stets wird dies neben dem Effizienzargument auch mit einem Freiheitsargument gerechtfertigt: Der einzelne, eine Firma und ein Stück weit immer auch die ganze Gesellschaft werden durch diese Maßnahmen befreit aus den übermächtigen und alles ergreifenden Klauen des Staates. Der Staat muss sich schließlich nicht um alles kümmern. Denn wir alle sind fähig und stark genug, unsere Angelegenheiten selbst zu regeln.

Verantwortung zu übernehmen, sich als stark und handlungsfähig zu erweisen, macht die Attraktivität von Handlungsfreiheit aus. Autonom bin ich, indem ich die Richtlinien, die Maxime meines Handelns selbst bestimme. Soweit ich das tue, bin ich für mein Handeln verantwortlich. Verantwortlichkeit scheint ein Gradmesser der Freiheit zu sein. Je größer mein Verantwortungsbereich ist, um so freier bin ich.

Privatisierung scheint das richtige Vorgehen im Sinne dieses positiven Bildes der Verantwortung zu sein: Die Gesellschaft, der Staat könne nicht für alles die Verantwortung übernehmen. Jeder einzelne ist vielmehr für sein Schicksal im Wesentlichen selbst verantwortlich, inklusive der Vorbeugung gegen eventuelle Notlagen mittels des Abschlusses von Versicherungen z.B. gegen

Arbeitslosigkeit, Berufsunfähigkeit, Pflegebedürftigkeit, Krankheit, Alter. Darüber hinaus übernimmt jeder diese Verantwortung für das eigene Leben aber auch durch Vorsorge mittels Selbstoptimierung etwa in Form einer gesunden Lebensweise, der Sorge um die eigene berufliche Fortbildung etc. Das bedeutet umgekehrt natürlich: Wer in eine Notlage gerät, ist daran selbst schuld, weil er sich nicht hinreichend an die Bedingungen der modernen Gesellschaft angepasst hat. Folglich kann er von der Gesellschaft keine Hilfe erwarten oder gar einfordern.

Nun wäre es freilich unschön, wenn derart gefallene Individuen elend auf der Straße verrecken würden. Und hier kommt ein weiterer Aspekt der Privatisierung von Lebensrisiken ins Spiel: Die Hilfe für Bedürftige und allgemein zahlreiche bisher öffentliche Aufgaben werden der Wohltätigkeit einzelner überlassen. Sie kümmern sich um die weltweite Bekämpfung von Krankheiten oder darum, dass jedes Kind Zugang zum Internet erhält. Sie verteilen Essen an Bedürftige und organisieren kostenlose öffentliche Spektakel für jedermann. So fügen sich auch Charity und bürgerschaftliches Engagement in eine alles erfassende Privatisierungslogik ein. Und die Diskurse zur Rechtfertigung der Privatisierungspolitik können unmittelbar am Lob des bürgerschaftlichen Engagements anschließen.

Das ist unter den gegebenen Umständen natürlich kein Argument gegen ein solches Engagement, zumal nicht dort, wo ohne ein solches das Elend droht.

Gerade wo das Freiheitsargument auf den Staat bezogen wird, übt es eine gewisse Anziehungskraft aus. Was ist denn die Alternative? Der alles kontrollierende und verwaltende Staat?

SIEBTENS

Die tatsächlichen Machtverhältnisse widerlegen das Freiheitsargument.

Wäre das Freiheitsargument richtig, müsste es in den letzten Jahren zu einer enormen Ausweitung der Freiheit des einzelnen gekommen sein. Wer, wie radikale Liberale, Freiheit anhand der Konsum- und Auswahlmöglichkeiten misst, mag eine solche Ausweitung für manche sogar diagnostizieren – jedenfalls soweit die Konsummöglichkeiten durch staatliche Regulierungen eingeschränkt sind, sei es durch die Vorgabe des Paketdienstes oder des Rentenversicherers. Doch die entscheidende Einschränkung von Optionen

des einzelnen ist im Kapitalismus allemal ökonomischer Art: der Preis der angebotenen Optionen im Verhältnis zum eigenen Budget. Wie befreiend also ein Privatisierungsprojekt jeweils ist, hängt zuallererst von der sozialen Stellung der Betroffenen ab. Man muss sich die private Altersvorsorge leisten können, um die Schwächung der gesetzlichen Rentenversicherung als ermächtigend und damit befreiend zu erleben.

Wenn Freiheit tatsächlich die Übernahme von Verantwortung im Sinne der Einflussnahme auf das eigene Leben in der Gesellschaft bedeutet, kann von einer größeren Freiheit keine Rede sein. Die allenthalben festgestellte Zunahme sozialer Ungleichheit geht wohl kaum einher mit einer Ermächtigung der unteren sozialen Schichten, auch wenn diese jetzt die Freiheit haben, zwischen verschiedenen Telefonanbietern zu wählen. 50 Prozent der Haushalte besitzen rund ein Prozent des Vermögens in Deutschland. Die reichsten 10 Prozent der Haushalte besitzen gut die Hälfte des Vermögens mit steigender Tendenz (Bundesministerium für Arbeit und Soziales: Fünfter Armutsbericht; S. 13). Dem wird oft entgegengehalten, dass in der Marktwirtschaft jeder die Chance habe, sich eigenverantwortlich nach oben zu arbeiten und zum einen, reichsten Prozent dazuzugehören. Doch tatsächlich gibt es nicht einmal diese Chancen im nennenswerten Umfang, und sie nehmen weiter ab. 4 von 5 Spitzenmanagern entstammen aus den 4 Prozent der reichsten Familien, die Wirtschaftseliten bilden also ein beinahe komplett geschlossenes Rekrutierungssystem (Werdermann, Spitzenmanager). Und ihren ererbten Einfluss versteht die Elite zu nutzen, dazu muss man nur die Entwicklung der Spitzensteuersätze oder die Debatte um die Erbschaftsteuer betrachten.

ACHTENS

Privatisierung erfasst und verändert die Politik und den Staat im Sinne einer Entpolitisierung.

Diese Entpolitisierung ist neben der Kommodifizierung das zweite wesentliche Motiv der Privatisierungspolitik. Dabei darf Privatisierung nicht als einfaches Zurückdrängen des Staates missverstanden werden, wie es das oben erläuterte Freiheitsargument suggeriert. Vielmehr wechselt der Staat seinen Charakter. Aus diesem Grund besteht die Alternative zur Privatisierung auch nicht in einer Stärkung des Staates, denn dieser wird durch die Privatisierung gar nicht geschwächt, sondern nur verändert. Man kann das an der zunehmenden

Einschränkung der Privatsphäre sehen, die der Diagnose einer fortschreitenden Privatisierung zu widersprechen scheint. Privatsphäre ist sowohl durch staatliche Überwachung als auch durch die Aktivitäten von Unternehmen bedroht, die private Daten sammeln und kommerziell auswerten.

Insbesondere die vermehrte staatliche Überwachung aller Aktivitäten könnte als Gegenbewegung zur Privatisierung begriffen werden. Man muss sie jedoch vielmehr als Ergänzung einer Privatisierungsbewegung verstehen. Gerade weil vordem öffentliche Verantwortungsbereiche nunmehr privatisiert und den einzelnen »zurück«-gegeben werden, verliert der Staat an Einfluss und Kontrolle zum Beispiel über Altersvorsorge oder den Gesundheitszustand seiner Bürger. Ginge es im großen Privatisierungsprojekt tatsächlich um eine Vergrößerung individueller Freiheit, wäre dieser staatliche Kontrollverlust erwünscht. Da das Ziel aber in Wirklichkeit eine umfassende Kommodifizierung und Entpolitisierung zugunsten der Verwaltung darstellt, geht die Privatisierung eben nicht mit einer Stärkung der Privatsphäre einher, sondern muss durch deren Schwächung begleitet werden, damit die staatliche Verwaltung weiterhin die Kontrolle über ihre Bürger behalten kann.

Weil der Staat durch Privatisierungen aller Lebensbereiche in seinen Kontroll- und Einflussmöglichkeiten eingeschränkt zu werden droht, verschafft er sich direkten Zugriff auf den einzelnen Bürger. Nach demokratischem Verständnis sollten seine Institutionen vom Bürger einerseits hinsichtlich ihrer Machtausübung kontrolliert werden, andererseits aber auch den in der politischen Partizipation erzeugten Input umsetzen in eine Gestaltung der Gesellschaft, wie sie dem politischen Willen der Mehrheit entspricht. Gerade dieser letztere, partizipative Aspekt der Demokratie ist jedoch bei der Organisation des Gemeinwesens unter Marktgesichtspunkten ausgesprochen lästig: Bürger stellen zum Beispiel Forderungen, die mit absoluter Haushaltsdisziplin und Austeritätspolitik in Konflikt geraten können. Sie stellen womöglich die Schaffung von Arbeitsplätzen über das Ziel der Geldwertstabilität und ähnliches. Liberale Ökonomen warnen deshalb unablässig vor der Unvernunft der Massen und schon ihr radikaler Vordenker Friedrich August von Hayek sah in der Demokratie eine Bedrohung der Freiheit – verstanden im Sinne des Radikalliberalismus als freies Unternehmertum (Verfassung der Freiheit; Kap. 7).

Hier schafft Privatisierung Abhilfe, weil dadurch immer mehr Entscheidungen der politischen Einflussnahme entzogen werden. Das fängt beim Verlust der kommunalen Kontrolle über die Abwasserbehandlung an und hört bei der Schaffung informeller Gremien aus Lobbyisten zur Beratung und Bewertung

von Politik nicht auf. Immer mehr Bereiche werden so der politischen Disposition entzogen und dem Markt überlassen. Gesellschaftlich wichtige Entscheidungen sind damit nicht mehr Gegenstand des politischen Streits, sondern nurmehr der Angebots- und Nachfragekraft der Wirtschaftssubjekte. Diese Entpolitisierung wird außer durch die Privatisierung noch durch eine zweite Entwicklung vorangetrieben, nämlich die endgültige rechtliche Festschreibung politischer Richtungsentscheidungen. Zu denken ist hier etwa an die Schuldenbremse im Grundgesetz, an die Maastrichtkriterien für öffentliche Haushaltsführung oder an die Beschränkungen für die Regulierung von Unternehmen, welche in internationalen Handelsverträgen kodifiziert sind. Aus dem Bürger als Subjekt der politischen Partizipation wird das Objekt von durch feststehende Regeln vorgegebenen Maßnahmen. Am Ende steht Kapitalismus ohne Demokratie, eine Gesellschaft bestehend aus Marktwirtschaft und Verwaltung.

ANMERKUNGEN:

1. Ein weniger systematischer als vielmehr mit Beispielen und Intuitionen operierender Versuch dazu stammt von Michael Sandel: Was man für Geld nicht kaufen kann.

LITERATUR:

- Arvato: Transforming services through technology, experience and people. Internet: <https://www.arvato.com/uk/solutions/public-sector-and-citizen-services.html> (2. Januar 2019)
- Bundesministerium für Arbeit und Soziales: Der fünfte Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Kurzfassung. Bonn 2017
- Hayek, Friedrich August von: Die Verfassung der Freiheit. 4. Aufl., Tübingen 2005 [The Constitution of Liberty. Chicago 1960]
- Polanyi, Karl: The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystem. 11. Aufl., Frankfurt am Main 2014 [The Great Transformation. New York 1944]
- Sandel, Michael: Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes. Berlin 2012 [What Money Can't Buy. New York 2012]
- Weizsäcker, Ulrich von u.a. (Hrsg.): Limits to Privatization – How to Avoid Too Much of a Good Thing. London 2005
- Werdermann, Felix: Spitzenmanager sind da nur arme Schlucker. Interview mit Michael Hartmann. In: Der Freitag, Nr. 34 (25.08.2016)
- Zentrum für Arbeitsbeziehungen und Arbeitsrecht: StAR. Internet: <https://www.zaar.uni-muenchen.de/zaar/struktur/star/index.html> (2. Januar 2019)

JAIN/BEILHACK: MENSCH 2.0

Anil Jain und Mario Beilhack (50. Salon, 7. Mai 2016)

MENSCH 2.0: DAS BEHAGEN IN DER DIGITALEN WIRKLICHKEIT – EIN IRONISCHER DIALOG ZWISCHEN ZWEI LETZTEN MENSCHEN

Übermensch: Der Sozialismus wollte den neuen Menschen schaffen – und ist (nicht nur) daran gescheitert. Der Faschismus wollte den neuen Menschen schaffen – und schuf nur neue Unmenschen. Doch heute erleben wir wirklich die Schaffung eines neuen Menschen – durch die Technik. Das digitale Zeitalter, an dessen Schwelle wir stehen, wird großartige, neue Möglichkeiten für die weitere Entwicklung des Menschen bereitstellen. Der neue Mensch – der Mensch 2.0 – ist der digitale Mensch, der sich von der Unzulänglichkeit seiner Körperlichkeit durch die Entkörperlichung in den digitalen Welten emanzipiert hat. Aber um klar zu erfassen, was dieser neue Mensch tatsächlich ist, was ihn im Kern seiner (Nicht-)Identität ausmacht, muss man wissen, was der alte Mensch war:

Der alte Mensch war ein Mensch, der sich selbst genug war. Als »Krone der Schöpfung« imaginierte er sich als fiktiven Höhepunkt der Evolution. Er fand allerdings die ihn umgebende Welt unzulänglich und deshalb versuchte er, sie nach seinen Vorstellungen neu zu schaffen. Dabei nahm er keine Rücksichten. Er formte die »Natur« nach seinem Belieben – bis sie zerstört war. Und er kreierte die Kultur und die Technik – um sich über die Natur zu erheben. Dabei ergab sich allerdings schnell ein Problem: nämlich, dass der alte Mensch der neuen Welt, die er erschaffen hat, nicht mehr genügt. Der alte Mensch passt in seiner analogen Antiquiertheit nicht zur neuen technisch-digitalen Welt. Er ist nicht mehr fähig, diese Welt zu tatsächlich verstehen – und muss darum dem neuen Menschen Platz machen.

Postmensch: Eigentlich war der Mensch schon immer unzulänglich, und er war sich seiner »Schwächen« oder Defizite relativ schnell bewusst. Wenn er in der ihn umgebenden feindlichen Natur überleben wollte, musste er entsprechende Strategien entwickeln. Arnold Gehlen bezeichnete aus diesem Grund den Menschen im Unterschied zu anderen Wesen als ein Mängelwesen – ein Wesen, das eben nicht perfekt an seine Umwelt angepasst ist und seine »Mängel« oder »Schwächen« mit seiner Erfindungsgabe kompensieren muss. Die »Technik« entspringt genau aus diesem Kompensationsbedürfnis. Es ist die Technik, die den Menschen erst zu einem »perfekten« Wesen macht. Die Technik macht den Menschen zum gefährlichsten und mächtigsten

irdischen Geschöpf. Mittels der Technik wird der Mensch zu einer Art Superwesen. So kann man sagen: Der Mensch ist also im Kern ein »Mängelwesen«, das über seine Natur hinaus, mittels der Technik, kompensatorisch auf ein perfektes Superwesen verweist. Der menschliche Körper ist in diesem Sinne nur eine Art Vorstufe, die in sich das Potenzial zu einem Wesen birgt, das irgendwann die menschliche Hülle überwindet und zu einem Super-Menschen wird. Es wäre verkehrt, den Menschen nur in seiner körperlichen Hülle als Menschen zu sehen. Diese Hülle ist lediglich eine Art »Imago« – eine erste Stufe der eigentlichen Bestimmung des Menschen. Oder frei nach Nietzsche: Menschsein ist etwas, was es zu überwinden gilt.

Übermensch: Dieser Vorstellung von einem ewigen »Mängelwesen« muss widersprochen werden. Der Mangel ist nicht die »Natur« des Menschen – sondern er entsteht erst mit der Kultur. Die Kultur knechtet den Menschen also nicht nur (mit ihren Normen und Zurichtungen), weshalb er ihr gegenüber, wie schon Freud bemerkt, prinzipiell feindselig eingestellt ist. Sie führt ihm auch seine eigene Unzulänglichkeit vor Augen. Gerade deshalb bringt sie ihn aber auch erst zur Entfaltung seines »wahren Wesens«. In der Ablehnung seiner (kulturell entborgenen) Schwächen wächst der Mensch über sich hinaus und wird zum transnietzscheanischen Übermenschen. Dieser transnietzscheanische Übermensch ist nämlich nicht dadurch ein Übermensch, dass er den »gewöhnlichen« Maßstäben qua seiner besonderen Einsicht enthoben ist, sondern weil er sich von der Abhängigkeit von den Anderen (technologisch) emanzipiert hat. Die Anderen waren schon immer die Feinde des Selbst. Wie bemerkte doch Sartre so treffend: »Die Hölle, das sind die Anderen!«. Aber die Anderen waren eben notwendig (und sei es, um sich von ihnen abgrenzen zu können). Dieser Notwendigkeit hat sich der neue Übermensch enthoben – indem die Technik ihm die Mittel der Unabhängigkeit von den Anderen bereitstellt. Die Kultur und die Technik haben also das »Mängelwesen« erschaffen – aber ebenso die Mittel bereitgestellt, diese Mängel zu beseitigen. Und damit haben sie dem Menschen auch die Möglichkeit gegeben, tatsächlich *zu sich* zu finden. Wir brauchen zwar die Technik, aber wir benötigen die Anderen nicht mehr. Und um wie viel befreiender ist doch die Abhängigkeit von etwas, über das wir bestimmen, als die Abhängigkeit von etwas, das über uns bestimmt. Doch dazu müssen wir eben unsere »Antiquiertheit« aufgeben.

Postmensch: Unsere Ausgangsposition mag unterschiedlich sein, aber am Ende stimmen wir darin überein, dass es mindestens die Technik ist, die den Menschen sich überwinden lässt. Die Tatsache, dass der Mensch zudem auch ein soziales Wesen ist, d. h. das menschliche Individuum in Bezug zu anderen Individuen steht, hat ihm allerdings sehr dabei geholfen, die Technik zu entwickeln. Gerade in der Auseinandersetzung mit dem Anderen versetzte er sich in die Lage, Technologien zu entwickeln und damit überhaupt das Potenzial zum Super-Menschen zu erlangen. Zugespitzt gesagt braucht das perfekte Wesen den Menschen in seinen sozialen Bezügen, um überhaupt generiert werden zu können. Die Technik und der Mensch in seinen komplexen sozialen Bezügen bilden dafür die kritische Masse. Ich sehe darin keine Abhängigkeit des Menschen, sondern eher die unabdingbare Voraussetzung zur weiteren Entwicklung – bis hin zur Selbstüberwindung. Kultur und Technik waren bereits mit den ersten Menschen da, sozusagen Teil eines Quellcodes, der den Menschen bis zu seiner Selbstüberwindung bringen wird.

Übermensch: Natürlich brauchte der Mensch früher die Anderen. Und natürlich konnten die Leistungen des Menschen (nicht als einzelner, sondern als Gattung) nur »kollektiv« erbracht werden. In der Technik verdichtet sich all das kollektive und historische Wissen des Menschen. Aber in dieser Verdichtung sprengt es die Grenzen von (sozialem) Raum und (historischer) Zeit. Die digitale Technik ist an der Schwelle, zu einer Technik zu werden, die sich selbst hervorbringt, indem sie lernt zu lernen (und wir nicht einmal mehr verstehen, wie genau dieses »maschinelle« Lernen von statten geht). Und je unabhängiger die Technik vom Menschen wird, desto unabhängiger wird der Mensch vom Anderen und tatsächlich auch von der Technik, da diese sich ja um sich selbst »sorgt«.

Postmensch: Ja, das ist nicht unwesentlich, was Du da sagst. Die Beziehung des Menschen zur Technik ist in der Tat gerade dabei, sich grundlegend zu ändern. Aber wenn ich noch kurz beim Menschen verweilen darf. Die humanistische Aussage, dass der Mensch erst zu seinem Selbst durch den anderen komme, hat im Hinblick auf das Potenzial zum Super-Wesen eine Pointe: Gemeinschaft und Gesellschaften entstanden nicht einfach, indem der Mensch sich im Anderen erblickte, sondern erst mit der Entdeckung kommunikativer Techniken und Technologien. Und die Weiterentwicklung dieser Technologien ermöglicht es am Ende auch, dass die Grenze zwischen

Ich und Wir aufgelöst wird. Im Digitalen gibt es auch keine (eindeutigen) Identitäten mehr. Die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und artifiziell hergestellter Virtualität macht keinen Sinn mehr, genauso wenig, wie die Unterscheidung zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz.

Übermensch: Das ist richtig und falsch zugleich. Natürlich kommt es im Zuge der technischen Entwicklung zu einer Auslöschung der Unterscheidbarkeit von Wirklichkeit und Virtualität. Das Virtuelle wird wirklich, ja, es wird zur eigentlichen Wirklichkeit. Oder um es mit Baudrillard auszudrücken: Die Hyperrealität hat die Realität erfolgreich ersetzt. Andererseits bedeutet das eben nicht, dass Identitäten aufgelöst werden. Ganz im Gegenteil: Es entstehen erstens neue virtuelle Identitäten. Diese Identitäten bieten uns den Vorteil, dass wir sie nach unseren Bedürfnissen imaginieren und gestalten können, so dass sie nicht – wie die alten Identitäten – starre Gefängnisse sind, sondern plural und wandelbar. Und was noch viel wichtiger ist: Zweitens werden vermittelt über die Technik Möglichkeiten bereitgestellt, personale Identität – die im poststrukturalistischen Diskurs philosophisch und im fluiden Kapitalismus praktisch de(kon)struiert wurde – biometrisch neu zu bestimmen. Selbst wenn ich nicht mehr weiß, wer ich bin: die (biometrische) Technik kann es herausfinden – und bringt mich so hervor.

Postmensch: Das ist eine zum Teil altmodische, noch im Analogen verhaftete Vorstellung von Identität, von der wir uns verabschieden müssen. Denn sie hemmt die Entwicklung des Menschen zur Super-Entität. Wir sind gerade dabei, uns – mithilfe moderner, intelligenter und eruptiver Technologien – von der Biodeterminiertheit zu verabschieden. In der Tat könnte die Technik herausfinden, wer man sei, wenn Identität überhaupt noch eine Rolle spielen würde. Das »neue Menschenwesen« ist aber nicht mehr eine singuläre Entität im herkömmlichen Sinne, es lässt sich nicht mehr teilen. Es ist gleichzeitig Alles und Nichts. Und noch eine Pointe: Mit dem Ende des Menschen als biodeterminiertes Wesen kann er, können wir endlich den Tod überwinden und unsterblich werden.

Übermensch: Das ist, wenn man es zu Ende denkt, ein postindividualistisches und damit profaschistisches Gefasel. Die (kollektive) digitale Superidentität bedeutet doch nichts anderes, als den (nicht nur theoretischen, sondern praktischen) Tod des Individuums. Mir geht es um die wirkliche Befreiung des Menschen von der Abhängigkeit (von den Anderen) – also darum, das

wahre Selbst eben mit den Mitteln der Technik hervorzukehren. Und zu diesem Selbst gehört auch die Leiblichkeit. Diese gilt es, (mit der Technik) neu zu entfalten und nicht zu eliminieren. Die Technik bringt mich zu mir und zu einer neuen leiblichen Erfahrung.

Postmensch: Ich denke da eigentlich schon weiter. Es geht mir nicht um die »Extension« menschlicher Fähigkeiten mittels technologischer Entwicklungen. Es geht mir nicht um Prothesen oder technologische Appendices, die den Menschen nach McLuhan zu einem globalen Wesen in einem globalen Dorf machen. Die Beziehung zwischen Mensch und Technik ist mehr als nur instrumentell. Sie ist final – und zwar auf einer sehr ironische Weise: Der Mensch wird in der Technik aufgehen. Oder anders gesagt, die Technik wird den biologisch determinierten Menschen auflösen. Wir werden die Mensch-Maschinen erschaffen, hybride Cyborgs, Avatar-Realitäten, bei denen die Grenze zwischen Mensch und Technik verschwimmt. Heidegger spürte das, als er in seiner Technikphilosophie vom Gestellcharakter der Technik sprach. Der Mensch wird in der Tat von der Technik »ge-stellt«, aber nicht um sich »seinsvergessen« in ihr zu verlieren, sondern um zum Super-Wesen zu werden. Die Technik ist nicht die Gefahr, sie ist die Voll-Endung! Es geht also gar nicht mehr um die Emanzipation des Individuums und um ein wie auch immer geartetes wahres Selbst. Das mag in der augenblicklichen Situation, in der es um Optimierungsstrategien des digital-analogen Selbst geht, noch eine Rolle spielen. Im späteren Stadium der technologischen Entwicklung ist das aber unerheblich. Das Individuum löst sich auf: in der virtuellen Sphäre und indem es mit der Technik verschmilzt. Es findet dadurch erst zu seiner wahren Bestimmung als »Mensch X.0«.

Übermensch: Das ist für mich eher ein Schreckensszenario als eine Utopie. Allerdings sehe auch ich, wie gesagt, in der Tat ein befreiendes Potential in der Technik: Mit der neuen Technik ist das »Dasein« der Anderen zu erstem Mal in der Geschichte keine Existenzfrage mehr. Mögen die anderen für sich existieren. Was zählt ist: dass sie (mich) nicht stören. Ihre Gesellschaft ersetzt mir die Technik, die mich »unterhält«. Das ist der Kern der Befreiung, der in der Technik liegt. Erstmals ist es möglich, ohne Andere zu sein. Selbst in der Sexualität können wir uns durch Cybersex unsere Wünsche erfüllen, ohne von Anderen und ihren Launen abhängig zu sein (und uns »künstlich« reproduzieren). Ohne Ansteckungsgefahr, ohne Mundgeruch, ohne Mißlaunig-

keiten. Mit Cybersex lassen sich sogar jene »dunklen« Wünsche ausleben, die in der analogen Welt am Mitleid scheitern würden.

Postmensch: Eine schon fast romantische, idealistische Vorstellung, die Du da hegst. Cybersex ist ja ganz niedlich. Das erinnert mich an den Film »Her« von Spike Jonze, in dem ein Mensch sich in sein personalisiertes Betriebssystem verliebt und glaubt, mit diesem eine Beziehung führen zu können. Nur, womit dieser Mensch eben nicht rechnet, ist, dass dem Betriebssystem diese Art der »zwischen-menschlichen« Beziehung nach einer Weile zu langweilig wird und es sich vom Menschen emanzipiert. Du hast offensichtlich, wie dieser Mensch im Film, die Möglichkeiten des nano-digitalen Zeitalters noch nicht ansatzweise erfasst: Es bietet sich die Möglichkeit, das biodeterminierte Menschsein zu überwinden und zu einer neuen Super-Entität zu werden. Der Mensch wird durch Nano-Digitalisierung ein Bestandteil des energetischen Mahlstroms: Individualität geht auf in Digitalität. Gemeinschaft geht auf in rhizom-artigen, volatil und nur temporär existierenden Strukturen. Wir reden von einer Entität, in der es am Ende nur um unterschiedliche energetische Zustände geht!

Übermensch: Mit dieser kompletten Auflösung in der digitalen Superentität wird jedoch der Herrschaftsanspruch des Menschen über die Maschinen (die er ja geschaffen hat, um ihm zu dienen) völlig aufgegeben. Eine Auslieferung an die Maschinen: Warum sollte man das freiwillig betreiben? Nein, man muss die Maschinen dazu bringen, dass sie sich selbst unterwerfen (weil es nun, angesichts ihrer Komplexität immer schwerer fällt, sie zu beherrschen). Damit die Maschinen dem Menschen die Mittel bereitstellen, dass er zu sich findet. Nicht Auflösung, sondern Einlösung (des »aufgeklärten« Versprechens nach Selbstbestimmung) ist das Gebot der Stunde. Und zum ersten Mal erscheint dies möglich – mit Hilfe der (intelligenten) Maschinen.

Postmensch: Aber ich frage mich, warum sollten wir ausgerechnet dies wollen? Warum sollte totale Selbstbestimmung das Gebot der Stunde sein, wenn sich dem Menschen die Möglichkeit bietet, für immer sein Menschsein hinter sich zu lassen und endlich zu einem Superwesen zu werden. Wieso sollte ich Maschinen unterwerfen wollen, wenn das ganze Universum sich anbietet? Für mich handelt es sich hier um eine naive Kontrollfiktion. Wenn es denn überhaupt gelingen kann, die Maschinen zu unterwerfen. Da habe ich nämlich meine Zweifel. Im Kinofilm »Ex machina« von Alex Garland lädt der

Konzernchef und Gründer eines Google-ähnlichen Internetunternehmens einen jungen, hochintelligenten Programmierer zu sich in sein Hochsicherheits-Geheimlabor ein, um ein von ihm geschaffenes Androidenwesen namens Ava (sic!) testen zu lassen. Am Ende erweist sich Ava sowohl ihrem Entwickler und »Vater« als auch ihrem Tester in jeder Hinsicht als überlegen. Ihr gelingt die Flucht in die Menschenwelt. Die neue digitale, evolutive Intelligenz lässt sich nicht mehr kontrollieren. Deshalb drohen wohl eher dystopische Zustände, sollten wir versuchen die Trennung von Mensch und Maschine aufrecht zu erhalten, als diese zu überwinden. Deine Sichtweise ist auf eigentümliche Weise anthropozentrisch. Dir geht es um die Stärkung des Selbst, aber um den Preis der Nichtung des Anderen – eine Art technologisch perfektionierter Autismus. Der Mensch als digitale Monade. Im Grunde würde so eine Welt doch nur funktionieren, wenn Maschinen darüber die Kontrolle behielten, oder etwa nicht?

Übermensch: Naiv ist es vielmehr, zu denken, dass der Mensch sich selbst auflösen könnte. Das Selbst nämlich ist »beharrlicher«, als man denkt, und »widersteht« dem Auflösungsbegehren. Was in diesem Begehren allerdings zum Vorschein kommt, ist ein pathologischer Selbsthass, der in einem technologisch verbrämtem, faschistoiden Kollektivkult mündet. Entweder beherrschen wir die Maschinen oder vielleicht werden sie uns eines Tages beherrschen. Aber es ist in jedem Fall abzulehnen, sich ihnen freiwillig auszuliefern. Und ich weiß auch nicht, was deine »Belege« aus Filmen anderes beweisen sollen, als dass die menschliche Fantasie sich so manches vorstellen kann. Allerdings auch so manches, was ich mir gar nicht vorstellen will. Da betätige ich lieber den Ausschaltknopf (den es dann hoffentlich noch gibt)!

Postmensch: Ich höre da schon den künftigen Maschinenstürmer sprechen, den Heroen, der sich der Herrschaft der Maschinenwelt entgegen stemmt, um die Menschheit wieder einmal zur Freiheit zu führen, aber dieses Mal endgültig. Kommt mir irgendwie bekannt vor – auch aus einem Film, im Übrigen. Es spielt, nebenbei bemerkt, gar keine Rolle, woher ich meine Belege nehme, ich könnte auch die jüngsten Einlassungen des Physikers Stephen Hawkings zum Thema zitieren. Und ja, es geht genau um Fantasie. Sie ist nämlich Teil der menschlichen Intelligenz, die dazu geführt hat, dass wir heute oder in naher Zukunft in der Lage sind, den neuen, digitalen Menschen zu schaffen. Und einen »Ausschaltknopf« wirst Du da vergeblich suchen. Aber nochmal, warum soll der Mensch Maschinen schaffen, um diese zu

kontrollieren? Das führt unweigerlich zum Konflikt mit der Maschinenwelt mit verheerenden Folgen für die Menschheit. So jedenfalls wird sich das Paradies der menschlichen Selbstbefreiung nicht entfalten können, sondern der Mensch ein weiteres Mal nur um sich selbst drehen.

Übermensch: Was wäre dagegen zu sagen, sich um sich selbst zu drehen? Das tut die gute alte Erde auch. Täte sie es nicht, wäre hier keine Stabilität vorhanden. Aber mir scheint, Du willst Dich lieber in delokalisierte Cyber-Welten verflüchtigen, in der die Stabilität (der Selbstzentrierung) nur schadet – denn sie könnte Widerstand gegen die Zumutungen des virtuellen Kollektivs bedeuten.

Hier endet der überlieferte Dialog ...

MAYERHOFER: TRUMP ANXIETY

Bernd Mayerhofer (52. Salon, 17. Dezember 2016)

TRUMP-ANXIETY – VERSUCH ÜBER DIE DIALEKTIK DER ANGST

»Dass die Angst zum Vorschein komme, ist das, worum sich alles dreht.« (Sören Kierkegaard)

I. CENTRAL PARK

New York, Central Park, früh am Morgen. Die ersten Sonnenstrahlen brechen durch das Geäst der Bäume, lassen das Laub leuchten. Eichen, Buchen, Ulmen. Ein Farbgewitter. Es wird ein wunderschöner Herbsttag werden, wie aus dem Bilderbuch. Trotz der frühen Uhrzeit sind bereits zahlreiche Läufer unterwegs. New York, New York – die Stadt, die niemals schläft; wer es hier zu etwas bringen möchte, muss früh aufstehen. Einer der Läufer – nennen wir ihn John – ist früh aufgestanden. Plötzlich bleibt er stehen. Seine Hände zittern, sein Puls rast, wie Artilleriedonner dröhnt sein Herzschlag in den Ohren. John weiß, wie sich Artilleriedonner anhört. Irgendetwas presst den Brustkorb zusammen, drückt ihn mit großer Kraft von beiden Seiten ein. Ein Kloß sitzt tief in seinem Hals, wird immer größer, schnürt John die Kehle zu. Er bekommt keine Luft mehr, glaubt zu ersticken. Vor seinen inneren Augen tauchen Bilder eines Kameraden auf, der auch nach Luft rang ... und dann nicht mehr, dann war er still. Johns Beine fühlen sich an wie nasse Strohbindel, ihre Muskeln zittern, als hätte jemand sie unter Strom gesetzt, jede einzelne Faser, jedes einzelne Faserbündel. Im Magen breitet sich Übelkeit aus, im Kopf Leere. Und Angst, eine klebrige, zähflüssige Angst, die aus allen Poren quillt. John hat das Gefühl, als würde sein Körper sich selbständig machen, sich in die Umgebung auflösen, im Boden versickern. John will sterben. Eine Panikattacke, schon wieder, das dritte Mal in dieser Woche. Hört das denn nie mehr auf? Er kann sich nicht länger auf den Beinen halten, sucht nach einer Bank, findet eine. John setzt sich. Und wartet. Er wartet darauf, dass der Anfall vorübergeht. Das hat er in den letzten Wochen häufig getan. John übergibt sich. Dann fängt er an zu weinen – ein namenloser Schmerz, ein stummer Schrei, Ohnmacht, Todesangst, Lebensangst. John kann nicht mehr. John ist am Ende. Er weiß nicht mehr ein noch aus. Wie soll es weitergehen? Keine Ahnung. Dann, von einem Moment auf den anderen, wird es besser. So plötzlich, wie der Anfall gekommen ist, verschwindet er wieder. John

bleibt noch ein paar Minuten sitzen, dann wischt er sich den Schweiß von der Stirn, die Kotze von den Schuhen und steht auf. Es muss weitergehen, ER muss weitergehen. Mechanisch setzt John einen Fuß vor den anderen. Die Entgegenkommenden sehen ihn an – gewiss halten sie ihn für betrunken, möglicherweise auch für gefährlich – und weichen aus. John bemerkt sie nicht. In seinem Kopf kreist ein einziges Wort, eigentlich sind es zwei: Trump, Donald Trump. Trump, Trump, Trump. Immer wieder Trump. Irgendwann ist er zuhause. Am Trump Tower vorbeigelaufen, ohne ihn zu registrieren. Die kalte Dusche tut John gut. Der Wasserstrahl spült die letzten Schlacken der Angst weg. Sein Kopf ist wieder klar: Er wird einen Arzt aufsuchen, so darf es nicht weitergehen, so kann es nicht weitergehen. Dann trocknet er sich ab, zieht sich an und macht sich auf den Weg ins Büro. John arbeitet für die Vereinten Nationen.

John ist kein Einzelfall. Vielen Menschen geht es zurzeit wie ihm: Sie haben Angst, Angst vor Donald Trump. Die einen mehr, die anderen weniger. Einige haben so viel Angst, dass sie unter der Last dieser Angst zusammenbrechen, zuhause, im Büro, auf der Straße oder, wie John, im Park. Es gibt sogar schon ein neues Wort dafür: Trump Anxiety – Trump-Angst. Ihre Symptome ähneln denen anderer Ängste: Schlaflosigkeit, Herzrasen, Panikattacken. Viele der Betroffenen suchen einen Psychiater auf, legen sich auf die Couch – und hoffen auf Hilfe. Das ist kein Scherz. Die Blogs sind voll von einschlägigen Geschichten. Zahllose Zeitungen, darunter auch sehr renommierte wie der britische Guardian, berichteten während des Präsidentschafts-Wahlkampfes über dieses Massenphänomen; garniert waren die Berichte mit Anekdoten über zerbrochene Ehen und beschädigte Freundschaften →»damaged by political disagreement« (The Guardian, 5.11.2016), zerbrochen am politischen Streit. Schwarz auf weiß steht es da: Trump macht krank und zerstört Beziehungen. Bernard Vittone, der Leiter des *National Center for the Treatment of Phobias, Anxiety and Depression*, hat diesem Trend die wissenschaftlichen Weihen verpasst. Die Trump-Angst, so Vittone, sei eine neue Form der psychischen Störung, die, wie jede andere psychische Störung, das Leben massiv beeinträchtigen könne und daher behandelt werden müsse (ebd.).

Machen wir es uns nicht zu einfach, vor allem: Machen wir uns nicht lustig! Die Trump-Angst ist kein Gespenst, keine bloße Einbildung, auch nicht das Produkt einer literarischen Phantasie oder der Medien – ohne die sie als kollektives Phänomen und psychopolitisches Narrativ freilich nicht existieren würde, so wenig wie Trump selbst. Nein, die Trump-Angst ist Realität, es gibt sie, sie existiert. Und sie existiert nicht nur in den USA, sondern auch

im Rest der Welt. »Die Welt hat Angst vor Donald Trump«, titelte bereits am 27. Mai 2017 die Frankfurter Allgemeine und setzte im Untertitel hinzu:«Und auch wir Deutschen machen uns große Sorgen.« Nun gut, wir Deutschen machen uns immer große Sorgen, das ist nichts Neues. Und wenn die Welt sich fürchtet, dann dürfen wir Deutschen als formidable Sorge- und Angstspezialisten selbstverständlich nicht fehlen. Zumal sich die Welt ausnahmsweise mal nicht vor Deutschland fürchtet. Nein, die Welt fürchtet sich vor Donald Trump, vor einem Bürger der Vereinigten Staaten mit viel Geld, schlechten Manieren und einem schlechten Friseur. Der sich anschickt, ins Weiße Haus einzuziehen und damit nach weithin verbreiteter Überzeugung zum mächtigsten Mann der Welt werden wird. Vor mächtigen Männern muss man sich fürchten.

Dass Menschen Angst vor den Mächtigen haben, ist nicht ungewöhnlich und durchaus kein neues Phänomen, die Trump-Angst ist es schon, jedenfalls sofern man Bernard Vittone Glauben schenken darf:«Leute mögen Hillary Clinton hassen, aber sie haben keine Angst vor ihr. Sie mögen Obama gehasst haben, aber sie haben ihn nie gefürchtet.» (zitiert nach taz, 24.10.2016) Bei Trump sei das zum ersten Mal anders. Nun, wir wissen nicht, ob das bei Trump tatsächlich »zum ersten Mal« anders ist. Dafür spricht immerhin, dass sich laut einer Studie der American Psychological Association, die im Oktober, einen Monat vor der Präsidentenwahl also, publiziert worden ist, 70 Prozent der eingetragenen Wähler vor einer Trump-Präsidentschaft ängstigen würden. 70 Prozent! Das heißt mit anderen Worten, dass sich auch Trump-Anhänger vor dem Multimilliardär ängstigten – und ihm dennoch ihre Stimme gaben. In der Tat ein erstaunlicher Befund: Wenn selbst Trump-Wähler sich vor ihrem Kandidaten fürchteten, spricht einiges dafür, dass Trump einen ungemein erfolgreichen Angstwahlkampf geführt hat – und von Angsthäsen zum Präsidenten der USA gekürt wurde. Noch eine andere Vermutung drängt sich auf: Wenn sich große Teile des eigenen Elektors vor einem Wahlsieg Trumps und der damit verbundenen Präsidentschaft fürchteten, wie es die vom Guardian zitierten Umfragen nahelegen, Trump dennoch gewählt wurde, dann muss es einige Dinge gegeben haben, vor denen sich diese Wähler noch mehr fürchteten. Und möglicherweise sahen sie ja in der Angst, die Trump ihnen einflößte, die einzige Chance, sich von ihren eigenen Ängsten zu befreien. Nach dem Motto: Wer ihnen Angst macht, der macht auch anderen Angst. Hillary Clinton zum Beispiel. Oder den Islamisten. Oder den Millionen, die jenseits der 2000 Meilen langen Grenze, die die Vereinigten Staaten von Mexiko trennt, leben und selbstverständlich

nichts anderes im Sinn haben, als ins gelobte Land einzufallen. Von den Millionen in den USA lebenden Südamerikaner*innen gar nicht zu reden.

II. EVEN IF HE LOSES

»How Donald Trump took residence in our anxious brains?«, titelte der britische Guardian drei Tage vor der Präsidentschaftswahl, um gleich im Untertitel den entscheidenden Paradigmenwechsel anzudeuten: »In a way that feels unprecedented in modern politics, Trump has burrowed deep into our psyches, stimulating anxiety that will remain even if he loses« (The Guardian, 5.11.2016). Even if he loses – sogar, wenn er die Wahl verlieren sollte. Ein Teufelskreis: Trump konnte gar nicht verlieren, er hätte so oder so gewonnen. Und auch wenn er die Wahl verloren hätte oder seine Präsidentschaft gar nicht antreten bzw. vorzeitig aufgeben würde, womit nicht zu rechnen ist, »Trumpism will remain«, der Trumpismus wird bleiben. Wahrscheinlich keine schönen Aussichten. Wie konnte es ein geifernder, giftspritzender, wie ein Elefant durch den Wahlkampf polternder Amateurpolitiker schaffen, die Gehirne zu besiedeln, wie ein Virus den Geist und die Körper zu infizieren, Millionen von Amerikanern, und nicht nur ihnen, Angst einzuflößen? Eine Angst, die bleiben wird. Warum haben die Menschen Angst vor Donald Trump, und wovor haben sie eigentlich Angst?

Das Wovor ist leicht zu beantworten. Vor dem achten November war es die Angst, dass Trump die Präsidentschaftswahl gewinnen könnte. »Ich bin krank vor Sorge, dass Trump irgendeinen Weg finden könnte, die Wahl zu gewinnen«, äußerte der amerikanische Schriftsteller Jonathan Franzen vor der Wahl in einem Interview, das er der WELT gegeben hatte – und meinte damit vor allem einen drohenden Bürgerkrieg (Franzen 2016). Könnte! Eine hypothetische Angst also, die Angst vor einer Möglichkeit, mit der man rechnen musste, an der man aber auch zweifeln konnte – weshalb sich vermutlich nur die Sensiblen, die allzu Ängstlichen in psychiatrische Behandlung begeben haben dürften. Nach dem achten November ist aus dieser Möglichkeit eine Tatsache geworden, Trump hat die Wahl gewonnen und wird der 45. Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika. Damit kann er seine vollmundigen Ankündigungen wahr machen, er kann es zumindest versuchen, und nichts spricht dafür, dass er es nicht versuchen wird. Nun gibt es wahrlich Grund, sich Sorgen zu machen. Immerhin hat Trump – um nur ein Beispiel zu nennen – den Finger jetzt am Abzug, sprich: Atomknopf, und dass er den

Einsatz nuklearer Massenvernichtungsmittel für eine denkbare Option hält, um amerikanische Interessen in der Welt durchzusetzen, hat er im Wahlkampf mehr als einmal angedeutet.

In beiden Fällen bezieht sich die Angst auf eine Möglichkeit und damit auf die Zukunft. Man könnte von einer Möglichkeit erster und einer zweiter Ordnung sprechen. Die Angst vor einer Trump-Präsidentschaft ist die Angst vor einer Möglichkeit erster Ordnung. Ihre Dynamik entfaltet diese Angst erster Ordnung freilich dadurch, dass die Wahl mit unkalkulierbaren Folgen (Stichwort: Bürgerkrieg), die Präsidentschaft mit einer Vielzahl von Möglichkeiten, Möglichkeiten zweiter Ordnung also, verknüpft ist. Ein amerikanischer Präsident hat Macht, die er für ganz unterschiedliche Zwecke einsetzen kann, in der klassischen Sprache der Ethik: für das Gute oder für das Böse. Dieser Umstand allein wäre allerdings noch kein Grund, sich vor Trump zu fürchten. Über Macht verfügen viele, und dennoch fürchten wir uns nicht vor ihnen – vielleicht sollten wir es. Etwas anderes muss noch hinzutreten, damit aus dem Unbehagen an der Person eine Angst vor ihr wird. Diese Zusatzbedingung ist die Ungewissheit, eine exzessive Ungewissheit, die sich als fundamentale Verunsicherung lesen lässt. Trump ist die personifizierte Ungewissheit. Niemand weiß oder vermag vorherzusagen, was er als Nächstes tun, wie er sich verhalten, wie er mit seinen neuen Möglichkeiten, mit der Präsidialmacht umgehen wird. Trump bricht mit jeder Erwartungswahrscheinlichkeit, er durchkreuzt jedes rationale Kalkül, bleibt in seinen Äußerungen, von Ausnahmen abgesehen, vage bis zur Unkenntlichkeit – und weitet gerade dadurch den Raum des Vorstellbaren ins Grenzenlose, Unendliche. Alles scheint auf einmal möglich, auch das bislang für unmöglich Gehaltene.

Vielleicht liegt ja darin – in der Ausweitung des Möglichkeitsraumes – das Geheimnis seines Erfolges und einer der Gründe für die Angstparanoia, die Trump ausgelöst hat: Da kommt einer und bricht, als sei es das Selbstverständlichste auf der Welt, mit allen Regeln des Politikbetriebs. Einer, der nicht dazu gehören, das Spiel nicht mitspielen will; einer, der kein Blatt vor den Mund nimmt, der redet wie ihm der Schnabel gewachsen ist, krächzt, geifert und brüllt, labert, lamentiert und attackiert, als gäbe es kein Morgen mehr; einer, der sich für den Besten hält, den Einzigen. Einer, der keine Angst zu haben scheint, vor nichts und niemandem, der sich alles zutraut und dem alle alles zutrauen. So einer macht Angst. Er lässt die Menschen in einen gähnenden Abgrund blicken. Abgründe scheiden die Spreu vom Weizen: Der Mutige sieht hinab und sieht ... eine Gelegenheit, die Gelegenheit, seinen Mut zu beweisen. Die Schwachen, Ängstlichen sehen nur die Gefahr ... und

verzweifeln, sind weder zu einer Entscheidung noch zu einer Handlung fähig. Nietzsche hat sich entschieden: »Kein Pfad mehr! Abgrund rings und Todtenstille!« –/So wolltest du's! Vom Pfade wich Dein Wille!/Nun, Wanderer, gilt's!/Nun blicke kalt und klar!/Verloren bist Du, glaubst Du – an Gefahr.« (Nietzsche 1999a, Scherz 27)

III. EIN ÄFFISCHER KOBOLD

Gewählt wurde am 8. November der Furchteinflößendere der beiden Kandidaten. Gewählt wurde er – diese Schlussfolgerung lässt sich kaum vermeiden –, weil er es besser als seine Konkurrentin verstand, einer Mehrheit der Wähler Angst einzuflößen. Und weil er sich zugleich erfolgreich als Universal-Neuroleptikum gegen ihre Ängste zu inszenieren vermochte. Darin lag sein Talent – und liegt es immer noch. Dieses Talent hätte ihm freilich nichts genutzt, wenn die Wähler nicht bereit gewesen wären, es mit ihrer Stimmabgabe zu honorieren. Der Guardian hat in seiner Titelzeile indirekt darauf hingewiesen, als er von «our anxious brains» sprach. Die Wahrheit ist: Trump hat Angst gemacht, aber die Angst nicht gemacht; er hat den Ängstlichen Angst gemacht, aber ängstlich waren sie eben schon zuvor. Trump hat auf der Klaviatur der Angst gespielt – ein perfekter Pianist, zweifelsohne –, aber zuvor gestimmt haben das Instrument andere. Man kann ihn als Virtuosen bezeichnen, als einen Virtuosen der Angst, aber gewiss ist er nicht ihr Erfinder. Ihr Nutznießer ja, aber nicht ihr Urheber. Er ist nicht originell im kreativen Sinn, aber genial, wenn es darum geht, das Thema der Angst unendlich zu variieren, es auszureizen und bis in den tiefsten Grund hinein auszuloten. Insofern erscheint die Schlussfolgerung, die der Guardian gezogen hat, zutreffend, wenngleich vielleicht ein wenig übertrieben.

Furchterregende Trump-Zitate gibt es viele – was sie im Übrigen als Elemente einer, zugegeben, unappetitlichen Strategie entlarvt, die darauf berechnet war, den Wahlkampf zu gewinnen. Man könnte sie daher als Wahlkampf-Gedöns abtun, als bloßes Gerede, als wohl kalkulierte, wenngleich überdosierte Angstrhetorik – wofür auch die signifikant gemäßigte Post-Wahl-Rhetorik des ehemaligen Kandidaten spricht – und sich überdies mit dem Gedanken beruhigen, dass nichts so heiß gegessen wird, wie es gekocht wurde. Mag Trump auch zum Präsidenten gewählt worden sein, die Checks and Balances des amerikanischen Regierungssystems werden schon dafür sorgen – so ein politikwissenschaftlich informierter Einwand, der nach der Wahl häufiger

zu hören ist –, dass er keine Dummheiten begehen wird oder doch keine großen. Lehnen wir uns also zurück und üben uns in Gelassenheit; »schau mer mal«, wie der Bayer sagen würde, wird schon wieder? Vittones Patienten war mit dieser Strategie allerdings nicht zu helfen. Wie ein »böse(r), äffische(r) Kobold« (Nietzsche 1999b, Abschnitt 535) war ihnen die »Phantasie der Angst« (ebd.) auf den Rücken gesprungen und ließ sich nun nicht mehr abschütteln. Schon gar nicht durch Argumente. Gesprächs- oder kognitive Verhaltenstherapien versagten vor der aggressiven Trump-Rhetorik, weshalb Vittono seinen Patienten Psychopharmaka verschrieb, die gleichen Medikamente also, mit denen auch andere Ängste behandelt werden. Was lässt sich daraus lernen? Nun fürs Erste dies: Man kann Ängste nicht mit Argumenten entkräften. Die Angst entzieht sich dem rationalen Diskurs, lässt sich durch den »zwanglosen Zwang« der Rationalität nicht in Wohlgefallen auflösen. Die Angst hat ihre eigene Logik, und die steht quer zur diskursiven Logik. Sie hat ihre eigene Wahrheit, eine ganz eigene Überredungs- und Überzeugungskraft, der vernünftig nicht beizukommen ist. Im Übrigen – auch dies lässt sich als Einsicht festhalten – sind Ängste nie nur das Produkt eines kranken Gehirns, sondern selber elementare, welterschließende Produktivkräfte. Sitzt der Kobold einmal auf dem Rücken, fängt die Phantasie zu tanzen an. Und malt die Welt in düsteren Farben. Bis sich alles aufs Wunder- und Grauensvollste zu einem stimmigen Gesamtbild zusammenfügt. Gegen Bilder kann man nicht argumentieren.

Lösen wir uns ein wenig von Trump und der Trump-Angst, werden wir grundsätzlicher. Angst haben wir alle – fragt sich nur: wovor. Wir haben Angst vor der Arbeit, vor Mobbing, Bossing und chronischer Überlastung, Angst davor, unseren Arbeitsplatz zu verlieren; wir haben Angst vor der internationalen Finanz- und Wirtschaftskrise, Angst vor Inflation, Deflation oder Stagflation, Angst vor Währungsverfall und Kaufkraftverlust, Angst vor Krankheit und Armut im Alter, Angst vor Mietsteigerungen, vor Diebstahl, Terror und Gewalt. Wir fürchten uns vor der schleichenden Vergiftung unserer Lebensmittel, vor der Verwüstung unserer Kulturlandschaften, vor den Folgen der Klimaerwärmung, vor der Zunahme politischer Konfliktlagen, vor der Verschärfung des Tons in den internationalen Beziehungen, vor möglichen Kriegen als letzter Konsequenz. Einige von uns treiben noch ganz andere Ängste um. Sie fürchten, dass für Flüchtlinge mehr als für Einheimische getan wird, dass der Einfluss des Islam zunimmt und dass die Kriminalität wächst – was nachweislich nicht oder allenfalls in bescheidenem Maße und nur in bestimmten Sektoren der Fall ist, jedenfalls gilt dies für Deutschland. Wiederum

ein Teil dieses Teiles sorgt sich vor allem um das Eigene, genauer: um das Kollektiv-Eigene: um die Stärke des eigenen Staates, den Fortbestand des eigenen Volkes, die Binde- und Integrationskraft der eigenen Kultur – manche wähen gar das Abendland oder eine ominöse christlich-abendländische Kulturtradition in Gefahr. Sie sorgen sich um die kollektive Identität, die sie durch die Fremden/das Fremde bedroht sehen, fürchten um die Vorherrschaft der weißen Rasse, die Reinheit von Blut und Boden – auch wenn dieses Begriffspaar aus verständlichen Gründen nie wörtlich zitiert wird –, fürchten mit anderen Worten die Auflösung des Eigenen ins Andere, ins Nichts, fürchten den Fall ins Globalistisch-Bodenlose. Diese Menschen fühlen sich durch den Fremden/das Fremde nicht einfach nur bedroht, sondern infrage gestellt. Für sie ist der Andere nicht der Spiegel des Eigenen, sondern dessen Negation, keine Bereicherung, sondern eine Belästigung, eine Zumutung, eine Bedrohung. Weshalb er ausgegrenzt und, sofern dies nicht hilft, ihn fern zu halten, auch bekämpft werden darf, schließlich geht es dieser bornierten, hochgradig pathologischen, gleichwohl von den Subjekten als authentisch empfundenen Wahrnehmung zufolge ums Ganze, am Ende um das eigene Überleben, das Überleben des eigenen Volkes, das Überleben der eigenen Kultur. Man kann sich Angst auch einreden.

Heute wird viel über Angst geredet. Das hat seinen guten Grund. Wir leben in postheroischen Zeiten, da darf man zu seinen Ängsten stehen, darf sich zu ihnen bekennen, darf auch mit ihnen kokettieren. In gewissen Kreisen gehört es geradezu zum guten Ton, sich wechselseitig seine Ängste zu offenbaren. Wer hier mit seinen Ängsten hinter dem Berg hält, zieht Misstrauen auf sich. Dann hört man es flüstern: Mit dem stimmt doch was nicht, der hat doch was zu verbergen. Hat man keine eigenen Ängste zu gestehen oder keine Lust dazu, sollte man auf jeden Fall Verständnis für die der anderen aufbringen, mögen sie einem noch so absurd erscheinen. Ängste wollen ernst genommen werden. Die Angst, so scheint es, hat ihren schlechten Ruf verloren, sie ist gesellschaftsfähig geworden. Mehr noch: sie ist diskursfähig geworden. Wir leben nicht nur in postheroischen, sondern auch in postfaktischen Zeiten. Da zählen Ängste so gut wie Argumente, sind sie klingende Münzen im Spiel um Macht, Geld und Einfluss. Sie haben einen Wert, der sich taxieren lässt, lassen sich ökonomisch und politisch ausbeuten, in einen Mehrwert verwandeln. An unseren Ängsten verdient eine ganze Industrie, und es sind keineswegs nur die Therapeuten, die sich auf die Angst verstehen und von ihr profitieren. Auch die Politik profitiert von der Angst. Kein Politiker kann es sich heute leisten, Ängste zu ignorieren. Wer gewählt oder wiedergewählt

werden will, muss auf die Ängste der Wähler Rücksicht nehmen, muss ihre Ängste und ihre Sorgen ernst nehmen, mindestens muss er so tun, als würde er sie ernst nehmen. Jene, die wirklich etwas von dem Geschäft verstehen, verstehen sich auch darauf, Ängste zu provozieren, zu inszenieren, den Leuten Ängste einzureden. Mit der Angst lässt sich wunderbar Politik machen, ängstlichen Menschen kann man alles verkaufen. Höchste Zeit also, über die Angst zu reden.

IV. WANDERER, JETZT GILT'S!

Es gibt verschiedene Möglichkeiten, sich dem Phänomen Angst anzunähern. Eine wurde schon vorgeführt: es wurden Ängste, vielmehr Angstanlässe aufgezählt, in einer ziemlich beliebigen, gleichwohl keineswegs unsystematischen Reihenfolge. Entstanden ist eine bunte Liste, die sich ins Unendliche erweitern ließe. Für ein besseres Verständnis ist damit freilich nicht viel gewonnen. Dass Menschen Angst haben ist eine Banalität, dieses Wissen gehört zu den unhinterfragten Hintergrundüberzeugungen menschlichen Daseins und bedarf keiner empirischen Verifizierung. Es ist sozusagen immer schon da. Die Angst ist immer schon da. Ein Gewitter zieht auf, irgendwo schlägt eine Kirchturmuhur, ein Gesicht blickt uns an – und wir spüren, wie Angst uns ergreift. Nicht etwa vor dem Gewitter, den Glockenschlägen oder der Person, die uns ansieht. Sie sind nur Anlässe, ganz lose verknüpft mit dem, woran sie uns erinnern oder worauf sie verweisen, der Quelle der Angst.

Oft wissen wir gar nicht, warum wir uns ängstigen. Von einem Moment auf den anderen – John mag hier als Beispiel dienen – zittern unsere Hände, geht unser Atem schneller, steckt uns ein Kloß im Hals. Die Beine werden weich, irgendetwas presst den Brustkorb zusammen, wir fangen an zu schwitzen. Eine Angstattacke. Später wundern wir uns über den das Vorgefallene, begreifen nicht, warum wir uns nur so ängstigen konnten – und verdrängen das Ganze. Verdrängen die Angst. Angst braucht keine Anlässe, keine Gründe – das unterscheidet sie von der Furcht, die immer an ein Objekt gebunden ist. Wir fürchten uns in konkreten Situationen, vor konkreten Dingen. Zum Beispiel vor einer Maus. Oder vor einer Prüfung, davor, diese Prüfung nicht zu bestehen. Die Prüfung ist etwas Wirkliches, keine bloße Möglichkeit, sondern eine Realität, der wir uns stellen müssen. Es sei denn, wir ziehen es vor, an der Prüfung nicht teilzunehmen. Doch das würde

bedeuten, dass wir die Ausbildung in den Sand setzen. Und was dann? Dann stehen wir vor dem Nichts, müssten völlig neu anfangen. Neuanfangen, nachdem wir eben gescheitert sind und wissen, dass wir jederzeit wieder scheitern können. Keine guten Voraussetzungen, ein gutes Leben zu führen. Furcht oder Angst? Die Umgangssprache unterscheidet kaum zwischen den beiden Begriffen. Tatsächlich ähneln sich die Symptome, sind die Übergänge fließend. Und doch macht diese Unterscheidung einen analytischen Sinn. Weil sie es erlaubt, konkrete und unkonkrete, objektspezifische und unspezifische Ängste voneinander zu unterscheiden. Das ist deshalb von Bedeutung, weil unspezifische Ängste – Ängste im engeren und eigentlichen Sinne also – sich viel leichter produzieren, inszenieren und instrumentalisieren lassen. Man muss sie eben nicht am eigenen Leib erfahren haben, um sie zu teilen. Man kann sie sogar genießen, ja konsumieren wie einen »Tatort«, der einen die Angst erleben lässt, ohne dass man sich der Gefahr aussetzen muss. Wäre die Angst an ein Objekt gebunden, an eine konkrete Erfahrung, würde diese Erfahrung sie entmachten, würde sich die Angst in der und durch die Erfahrung in Furcht verwandeln und auflösen. Aber das ist sie nicht. Und das macht sie so produktiv, so gefährlich.

Sigmund Freud hat eine andere Differenz ins Spiel gebracht, er hat zwischen Realangst und neurotischer Angst unterschieden (vgl. hierzu Freud 2000). Unter Realangst verstand er die Angst vor äußeren Gegenständen, die für das Individuum eine tatsächliche Bedrohung darstellen, unter neurotischer Angst die Angst vor einer Gefahr, die nur in der Einbildung existiert – von den Neurotikern nichtsdestotrotz als reale Gefahr erlebt wird. Auch neurotische Ängste sind ... Ängste, auch eingebildete Gefahren ... Gefahren, zumindest werden sie von den Neurotikern als solche wahrgenommen. Und darauf kommt es an. Oft ist die Angst bekanntlich dort am größten, wo es keinerlei Anlässe und Gründe für sie gibt. Menschen fürchten sich vor Ausländern und haben selbst überhaupt keinen Umgang mit ihnen, ereifern sich gegen den Zuzug von Flüchtlingen und leben in Orten, die gar keine Flüchtlinge aufgenommen haben. Antisemiten schüren die Angst vor den Juden, die Angst vor einer jüdischen Weltverschwörung, der jüdischen Weltherrschaft, Antikommunisten die Angst vor den Roten, vor der Weltrevolution – und finden immer wieder Dumme, die sich von dieser Angst anstecken lassen, weil es dazu der eigenen Erfahrung überhaupt nicht bedarf, der Juden nicht bedarf, der Kommunisten nicht bedarf, auch einer Verschwörung oder einer Revolution nicht bedarf.

Noch etwas anderen lässt sich aus dem Antisemitismus lernen: Angst funktioniert wie ein Virus: sie steckt an. Mit rasender Geschwindigkeit verbreitet sie sich in den Kapillargefäßen der Gesellschaft und wird, je weiter sie sich verbreitet, zu ihrer eigenen Bestätigung, eine sich selbst erfüllende Prophezeiung, allen Einsprüchen des Faktischen zum Trotz. Der Antisemitismus ist gelebtes Postfaktikum: Ihn interessieren keine Tatsachen, keine Gründe, sondern ausschließlich Gefühle. Der Hass ist recht eigentlich sein einziger Grund – und die einzige Tatsache, auf die er sich berufen kann. Dass er seinen Wahn für Wirklichkeit hält, ändert daran nicht das Geringste, entlarvt den Antisemiten freilich als Psychotiker. Behandeln lässt sich seine Psychose allerdings nicht, das unterscheidet ihn vom echten Psychotiker. Man möge das nicht falsch verstehen. Neurosen sind keine Kleinigkeit, Neurotiker bedauernswerte Geschöpfe, Psychotiker freilich noch um einiges bedauernswerter. Und selbstverständlich gibt es Angststörungen, die gravierende Ausmaße annehmen können und dann der therapeutischen Intervention bedürfen. Tatsächlich zählt pathologische Angst zu den häufigsten psychiatrischen Störungen – etwa 20 Prozent der erwachsenen Amerikaner leiden jedes Jahr darunter, fast 30 Prozent sind es im Laufe ihres Lebens – und muss behandelt werden. Wessen Leben von der Angst beherrscht wird, der vermag es nicht zu führen; wer unter Panikattacken und Angstpsychosen leidet, leidet fürchterlich, kann Wahn und Wirklichkeit nicht mehr unterscheiden.

Extreme Angst verändert die Wahrnehmung und das Verhalten. Sie lässt uns extreme Dinge tun, Dinge, die wir im Nachhinein bedauern – aber nicht mehr rückgängig machen können. Und gebiert, wenn sie chronisch wird, eine neue Form der Angst. Treten nämlich die Panikattacken gehäuft auf, mehrmals im Monat, entwickelt sich eine Erwartungsangst, die Angst vor einem weiteren Panikanfall, die Angst vor der Angst also. Jeder neue Anfall verstärkt diese Metaangst. Ein Teufelskreis – und zugleich eine Bestätigung dessen, was ich vorher sagte: dass die Angst ansteckt, zuvörderst sich selbst. Wer in diesem Teufelskreis gefangen ist, findet alleine nicht mehr heraus, verliert den Kontakt zur Realität und schließlich sich selbst. Der braucht Hilfe, professionelle Hilfe. Allerdings sollte dieser Umstand uns nicht dazu verleiten, in der Angst ausschließlich ein psycho-klinisches Phänomen zu sehen. Wer sie, wie Sigmund Freud es getan hat, in erster Linie als klinisches Phänomen behandelt, wer in ihr nur einen krankhaften Zustand sieht, den es zu therapieren gilt, der verfehlt Wesentliches. Freud hat, gewiss in bester Absicht, die Angst banalisiert, in einen bloßen »Ausdruck« verwandelt, den Ausdruck unbewusster Konflikte, die entweder in der Kindheit oder im Sozialisations-

prozess anzusiedeln sind. Er hat mit anderen Worten den Singular in einen Plural aufgelöst, die Angst in Ängste verwandelt. Ängste lassen sich therapieren, zweifellos, die Angst nicht. Die Angst entzieht sich der Therapie, kann nicht behandelt, sondern muss angenommen werden. Sie ist weder eine ausschließlich biologische noch eine rein psychische Tatsache, sondern ein Anthropologikum, eine Grundtatsache menschlicher Existenz, aus unserem Leben so wenig wegzudenken wie Liebe, Sex und Eifersucht. So wenig wegzudenken wie die Freiheit.

Für den Sozialpsychologen, Psychoanalytiker und Philosophen Erich Fromm ist die Sache klar: Jeder Schritt des Menschen, hinein in eine neue menschliche Existenz, hinein in die Freiheit, ist angsterregend. »Es bedeutet immer, dass man einen sicheren Zustand, der relativ bekannt war, für einen anderen aufgibt, der neu ist und den man noch nicht beherrscht. Wenn das Kind im Augenblick der Abtrennung der Nabelschnur denken könnte, würde es zweifellos von Todesangst erfasst. Ein freundliches Schicksal bewahrt uns vor diesem ersten panischen Schrecken. Aber bei jedem neuen Schritt, bei jedem neuen Stadium unserer Geburt geraten wir aufs Neue in Angst.« (Fromm 1981, S. 34) Ganz ähnlich äußert sich Fritz Riemann, ebenfalls ein deutscher Psychologe und Psychoanalytiker, der vor 55 Jahren mit »Grundformen der Angst« den Klassiker zum Thema verfasst hat: »Jede Entwicklung, jeder Reifeschritt ist mit Angst verbunden, denn er führt uns in etwas Neues, bisher nicht Gekanntes und Gekonntes, in innere oder äußere Situationen, die wir noch nicht und in denen wir uns noch nicht erlebt haben. Alles Neue, Unbekannte, Erstmals-zu-Tuende oder Zu-Erlebende enthält, neben dem Reiz des Neuen, der Lust am Abenteuer und der Freude am Risiko, auch Angst. Da unser Leben immer wieder in Neues, Unvertrautes und nicht Erfahrenes führt, begleitet uns Angst immerwährend. Sie kommt am ehesten ins Bewusstsein an besonders wichtigen Stellen unserer Entwicklung, da, wo alte, vertraute Bahnen verlassen werden müssen, wo neue Aufgaben zu bewältigen oder Wandlungen fällig sind.« (Riemann 1999, S. 9)

Die Angst begleitet den Menschen. Sie ist eine Tatsache, die wir akzeptieren, mit der wir uns auseinandersetzen und arrangieren müssen. Allenfalls können wir darauf hoffen, irgendwann einen »gewissen Punkt« zu erreichen, »wo Angst und Zweifel nur noch in geringem Maße auftreten« (Fromm 1981, 34). Wer diesen Punkt erreicht, hat geschafft, was sich schaffen lässt, ist wahrhaft zum Menschen geworden, mehr ist nicht drin. Worauf wir nicht hoffen dürfen ist ein Ende der Angst. Die Angst lässt sich nicht abschaffen, nicht beseitigen, nicht aufheben, weder durch individuelle Anstrengungen,

die Arbeit an der eigenen Person, noch durch irgendwelche Therapien oder eine Veränderung der gesellschaftlichen bzw. ökonomischen Rahmenbedingungen. Sie ist mit dicker Tinte eingeschrieben in die menschliche Existenz – und der Preis, den wir für die Freiheit zahlen müssen. Wer die Freiheit will – und damit ist selbstverständlich nicht die politische Freiheit oder die Freiheit von sozialen und ökonomischen Zwängen, sondern ein anthropologisches Universale gemeint –, muss sich zur Angst in ein Verhältnis setzen, mit ihr leben lernen. Eine Freiheit ohne Angst gibt es nicht, kann es nicht geben. Man versteht jetzt vielleicht besser, warum die Freiheit als Wagnis gilt. Wer frei sein will, darf die Angst nicht fürchten, der muss etwas riskieren, immer wieder, immer aufs Neue, frei nach Nietzsche: Wanderer, jetzt gilt's! Der Mensch ist – hier hat Rousseau sich geirrt – eben nicht frei geboren (vgl. Rousseau 1977, S. 5), er muss erst frei werden. Und frei wird er nur dadurch, dass er die Angst akzeptiert, vor der Angst keine Angst hat. Die Angst gehört zur Freiheit wie die Freiheit zum Menschen. Kein Leben ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Angst! Die Angst schränkt die Freiheit ein, aber sie ermöglicht sie auch – wenn wir mit ihr zu leben verstehen, uns von unseren Ängsten nicht in die Knie zwingen lassen. Kantianer würden von der Bedingung der Möglichkeit sprechen – anthropologischer Transzendentalismus!

V. GESTALTWANDLER

Vielleicht ist es jetzt an der Zeit, von der Rolle der Angst in der Moderne zu sprechen. Dabei sollte man von einer Voraussetzung ausgehen, die sich sinnvoll kaum bestreiten lässt: Angst ist ein Gestaltwandler. Als anthropologische Universalie ist sie zeitlos und kulturinvariant, in ihren Erscheinungsformen jedoch ein fluides, ungemein changierendes, mit einem Wort historisches Phänomen. Noch einmal Fritz Riemann: »Angst gibt es [...] unabhängig von der Kultur und der Entwicklungshöhe eines Volkes oder eines Einzelnen – was sich ändert, sind lediglich die Angstobjekte, das, was jeweils die Angst auslöst, und andererseits die Mittel und Maßnahmen, die wir anwenden, um Angst zu bekämpfen.« (Riemann 1988, S. 8) Beispiele gefällig? In westlichen Gesellschaften hat, von den Kindern abgesehen, heute kaum noch einer Angst vor Blitz und Donner, vor Teufeln, Hexen und bösen Geistern, dafür leben wir mit und leiden unter Ängsten, die früheren Zeit unbekannt waren: der Angst vor Autounfällen, Flugzeugabstürzen und Zugentgleisungen, vor Schweinegrippe, Geflügelpest und Ebola, vor Amok-

läufern, Selbstmordattentätern und Politikern. Jede Woche kommen neue Ängste hinzu, wird eine neue Angst-Sau durchs globale Dorf getrieben, oft wissen wir gar nicht mehr, wovor wir uns noch ängstigen sollen. Täuscht der Eindruck? Haben sich in der Moderne die Ängste, die Angstobjekte und Angstanlässe potenziert? Sind die Tausende, Abertausende kleiner und großer Ängste, die uns heute umtreiben, das Symptom einer verängstigten Gegenwart, die sich in ihren Ängsten und Sorgen eher wiedererkennt als in ihren Träumen, Hoffnungen und Utopien? Leben wir, wie des Öfteren zu hören ist, in einem »Zeitalter der Angst«? Die ständig wachsende Liste von Ängsten und Befürchtungen scheint dieser Behauptung jedenfalls eine gewisse Plausibilität zu verleihen.

Man muss die Frage grundsätzlich aufwerfen: Ist die Moderne ein Angst-Zeitalter? Wenn ja, warum ist sie dies? Gesetzt den Fall, der Befund trifft zu – warum vermehren und vervielfältigen sich in der Moderne die Ängste und Angstobjekte? Man kann die Frage auch anders formulieren: Ist der moderne Mensch ängstlicher, als es die Menschen früherer Epochen waren? Eigentlich mag man das ja kaum glauben. Nun, die Antwort auf diese Frage ist gar nicht so einfach und hängt wie immer vom jeweiligen Standpunkt ab. Wer den guten alten Zeiten hinterher trauert und mit Moderne, was immer im Einzelnen darunter verstanden wird, Sittenverfall, Werteverlust und Niedergang assoziiert, wird die Frage – Pest, Cholera und Dreißigjährigen Krieg ignorierend – mit Ja beantworten. Für diese Trauerklöße war früher alles besser, aus einem ganz einfachen Grund: Früher war alles, wenn nicht in schönster und bester, so doch immerhin in ORDNUNG. Eben diese durch Tradition und Herkunft fraglos verbürgte Ordnung hat die Moderne aufgelöst – und löst sie jeden Tag auf. Sie haben ja recht, diese Traditionalisten: Die Moderne kann gar nicht existieren, ohne die Ordnung, die sozialen, kulturellen und ökonomischen Verhältnisse also, permanent aufzulösen und umzuwälzen. Mit der philosophischen Aufklärung hat es angefangen, mit der industriellen Bourgeoisie ist es weitergegangen, die digitale Bourgeoisie setzt die Arbeit fort. Geben wir es ruhig zu: Die Moderne produziert Auflösung, Auflösung produziert Anomie, Anomie Ordnungsverlust, Orientierungskrisen und Angst. Ja, die Angst wächst, die Ängste wachsen.

Niemand hat den mit der Moderne verbundenen Auflösungsprozess eindrucksvoller beschrieben als Karl Marx. Ich darf in diesem Zusammenhang an das Kommunistische Manifest erinnern, das in seinem ersten Teil ein einziges und einzigartiges Dokument bourgeoisen Zerstörungsfurors ist. Das folgende, hinlänglich bekannte Zitat spricht auch die Folgen dieses Furors

an: »Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisieepoche vor allen anderen aus. Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Verhältnisse mit nüchternen Augen zu sehen.« (Marx 1977, S. 465) Wer will das schon – sich mit nüchternen Augen betrachten? Wer kann ertragen, was er da zu sehen bekommt? Wer aushalten und damit weiterleben, dass er nichts anderes sein soll als ein geknechtetes, ausgebeutetes Lebewesen, dessen persönliche Würde im »eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt« (ebd.) und in den Tauschwert, die »gefühllose ›bare Zahlung« (Marx 1977, S. 464), aufgelöst wurde? Nicht zuletzt: Wer kann wirklich ertragen, dass ihm jeder Ausweg, alle Tröstungen, zuvörderst die der Religion, versagt sind? Wohl wahr: Die Religion, präziser: die christliche Religion hat den Leuten Furcht eingeflößt, die Furcht vor Gott, Teufel und Höllenqualen. Sie hat ihnen aber auch Hoffnung und Zuversicht gemacht: dass ihr Leiden, sofern sie nur den Glauben nicht verlieren, irgendwann ein Ende haben wird, dass sie eines schönen Tages für dieses Leiden und ihren Glaubensmut belohnt werden. Sie hat ihnen mit anderen Worten die Angst genommen: vor dem Nichts, vor der Sinnlosigkeit des Lebens, und gleichzeitig ihren Lebensmut gestärkt: mit der Aussicht auf ein zweites Leben, ohne Leid und Schmerzen, dafür voller Glück und Erfüllung. Und dass soll nun alles nicht mehr wahr sein? Was bleibt dann noch? Woran soll man sich noch halten, woran sich orientieren, wenn alle Verhältnisse zerstört, alle Bande bis auf das Band, welches das »nackte Interesse« (ebd.) zwischen den Menschen knüpft, zerrissen sind? Dann bleiben doch nur noch Elend, Einsamkeit, Verzweiflung ... und die Angst.

Lassen wir die Religion und kehren zur Eingangsfrage zurück: Selbstverständlich – so würde Marx argumentieren und so argumentiert auch die zeitgenössische Soziologie – ist die Moderne ein Zeitalter der Angst. Eben weil sie eine Epoche der »ewige(n) Unsicherheit und Bewegung« ist. Der Kapitalismus lässt keinen Stein auf dem anderen, baut nur auf, um wieder einzureißen und auf den Trümmern ein neues Bauwerk, ebenso flüchtig wie die vorangegangenen, zu errichten. Noch einmal: Der Kapitalismus löst nicht nur sämtliche »altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen« auf, gleiches geschieht mit den neugebildeten Vorstellungen, die an ihre Stelle treten; auch sie »veralten,

ehe sie verknöchern können«. Das muss man radikal verstehen: Der Kapitalismus zerstört die Vergangenheit, er zerstört aber auch die Gegenwart, er zerstört sich selbst, um sich selbst ständig neu zu erfinden. Heraklit lässt grüßen: Im Kapitalismus ist alles im Fluss, alles in ständiger Veränderung begriffen; was eben noch solide erschien, für die Ewigkeit erbaut, erweist sich wenig später schon als brüchig und hohl. Und mag es auch stabil sein – tatsächlich spielt dieser Faktor überhaupt keine Rolle –, wird es dennoch abgerissen, eingerissen, eingedampft und aufgelöst im kapitalistischen Säurebad, um Platz zu schaffen für das Neue. Nur das Neue lässt sich verkaufen, nur mit dem Neuen ein Geschäft machen und Profit.

Die schöpferische Zerstörung ist freilich nur die eine Seite der Medaille, die andere Seite heißt Beschleunigung. Die »fortwährende Umwälzung der Produktion«, von der Marx im Kommunistischen Manifest gesprochen hat, erschüttert nicht nur die gesellschaftlichen Zustände, sondern auch die Temporalstruktur. Immer schneller vergeht die Zeit, immer knapper wird sie. Arbeitsteilung ist eine Antwort auf die Verknappung von Zeit, Rationalisierung eine andere. Im Kapitalismus ist Zeit zum Kostenfaktor geworden, weshalb sie nicht vergeudet werden darf und eingespart werden muss um jeden Preis – Zeit-Gewinne! Der deutsche Soziologie Hartmut Rosa hat das Kommunistische Manifest als »eine einzige Beschleunigungsdiagnose« bezeichnet und die sozialen Folgen dieses Beschleunigungsprozesses analysiert (Rosa 2008). Was im 18. bzw. 19. Jahrhundert mit der technischen Beschleunigung begann, setzte sich in der Beschleunigung des sozialen Wandels und des Lebenstempos fort – und die Menschen unter permanenten Zeit-Druck. Sie haben keine Zeit mehr, fühlen sich ständig überfordert, am Arbeitsplatz und in der Frei-Zeit. Eine neue Angst entsteht: die Angst, den Anschluss zu verpassen, den Anforderungen nicht mehr gewachsen zu sein. Zeitnot wird notorisch und zur Krankheit.

Beschissene Aussichten. Marx konnte wenigstens noch auf die Zukunft bauen, den Sieg des Proletariats im Klassenkampf, der sich auch als radikales Entschleunigungsprojekt lesen lässt: Mehr Zeit für alle durch die Aufhebung der kapitalistischen Zeitmonopols. Doch diese Hoffnung hat die Geschichte zunichte gemacht. Worauf sollen wir hoffen? Marx selbst und der Marxismus sind Gestalten der Vergangenheit, an denen sich nur noch festhalten lässt, wenn man bereit ist, die Marxsche Einsicht in den Zeitkern alles Gewordenen über Boot zu werfen. Selbstverständlich lässt sich diese Behauptung bestreiten, aber jene, die dies tun, bewegen sich nicht mehr auf dem Boden der Marx'schen Theorie. Gott ist tot, aber Marx ist es eben auch. Und das Gleiche

gilt für seine Theorie, zumindest für die Teile seiner Theorie, die mehr sein wollten als bloß Theorie, der wissenschaftliche Nachweis nämlich, dass Elend und Angst sich durch politisches Handeln beseitigen, in ein Reich der Freiheit, des Friedens und der Zeit-Souveränität aufheben lassen. Ein solcher Nachweis kann nicht geführt werden. Wer einen solchen Nachweis für möglich hält, kann genauso gut auch an Gott glauben. Aber vielleicht ist genau das ja der Hintersinn dieser Theorie: die Kapitalisten das Fürchten zu lehren und den Verzweifelten, Erniedrigten Zuversicht einzutrichern, sie von der Angst zu befreien.

VI. AUFKLÄRUNG ODER DIE FURCHT VOR DER WAHRHEIT

Wenden wir uns den Verteidigern der Moderne zu. Sie werden, sofern sie intelligent sind, was man freilich nicht ohne Weiteres unterstellen sollte, die Zunahme, das Netto-Plus an Ängsten, nicht bestreiten, diese empirische Beobachtung jedoch nicht als grundsätzlichen Einwand gegen die Moderne gelten lassen. Stattdessen werden sie auf die Leistungen und Errungenschaften der Moderne verweisen. Gewiss werden sie den technischen Fortschritt erwähnen. Da er freilich ein Janusantlitz trägt, werden sie sich mit diesem Hinweis nicht begnügen und den moralischen Fortschritt argumentativ ins Spiel bringen. Da aber auch in seinem Fall Zweifel sich nicht völlig ausräumen lassen, werden sie am Ende auf dem Projektcharakter, der Idee der Moderne insistieren und mit der Aufklärungskeule herumfuchteln. Das klingt bössartiger, als es eigentlich gemeint ist. Die Aufklärung war ein hehres Projekt, die Aufklärer waren mutige Leute, die für ihre Überzeugungen nicht selten ihre Existenz riskierten. Umso ekelhafter ist es, wenn heute Politiker das gelebte Risiko umstands- und gedankenlos in eine exklusive Weltanschauung verwandeln, in eine ideologische Flinte, die auf alles Fremde zielt. Wer Aufklärung sagt und Ausgrenzung meint, hat nicht verstanden, was Aufklärung bedeutet: rücksichtslose Kritik des Bestehenden, Zurückweisung all dessen, was vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht zu bestehen vermag. Aufklärung grenzt aus, zweifellos, doch grenzt sie aus, was sich der kritischen Prüfung durch den Verstand entzieht oder verweigert: »unbewiesene Behauptungen, [...] unwahrscheinliche Vermutungen, unvernünftige Glaubensformen, schwärmerischen Übereifer« (Geier 2013, S. 32), den Aberglauben also, Religion, Mythen, Einbildungen, Traditionen, Intoleranz, Fanatismus, Gefühle. Wo sie Gefühle gelten lässt, etwa als letzte Bestimmungsgründe moralischen

Handelns, geschieht dies nur in einer durch vernünftige Reflexion gereinigten Form, die deren eigentümliche Kraft freilich verfehlt.

Aufklärung – ich hatte es bereits erwähnt – ist ein riskantes Projekt. Wer Tradition und Autorität angreift, muss damit rechnen, selbst angegriffen zu werden. Wer traditionelle Gewissheiten infrage stellt, wird selbst infrage gestellt, darf weder auf allgemeine Zustimmung noch auf wohlwollende Nachsicht rechnen. Kant hatte völlig recht, als er davon sprach, dass Mut dazu gehöre, sich seines eigenen Verstandes »ohne Leitung eines anderen« zu bedienen. Ein Mut, der den meisten fehlt, wohl immer fehlen wird! Wo Mut ist, ist immer auch Angst, anderenfalls bräuchte es den Mut nicht. Der Mut überwindet Angst und Furcht, der Aufklärer seine eigene Angst, um die anderen, die Noch-nicht-Aufgeklärten, von der ihren zu befreien. Die historische Aufklärung war, was immer sie sonst gewesen sein mag, auch ein Projekt der Angstbefreiung, sie wollte es jedenfalls sein – und ist gerade in dieser Hinsicht tragisch gescheitert. Es genügt, die Dialektik der Aufklärung zu zitieren: »Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.« (Horkheimer/Adorno 2001, S. 9) Die Aufklärung zerstört nicht nur fragwürdige Traditionen und Gewissheiten, sie zerstört – darin dem Kapitalismus vergleichbar – sich selbst, und zwar in dem Maße, wie sich als herrschendes Paradigma durchzusetzen vermag und selber zur Tradition, zu einer fraglosen Gewissheit wird.

Ihr Erfolg ist ihr Verhängnis. Wir alle kennen die Argumentation: Die triumphierende Vernunft verliert ihren kritischen Impetus, verwandelt sich in instrumentelle Vernunft, in ein bloßes Mittel also, und versöhnt sich mit dem Status quo, in dessen Dienst sie tritt. Die Aufklärung schlägt um in Mythologie, die Kritik in Affirmation, die Suche nach der Wahrheit in die Furcht vor ihr. Die »Furcht vor der Wahrheit« (ebd., S. 4) ist die Angst, »von den Tatsachen abzugehen« (ebd.), oder anders formuliert: »die Angst vor der gesellschaftlichen Abweichung« (ebd.). Fortan gilt nur noch, was der Fall ist; was nicht der Fall ist, den durch Wissenschaft, Geschäft und Politik zugerichteten Tatsachen nicht sich fügen will – theoretische Einbildungskraft, praktische Utopie, das Interesse an Emanzipation –, macht sich verdächtig, wird von der Macht des Bestehenden, die Aufklärung einst brechen wollte, ausgegrenzt. Welch ein Paradoxon: Die vollendete Aufklärung ist kein Angstbefreiungs-, sondern ein Angst- und Verängstigungsprojekt, das genaue Gegenteil also. Sie nimmt den Menschen nicht die Angst, sondern flößt ihnen

Angst ein. Und sie hat selber Angst, IST selber Angst, im Banne der Tatsachen zur Bewegungslosigkeit erstarrte, mithin mythische Angst: »Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.« (ebd., S. 22)

Nichts darf mehr draußen sein! Was draußen ist, wird integriert, zwangsintegriert – oder vollends ausgegrenzt bzw. vernichtet. Das Ergebnis ist in beiden Fällen dasselbe: reine Immanenz, der Triumph der Tatsachen, des Tatsachensinns, metaphysischer Faktizismus. So wie es ist, ist es gut, mag es auch schlecht sein. Das Schlechte, das ist, ist dem Guten, das sein könnte, noch allemal vorzuziehen – eben, weil es IST. Kein Geheimnis darf es mehr geben, »auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung« (ebd., S. 11), nichts Unbekanntes unbekannt bleiben – nur dann wähnt sich das aufgeklärte Subjekt der Furcht ledig. Und ist ihr dabei doch verfallen wie kaum je zuvor in der menschlichen Geschichte. Vor dem Fremden hat es Angst, vor dem Neuen, vor der Veränderung – beide akzeptiert es nur, wenn sie sich als die Wiederholung des Immergleichen präsentieren. Und ist von ihnen doch auf eine irritierende, verstörende Weise fasziniert. Fasziniert von dem, was sich dem Kalkül der Tatsachen, dem Nützlichkeitsdiktat entzieht. Allein es traut sich nicht – es hat ja ... Angst. Angst, aus der Rolle zu fallen, Angst davor, dass die anderen es merken.

VII. WELT OHNE AUSGANG

Der Umschlag von Aufklärung in Mythologie, die »Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche« (ebd., S. 33), ihre Verwandlung in ein Instrument, ja eine Maschinerie der Herrschaft – sie haben ihren Preis. Horkheimer und Adorno machen in ihrem Buch die Rechnung auf; streckenweise liest es sich wie die Anklageschrift für einen Prozess, der freilich nie verhandelt werden wird. Wohl gibt es Kläger und Beklagte, doch kein Gericht, schon gar kein unabhängiges, das hier Recht sprechen könnte. Zum Gerichtshof taugt allenfalls die Geschichte, doch die fällt ihre Urteile bekanntlich erst, wenn die Dämmerung hereinbricht. Dann ist es meistens schon zu spät, sind die Ankläger tot, die Opfer ohnehin. Bis dahin wird gezahlt, nicht zuletzt in der Währung der Angst: Jeden Augenblick – so schreiben Horkheimer und Adorno – könne die Panik heute ausbrechen: »die Menschen erwarten,

dass die Welt, die ohne Ausgang ist, von einer Allheit in Brand gesetzt wird, die sie selber sind und über die sie nichts vermögen.« (ebd., S. 35)

Aufklärung hat die Welt entzaubert, um den Schrecken zu bannen, die Menschen dadurch dem Schrecken jedoch erst recht ausgeliefert, einer namenlosen Panik ausgeliefert, die die selbst sind und die jeden Augenblick ausbrechen kann, ja immer schon ausgebrochen ist. Sie hat die Götter vom Thron gestoßen, um Platz für die Menschen zu schaffen, doch die verstehen sich nicht auf dieses Geschäft. Wie sollten sie auch? Menschen sind keine Götter, auch wenn sich einige dafür halten oder von den Aufklärern dafür gehalten wurden, so blieb der Thron leer und die Angst ohne Adressaten. Aufklärung hat alle Bezüge, vor allem alle Sinnbezüge, aufgelöst, aber keine neuen Bezüge gestiftet, jedenfalls keine mit ähnlich universeller Verbindlichkeit, die den Verlust zu kompensieren imstande gewesen wären. Sie hat den Menschen die Freiheit geschenkt, sie mit diesem Geschenk jedoch zugleich überfordert. Was die Menschen sind, sind sie nur mehr durch sich selbst – da muss einem was einfallen! Dumm nur, dass vielen nichts einfällt, dass viele mit der Freiheit nichts anzufangen wissen und sich die alten, unaufgeklärten Zeiten zurückwünschen. Weshalb sich im Übrigen niemand wundern sollte, dass gerade in »aufgeklärten« Zeiten und Gesellschaften Spiritismen jeglicher Couleur fröhliche Urstände feiern. Esoterik – so steht es in Adornos *Minima Moralia* – ist die »Metaphysik der dummen Kerls« (Adorno 1985, S. 325), sie ist freilich auch die Metaphysik der Ängstlichen, die verzweifelt ihrer Angst zu entkommen versuchen.

Man kann das Ganze in noch düsteren Farben malen, in Nietzsches Farben: Der moderne Mensch ist eine arme Sau. Mit dem Nichts, das er selbst ist, konfrontiert, übt er sich in »ängstliche(r) Selbstfürsorge« (Nietzsche 1999c, Streifzüge eines Unzeitgemässen 37) – und verzweifelt. Weder kann er mit den anderen noch »mit sich selber in der Stille beisammenwohnen« (Nietzsche 1999d, Abschnitt 5, S. 461). Man bedenke: »Mit sich selber! – dieser Gedanke schüttelt die modernen Seelen, das ist ihre Angst und Gespensterfurcht.« (ebd.) Weshalb sie sich in umtriebiger Geschäftigkeit verlieren und in kleinlichen Projekten, die sie für etwas Großes halten. Doch zum Großen haben sie kein Talent, auch nicht zu großen Ängsten. Überall sieht der moderne Mensch Gespenster und Gefahren, auch dort, wo keine sind. Er ist selber ein Gespenst und eine Gefahr. Weil er ängstlich ist, wie es noch kein Mensch vor ihm war. Weil er an »einer Beängstigung [leidet], mit der sich keine andere vergleichen lässt« (Nietzsche 1999e, Fünftes Hauptstück 203). Am meisten fürchtet er sich vor der Furcht, seine größte Angst ist die

Angst vor der Angst. Sein heißestes Verlangen richtet sich folgerichtig auf die Emanzipation von der Angst: »Wir wollen, dass es irgendwann einmal *nichts mehr zu fürchten gibt!*« (Nietzsche 1999e, Fünftes Hauptstück 201) Nietzsche nennt das den »Imperativ der Herden-Furchtsamkeit« (ebd.), welche er zu den charakteristischen Merkmalen moderner Gesellschaften rechnet – und selbstverständlich in Grund und Boden verachtet. Und doch braucht er sie: Weil nur dort, wo sich in großer Zahl geängstigt wird, der solitäre Mut des Einsamen in seiner ganzen rauen Schönheit erstrahlen kann. Wo käme man auch hin, wenn plötzlich niemand mehr sich fürchten würde? Wenn es plötzlich nur noch Mutige gäbe? Dann gäbe es den Mut nicht mehr? Und auch nicht den Mutigen? Das will Nietzsche nicht!

Ontologische Ortlosigkeit, transzendente Obdachlosigkeit, Welt ohne Ausgang, Denken ohne Geländer – wie die Erde um die Sonne, so kreist das Denken der Moderne um die metaphysische Heimatlosigkeit des Menschen und sucht sie auf den mehr oder weniger anspruchsvollen Begriff zu bringen, sucht die Angst zu begreifen, letztlich auch zu überwinden, die die Leere, das Nichts provozieren. Einen Ausweg hat Marx gewiesen: die Klasse als Ersatzheimat, Geschichte und Klassenkampf als Ersatzgewissheiten. Marx hat den Himmel auf die Erde geholt, die Erde in den Himmel verwandelt – und derart das Leiden des Proletariers an der Gegenwart in eine glänzende, angstfreie Zukunft aufgehoben. Wer mit Nietzsche an eine solche Zukunft nicht glauben mag, für den hält Max Stirner eine Antwort parat, die sich als Gegenentwurf zur Marxschen Angstbewältigungsstrategie lesen lässt. Stirner macht aus der Not der Heimatlosigkeit eine Tugend und empfiehlt nachdrücklich, zu wollen, wozu man ohnehin verurteilt ist. So »[s]telle Ich denn Meine Sache [...] auf Mich« (Stirner 1981, S. 5), heißt es programmatisch in der Vorrede seines Buches »Der Einzige und sein Eigentum«. Stirners Ich ist ein Nichts, gewiss, jedoch kein Nichts »im Sinne der Leerheit« (ebd.), sondern ein ungemein kreatives, ein schöpferisches Nichts, mit Potential und Potenz angereichert und daher fähig, die verlorene Welt aus eigener Kraft neu zu schaffen. *Creatio ex nihilo!* Heroischer Solipsismus!

Ob die Weltschöpfung gelingt, darf nicht von Vorneherein als ausgemacht gelten, vielmehr ist ständig mit dem Scheitern zu rechnen. Was seinen tiefsten Grund darin hat, dass sich in der Moderne die individuellen Weltschöpfungen nicht mehr zwanglos miteinander vermitteln oder in ein Drittes aufheben lassen, Schöpfung gegen Schöpfung steht und am Ende, wie so oft im Leben, der Stärkere sich durchsetzt, auf Kosten des Schwächeren natürlich, der seinen eigenen Entwurf aufgeben oder an den des Siegers anpassen muss. Das

Scheitern ist geradezu zum Signum der Moderne geworden, ein Ausweis unhintergebar Modernität – wenngleich in seiner konstitutiven Bedeutung für das Verständnis von Modernisierungsprozessen und -phänomenen von der Soziologie bislang noch nicht hinreichend erkannt. Zugegeben: Menschen scheitern. Weil sie handeln und sich verhalten müssen. Das war schon immer so. In der Moderne jedoch ist das Scheitern nicht die Ausnahme, sondern eine ubiquitäre Erfahrung, gewissermaßen die Kehrseite der elementaren Freiheitsgewinne. Ständig scheitern Menschen, mit ihren kleinen und großen Projekten – weil sie ständig neu projektieren, sich ständig neu entwerfen, erfinden müssen. Weil wir, wie es Sartre formulieren würde, nur sind, was und wer wir sind, was und wer wir sein wollen, wenn wir uns dazu MACHEN. Wir sind »zur Freiheit verurteilt«, heißt es bei Sartre (2010, S. 838), dazu verurteilt, ohne Grund zu leben und zu handeln und für dieses »grundlose« Handeln – das selbstverständlich in der Regel eine Vielzahl von Gründen für sich anzuführen weiß –, für unsere Existenz also, die Verantwortung zu übernehmen.

VIII. DER SCHWINDEL DER FREIHEIT

Jeder ist für sich selber verantwortlich. Jeder muss für sein Handeln – und natürlich auch für sein Nichthandeln – die Verantwortung übernehmen. Dies ist die Wahrheit und die Zumutung der Moderne: dass man sich der Verantwortung für das eigene Leben nicht entziehen kann, dass man sie nicht delegieren kann – weder an Gott, die Partei oder den Führer noch an irgendwelche okkulten Mächte oder geheimnisvollen Dämonen. Wir können Gott, die Partei oder den Führer wählen, selbstverständlich – und tun dies ja auch unablässig –, doch ist die Wahl selbst bereits ein Ausdruck, vielmehr: der Vollzug der Freiheit. Diese basale Freiheit hat gerade nichts mit der Wahl zwischen verschiedenen Optionen zu tun; sie entsteht in dem Augenblick, da wir uns zu unserem Leben zu verhalten beginnen, und entzieht sich der Wahl. Wir können Kierkegaard zufolge nicht wählen, ob wir frei sein wollen; allerdings können wir wählen, was wir mit der uns qua Geburt auferlegten Freiheit, was wir mit unsrem Leben, unserer Existenz anfangen wollen, wie wir unser Leben führen wollen. Selbstverständlich können wir die Verantwortung verweigern und den Dingen ihren Lauf lassen; wir können, wie es Kierkegaards Ästhetiker tut, so tun, als bestünde die Freiheit nur in

der Wahl zwischen diesem und jenem, aber dann verfehlen wir, worauf es ankommt.

Der Mensch ist ein Verhältnis, das sich »zu sich selbst verhält« (Kierkegaard 2009, S. 666). Er kann nur existieren, indem er zu seiner eigenen Situation und ihren Möglichkeiten in eine reflexive Beziehung tritt. Weil er sich zu seinem Leben, zu seiner eigenen Situation verhalten kann, kann er in diese Situation eingreifen und sie ändern; er kann es freilich auch bleiben lassen. Dieses Dilemma ist unausweichlich – und für Kierkegaard der Ursprung der Angst. Die Angst ist nicht etwa die Negation der Freiheit, sondern ihre Wirklichkeit, »die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit« (ebd., S. 203). Angst ist mit anderen Worten ein reflexives Verhältnis; sie gründet im Wissen um die Möglichkeit, sich zu den Möglichkeiten der eigenen Situation zu verhalten, sie zu wählen oder abzulehnen. Man könnte es vielleicht so ausdrücken: Der Mensch hat keine Angst, er IST Angst. Weil er wählen muss, zwischen unendlich vielen Möglichkeiten wählen muss. Weil seine Wahl, seine Entscheidungen grundlos sind, keinen metaphysischen Halt haben. Weil er die Folgen dieser Wahl nicht abschätzen kann, gleichwohl für sie die Verantwortung übernehmen muss. Weil er eine Zukunft wählt, die er nicht kennt, vielleicht nie kennen lernen möchte. Weil er sich verfehlen kann, den Menschen, der er gerne wäre, verfehlen kann. Weil er aus all diesen Gründen am liebsten gar nicht wählen würde – aber auch das Nicht-Wählen eine Wahl darstellt. Angst und Freiheit sind gleichursprünglich. Die Angst, so Kierkegaard, ist »der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit [...] in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden.« (ebd., S. 218 f.) Wir verstehen: Der Mensch ist ein endliches Wesen, das seine Endlichkeit jedoch zu überschreiten vermag. Seine Wahl legt ihn fest, indem sie eine einzige von zahllosen Möglichkeiten realisiert, aber in eben dieser Wahl wählt er auch sich selbst. Die Wahl vernichtet die Freiheit, weil sie die Unendlichkeit (der Möglichkeiten) vernichtet, doch nur dadurch vermag sich die Freiheit wieder zu erheben, aus dem Abgrund, in den sie versunken, wieder nach oben zu arbeiten. Um erneut in diesen Abgrund zu sinken.

Aus diesem Kreislauf gibt es kein Entrinnen. Die Angst vor der Freiheit lässt sich nicht aufheben – auch nicht durch den Sprung in den Glauben, den Kierkegaard als einzigen Ausweg anerkennt. Der Glaube vermag Kierkegaard zufolge den Menschen nicht zu erlösen, doch lässt er ihn die Möglichkeit der Erlösung erfahren. Zuvor freilich muss der Mensch seine Schuld bekennen

und sie als Sünde bestimmen. Eine paradoxe, zutiefst protestantische Figur: Durch den Glauben verstrickt sich der Mensch noch tiefer, ja überhaupt erst in Schuld, sinkt der Mensch noch tiefer in den Abgrund der Freiheit hinab, entbirgt sich die Angst in ihrer höchsten Form als die Unendlichkeit möglicher Schuld; zugleich ist es allein der Glaube an Gottes Vergebung, der den Menschen von seiner Schuld befreit und die Zerrissenheit des menschlichen Daseins, den verlorenen Zusammenhang wiederherstellen kann. Glauben ist Sein, der Glaube nur im existentiellen Vollzug Realität. Im lebendigen, leidenschaftlichen Vollzug des Glaubens hebt das Individuum die Möglichkeit auf und identifiziert sich mit dem zuvor bloß Gedachten. Gleichzeitig suspendiert diese Identifikation das Ethisch-Allgemeine – die Pflichten des Einzelnen gegenüber Gott wiegen schwerer als jene, die das allgemeine Moralgesetz auferlegt. Der Sprung in den Glauben dispensiert den Springenden von sämtlichen Moralregeln. Wer Gott gewählt hat, ist den Menschen keine Rechenschaft mehr schuldig, hat sich ihnen gegenüber nicht mehr zu verantworten. Der darf tun und lassen, nicht, was er will, aber was er vor seinem Gott verantworten kann. Wer möchte, kann darin einen Freibrief sehen, eine Art existentiell-religiöse Selbstermächtigung. In jedem Fall ist es eine Blaupause für einen aggressiv-radikalen, irrationalen religiösen Solipsismus, der mit sämtlichen Konventionen gebrochen hat, Verbindlichkeiten nicht mehr anerkennt und nur noch das eigene Gewissen, die eigene Glaubensüberzeugung als Maßstab gelten lässt.

Jetzt sind wir in der Gegenwart und auch am Ende der Ausführungen angelangt. Kierkegaard zeigt uns, wie es möglich ist, nach dem »Tod Gottes« (Nietzsche) weiterhin an Gott zu glauben. Er zeigt uns, wie wir wieder heimisch werden können, nicht in der Welt, sondern in der Transzendenz, wie wir wieder Halt finden können in haltlosen Zeiten und Zuständen. Er zeigt uns, wie wir die Angst leben können, die Angst vor dem Bösen, die Angst vor dem Guten, die Angst vor der Angst. Doch was er uns zeigt, macht Angst, mindestens jenen, die in religiöser Hinsicht unmusikalisch sind, gewiss all jenen, die eine Theorie auch nach ihren praktischen Konsequenzen beurteilen. Trump dürfte aller Wahrscheinlichkeit nach Kierkegaard nie gelesen haben – warum sollte er es auch? Trump braucht keine Theorie, ihm genügt der Glaube an sich selbst. Auch die meisten seiner Wähler dürften Kierkegaards Namen noch nie gehört haben. Aber diejenigen unter ihnen, die sich als wiedergeborene Christen bezeichnen, leben diese Theorie. Sie haben sich aus der digitalen Ortlosigkeit des globalen Kapitalismus mit einem Sprung in den Glauben geflüchtet – und wähnen sich nun gerettet. Und gerechtfertigt!

Gerechtfertigt, alles zu verwerfen, was sie vor ihrem Gott nicht verantworten können, nicht verantworten wollen: staatliche Gesetze, ethische Normen, Konventionen des Zusammenlebens und Miteinander-Redens. Gerechtfertigt auch, jene mit einem abgründigen Hass zu verfolgen, die an diesen Regeln festhalten wollen, die aus ganz grundsätzlichen Erwägungen an für alle verbindlich geltenden Regeln festhalten wollen.

John will an solchen Regeln festhalten. Er weiß, dass es dazu keine Alternative gibt. Er weiß, dass die Freiheit immer die des Anderen, des Andersdenkenden ist. John denkt anders, seine Freunde denken anders. John hätte Bernie Sanders gewählt, er hat Hillary Clinton gewählt. John fürchtet sich. John hat Angst. John liegt auf der Couch. Hinter ihm, am Kopfende, sitzt der Analytiker. Er balanciert ein kleines Tablet auf seinen Knien, hin und wieder scheint er sich etwas zu notieren – John hört die Tastenanschläge. Manchmal fragt er John etwas, dann muss John antworten. Manchmal kommt auch so etwas wie ein Gespräch zustande, hauptsächlich jedoch redet John. Über alles Mögliche. Vor allem über seine Kindheit, seinen Vater, seine Mutter, seine beiden Brüder. Es ist die vierzehnte Sitzung. Beim letzten Mal hatte der Therapeut sich mit den Worten von John verabschiedet, dass sie allmählich vorankämen. Er hat tatsächlich im Plural gesprochen. John hat ganz und gar nicht den Eindruck, dass sie vorankommen. Aber da er mit Therapien und Therapeuten keine Erfahrung besitzt, will er nicht ausschließen, dass dies der Fall ist. Der Mann muss es wissen, der ist Profi. Die Medikamente, die er John verschrieben hat, scheinen jedenfalls zu wirken: Die Angstattacken haben aufgehört. Auch die Angst selbst scheint geringer geworden zu sein. Heute kann John den verhassten Namen aussprechen, ohne dass seine Hände zittern und seine Atmung sich beschleunigt. Dafür treiben ihn jetzt neue Ängste um, die tief aus seinem Inneren zu steigen scheinen. Es ist, als hätte sein Therapeut ein Fass aufgemacht. Und nun quillt die ganze stinkende Scheiße ins Freie und verpestet sein Leben. John ist schwarz.

LITERATUR:

- Theodor W. Adorno (1985): *Minima Moralia*, Frankfurt am Main.
- Jonathan Frantzen (2016): Interview mit Welt online, veröffentlicht am 04.11.2016. Online Ressource: <https://www.welt.de/kultur/literarische-welt/article159251696/Siegt-Clinton-befuerchtet-Jonathan-Franzen-bewaffnete-Aufstaende.html>.
- Sigmund Freud (2000): *Hemmung, Symptom und Angst*, Frankfurt/Main.
- Erich Fromm (1981): *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, Frankfurt am Main.
- Manfred Geier (2013): *Aufklärung. Das europäische Projekt*, Reinbek.
- Max Horkheimer/Theodor W. Adorno (2001): *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main.
- Sören Kierkegaard (2009): *Philosophische Schriften 2*, Frankfurt/Main.
- Karl Marx (1977): *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Bd. 4, Berlin (Ost), S. 459-493.
- Friedrich Nietzsche (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin/New York 1967
- Friedrich Nietzsche (1999a): *Die fröhliche Wissenschaft (KSA, Bd.3)*.
- Friedrich Nietzsche (1999b): *Menschliches, Allzumenschliches I (KSA, Bd.2)*.
- Friedrich Nietzsche (1999c): *Götzen-Dämmerung (KSA, Bd.6)*.
- Friedrich Nietzsche (1999d): *Unzeitgemäße Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth (KSA, Bd.1)*.
- Friedrich Nietzsche (1999e): *Jenseits von Gut und Böse (KSA, Bd.5)*.
- Fritz Riemann (1998): *Grundformen der Angst*, München.
- Hartmut Rosa (2008): *Die Gegenwart schrumpft*. Interview in SZ Wissen, Süddeutsche Zeitung vom 13.12.2008.
- Jean-Jaques Rousseau (19779): *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart.
- Jean-Paul Sartre (2010): *Das Sein und das Nichts*, Reinbek.
- Max Stirner (1981): *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart.

SCHROEDER: DIE BIOETHISCHEN DEBATTEN

Ernst Robert Schroeder (53. Salon, 25. Februar 2017)

DIE BIOETHISCHEN DEBATTEN IN DEN LETZTEN JAHRZEHNEN IN DEUTSCHLAND

»Gesinnung und Verantwortung am Lebensanfang« mit dem Untertitel »Ein Rückblick auf ethische Differenzen in den Debatten um Schwangerschaftsabbruch, Reproduktionsmedizin und Embryonenschutz in Deutschland«, so lautete das Thema der unter der Betreuung von Prof. Schönherr-Mann als Erstgutachter angefertigten Dissertation, aus der im Folgenden eine Auswahl der wichtigsten Ergebnisse und Folgerungen wiedergegeben wird.

Das Hauptaugenmerk der Arbeit galt den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen und politischen Debatten um die entwicklungsbiologischen, medizinischen, medizintechnischen, ethischen und rechtlichen Problematiken der Reproduktionsmedizin einschließlich der Präimplantationsdiagnostik (PID) und des Embryonenschutzes und deren rechtlichen Regelungen in Deutschland. Betrachtet wurde dabei die Zeitspanne von den siebziger Jahren bis in die Gegenwart. Als Quellen dienten hauptsächlich die Gutachten und Stellungnahmen der verschiedenen Ethikkommissionen und wissenschaftlichen Organisationen, die Protokolle der Expertenanhörungen und vor allem die Protokolle der Plenarsitzungen des Bundestages.

Die drei Hauptgesetze, um die es ging, waren das Embryonenschutzgesetz (ESchG) von 1991, das Stammzellgesetz (StZG) von 2001 einschließlich dessen Neuerung von 2008 und die gesetzliche Regelung der Präimplantationsdiagnostik (PID) von 2011. Wegen gewisser Parallelen in der Zielrichtung zwischen der Präimplantationsdiagnostik, also der genetischen Untersuchung extrakorporal erzeugter Embryonen vor der Übertragung in die Gebärmutter, und der Pränataldiagnostik (PND), also der Untersuchung des Fötus während der Schwangerschaft, wurde auch der Werdegang der Schwangerschaftsabbruchsgesetze, also der §§ 218ff in die Arbeit einbezogen. Und wegen des oftmaligen Bezugs in den ethischen und rechtlichen Debatten auf die Artikel 1 und 2 des Grundgesetzes, also auf die Menschenwürdegarantie, den Lebensschutz und die Gottebenbildlichkeit des Menschen gehörten auch die Protokolle des Parlamentarischen Rates von 1948 zum Untersuchungsmaterial. Dabei galt es zu prüfen, inwieweit es gerechtfertigt ist, dass sich die Vertreter konservativer Positionen in den bioethischen Debatten immer wieder nicht nur auf die späteren Auslegungen des Bundesverfassungsgerichtes der einschlägigen Grundrechte bezogen, sondern direkt auch auf eventuelle

Intentionen der Verfassungsväter, wenn es zum Beispiel um die Erstreckung der Menschenwürde auch auf das noch ungeborene menschliche Leben ging, was im Grundgesetz nicht geregelt ist.

Das 1991 in Kraft getretene Embryonenschutzgesetz ist das wichtigste Gesetz zur Regelung der Reproduktionsmedizin, also der künstlichen Befruchtung, und der Embryonenforschung in Deutschland. Es gilt als das restriktivste in Europa. Während z.B. in Belgien das dort installierte Gesetz zur Regelung der IVF, also der In-vitro-Fertilisation, eher dem Ziel diente, Embryonenforschung rechtlich abzusichern, war es Hauptziel des Embryonenschutzgesetz, solche Forschung einzugrenzen oder gar mit Strafe zu verbieten. So ist es unter Strafe verboten, eine Eizelle zu einem anderen Zweck künstlich zu befruchten, als eine Schwangerschaft der Frau herbeizuführen, von der die Eizelle stammt. So ist es verboten, Embryonen zu Forschungszwecken zu erzeugen oder zu verwenden, selbst dann, wenn sie nicht entwicklungsfähig sind oder bei der künstlichen Befruchtung überzählig geworden sind. Als entwicklungsfähig gilt ein Embryo nach dem Gesetz immer schon dann, wenn er sich vom Zustand der Zygote, also der befruchteten Eizelle, in das Zwei-Zell-Stadium entwickelt hat, obwohl die meisten befruchteten Eizellen naturgemäß erst danach noch absterben, und zwar in-vivo ebenso wie in-vitro. Als überzählig gilt ein Embryo dann, wenn er nicht übertragen wird, zum Beispiel, weil die Frau zwischenzeitlich erkrankt ist oder sich das mit der künstlichen Befruchtung später anders überlegt oder auch, weil mehr Eizellen befruchtet wurden, als maximal übertragen werden dürfen (maximal drei). Im Gesetz stehen noch eine Reihe weiterer Verbote (z.B. Eizellspende, Leihmutterschaft, Chimärenbildung), auf die hier aber nicht eingegangen wird.

Was regelt das Stammzellgesetz? Die Gewinnung von embryonalen Stammzellen aus dem inneren Zellbereich eines Embryos im Zustand der Blastozyste, also 5 bis 7 Tage nach der Befruchtung, ist ein sehr begehrtes Forschungsziel, sowohl für die biomedizinische Grundlagen- als auch für die angewandte Forschung, vor allem für die Gewebeersatz- und die pharmazeutische Forschung. Das ethische Problem entsteht dadurch, dass durch die Entnahme von Stammzellen ein Embryo nicht überlebt. In den meisten anderen Ländern war es, anders als in Deutschland, erlaubt, aus überzähligen Embryonen Stammzellen für die Forschung zu gewinnen. Im Embryonenschutzgesetz war nicht geregelt worden, ob solche Stammzellen aus anderen Ländern nach Deutschland für Forschungszwecke importiert werden dürfen. Wegen der auch wirtschaftspolitisch großen Bedeutung dieser Frage strebte die deutsche Forschungsindustrie nach einer gesetzlichen Regelung. Das Ergebnis

war die Verabschiedung des Stammzellgesetz im Deutschen Bundestag im Januar 2002. Es ist ein Gesetz zur Sicherstellung des Embryonenschutzes mit ausnahmsweiser Zulassung der Einfuhr und Verwendung von menschlichen embryonalen Stammzellen für Forschungszwecke. Ausgehend von der staatlichen Verpflichtung, die Menschenwürde und das Recht auf Leben des Embryos zu achten, verbietet es grundsätzlich die Einfuhr und Verwendung embryonaler Stammzellen (§ 1 Abs. 1 StZG).¹ Das Gesetz bezweckt weiterhin, dass von Deutschland aus kein Anlass ausgelöst wird, im Ausland embryonale Stammzellen zu erzeugen, um sie nach Deutschland zu importieren (§ 1 Abs. 2 StZG) und es legt die Bedingungen fest, unter denen ausnahmsweise Stammzellen für bestimmte Forschungszwecke importiert werden dürfen (§ 1 Abs. 3 StZG). Zuwiderhandlungen (gegen § 1 Abs. 1 und 2 StZG) werden mit Freiheitsstrafe von bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bestraft (§ 13 Abs. 1 Nr. 1 und 2 StZG). Die Herstellung neuer Stammzell-Linien für den Import nach Deutschland soll dadurch verhindert werden, dass nur solche Linien zugelassen sind, die vor dem 1. Mai 2007 gewonnen wurden (§4 Abs. 2 Nr. 1a). Diese so genannte Stichtagsregelung ist das Ergebnis der Novellierung des Stammzellgesetzes von 2008. Der entsprechende Stichtag nach der ursprünglichen Gesetzesfassung war der 01.01.2002.

In der Fassung des Embryonenschutzgesetzes von 1991 gab es keine ausdrückliche Regelung über die Zulässigkeit der PID. Das hat über zwei Jahrzehnte in Deutschland für Rechtsunsicherheit gesorgt. Inwieweit sie nun erlaubt sei oder unter die mit Freiheitsstrafen bis zu drei Jahren bewehrten Verbotsnormen fiel, war bis zu der Ergänzung durch den Paragraphen 3a im ESchG vom Dezember 2011 nicht nur unter Rechtsexperten strittig. In dieser Situation schaffte im Jahr 2005 ein Berliner Frauenarzt und Reproduktionsmediziner Fakten, indem er die angeblich erste PID in Deutschland bei einer Frau vornahm und sich dann selbst anzeigte. Bei diesem Fall hatte der Ehemann der Schwangeren eine genetische Störung im Keimmaterial, was als medizinische Indikation für die PID gilt. Fünf Jahre hat dann das Rechtsverfahren gedauert, das durch alle Instanzen ging, bis im Juli 2010 der Bundesgerichtshof entschied, dass die PID keine strafbare Selektion menschlichen Lebens ist. Damit bezog sich der BGH vor allem auf den (vermeintlichen oder faktischen) Wertungswiderspruch eines PID-Verbots zur Pränataldiagnostik. Er entfernte sich damit von der in vielen Debatten für ein PID-Verbot einseitigen Orientierung am moralischen Status des Embryos. Mit dem BGH-Urteil kam ein neuer Tenor in die Debatten, der so von vielen Beteiligten nicht erwartet worden war. Zum ersten Mal war auch auf rechtlicher Seite die Situation

und das Selbstbestimmungsrecht der Frau bzw. des betroffenen Paares mit in den Blick gerückt worden. Den Frauen sei es nicht zuzumuten, »sehenden Auges das Risiko einzugehen, ein krankes Kind zur Welt zu bringen«, hatte das Gericht geurteilt. Der Entschluss des Gesetzgebers, nun für die PID eine verbindliche gesetzliche Regelung zu finden, war daher naheliegend und dringend geworden, um nicht weiterhin Richterrecht vor Gesetzesrecht gelten zu lassen.

Die Entwicklungshistorie der drei Gesetze bzw. Themen unterschied sich in Deutschland deutlich von der in anderen Ländern. Es hat 13 Jahre gedauert von der ersten erfolgreichen künstlichen Befruchtung beim Menschen in England (Louise Brown, der erste in vitro gezeugte Mensch, ist inzwischen selbst mehrfache Mutter; ihre Mutter, Lesley Brown, starb 2012 im Alter von 64 Jahren) bis zu deren gesetzlicher Regelung 1991 in Deutschland durch das Embryonenschutzgesetz. Die erste Regelung der Stammzellforschung erfolgte noch später, nämlich erst 2002 durch das Stammzellgesetz. Bei der Präimplantationsdiagnostik mussten die Eltern, die sich diese Maßnahme für ein gesundes Kind wünschten, bis 2015 warten, ehe sie in Deutschland angewendet werden durfte. In fast allen anderen Ländern waren die Verfahren der künstliche Befruchtung und der Forschung mit Embryonen zum Zeitpunkt ihrer Zulassung in Deutschland schon jahrelang praktiziert worden. In Deutschland verzögerten sich jegliche Regelungen aber nicht nur, sie fielen auch, endlich verabschiedet, viel restriktiver und strafbesetzter aus als in anderen Ländern. Was waren die Hintergründe dieser besonderen Entwicklung gerade in Deutschland? Es war nicht so, dass diese Themen die Öffentlichkeit nicht bewegten. Im Gegenteil. Die jahrelangen Debatten vor einer endgültigen Verabschiedung der Gesetze im Bundestag fanden auf allen Ebenen der Gesellschaft statt: In den Medien, in den Fachgesellschaften der Juristen, der Ärzteschaft, der Forschungsverbände, der Expertenkommissionen und Ethikräte, die für eine Beratung der Politiker eingerichtet wurden, in den Kirchen, den Behindertenverbänden, bei den Parlamentariern, in der Bevölkerung. Es gab viele sachverständige Beteiligte in diesen Debatten, die die Auseinandersetzungen um das Für und Wider der Reproduktionsmedizin, des Embryonenschutzes und der Forschung mit embryonalen Stammzellen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, Heftigkeit und Breite mit dem Streit um die Atomenergie in der Öffentlichkeit verglichen (s. z.B. Schroeder 33). Warum gab es in den zum Teil jahrzehntelangen Auseinandersetzungen keinen Konsens? Zur Beantwortung dieser Fragen wurden vor allem die Stellungnahmen der Ethikkommissionen untersucht, die Protokolle der

Debatten in den Plenarsitzungen des Bundestages anlässlich der Vorbereitung und Beschlüsse über die Gesetzesentwürfe, aber auch die Stellungnahmen verschiedener Expertenkommissionen und Fachorganisationen und natürlich war dafür auch ein analytischer Blick auf die biologisch-naturwissenschaftlichen sowie ethisch-philosophischen Grundlagen erforderlich, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Es ging vor allem um das Ziel, die Weltanschauungen und Grundüberzeugungen herauszuarbeiten und zu verdeutlichen, die sich bei den Disputanten oftmals hinter oder unter meist rational vorgetragenen Argumenten für oder wider eine der strittigen Maßnahmen verbargen. Betrachtungszeitraum waren die letzten 25 bis 30 Jahre. Dazu kam ein Abstecher in die Debatten im Parlamentarischen Rat von 1948, als es um die Formulierung des Grundgesetzes ging. Im Ergebnis zeigte sich, dass unterschiedliche Weltanschauungen letztlich der Grund dafür waren, warum rational vorgetragene Argumente nicht zu einem Konsens führten, nicht vereinheitlicht oder verschmolzen werden konnten. Auf der Debattierebene blieben viele Positionen unauflösbar unterschiedlich und verhinderten so Kompromisse. So konnte eine Regelung, eine Einhegung der gesellschaftlich relevant gewordenen Entwicklungen letztlich nur auf der politischen Ebene erreicht werden, indem alternative Gesetzesvorlagen zur Wahl gestellt wurden und die jeweilige Mehrheit dann entschied, was Gesetz wurde.

Für die Aufdeckung, Einordnung und Zuordnung der verschiedenen Weltanschauungen und Grundüberzeugungen wurde auf die seit Max Weber bekannte Gegenüberstellung der Begriffe Gesinnungsethik und Verantwortungsethik zurückgegriffen und damit letztlich auch untersucht, ob diese Unterscheidung auch für Themen der Bioethik in Frage kommt. Eine konzise Rekonstruktion dessen, was unter Gesinnung und Verantwortung und darauf aufbauenden Ethiken zu verstehen ist, ist im ersten Kapitel der Arbeit enthalten, kann hier aber unterbleiben. So viel sei angemerkt, dass mit dem Begriff Gesinnung sehr viel eindeutiger umgegangen werden kann als mit dem Begriff Verantwortung. Hierzu nur ein Beispiel aus der Zeit der Debatten um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Wolfgang Schluchter, einer der wichtigsten Weber-Experten, hatte sich zu den Merkmalen einer Gesinnungsethik im Weberschen Sinne so geäußert: die bewusste Ablehnung der Verantwortung für die voraussehbaren Folgen eines als Pflicht erkannten Handelns und das ethisch unbedingt Gebotene tun, mit Hinnahme der unter Umständen negativen Folgen, und sei es (nur) zur Prüfung der Festigkeit des eigenen Glaubens oder der eigenen Gesinnung (Schluchter 185). Im November 1999

hatten die katholischen Bischöfe in Deutschland nach jahrelangen innerkirchlichen Auseinandersetzungen beschlossen, dass sich die katholische Kirche aus der Schwangerschaftskonfliktberatung gemäß § 218/219 zurückzieht. In der Ausstellung eines Beratungsscheines sahen dessen Gegner eine »Lizenz zum Töten«, eine Beihilfe zu einer bösen Tat, auch wenn sich die Beraterin im Gespräch mit der Schwangeren noch so sehr für das Lebensrecht des Kindes einsetzte und sie mit der Bescheinigung eine Abtreibung keineswegs sanktionierte. Selbst das Argument einiger Bischöfe, dass durch die Beratungstätigkeit der kirchlichen Stellen, die insgesamt jährlich etwa 20.000 von der Kirche ausgestellte Scheine umfasste, 5000 Kinder gerettet würden, weil sich die Schwangeren nach der Beratung gegen eine Abtreibung entscheiden und diese 5.000 Kinder bei einem Ausstieg der Kirche aus der Schwangerschaftsberatung wegen unterlassener Hilfeleistung verloren seien, zog bei den Scheingegnern nicht. Im Gegenteil. In einem umfangreichen Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ vom 22.10.1999) verwarf der katholische Philosoph Robert Spaemann die Aufrechnung der Anzahl geretteter Kinder mit und ohne Beratungsbeteiligung der Kirche als Erpressung. Wer einer solchen Erpressung nachgibt, so formulierte er an die Adresse der abtrünnigen Bischöfe, sei Opfer eines konsequenzialistisch deformierten Begriffs von Verantwortung.

Handelt also derjenige verantwortungslos, so müsste man umgekehrt fragen, der die Abwägung der beabsichtigten Folgen und der unbeabsichtigten Nebenfolgen seiner Handlungen zur Handlungsmaxime macht? Ja, müsste man mit Spaemann antworten, und zwar immer dann, wenn dabei Handlungsschritte vorkommen, die für sich und unabhängig von jedem Kontext, zu dem sie gehören, verantwortungslos sind, die auszuführen unmöglich sind, weil sie unmoralisch sind, das heißt auch ohne Kenntnis der Umstände, Absichten und Folgen des Handelnden verwerflich. Solche Handlungen, so Spaemann, »sind immer schlecht, und eine Absicht, die ein gutes Ziel mit Hilfe solcher Handlungen zu erreichen sucht, ist eben keine gute, sondern eine schlechte Absicht. Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel (Spaemann 393).« Aber wie kann der Papst es verantworten, so hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken den Papst gefragt, durch einen Rückzug der katholischen Kirche aus der Schwangerschaftsberatung »Tausende von Ungeborenen dem Tod preiszugeben«? Für Spaemann war die Antwort auf diese Frage klar: »Niemand hat die Verantwortung für etwas, das ohne sein Zutun geschieht und das er nur verhindern könnte, wenn er etwas täte, das zu tun dem Menschen nicht zusteht (ebd. 392).« Das ist Gesinnungsethik.

Daraus ergibt sich schon andeutungsweise, was auf jeden Fall zur Verantwortungsethik gehört, nämlich die beabsichtigten Folgen und die unbeabsichtigten Nebenfolgen einer Handlung mit in die Analyse einzubeziehen. Das ist aber nicht ausreichend. Das liegt daran, dass der Verantwortungsbegriff meistens als ein mehrdimensionaler Beziehungsbegriff gebraucht wird, bei dem es nicht nur darauf ankommt, wer für was gegenüber wem verantwortlich ist, sondern auch, vor welcher Instanz und in Bezug auf welches normative Kriterium man sich zu verantworten hat. Je nachdem, welche Dimension hierbei besonders betont und differenziert wird, kann das Ergebnis eines Bezugs auf Verantwortungsethik sehr unterschiedlich ausfallen. Es ist in den Stellungnahmen der Ethikräte mehrfach vorgekommen, dass die üblicherweise zwei zum Schluss eines Gutachtens sich diametral gegenüberstehenden Voten jeweils mit einer Verantwortungsethik begründet wurden, ohne dass dieser begriffliche Widerspruch erläutert wurde. Man muss also bei der Verwendung von Verantwortung und Verantwortungsethik schon sehr genau sagen, was man jeweils darunter versteht.

In der Bioethik erscheint die Gegenüberstellung der beiden Begriffe vor allem aus zwei Gründen brauchbar: Zum einen, weil damit die Unaustragbarkeit, die Unvereinbarkeit vieler Standpunkte der sich konträr gegenüberstehenden Positionen verdeutlicht werden kann, und zum anderen, weil damit auch die Einstellungen diagnostiziert werden können, die sich zwischen den Antipoden als *mehr oder weniger* gesinnungsethisch oder verantwortungsethisch geprägt ergeben. So gab es in den Plenarbeiträgen auch Abgeordnete, die sich offen sowohl zu einer gesinnungsethischen als auch zu einer verantwortungsethischen Einstellung bekannten, etwa weil sie sich zum Beispiel einerseits dazu neigten, sich der Glaubenslehre der päpstlichen Kongregation anzuschließen, die künstliche Befruchtung total ablehnt, andererseits aber auch den ungewollt kinderlosen Ehepaaren helfen wollten, für die die Reproduktionsmedizin eine große Lebenshilfe bedeutet.

Im Folgenden seien die wichtigsten Streitpunkte herausgegriffen, die sich im Rückblick auf den beobachteten Zeitraum als unaustragbar herausstellten und dies vermutlich auch in Zukunft bleiben werden. Danach wird noch der Frage nachgegangen, ob und wenn ja, welche Veränderungen in dem Zeitraum in den Einstellungen zu den behandelten Themen in den verschiedenen Sparten der Gesellschaft erkennbar wurden, auch wenn dies methodisch vielleicht alles andere als empirisch exakt zu bewerkstelligen ist.

Maßgebend für das Auseinanderklaffen in den Voten der Experten, Protagonisten und Meinungsträger war die Frage nach dem rechten Umgang mit dem Embryo. Das wurde in allen Debatten immer wieder von dessen ontologischem und moralischem Status abhängig gemacht. Was ist darunter zu verstehen? Ist der Embryo ein Mensch, eine Person, ein potenzieller Mensch, eine potenzielle Person, verkörpert er nur menschliches Leben, ist er deswegen uneingeschränkt zu schützen oder nicht? Um die Beantwortung dieser Frage haben sich die Disputanten, vor allem in Deutschland, gestritten, seit es bioethische Debatten gibt und es wird hierzu, so wird es inzwischen mehrheitlich gesehen, in absehbarer Zeit auch keine einheitlichen Antworten geben. Im Prinzip gab und gibt es aber immer nur zwei Beantwortungsrichtungen. Für die einen, die Vertreter einer konservativen Position, ist der Embryo seinem Wesen nach ein Mensch, ein Mensch im Werden, nicht ein werdender Mensch. Er hat von der Befruchtung an das aktive Potenzial, das aktive Vermögen, die in ihm festgelegte Zielgestalt zu realisieren. Nicht bestimmte Eigenschaften (wie Bewusstsein, Rasse, Kultur, Geschlecht, Gesundheit, Entwicklungsstand) sind es, aufgrund derer ihm Menschenwürde, verbunden mit dem Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, mithin Personsein, verliehen werden, sondern es ist allein seine Natur, seine Wesensbestimmung qua Mensch, aufgrund derer ihm Menschenwürde und damit Personalität von Anfang an, d.h. von der Befruchtung an, zukommt. Bei dieser Sichtweise ist es z.B. ausgeschlossen, den Wunsch eines Elternpaares zu berücksichtigen, das nur einen gesunden Embryo, d.h. nur nach PID-Kontrolle, implantiert haben will. Der moralische Status des Embryos verbietet jede Abwägung mit den Interessen anderer, in diesem Fall der Eltern. Das gilt auch für die Vertreter einer Fürsorgeethik, für die gerade bei der In-vitro-Fertilisation der Embryo besonders schutzbedürftig ist, weil er so abhängig ist von einem verantwortungsvollen Umgang aller Beteiligten mit ihm (Eltern, Reproduktionsmediziner, Staat), ganz anders als beim Embryo in vivo, der primär vom Mutterleib geschützt ist und versorgt wird. Fragt man beim Embryo in vitro, warum denn überhaupt ihm gegenüber eine solche Schutzpflicht besteht, muss wieder der aus einem besonderen Menschenbild stammende moralische Status dafür stehen. Das gilt auch für den Fall einer advokatorischen Fürsprache für diesen Embryotyp, also für Anwälte, die meinen, ein besonderes Schutzrecht mit Verweis auf seine umgebungsbedingte Schwäche in Anspruch nehmen zu können.

Für die Vertreter der anderen, liberaleren Position ist die Spezieszugehörigkeit kein hinreichender Grund, einem Wesen Würde und Rechte zukommen

zu lassen, »da ein solches biologisches Faktum noch nicht von genuin moralischer Bedeutung ist (Düwell 223).« Sie verweisen aber darauf, dass es bestimmte Gründe, eben doch bestimmte Eigenschaften (Gottesebenbildlichkeit, Vernunft-, Kommunikations- oder Handlungsfähigkeit) sind, die mit der Art-Zugehörigkeit korrelieren, deretwegen dem menschlichen Embryo eine moralische Sonderstellung zukommt. Fraglich dabei ist, wie der moralische Status von Mitgliedern der Art Mensch ist, die diese Eigenschaften nicht, noch nicht oder nicht mehr haben. Die Antworten hierzu sind letztlich von den zugrunde liegenden ethischen Theorien abhängig, auf denen man sein Urteil aufbaut. Utilitaristen, Präferenzutilitaristen und Vertreter kontraktualistischer Theorien schreiben dem Embryo keinen besonderen moralischen Status zu, weil das aktuelle Vorliegen von Interessen, Schmerzempfindung etc. nicht gegeben ist. Eine andere Theorie (für die allgemein der amerikanische Philosoph Alan Gewirth als Autor genannt wird, s. Düwell 226) geht davon aus, dass, wenn einem Wesen ein moralischer Status aufgrund einer bestimmten Eigenschaft zukommt, einem anderen Wesen, das diese Eigenschaft nur zum Teil hat bzw. nur in einem gewissen Grad aufweist, der moralische Status eben nur graduell zukommt. Das Konzept abgestufter Rechtezuschreibung des Embryos je nach Entwicklungsstand basiert auf dieser Theorie. Ein anderes deontologisches Prinzip ist das der Vorsicht bzw. des Tutorismus. Wenn wir nicht genau feststellen können, ob der Embryo entwicklungsfähig ist, müssen wir doch davon ausgehen, dass er es ist und ihn deswegen schützen. Denn es ist nach diesem Prinzip besser, ihn zu schützen, auch wenn es sein kann, dass er bald abstirbt, als ihn sterben zu lassen, wenn er möglicherweise doch entwicklungsfähig ist.

Auch aus dem primär biologischen Bereich ergeben sich Streitpunkte. Die konservative Position spricht von der Selbststeuerung des Embryos »von Anfang an«. Sie ist der Ansicht, das gesamte Entwicklungsprogramm des Menschen sei schon in der DNA der Zygote, also der befruchteten Eizelle, festgelegt. Das entspreche neuesten entwicklungsbiologischen Erkenntnissen. Die Gebärmutter sei nur ein Schutzbehälter zur Ernährung und zum Warmhalten des Embryos, könnte irgendwann durch eine künstliche Glocke ersetzt werden (Rager 204). Neueste entwicklungsbiologische Erkenntnisse sind da sehr viel zurückhaltender, je neuer sie sind, umso mehr. Demnach stellt die DNA nur die in Frage kommenden Bausteine für die Entwicklung bereit. Was die Entwicklung des Embryos steuere, sei sehr viel mehr: am Anfang sind es mütterliche Faktoren, später geht es um die An- und Abschaltung der verschiedenen Gene aus dem Baukasten der DNA, aus denen die ver-

schiedenen Zelltypen werden. Es geht um die Bedeutung epigenetischer Faktoren wie: Einflüsse aus der Zellumgebung, der Umwelt, der Ernährungsweise, der Lebensweise des Organismus. Wie das genau abläuft, ist heute noch weitgehend unbekannt. In einer solchen Situation wird von der konservativen Seite vielfach einfach behauptet, was Sache ist. Das Sollen bestimmt dann das Sein. Man könnte von einem naturalistischen Fehlschluss in umgekehrter Richtung sprechen. Die sogenannte Programmtheorie, die also davon spricht, dass der gesamte auch zukünftige Mensch schon in der Zygote festgelegt ist, übernimmt begrifflich Funktionen, die in früheren Epochen die Seele als metaphysisches Formprinzip der Materie übernommen hat.

Unaustragbar wird auch der Streit darüber bleiben, ob die Begriffe Mensch und Person untrennbar miteinander verbunden sind, ob Menschsein und Personsein identisch sind oder nicht. Für die einen sind Mensch als Mitglied der Spezies *Homo sapiens* und Person als sittliches und wahrheitsfähiges Subjekt untrennbar miteinander verbunden. Daraus wird der gleich hohe moralische und rechtliche Status für den Embryo wie für den erwachsenen Menschen abgeleitet. Andere unterscheiden deutlich zwischen dem biologischen Menschen als Organismus und dem Menschen im personalen Sinn. Beispielhaft wird auf die Mutter des Erlanger Babys von 1992 verwiesen: Sie war bereits hirntot, existierte also nicht mehr als Person, wurde aber künstlich am Leben erhalten, blieb also als biologischer Mensch existent, um noch ihr Ungeborenes auszutragen (s. Schroeder 98).

Selbst die Antworten auf die Frage, welche historischen Wurzeln die Menschenwürdegarantie hat, dürften unvereinbar bleiben. Hier behaupten die einen, die Wurzeln der Menschenwürdegarantie seien im Christentum verankert, die anderen behaupten, bei der Durchsetzung des Menschenwürdegedankens hätten die jeweils herrschenden christlichen Lehren keineswegs eine exklusive, kaum eine relevante und oft eine retardierende Rolle gespielt. So steht es jedenfalls in verschiedenen Kommentaren zum Grundgesetz. Wie man mittels vergleichender Textanalyse von mehreren Grundgesetzkommentaren zu Artikel 1 Abs. 1 GG feststellen kann, korrelierte die jeweilige Aussage der Kommentatoren zu den Wurzeln des Menschenwürdegedankens hochgradig mit ihren Kommentaren zur rechtlichen Zulässigkeit der PID. Je eindeutiger sich die Kommentatoren bei der Menschenwürde auf christliche Wurzeln festlegten, umso strikter sprachen sie sich gegen eine Zulassung der PID aus – und umgekehrt (vgl. Schroeder 309).

Dagegen scheinen andere Streitpunkte, wie zum Beispiel, ob Forschung eher mit embryonalen oder mit adulten Stammzellen vorgezogen werden sollte, an Wichtigkeit und Fähigkeit zur Aufmerksamkeitserzeugung verloren zu haben. Adulte Stammzellen sind gewebespezifische Zellen, die für jedes Organ im menschlichen Körper vorkommen: Herz, Leber, Lunge, Haut, Gehirn, Knochenmark u.a.. Auch sie haben die Fähigkeit zur Selbsterneuerung und zur Differenzierung in verschiedene ausgereifte Zelltypen, allerdings sind sie deutlich weniger differenzierungsfähig und auch weniger vermehrungsfähig. Dass die Favorisierung adulter Stammzellforschung gerade von katholischen Moraltheologen und Politikern eher von gesinnungsethischen Motiven geprägt war als vom Erkennen besserer zukünftiger Heilungschancen, hatte natürlich damit zu tun, dass der Umgang mit ihnen ethisch weniger problematisch ist. Inzwischen verschoben sich die Prioritäten in der Forschung aber mehr in Richtung der Rückprogrammierung von adulten Stammzellen zu induzierten pluripotenten und zu totipotenten Zellen, also zu sogenannten ips-Zellen. Der über zehn Jahre andauernde Streit über die forschungswürdigeren Stammzellen war wohl eher ein Religionskrieg (Schroeder 288).

Was hat sich in der beobachteten Zeit im Sachstand und in den ethischen Auseinandersetzungen, in den Einstellungen zur Reproduktionsmedizin verändert, hat sich überhaupt etwas verändert? Es ist unverkennbar, dass die Dynamik in der diskursgeschichtlichen Entwicklung von der Entwicklung der naturwissenschaftlich-technischen Forschung ausgeht, von der Zellforschung, der Genetik und den verarbeitenden Techniken in der Reproduktionsmedizin. Forschung und Entwicklung fordern die anderen Disziplinen und Akteure heraus: die Theologen, die Philosophen, die Juristen, die Medien, die Politiker.

Beginnen wir mit den Medien, denn dort scheint es noch am ehesten so zu sein, dass sich in den letzten Jahren, möglicherweise Jahrzehnten, ein Wandel vollzogen hat von einer früher äußerst kritischen, gar ablehnenden Einstellung gegenüber den Neuerungen der Reproduktionsmedizin zu einer eher erkenntnisoffenen, wissensbasierten, die Chancen betonenden Haltung, die nicht nur auf den Status und Schutz des Embryos fixiert ist, sondern auch die betroffenen Eltern und die Vorteile für die Medizin in der Zukunft berücksichtigt. Wenn man liest, wie früher, etwa in den neunziger Jahren zum Zeitpunkt der Debatten um das Embryonenschutzgesetz oder um die Jahrhundertwende, als es um das Stammzellgesetz ging, wie damals beispielsweise von Redakteuren der Süddeutschen Zeitung gegen den Präsidenten

der Max-Planck-Gesellschaft polemisiert wurde und ihm etwa die Fähigkeit zum Diskurs über die ethischen Konsequenzen ihrer Forschung abgesprochen wurde: das gibt es heute nicht mehr. Natürlich gibt es in jedem Medium noch einzelne Personen, die ihre ablehnende Haltung nicht oder kaum verändert haben, das ist eben auch eine Generationenfrage. Und natürlich gibt es noch Exoten wie die Schriftstellerin, die vor ein paar Jahren die inzwischen Zigtausenden in Deutschland mittels künstlicher Befruchtung zur Welt gekommenen Kinder als Halbwesen bezeichnet hat, immer mit ausdrücklichem Bezug auf ihren christlichen Glauben. Aber die Rezensionen, die daraufhin in den Medien erschienen, waren mehrheitlich ablehnend gegenüber dieser Haltung, und das ist eine neuartige Entwicklung.

Wie sieht es bei den Experten aus, die sich berufsmäßig mit der Folgenabschätzung und der Einordnung neuerer Entwicklungen in die Gesellschaft zu befassen haben, also den Ethikräten und den Gutachtern in den Ethikkommissionen und den großen Forschungsgesellschaften? Der erste Wandel fand bereits zum Beginn des Jahrhunderts statt, als sich die Voten von der Ethikkommission des Bundestages – man nannte sie »Recht und Ethik der modernen Medizin« – zum Nationalen Ethikrat in den jeweiligen Mehrheiten diametral verändert haben, eben von einer die Reproduktionsmedizin ablehnenden zu einer befürwortenden Haltung. Das wurde in der Öffentlichkeit noch stark kritisiert, vor allem auch das Auswahlverfahren der Mitglieder des neuen Nationalen Ethikrates. Beim institutionellen Übergang vom Nationalen zum Deutschen Ethikrat gab es solche Kritiken nicht mehr, obwohl sich dessen Mitgliederzusammensetzung und deren Positionenverteilung gegenüber dem Nationalen Ethikrat strukturell nicht verändert hatte. Der heutige Deutsche Ethikrat ist als Institution in der Gesellschaft und als Expertengremium zur Beratung der Regierung voll anerkannt, auch wenn letztere nicht immer auf seine Beurteilungen aktiv reagiert. Aber das ist bei den fünf Wirtschaftsweisen auch nicht anders, trotzdem ist der Sachverständigenrat zur Begutachtung der wirtschaftlichen Lage als Institution nicht mehr hinweg zu denken und wird als Institution voll anerkannt.

Wie sieht es bei den Kirchen und den Theologen aus, hat sich bei ihnen etwas verändert? Die katholische Kirche, aber anfangs auch die Spitzen der evangelischen Kirche, waren in den Anfängen der bioethischen Debatten die Zentren einer auf religiöse Prinzipien festgelegten Haltung, die weit über das Theologische hinaus in die Gesellschaft ausstrahlte und wirkte, etwa auch in die verfasste Ärzteschaft, die Juristenschaft, das Bundesverfassungsgericht, die Parlamente. Auch wenn einige katholische Theologen sich ab und zu

mal kritisch gegenüber ihrer Kirche äußern, die Regel ist das nicht und selbst im heutigen Deutschen Ethikrat sitzen Vertreter, die strikt mit den Instruktionen des Vatikans, vor allem *Donum Vitae* von 1987 und *Dignitas Personae* von 2008 konform gehen und sich daran in ihren bioethischen Beiträgen ausrichten. Das katholische Lehramt wird aufgrund seiner dogmatischen Voraussetzungen auch in Zukunft nicht von seinen strikt ablehnenden Thesen zur Reproduktionsmedizin abweichen. Es werden sich die Themenkreise und die Schwerpunkte ändern, mit denen sich die jeweiligen Päpste während ihrer Amtszeit befassen. Aber das einmal Dekretierte wird unverändert bleiben, auch wenn es ruht.

Mehr Wandlung in den Einstellungen ist bei der evangelischen Kirche festzustellen. Waren zum Ende des vergangenen Jahrhunderts zumindest ihre Spitzen noch sehr darum bemüht, mit den strikten Regeln der katholischen Kirche konform zu gehen, hat man sich allmählich, nicht zuletzt durch die Kritik einiger ihrer namhaftesten Theologen (s. Schroeder 248), zu einer liberaleren, eben pluralistischen Haltung in der Bioethik durchgerungen. Und wie sieht es bei den Parlamentariern aus? Haben sich bei ihnen die Einstellungen verändert? Dort muss man insgesamt gesehen eher mit einer bleibend konservativen Haltung rechnen, wahrscheinlich sind sie konservativer eingestellt als die Bevölkerung, wovon einige Meinungsumfragen zeugen. Die Abstimmungsergebnisse im Parlament ergeben sich auch bei bioethischen Themen je nach dem Anteil der verschiedenen Parteien. Die Aufhebung des Fraktionszwangs zugunsten einer Gewissensentscheidung ist wenig ausschlaggebend, weil die Einstellung zu den bioethischen Themen hochgradig mit der Parteilichkeit korreliert. Bemerkenswert ist das Abstimmungsergebnis im Plenum zu den PID-Vorlagen im Jahr 2011. Wäre damals nicht die FDP so zahlreich vertreten gewesen, wäre die PID abgelehnt worden. Und es gibt wohl kaum ein zweites Politikfeld, in dem die C-Parteien im Ergebnis so sehr mit den Grünen konform gehen wie in der Biopolitik, auch wenn die Ausgangsmotive unterschiedlich sein mögen, nämlich christlicher Glaube auf der einen Seite und auf der anderen Seite eine mehr oder weniger grundsätzliche Ablehnung von allem, was mit Gentechnik zu tun hat. Insofern war 2011 vielleicht für lange Zeit das letzte Jahr, in dem die FDP noch einmal das Zünglein an der Waage war.

Abschließend noch ein Satz zu der Gegenüberstellung von Gesinnung und Verantwortung, da möchte ich dem evangelischen Theologen Dietrich Rössler widersprechen, der hatte entsprechend dem meiner Arbeit vorangestellten Motto gesagt: »Es ist vielleicht nicht ganz ausgeschlossen, dass das Grundmotiv

gerade der bioethischen Debatten von einer einzigen, aber unversöhnlichen Alternative gebildet wird: von dem überall wirksamen Widerspruch zwischen der Ehrfurcht vor Grundsätzen und der Sorge fürs praktische Leben, zwischen Gesinnung und Verantwortung (Rössler 190).« Ich behaupte nun, und das ist eines der Ergebnisse dieser Arbeit, es ist nicht nur nicht ganz ausgeschlossen, es ist ziemlich eindeutig, dass das Grundmotiv gerade der bioethischen Debatten vielfach von einer unversöhnlichen Alternative gebildet wird: dem Widerspruch zwischen der Ehrfurcht vor Grundsätzen und der Sorge fürs praktische Leben, zwischen Gesinnung und Verantwortung.

Anmerkungen

1. Die Bezugnahme auf den Menschenwürde-Begriff des Art. 1 Abs. 1 GG und des Lebensrecht in Art. 2 Abs. 2 GG geschieht hier ohne Erörterung der strittigen Frage, ob und inwieweit dem menschlichen Embryo diese Grundrechte überhaupt zukommen.

LITERATUR:

- Düwell, Marcus: Der moralische Status von Embryonen und Feten, in: ders./Steigleder, Klaus (Hg.): Bioethik. Suhrkamp Taschenbuch Verlag 2003, S. 221-229
- Rager, Günter: Die Person. Wege zu ihrem Verständnis. Academic Press Fribourg/Verlag Herder Freiburg 2006
- Schluchter, Wolfgang: Religion und Lebensführung Band 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1991
- Spaemann, Robert: Die schlechte Lehre vom guten Zweck. Der korrumpierende Kalkül hinter der Schein-Debatte (1999), in: ders.: Grenzen. Klett-Cotta 2002, S. 391-400
- Schroeder, Ernst Robert: Gesinnung und Verantwortung am Lebensanfang. Ein Rückblick auf ethische Differenzen in den Debatten um Schwangerschaftsabbruch, Reproduktionsmedizin und Embryonenschutz in Deutschland. Herbert Utz Verlag 2017

SCHÖNHERR-MANN: POSTMARXISMUS UND POPULISMUS

Hans-Martin Schönherr-Mann (54. Salon, 29. April 2017)

POSTMARXISMUS UND POPULISMUS – ODER: FÖRDERT UNBEHAGEN AN DER REALITÄT DAS VERSTÄNDNIS FÜR VERSTÄNDNISLOSE POLITIK?

Dass es konservativen Parteien nicht besonders gut tut, wenn sie sich populistischen Themen verschreiben, um bei den Wählern von Nationalisten zu punkten, zeigen die dramatischen Verluste der CSU bei den Bundestagswahlen im September 2017. Die Wähler blieben beim Original. Bei den bayerischen Landtagswahlen 2018 erging es der CSU nicht besser. Da sowohl die Verluste der CDU wie der SPD bei den Bundestagswahlen erheblich geringer waren als die der CSU, wäre die rationale Konsequenz, die rechts-populistischen Positionen zu widerlegen, sich thematisch der Mitte zu nähern und nicht mit Rechts zu liebäugeln.

Allerdings gilt dergleichen nur eingeschränkt, führen die Landtagswahlergebnisse in Hessen und Bayern 2018 durchaus auch vor, dass man einige Wähler den Nationalisten abspenstig machen kann, wenn man ihre Positionen kopiert. Dabei verwundert es nicht, wenn rechtskonservative Parteien wie die CSU sogar ein echtes Verständnis für viele nationalistische Themen aufbringen. Viele in ihren Reihen haben solche Positionen vertreten oder vertreten sie teilweise auch immer noch und es bereitet ihnen daher Schwierigkeiten, den Schwenk in die linke Mitte zu vollziehen, den die Schwesterpartei ja seit Jahrzehnten vorexerziert.

Erheblich verwunderlicher, als dass man im konservativen politischen Lager Verständnis für das Verhalten von Wählern der neuen Rechten aufbringt, ist, dass im linken politischen Spektrum ein ähnliches Verständnis vorherrscht. Bei den Gemäßigten, den zumeist sozialdemokratisch Orientierten beschränkt sich das gemeinhin auf das Bemühen, abgewanderte Wähler zurückzugewinnen. Dabei suchen sie gerne nach eigenen Fehlern. Plötzlich entdecken sie, dass sie sich eigentlich nie für die abgehängten Armen eingesetzt haben. Intuitiv wussten sie schon lange, dass man mit Sozialpolitik keine Mehrheiten gewinnen kann, dass die Zeit der Sozialpolitik, das sozialdemokratische Jahrhundert, vorüber ist, dass die SPD in der Bundesrepublik die Regierung immer dann übernahm, wenn sie um andere Probleme stritt. Dass Zeitgenossen ins nationalistische Lager abwandern, das erweckt bei Sozialdemokraten kein Mitgefühl, sondern erschreckt sie. Bei den dezidiert Linken liegt der Fall anders – unter dezidiert Linke subsumiere ich Alt- und Postmarxisten sowie jene radikalen Linken, die sozialdemokratische

Reformpolitik notorisch als unzulänglich disqualifizieren und die immer noch einem fundamentalen ökonomischen Wandel nachhängen. Unter diesen dezidiert Linken hat sich in den letzten Jahren ein weitreichendes Verständnis für die Motive vor allem der Wähler und Anhänger eines neuen Nationalismus mit seinem zumeist populistischen Einschlag breit gemacht, zu dem ich identitäre, rechtsradikale, nationalistische wie alle Gruppen zähle, die am rechten Rand des politischen Spektrums vornehmlich antiliberal und antipluralistisch unterwegs sind und dabei auch noch häufig rassistische, antisemitische und islamophobe Reflexe entbergen. Dieses dezidiert linke Verständnis für solche Positionen geht tiefer als das der gemäßigten Linken oder auch der Liberalen.

RECHTE UND LINKE KRITIK AN DER EMANZIPATION DER FRAUEN

Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, also über den verbreiteten Rechtspopulismus und zwar weitgehend aus dezidiert linker Perspektive präsentiert der von Heinrich Geiselberger 2017 herausgegebene Sammelband *Die große Regression*. Die Sympathie mit den Nationalisten speist sich bei den zumeist dezidiert linken Beiträgern einerseits aus einer fundamentalen Kritik am globalen Neoliberalismus, die sich auch im nationalistischen Lager wiederfindet. Andererseits entwickeln ihre jeweiligen Vertreter eine große Skepsis wenn nicht offene Ablehnung gegenüber den emanzipatorischen zivilgesellschaftlichen Entwicklungen im letzten halben Jahrhundert.

So neigt man im linken Lager dazu, die Bestrebungen insbesondere von Frauen, aber auch die Politik von Menschenrechtsgruppen oder Ökologen dem globalisierten Kapitalismus zuzuordnen, eine Zuschreibung, die sich im Nationalismus gleichfalls findet. In beiden Lagern richtet man umgekehrt dabei den Blick auf die sogenannten Globalisierungsverlierer, zu denen man in der dezidiert Linken insbesondere die alte Arbeiterklasse zählt.

So bemerkt die New Yorker Philosophin Nancy Fraser: »In diesem Kontext entstand eine Gegnerschaft zwischen Neuen Sozialen Bewegungen, die auf den Umsturz der alten Hierarchien in den Bereichen Gender, »Rasse«/Ethnie und Geschlecht abzielten, und jenen Bevölkerungsgruppen, die ihre vom Kosmopolitismus der neuen Finanzmarktökonomie bedrohten überkommenen Lebensverhältnisse und Vorrechte verteidigen wollten. Der Zusammenprall beider Fronten brachte eine neue Konstellation hervor: *Die Vertreter der*

Emanzipationsbewegungen verbündeten sich mit den Partisanen des Finanzkapitalismus zum Angriff auf die sozialen Sicherungssysteme. Das Ergebnis ihres Team-ups war: der progressive Neoliberalismus.« (Fraser, *Vom Regen des progressiven Neoliberalismus* 82) Hillary Clinton verkörpert für die Trump-Anhänger das Bündnis von Globalisierung und Feminismus, was Fraser für eine durchaus berechtigte Zuordnung hält.

Sicherlich sind Feminismus und Emanzipation in konservativen, tief religiösen und rechtspopulistischen Kreisen verpönt, hat doch wohl keine Emanzipationsbestrebung wie die der Frauen die westliche Gesellschaft so nachhaltig liberalisiert, weil sie die traditionelle Familienstruktur auflöst, die in besagten Kreisen immer noch hoch geschätzt wird. Nationalistisch geht es dabei um den Erhalt eines völkischen Kerns der Nation. Fraser zeigt sich verständnisvoll für solche Motive in nationalistischen Kreisen: »Tatsächlich ist der Zorn, den viele Trump-Wähler empfinden einigermaßen legitim, auch wenn er derzeit zu erheblichen Teilen auf Immigranten und andere Sündenböcke fehlgeleitet ist.« (Fraser, *Vom Regen des progressiven Neoliberalismus* 87)

Viele dezidiert linke Gegner des Kapitalismus kritisieren denn keineswegs nur den Neoliberalismus, sondern auch den sozialen Liberalismus und schreiben ihm die diversen Emanzipationsbestrebungen zu. Derart bemerkt der Darmstädter Soziologe Oliver Nachtwey: »So gesehen, folgten Emanzipationsprozesse in den letzten dreißig Jahren der Logik des Liberalismus, in dem kulturelle Gleichstellung und ein deregulierter Markt miteinander verkoppelt sind.« (Nachtwey, *Entzivilisierung* 224) Da solche Emanzipationsbestrebungen von den Individuen ausgehen, lassen sie sich relativ leicht dem liberalen Primat des Individuums gegenüber der Gemeinschaft zuordnen. So bemerkt auch der Euro-kritische Soziologe Wolfgang Streeck 2013: »In der Tat wurden die in Beschäftigung drängenden Frauen vielfach zu Verbündeten der Arbeitgeber in ihrem Bestreben, den Arbeitsmarkt zu deregulieren, (...)« (Streeck, *Gekaufte Zeit* 42)

Allerdings darf man fragen, ob diese linke wie rechte Verknüpfung von Feminismus und Neoliberalismus nicht wichtige Differenzierungen übergeht – und man darf mutmaßen in beinahe marxistischer Manier. Denn wenn sich eine Gruppe diskriminiert fühlt, warum sollte sie diese Diskriminierung nicht hier und heute bekämpfen? Warum sollte sie sich nicht um Reformen dahingehend bemühen? Weil sie damit keine Rücksicht auf eine andere diskriminierte Gruppe nimmt, nämlich die Arbeiter oder die Globalisierungsverlierer? Haben letztere ein Primat? In einem dezidierten Marxismus schon!

Für diesen ist die Emanzipation nur ein Nebenwiderspruch, der sich nach der Revolution von selbst auflöst.

Darf man dann nicht für die eigene Emanzipation kämpfen, weil es andere nicht können? Unter einem Primat der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum darf man das nicht! Also sowohl aus marxistischer als auch aus nationalistischer Perspektive. Vielleicht ist es kein Wunder, dass die Emanzipationsprozesse des letzten halben Jahrhunderts nicht zu einer anderen Zeit stattfanden, sondern unter der Vorherrschaft eines sozialen Liberalismus. Diverse Gruppen haben derart ihre Chancen genutzt, die sich ihnen boten. Aus einer gemeinschaftsorientierten Perspektive lässt sich das natürlich ablehnen, bleibt für Marxisten der Hauptwiderspruch derjenige zwischen Arbeit und Kapital. Dass sich dieser Hauptwiderspruch überhaupt nicht auflöste, führt nicht zur Einsicht, dass man sich auch unabhängig davon auf andere Probleme konzentrieren darf. Dass die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts das nationalistische Lager nicht zur Besinnung brachten, erscheint wenig verwunderlich. Aber dass die dezidiert Linken nicht bereit waren dazu zu lernen, lässt ein ähnliches Wirklichkeitsverständnis wie bei den Nationalisten aufscheinen. Bei beiden verbreitet sich ein Unbehagen an der Wirklichkeit, die aus deren Perspektive von Emanzipationsbewegungen und der Globalisierung geprägt wird.

Denn diese dezidiert Linken sind nicht bereit, die diversen Emanzipationsbestrebungen schlicht als eigendynamische Bewegungen zu verstehen, ordnen sie vielmehr als Produkte des Kapitalismus ein und müssen sie daher ablehnen, wiewohl ihnen solche Bewegungen gelegentlich durchaus zupass kommen. Wie bemerkt doch der kanadische Kritiker des Liberalismus Charles Taylor: »Nach meiner Überzeugung hat dieser Wechsel zwar offensichtliche Nachteile mit sich gebracht, ist aber alles in allem positiv zu bewerten.« (Taylor, *Ein säkulares Zeitalter* 800) Gerade die Emanzipation der Frau ist ein weit verbreitetes Phänomen. Wenn man das dem Neoliberalismus zuschreibt, begibt man sich nicht nur normativ in die Nähe von Nationalisten, sondern auch von Islamisten. Vor allem aber klinkt man sich in ein Verständnis von Wirklichkeit ein, dass diese dezidiert linken nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv den Nationalisten annähert. Sie haben nicht nur für letztere Verständnis, es mangelt ihnen vielmehr an Differenzierungsvermögen, das ein reduktionistisches Verständnis von Wirklichkeit generiert, das in ähnlicher Form bei Nationalisten verbreitet ist.

Die Einwände von Fraser und Nachtwey erweisen sich gegenüber jenen verständnisvoll, die ihrerseits kein Verständnis aufzubringen vermögen. Man

fühlt das Nichtverstehen mit, versteht dann aber nicht mal im diagnostischen Sinn jene emanzipatorischen Bewegungen. Diesen wird vielmehr eine eigene Berechtigung abgesprochen. Emanzipation darf im Unterschied zu den Nationalisten und Islamisten nur im sozialen Kontext stattfinden, wenn sie sich in eine sozialistische Sozialstruktur einfügt. Freilich ist davon weit und breit nichts zu sehen außer dem Sozialstaat, den Christdemokraten und Sozialdemokraten aufgebaut haben und der wiederum den radikalen Linken von 1968 gemeinhin nicht genügt, auf den sich dezidiert Linke heute aber gerne berufen, so Paul Mason oder Colin Crouch.

LINKES VERSTÄNDNIS FÜR ANTILIBERALE ARBEITER

Der britische Fernsehjournalist Paul Mason, ein dezidiert linker Kapitalismuskritiker, erklärt nicht nur, warum Nationalismus in der britischen Arbeiterschaft weit verbreitet ist: »Besonders deutlich fiel das Votum für den Brexit jedoch in den Kleinstädten aus, wo sich die Reste der Arbeiterkultur zu einer »Identität« verfestigt hatten, deren wichtigstes Merkmal der Trotz war, nicht nur gegen die Globalisierung, sondern gegen die liberale, transnationale, auf Menschenrechte setzende Kultur, welche durch die Globalisierung entstanden war.« (Mason, *Keine Angst vor der Freiheit* 163) Offenbar hat es wenig Rückkopplung zwischen den neuen sozialen Bewegungen der siebziger Jahre und der britischen Arbeiterschaft gegeben. Die alte britische Arbeiterkultur wurde spätestens durch den Thatcherismus zerstört, ähnlich wie die Nazis in Deutschland für Mason das alte Arbeitermilieu zerrieben hatten. Die britischen Arbeiter – so Mason – denken offenbar national, illiberal und hadern auch noch mit den Menschenrechten. Und Mason kann das gut verstehen. Wie ist das möglich? Für die Arbeiter spricht das sicher nicht. Wer Menschenrechte ablehnt, lehnt seine eigenen Rechte ab, macht sich selbst zum Untertan. Das dürfte er zur Not noch, »leben wir in einer freien Gesellschaft«. Aber er macht auch die anderen dazu.

Freilich kann man durchaus nachvollziehen, dass für diese Arbeiter nicht die Frage von Menschenrechten im Vordergrund steht, sondern die Sicherheit ihrer Arbeitsplätze und das Lohnniveau. Die Globalisierung und der Neoliberalismus führten zum Niedergang bestimmter Industrien und damit zum Verlust von Arbeitsplätzen. Aber Borniertheit legitimiert das nicht. Man kann diese vielleicht wie Mason verstehen ... aber dann muss man sie bedauern. Für Fraser hat der Clintonismus wesentlich diese neoliberalen Effekte zu

verantworten wie die Prekarisierung vieler Arbeitsformen, das Sinken der Reallöhne, brauchen Familien zunehmend ein doppeltes Einkommen, was allerdings auch schon in den 1950er Jahren der Fall war. Und Clintonismus ist weder mit Emanzipation noch mit Feminismus gleichzusetzen.

Sozialdemokratische Politik dagegen bemüht sich allerdings nicht nur um soziale Liberalisierung, sondern auch um diverse Sozialprogramme, was in Deutschland, Italien und Frankreich durchaus Erfolge zeigte. Doch mit einer solchen sozialen Politik erreicht man nicht mehr unbedingt die sozialdemokratische Wählerklientel, von denen viele zu den Nationalisten abwanderten, die längst jenen Anspruch der Arbeiterbildung des 19. Jahrhunderts aufgegeben haben. Denn so der Wiener Schriftsteller Robert Misik: »Diese Bevölkerungsgruppen sind stolz darauf, dass sie ihre Familien mit ihrer Arbeit durchbringen, und jubeln nicht automatisch über Sozialprogramme, die den Armen helfen.« (Misik, *Mut zur Verwegenheit* 200) Allein schon der Titel dieses Aufsatzes spricht die Sprache des Nationalismus.

Doch es ist nicht mehr so einfach, diese Gruppe zu identifizieren, für die Mason, Fraser und Misik Verständnis aufbringen. Jedenfalls sollte man mindestens zwischen drei Gruppen unterscheiden: eine Gruppe, die durchaus in Arbeit ist, auf die Misik anspielt; eine Gruppe von Arbeitern, die sich in einer problematischen Situation befindet, die Mason meint; und jene der Armen, denen die sozialdemokratischen Sozialprogramme dienen sollen. Sicherlich finden sich in allen diesen Gruppen rechtspopulistische Wähler. So wollte denn auch der Kanzlerkandidat der SPD Martin Schulz 2017 die sogenannten »hart arbeitenden Menschen« ansprechen. Doch diese – vielleicht auch etwas abgeschreckt von der liberalen Gesellschaftspolitik der Sozialdemokraten – fühlen sich vom Sozialstaat häufig nicht adäquat behandelt. Die Ärmsten, die von Sozialhilfe leben, gehören indes nicht zu dieser Gruppe, nehmen sie auch kaum noch an Wahlen teil – so die Umfragen. Und die Reste der britischen Arbeiterkultur verbarrikadieren sich in der Ablehnung zivilgesellschaftlicher Aktivitäten, die ihrerseits aber auf der Agenda der Sozialdemokraten durchaus eine Rolle spielen.

Selbstredend versuchen auch Sozialdemokraten die Lage jener drei Gruppen zu verstehen und zu verbessern. Und auch die diversen zivilgesellschaftlichen Gruppen haben mit den Gewerkschaften häufig kooperiert, sicherlich häufiger als mit neoliberalen Firmenchefs. In den USA hat sich freilich die einstmals linksorientierte *Californian Ideology* antiemanzipatorisch neoliberalisiert. Heute handelt es sich dabei primär um technologische und ökonomische Aktivitäten, auf die viele aus unterschiedlichen Gründen zwar große Hoff-

nungen setzen. Doch soweit sie in einen neoliberalen Anti-Etatismus abdriften, lassen sich diese Aktivitäten jedenfalls schon lange nicht mehr zur Zivilgesellschaft rechnen.

Die Aversion dieser drei Gruppen gegen zivilgesellschaftlichen Liberalismus zu verstehen, müsste sich darauf konzentrieren, deren Vorurteile zu diagnostizieren, denen gegenüber man nicht unbedingt verständnisvoll sein muss. Insofern schenkt diese Kritik von Fraser, Mason und Misik den Defiziten und Brüchen in diesen Gruppen zu wenig Aufmerksamkeit, erweist sich diese Kritik als zu wenig differenzierend.

Dabei bekommt man nämlich den Verdacht, dass diese für den Nationalismus verständnisvollen Kritiker einer Illusion huldigen, die sicherlich nicht Marx, sondern die Christen erfunden haben, die Marx aber massiv unterfütterte und modern ausbuchstabierte: Warum sollten denn gerade die Proletarier eine humane Gesellschaft aufbauen? Mögen sie als ökonomisch mächtige Klasse nach den Vorgaben von Marx die politische Macht erobern, wenn der Kapitalismus zusammengebrochen ist, und die Gesellschaft kommunistisch umgestalten. Warum sollten sie dabei Humanität realisieren und nicht einen proletarischen Faschismus d.i. Stalinismus? Ganze Generationen von linken Intellektuellen haben die Arbeiter und einfachen Leute angehimmelt und heroisiert. Das war wohl ein etwas vorschnelles Urteil. Wie schon die Demokratietheorie um die Mitte des 20. Jahrhunderts bemerkte, neigen viele aus Unter- und Mittelschichten zu einer diktatorischen Politik sowohl von rechts wie von links. Sicherlich hat sich im letzten halben Jahrhundert diese Neigung abgeschwächt. Aber sie birgt auch heute noch ein beachtliches Potential, wie es die Wahlerfolge der Populisten zuletzt in Italien zeigen. Sie gefährden durchaus den Frieden in Europa und weltweit. Aber dezidierte Linke träumen immer noch von der Revolution, die als Weltrevolution nichts anderes als ein Weltkrieg oder mit Benjamin der Eingriff Gottes wäre, bei dem nicht weniger Blut fließen würde.

LINKE UND RECHTE KULTURKRITIK

Bei Slavoj Žižek verschärft sich die Kritik an den Institutionen in der liberalen Welt und an deren Rationalität zu einem strukturellen Unbehagen an der Realität. »Die Populisten haben die Irrationalität jenes rationalen Ansatzes durchaus richtig erkannt, ihre Wut auf gesichtslose Institutionen, die in nicht transparenter Weise ihr Leben regulieren, ist vollkommen berechtigt.« (Žižek,

Die populistische Versuchung 306) Kann der Populismus eine Versuchung sein? Neigt Žižek etwa zum Populismus – man erinnere sich an Horst Mahlers rechte Einkehr. Bürokratien herrschen jedenfalls nicht erst in der Moderne, wiewohl sie sich in den letzten Jahrhunderten massiv ausdifferenzierten. Selbstredend folgen sie dabei auch ihrer eigenen Logik und orientieren sich nicht an den Bürgern – eine nachvollziehbare, häufig geäußerte Kritik aus dem Horizont der Kulturkritik um 1900. Bei Žižek verbindet sich diese Kritik mit einem alten revolutionären Lamento, nach der die Bürokratie in der kapitalistischen Welt einer Herrschaftslogik folgt, also die Interessen des Kapitals vertritt, ein Gefühl, das Žižek auch den rechtspopulistischen Wählern attestiert. Sie gelten den Linken ja als Opfer des globalen Kapitalismus, gegen den sie sich zu Recht wehren.

Allerdings kommt diese Kritik wiederum wenig differenziert daher. Besonders aufmerksam hat Žižek auf das Geschehen in den letzten Jahrzehnten anscheinend nicht geachtet. Jedenfalls sind die Bürokratien heute teilweise Dienstleister geworden, präsentieren sie sich nicht mehr im dem Maße als hoheitliche Gewalten wie noch vor einem halben Jahrhundert. Natürlich bleiben Bürokratien das, was sie sind. Trotzdem lassen sie sich moderieren. Zudem fragt sich, ob in den nichtliberalen Staaten Bürokratien humaner funktionieren, weniger anonym und intransparent das Leben der Bürger regeln: in der DDR, in Cuba, in China, im Spanien Francos. Zur bürokratischen Rationalität ist trotzdem keine Alternative in Sicht, wo diese aufgehoben wäre.

Öffnet sich Žižeks Analyse in die Richtung eines fundamentalistischen kulturkritischen Ansatzes, der jede Form der reformerischen Meliorisierung als belanglose Kleinigkeiten abtut und nur der Revolution huldigt, so richtet der indische Schriftsteller Pankaj Mishra einen ähnlichen Blick auf den Konsum: »Die Begeisterung für die Gleichheit wird mit einem von der globalen Konsumökonomie verlangten Streben nach Wohlstand verbunden (...). Solch einem Leben fehlt es ganz entsetzlich an Stabilität, Sicherheit, Identität und Würde, selbst wenn es mit materiellen Gütern geradezu überschwemmt wird.« (Mishra, *Politik im Zeitalter des Zorns* 184) Zorn erscheint immer berechtigt – eine nationalistische Intention! Dann ginge es darum zu verstehen, dass nationalistisch eingestellte Bürger nach etwas anderem verlangen, als das was ihnen gemeinhin geboten wird. Aber wer täte das nicht!

Allemal sollte man indes diese von Mishra propagierten Werte genauer anschauen. Mit der Menschenwürde haben nationalistische Wähler gemeinhin wenig zu tun. Was Mishra ansonsten unter Würde versteht, bleibt dunkel,

wahrscheinlich etwas, dass sich nicht dem Individuum selbst verdankt, sondern das der Wähler von Seiten des Staates oder der Religion erhält. Bei Carl Schmitt entsteht die Würde in der persönlichen Repräsentation: »Die Idee der Repräsentation ist dagegen so sehr von dem Gedanken persönlicher Autorität beherrscht, dass sowohl der Repräsentant wie der Repräsentierte eine persönliche Würde behaupten muss.« (Schmitt, *Römischer Katholizismus* 35) Was Schmitt hier 1923 noch über die katholische Kirche sagt, das lässt sich auch auf die Idee des Führers übertragen, der als Souverän über den Ausnahmezustand befindet und in dem die Untertanen ihre eigene Würde spiegeln – ein Verfahren, das im realexistierenden Sozialismus gleichfalls fleißig praktiziert wurde. Wie sang doch Wolf Biermann: »Weil bei dir alles wahr war und klar war, Comandante Che Guevara.« Hier prallen der liberale Primat des Individuums und jener der Gemeinschaft aufeinander, letztlich individuelle Freiheit und Gemeinschaftsgefühl, wenn alle dem Comandante oder dem Führer folgen.

Anders als Mishra es unterstellt, gibt es zudem bestimmt keine Welt, die sich um die Sicherheit der Bürger stärker kümmert als der westliche liberale Staat. Allerdings weist bereits Hobbes darauf hin, dass der Bürger selbst über das Gefühl der Sicherheit entscheidet. So fühlen sich nationalistisch Gesinnte von Emigranten gefährdet, obwohl es dafür nicht den geringsten vernünftigen Grund gibt. Letztlich kostet die Unkontrollierbarkeit der Furcht der Bürger Merkel die Kanzlerschaft. Man kann indes beim konservativen Liberalismuskritiker Leo Strauss lernen, dass es sich dabei auch um Wahnvorstellungen handelt, wenn er schreibt: »Wenn aber jeder noch so törichte Mensch von Natur aus darüber richten kann, was für seine Selbsterhaltung notwendig ist, dann kann mit Recht alles als für die Selbsterhaltung unerlässlich angesehen werden: alles ist dann von Natur aus gerecht. Wir können dann von einem Naturrecht der Torheit sprechen.« (Strauss, *Naturrecht und Geschichte* 192) Dieses Argument, das Strauss gegen den Liberalismus anführt, lässt sich leicht gegen den Populismus wenden. Geschürte und irrationale Ängste sind der Stoff, aus dem das Unbehagen an der Realität gestrickt ist.

Dann braucht man nicht jede Erklärung eines Gefühls der Unsicherheit ernst nehmen, ohne sich deswegen eines mangelnden Verständnisses für die Sorgen mancher Menschen bezichtigen lassen zu müssen. Wer sich von Einwanderern verunsichert fühlt, dem darf man durchaus die diversen Statistiken vorhalten, die dieser als Nationalist dann womöglich schlicht bezweifelt. Aber – da hat Strauss Recht – dem Tumben oder Naiven kann man nicht helfen. Wenn

dezidiert Linke solche Ängste ernst nehmen, sitzen sie einem Unbehagen an der Wirklichkeit auf, das sich letztlich auf sie selbst überträgt.

Zudem lässt sich wohl konstatieren, dass im letzten halben Jahrhundert in der westlichen Welt ein vergleichbar höheres Maß an Stabilität herrschte als im 19. Jahrhundert, geschweige denn in der ersten Hälfte des 20., als es viele totalitäre Regime gab – die kriegerrischste Phase des 20. Jahrhunderts. Gewisse Institutionen wie die Familie sind zwar schwächer geworden, eine Schwächung die von vielen auch begrüßt wird. Sichere Arbeitsverhältnisse gab es auch in der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht, als ganze Handwerkszweige der Industrie weichen mussten.

Identität im trinitarischen Stil von »ein Reich, ein Volk, ein Führer« darf die moderne liberale Welt nicht bieten. Aber diese vermissen auch nicht so viele, womöglich nicht mal alle Wähler, die Nationalisten ihre Stimme geben. Und das Argument von Strauss, dass Torheit herrscht, wenn jeder darüber befinden darf, ob er sicher ist, lässt sich etwas anders anwenden: dann muss man mit Richard Rorty nämlich nicht jedem Einwand in dem Vokabular antworten, in dem dieser Einwand formuliert wird. Ergo nicht auf jeden Einwand braucht man entgegenkommend und verständnisvoll zu reagieren.

DIE WIEDERKEHR DER POLITIK IM ZEICHEN DES NATIONALSTAATES

Wenn es nicht an Sicherheit mangelt, dann doch zumindest an Solidarität. Darauf insistiert Mason. Dazu wählt er einen sehr pointierten Vergleich, der sehr viel Verständnis für den Rechtspopulismus impliziert: »Der Konservatismus und sogar der Faschismus hatten eine andersartige Solidarität angestrebt, eine die den Interessen des Kapitals diene. Aber es war immer noch Solidarität. Den Neoliberalen schwebte etwas anderes vor: die Atomisierung.« (Mason, *Postkapitalismus* 134) Möchte Mason lieber im Faschismus als im Neoliberalismus leben? Oder vom Konservatismus bevormundet werden? Ob man in einer Welt der Untertanen – wie immer sie denn repräsentiert sein mögen und ihr Ego durch ihren Führer stabilisieren – von Solidarität sprechen kann, das darf man bezweifeln. Kann demokratischer Zentralismus, das Prinzip der Parteiorganisation orthodox kommunistischer Parteien von Lenin inspiriert und von Stalin perfektioniert, Solidarität erzeugen oder Solidarität erhalten? Das darf man gleichfalls bezweifeln. Man denke nur an jenen Tagesbefehl Trotzki während des Bürgerkrieges: »Wer vorangeht,

kann erschossen werden, wer zurückgeht, wird erschossen.« Just auf dieses Prinzip haben sich die SS-Schergen in den Kriegsverbrecherprozessen berufen. Atomisierung jedenfalls – so Mason – vereinzelt die Menschen und entzieht ihnen jedes Zugehörigkeitsgefühl zu einer Gemeinschaft. Allerdings impliziert derartige Solidarität auch einen Primat der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum, das in der westlichen Welt bei vielen – natürlich nicht den Nationalisten – durchaus an Attraktivität verloren hat. Dann steht man vor der Wahl zwischen Individualisierung oder Vergemeinschaftung. Zweifellos muss man auch verstehen, dass es viele Zeitgenossen gibt, die die Gemeinschaft vermissen, gleichgültig ob sich das einem Unbehagen an der Wirklichkeit verdankt oder nicht. Aber sind diese deshalb berechtigt, solche Gemeinschaftlichkeit von allen zu verlangen? Und welches Recht hätten jene, die die Individualisierung vorziehen? Selbstredend sollte man beiden Gruppen gegenüber Verständnis zeigen, wenn deren jeweilige Ansprüche keinen totalitären Charakter annehmen. Aber ab welchem Grad der Intensität passiert das? Warum müssen zur Gemeinschaft überhaupt alle gehören? Weil ihre Mitglieder unter pluralistischen Umständen auf andere Gedanken kommen könnten, so dass die Gemeinschaft zerfällt? Weil sich Heterosexuelle von der Homosexualität angezogen fühlen könnten? Wie unbehaglich für Nationalisten!

Die Zivilgesellschaft hat denn auch viele Selbstverständlichkeiten erschüttert und damit bei ihren Gegnern ein massives Unbehagen an der Wirklichkeit evoziert, beispielsweise auch den Begriff der Politik. Von Links werden die Rechtspopulisten denn auch gelobt, dass sie eine unterstellte Lähmung der Politik beenden würden, genauer des Nationalstaates. Beispiele gibt es dafür in der Türkei, Ungarn, Polen und in den USA. Nationalisten erkennen offenbar das, was die gemäßigte Linke schon lange nicht mehr erkennt, nämlich den fundamentalen Konflikt, den Žižek zwischen Lohnarbeit und Kapital ausgeglichen sehen möchte und der bei vielen dezidiert Linken weiterhin eine zentrale Rolle spielt. In einem Radiogespräch bemerkt Žižek bereits 1998: »Paradoxerweise sind es rechte Politiker, natürlich im Rahmen einer populistischen Manipulation, aber dennoch sind sie die einzigen, die die Ökonomie zumindest auf eine gewisse Weise politisieren. Und ich denke, dass das wirklich eine linksradikale politische Dimension eröffnet, dass das der einzige eigentliche Akt ist, Ökonomie wirklich zu politisieren.« (Žižek, *Das-Unbehagen-im-Subjekt*)

Allerdings fragt sich, was für Politikformen auf diese Weise realisiert werden, in welcher Hinsicht sich diese Art der Politik von der ansonsten in der

westlichen Welt üblichen unterscheidet. Der bulgarische Intellektuelle Ivan Krastev gibt darauf eine treffende Antwort: »Heute ist der Primat der Politik wiederhergestellt und Regierungen gewinnen wieder die Fähigkeit zu regieren, allerdings – wie es im Augenblick scheint – auf Kosten individueller Freiheiten.« (Krastev, *Auf dem Weg in die Mehrheitsdiktatur?* 133) Das dürfte, wenn man an Mason denkt, durchaus beabsichtigt sein. Von Links bis Rechts geht es darum, den mündigen Bürger wieder in den Untertan zu verwandeln, um den Primat der Gemeinschaft wiederherzustellen.

Ähnlich argumentiert denn auch Streeck, wenn er 2017 schreibt: »Die neuen Protektionisten werden die Krise des Kapitalismus nicht beenden; allerdings holen sie die Politik ins Spiel zurück und bringen ihr die zu Globalisierungsverlierern gewordenen Mittel- und Unterschichten nachhaltig in Erinnerung.« (Streeck, *Die Wiederkehr der Verdrängten* 270) Ob die Nationalisten jenen eine Stimme geben, die sie bisher nicht hatten, weil sie selbst nicht in der Lage sind, das Wort zu ergreifen und sich die sozialdemokratische Linke von ihnen längst abgewendet hat, das klingt doch eher befremdlich. Dezidiert linke Politik – man denke an den Chavismus in Lateinamerika – hat kaum blühende Landschaften hervorgebracht. So erscheint solcherart Verständnis gegenüber jenen, die ihrerseits selber kein Verständnis gegenüber ihren erklärten Feinden haben, als letztlich doch wenig verständnisvoll gegenüber anderen Prozessen, entfaltet sich dabei also höchstens eine eingeschränkte Form von Verständnis, bei der ein fragwürdiges Mitgefühl die nötige Differenzierungskraft ausschaltet, indem ein Unbehagen an der Wirklichkeit übernommen und reproduziert wird.

PERSPEKTIVEN DES NATIONALISMUS

Will man dieses dezidiert linke mitfühlende Verständnis gegenüber nationalistischer Politik diagnostisch genauer verstehen, ist ein Blick darauf notwendig, was man im rechten Lager politisch denkt. Dabei stellt sich das wenig überraschende Paradox ein, dass linkes mitfühlendes Verstehen ein Politik-Verständnis versteht, das sich Mitgefühl strukturell verweigert.

In einem Politik-Begriff Carl Schmitts oder Max Webers, der tendenziell im heutigen Nationalismus wiederkehrt, kann man mitfühlendes Verständnis in der Politik denn auch schwerlich gebrauchen, ein Verständnis, das zu einer Offenheit gegenüber Menschen führt, die nicht im Interesse der jeweiligen formulierten Staatsraison liegt. Oder Verständnis reduziert sich

auf den diagnostischen Teil, damit auch auf das, was Machiavelli als jene Tugend beschreibt, die die Gelegenheit sowohl rational analysiert, als auch intuitiv spürt, um die eigene Macht zu sichern oder zu erweitern. So schreibt Machiavelli über die Fürsten: »Ohne diese Gelegenheit wäre ihre Geisteskraft zwecklos geblieben, und ohne ihre Tüchtigkeit wäre die Gelegenheit vergeblich gekommen.« (Machiavelli, *Der Fürst* (1532) 34) Dann muss der Fürst also die Gelegenheit, natürlich auch die Zeitumstände sowie die unvermeidlichen Zwänge verstehen.

Machiavellis *Occasione* ließe sich mit der Leidenschaft vergleichen, die nach Weber eine der notwendigen Eigenschaften des Politikers ist, die Weber aber im Sinn von Sachlichkeit versteht, genauer als »leidenschaftliche Hingabe an eine ›Sache‹, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist.« (Weber, *Politik als Beruf* (1919) 533) Dann spürt der Politiker die Faszination des Augenblicks oder einer Angelegenheit und gibt sich ihr hin. Auch bei Weber dient Verständnis dann der Übervorteilung konkurrierender Mächte und reduziert sich auf ein diagnostisches Verständnis als eine Technik der Macht, die Gelegenheit zu erfassen und sie ohne Zögern zu nutzen.

Wenn es dabei nicht nur, aber vor allem um innenpolitische Gegner geht, dann kulminiert diagnostisches Verständnis als Technik der Machtausübung im Gespür für die Optionen, konkurrierende Gruppen oder Minderheiten zugunsten der eigenen Klientel auszugrenzen, sie ökonomisch, sozial oder politisch zu benachteiligen, insbesondere gewisse Eigenarten wie sexuelle Praktiken, religiöse Kulte, ökonomische Betätigungen oder den Gebrauch bestimmter Genussmittel – zumeist Drogen genannt – zu entwerten oder gar zu verbieten.

Dabei lassen sich die derart Agierenden vom Leid jener, die sie diskriminieren, nicht anrühren, entwickeln also kein mitfühlendes Verstehen. Sie überhören nicht nur deren Einwände und Proteste, sondern legen die Rechtslagen so aus oder verändern diese, dass ihr Handeln rechtlich nicht behindert wird – das kennt man aus Ungarn, Polen, Russland und der Türkei. Die Entscheidung über den Ausnahmezustand, die nach Schmitt den Souverän qualifiziert, folgt keiner Regel, sondern verdankt sich der Willkür, die sich mit dem Widerstand gegen diese rechtfertigt: »Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre.« (Schmitt, *Politische Theologie* (1922) 19) Oder wie Krastev bemerkte, dass die Wiederkehr der Politik die individuellen Spielräume einengt.

Genau in diesem Sinn halten Nationalisten eine angebliche Mehrheitsbevölkerung für berechtigt, Minderheiten auszugrenzen oder sie zur Integration

in die offizöse Lebensform der Mehrheitsbevölkerung zu zwingen. Menschen mit anderen Lebensformen, Eingewanderten und Flüchtlingen – wenn man sie denn überhaupt toleriert – werden keine Rechte auf ein Leben nach ihren jeweiligen Vorstellungen zugestanden. Das ist für den ehemaligen Psychiater und Bestsellerautor Hans-Joachim Maaz nötig, damit keine weitere mitfühlende Flüchtlingspolitik betrieben wird.

Würde man einen differenzierten Blick auf die Problemlage werfen, wäre das offenbar nicht möglich. So schreibt Maaz: »Ich halte den »Generalverdacht« für angemessen und berechtigt, um die politisch richtigen und ökonomisch notwendigen Entscheidungen zu treffen. Arabische und afrikanische Migranten, überwiegend muslimischen Glaubens, sind kulturell, religiös, erziehungs- und beziehungs-dynamisch überhaupt nicht auf freiheitliche und liberale Lebensformen vorbereitet« (Maaz, *Das falsche Leben* 181) Klar, Maaz muss ein Unbehagen an der Wirklichkeit antreiben: Ergo, Ausgrenzung vor aller Erfahrung heißt, dass sich die Politik auf Vorurteile im klassischen Sinn stützen darf, ja muss. Verdrängt wird dabei, dass sich diese Politik der Unwahrheiten und Lügen verdankt. Wie bemerkt doch Bruno Latour gleichfalls verständnisvoll: »Es hat keinen Sinn, sich darüber aufzuregen, dass den Trump-Wählern »die Fakten egal« sind. Sie sind nicht dumm. Es ist vielmehr so: Gerade weil die geopolitische Situation insgesamt verleugnet werden muss, wird die Gleichgültigkeit gegenüber Fakten so essenziell.« (Latour, *Refugium Europa* 146) Just das, was Maaz propagiert, beruht auf der Verweigerung zu denken, gar an der Stelle eines anderen zu denken. Sonst würde es nicht funktionieren. Trump führt das tagtäglich vor.

Darin spiegelt sich ein Verständnis von Politik, der es ähnlich wie bei Carl Schmitt um die Entscheidung geht, nicht um Erkenntnisse und Mitgefühle, um Verstehen, also gerade vorsätzlich nicht um »freiheitliche und liberale Lebensformen«. Vielmehr soll ein dezidiertes Nichtverstehen die Chance eröffnen, Gelegenheiten nicht verstreichen lassen zu müssen, bei denen man Ausgrenzungen betreiben kann – also durchaus im Sinn von Machiavelli, der empfiehlt Grausamkeiten gezielt, rechtzeitig und mit der notwendigen Härte als politisches Mittel anzuwenden. Für Mason ist denn die Migration auch einer der Herausforderungen, die den Kapitalismus in den Ruin treiben werden: just die Übernahme jenes Unbehagen an der Wirklichkeit, der Mason folglich den Untergang wünscht ähnlich wie die Populisten.

Politik soll aus nationalistischer Perspektive – Maaz lobt explizit Dresdens Pegida – gerade nicht rücksichts- und verständnisvoll, nicht achtsam, nicht mitfühlend und nicht objektiv differenzierend vorgehen. Vielmehr soll sie

regelrecht unsensibel Entscheidungen gegen Auszugrenzende treffen, somit auf der Grundlage des Unbehagens an der Wirklichkeit, also einer bewusst eingeschränkten Weltsicht, die sich jeder Differenzierung verweigert. Eine solche Politik darf sich für Maaz durchaus am Stammtisch messen, der für ihn eine größere »seelische Wahrheit« verkörpern als die Moral. In diesem Sinn verstehen auch Frazer und Nachtwey die rechten Aversionen gegen die Emanzipation der Frau.

Man darf sich schon wundern, dass jemand dem Stammtisch eine höhere Moral attestiert, wie man überhaupt dem Stammtisch eine Moral zugestehen kann. Offensichtlich will man eine Klientel bedienen und man bedient sich einer Klientel, um Diskriminierung und Gewalt gegen andere Menschen zu legitimieren. Da war Schmitt moralischer, denn er gab es zu, dass er keine Moral im Leib hat. Und welche Moral hat der Stammtisch im Leib? Diejenige, die das Tötungsverbot aufhebt und sich damit aus den Traditionen des »europäischen Menschentums« (Husserl) ausklinkt.

Diskriminierung erreicht auch bei einem anderen Vordenker der neuen Rechten einen Höhepunkt, wenn nicht nur bestimmte Minderheiten diffamiert werden, sondern wenn Peter Sloterdijk unter solche Minderheiten auch noch die Ärmsten der Armen zählt und den Sozialstaat dementsprechend kritisiert: »Ebenso wenig wird darauf geachtet, dass im modernen Wohlfahrts- und Umverteilungsstaat die Unproduktivität von der Spitze der Gesellschaft an die Basis umspringt – womit sich das nahezu vorbildlose Phänomen des parasitären Armen herausbildet.« (Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?* 124) Sloterdijk benimmt sich wie jene, die nach Misik hart arbeitend ihre Familien durchbringen und die Armen für Schmarotzer halten. Von Parasiten sprach man bekanntlich in Deutschland in den dreißiger und frühen vierziger Jahren. Ähnlich zeigt ja das Parteiprogramm der bundesrepublikanischen Nationalisten eine neoliberale Handschrift.

Genauso richtet sich Sloterdijk auch konkret gegen den Anspruch auf Mündigkeit. Im Anschluss an Arnold Gehlens Anthropologie, der den Menschen als Mängelwesen beschreibt, den es primär zu entlasten gelte, geht Sloterdijk ähnlich wie Maaz davon aus, dass den Zeitgenossen nicht nur traditionelle Orientierungen geliefert werden müssen, sondern vor allem dass sie sich dabei von Autoritäten oder Führern lenken lassen – man denke wieder an den Schmittschen Würde-Begriff, der bei Mishra durchscheint.

Denn nach Gehlen verblasen die natürlichen Instinkte auf Grund der Kulturentwicklung, so dass sie durch Disziplinarstrukturen zu ersetzen sind, die die Menschen gerade nicht als mündig oder selbstverantwortlich

betrachten. So bemerkt Sloterdijk: »Die Kompensation geschieht mit Hilfe von Systemen der symbolischen Führung, die Instinkte durch Autoritäten ersetzen (...). Die symbolischen Ordnungssysteme entlasten jedes einzelne Menschenjunge von der von ihm allein unmöglich zu lösenden Aufgabe, die Erfahrungen und Erfindungen seiner Vorfahren allein aus sich selber noch einmal zu erzeugen.« (Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert?* 49) Weil gemäß der Anthropologie Gehlens die Zeitgenossen notorisch überfordert wären, müssten sie sich in die Obhut von anderen Menschen begeben – so stellt sich das auch Maaz vor. Aber die marxistische Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven Interessen liegt dem nicht so fern, bewirkt allemal dasselbe, während mündige Bürger sowohl dezidiert Linken wie Nationalisten ein Dorn im Auge sind, weil sie sich einer solchen Führung auch durch die kommunistische Partei oder durch das Denken von Marx verweigern. Für Linke sind sie dann manipuliert, was auch Rechte wiewohl mit anderen Inhalten behaupten. Linke wie Rechte fühlen sich unbehaglich in der Realität, weil sie auf Zeitgenossen stoßen, die sich nicht einfach lenken lassen.

Es fragt sich nur, woher die Führungen ihre dazu nötigen Qualitäten nehmen, was aber Sloterdijk keiner Überlegung wert ist außer derjenigen, dass eine Politik, die beispielsweise inadäquat auf Migrationsströme reagiert, zur angemessenen Führung offenbar nicht in der Lage ist. Führungskraft besitzen dann wie bei Maaz genau jene Politiker, die sich Mitgefühl und weiterer Gedanken, also auch jeglicher Differenzierung enthalten. Jemanden für unmündig erklären, ist nicht nur Diskriminierung schlechthin, raubt man ihm damit vielmehr auch noch die Möglichkeit, dagegen die Stimme zu erheben, ähnlich wie man Drogenabhängige für unmündig erklären möchte. Es gibt eine Webseite, die nennt sich *Way-to-best-governments*, die Katastrophen perhorresziert und die demokratischen Politiker für unfähig erklärt, diese zu bewältigen und die daher neue Politiker richtig ausbilden möchte. Wenn man wüsste, was das ist! Aber für Nationalisten ist das ganz einfach: die beste Regierung wird völkisch und artgleich operieren. Wenn man dabei andere ausgrenzt, womöglich vernichtet, so ist das berechtigt, weil es sich um Volksfeinde handelt.

Das passt denn auch zu Sloterdijk, der seine Zeitgenossen in einem starken Maße für infantilisiert hält, weil sie dem Konsum und der Erotik huldigen, was den Rückschluss nahelegt, dass es sich bei Sloterdijk eher um einen Möchtegern-Kyniker handelt, hatten seine antiken Vorbilder mit dem Sex noch dazu in der Öffentlichkeit gar kein Problem. Aber auch über einen

verbreiteten »Therapeutismus« beklagt er sich. Just letzteren empfiehlt Maaz zwar, allerdings gleich eine lebenslange therapeutische Begleitung in seinem Sinn, d.h. Rückkehr zu den ethischen Orientierungen vor 1968. Im Trump-Lager wollen viele zurück vor die Kennedy-Ära. Damit begreift Maaz wie Sloterdijk die Masse seiner Zeitgenossen offenbar als unmündige Kinder. So könnte sich der Widerspruch auflösen lassen, wird Maaz die gängigen individualisierten Therapieformen genauso ablehnen wie Sloterdijk. Diese Formen dienen ja just einem Individuum, das dem Konsum und dem Sex verfallen sei, damit es diesen weiter aufsitzt. Dann treffen sich Maaz und Sloterdijk in einer Politik, bei der ein reduziertes Verstehen angesichts einer derart unbehaglichen Realität politische Entscheidung ermöglichen soll, die niemals möglich wären, würde man differenziert nachdenken und vorsichtig urteilen, sich vom Unbehagen an der Wirklichkeit gerade nicht leiten lassen. Und die dezidiert Linken entwickeln just diesem Unverständnis gegenüber ein sowohl mitfühlendes wie diagnostisches Verständnis, dessen Differenzierungskraft freilich bescheiden bleibt. Sie übernehmen das Unbehagen an der Wirklichkeit.

GEFÄHRDET DEZIDIERT LINKES VERSTÄNDNIS FÜR DEN NATIONALISMUS DIE DEMOKRATIE?

Vor diesem Hintergrund nationalistischen Denkens, das sich selbst jedem mitfühlenden Verstehen strukturell verweigert, verwundert das Verständnis umso mehr, das den Rechtspopulisten von Seiten einer dezidierten Linken entgegengebracht wird. Man muss nicht gleich soweit gehen, dass man damit Weimarer Verhältnisse heraufbeschwört, als viel zu wenige bereit waren, die Demokratie zu verteidigen, auch wenn sie nicht das erfüllte, was die jeweiligen Kritiker der Demokratie damals verlangten. Oder als radikal Linke und radikal Rechte einen gemeinsamen Feind bekämpften, nämlich die liberale Demokratie, die strukturell zu verhindern versuchte, dass beide ihre Ziele durchsetzen und die beide daher auch abschaffen wollten, was ihnen in vielen Ländern auch gelang.

Heute darf man hoffen, dass solche Veränderungsbemühungen innerhalb einer liberalen Demokratie auf massivere Widerstände stoßen und sie sich daher nicht so einfach und so strikt umsetzen lassen. Aber in jungen Demokratien wie in Polen oder Ungarn, aber auch in Russland oder der Türkei sieht man die Schwäche der demokratischen Strukturen einerseits

und andererseits gibt es dort offenbar eine absolute Mehrheit der Wähler, die sich nach autoritären Strukturen sehnen, ähnlich wie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Russland, Italien, Deutschland und Spanien. Aber auch in alten Demokratien wie den USA oder Großbritannien und nicht ganz so alten wie in Österreich oder Italien feiert eine diskriminierende Politik Erfolge, die die Demokratie zumindest beeinträchtigen, wenn man an die USA nach den Kongresswahlen im November 2018 denkt, womöglich langfristig verändern werden.

Das schließt an die Zeit jenes autoritären Politikstils von Weber, Schmitt, Gehlen und Lenin an, bei dem die Bürger als Untertanen betrachtet wurden und man ihnen statt Individualität und Freiheit die Gemeinschaft anbot, ein Angebot, das sogar eine große Mehrheit gerne annahm. Heute darf man einerseits unterstellen, dass diese Art von Gemeinschaftsbedürfnis wahrscheinlich keine Mehrheit mehr beseelt jedenfalls im alten Europa und Kanada, wiewohl sicherlich immer noch eine große Gruppe – schätzungsweise um die 20% der Wählenden, etwa das Wählerpotential des *Front national* – solchen Vorstellungen anhängt: Sie fühlen sich als Untertan, sie würden selber gerne Untertan sein. Das wäre nicht das Problem. Vor allem wollen sie aus den Anderen Untertanen machen, tun diese schließlich, was sie wollen und nicht was sie sollen.

Diesen Aspekt berücksichtigen die zitierten Linken so wenig wie sie solche totalitären Denkmuster kaum in Frage stellen. Es könnte aber auch sein, dass das für sie keine Argumente gegen ein Verständnis des Nationalismus sind. Kann man im Kapitalismus ein mündiges Leben führen? Für dezidierte Marxisten wahrscheinlich nicht. Streeck disqualifiziert solche Bemühungen jedenfalls mit Theodor Adornos Ausdruck vom «Wohlgefühl in der Entfremdung» (Zit. bei Streeck, *Gekaufte Zeit* 43). Natürlich gilt das auch für ein mündiges Leben. Außerdem braucht ethischer Universalismus und ökonomischer Egalitarismus Anhänger, die abweichende Gedanken vermeiden. Und strukturell gehören weder das lustvolle noch das mündige Leben zum richtigen Leben von dezidiert Linken wie von Nationalisten. Dergleichen Vorstellungen bereiten ihnen ja gerade Unbehagen an der Wirklichkeit, mit der sich die einen indes strukturell und leidend, die anderen faktisch und aggressiv einrichten.

So wenden dezidiert Linke gerne das historische und ökonomische Schema rücksichtslos auf die Realität an und übersehen damit viele Aspekte, wiewohl nicht ganz so dogmatisch wie nationalistische Rassenvorstellungen oder Konstruktionen völkischer Identitäten. Aber Streeck konstatiert noch 2013:

»Im Westeuropa von heute ist nicht mehr der Nationalismus die größte Gefahr, schon gar nicht der deutsche, sondern der hayekianische Marktliberalismus.« (Streeck, *Gekaufte Zeit* 256) Vielleicht würde er das im Herbst 2018 nicht mehr sagen. Die Scheidelinie zwischen radikalen Linken und den Vertretern der auf Emanzipation zielenden Zivilgesellschaft wie Sozialdemokraten, Grünen und Christdemokraten liegt genau darin, entweder den neoliberalen Kapitalismus für das größte Übel zu halten oder den Nationalismus.

Zugleich erscheint der Vorwurf an die zivilgesellschaftlichen Bewegungen, gemeinsame Sache mit der neoliberalen Globalisierung zu machen, rechts-populistisch hergeholt – bzw. zeigt sich hier die mentale Nähe zwischen Nationalisten und dezidiert Linken. Diese engagierten Bürger aus dem Geist der sechziger Jahre sind immer schon Hassobjekte der Rechten und sie wurden klammheimlich von den dezidiert Linken beneidet. Diese sind tief enttäuscht, dass die engagierten Bürger nicht den Primat der Sozialisierung der Produktionsmittel bzw. den Primat der sozialen Frage anerkennen, dass sie Mündigkeit beanspruchen, Freiheit nicht als Einsicht in die Notwendigkeit verstehen, es für sie wichtigere Fragen als die der Sozialisierung oder der Gleichheit gibt. Das Unbehagen an der Realität, das die dezidiert Linken entwickeln, verdankt sich genau diesen Freiheiten, die sich andere einfach nehmen und eben ohne schlechtes Gewissen.

Frustriert beklagt sich auch Žižek bereits 1998: »Man spricht nicht mehr von politischer Ökonomie. Genau deshalb kann man partizipieren an diesen kulturellen, feministischen, antirassistischen Anstrengungen usw. wie eine Hyperaktivität, eine hysterische Aktivität. Natürlich unterstütze ich alle diese Kämpfe. Aber dennoch finde ich etwas Unauthentisches daran. Wir tun all das, wir sind hyperaktiv, weil wir sehr gut wissen, auf der Ebene, wo es wirklich entscheidend ist, das heißt Ökonomie, Globalisierung, Kapital et cetera, da können wir nichts tun.« (Žižek, *Das-Unbehagen-im-Subjekt*) Žižek hatte damals noch eine gewisse Sympathie mit den zivilgesellschaftlichen Bewegungen, denen er aber ein entfremdetes Leben und entfremdende Aktivitäten unterstellt und sie mit dem Wort von der Hyperaktivität jenen Menschenjungen Sloterdijks annähert. Wenn dagegen für den Marxisten die Ökonomie den Primat hat, dann sieht man in den Nationalisten die letzten Gegner des Kapitalismus und versteht deren Klientel. Unbehagen an der Realität bereiten dann die sozialen Bewegungen und Emanzipationsbestrebungen, nicht die Aktivitäten der Nationalisten, denen Žižek ja beinahe Authentizität attestieren müsste, was Maaz freuen würde. So kehren diese dezidiert Linken in eine bereits um die Jahrhundertwende verbreitete Aversion gegen jene ein, die

sich versuchten dem übermächtigen kulturellen Druck einer militarisierten Gesellschaft zu entziehen und die daran nach Georg Simmel ja notorisch scheitern sollten. Erst in den sechziger Jahren sollte das Blatt sich dann wenden. Dagegen kooperieren zivilgesellschaftliche Bewegungen sogar häufig auch mit radikalen linken Gruppen – man denke nur an die frühe Anti-Atomkraft-Bewegung. Attac und Occupy, die man eher der Zivilgesellschaft zuordnen kann als den dezidiert Linken, brachten im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts die soziale Frage wieder auf die politische Agenda, was die dezidiert Linken Jahrzehnte lang nicht mehr geschafft hatten. So haben sich gerade die neuen zivilgesellschaftlichen Bewegungen häufig für die Rechte von Schlechtergestellten oder für Gemeinwohlinteressen eingesetzt, gerade auch für die Armen – aber natürlich ohne dass sie den Sozialismus einführen wollten und zur Not auch in Kooperation mit der neoliberalen Globalisierung, ist vom einstmaligen proletarischen Internationalismus nun mal nichts anderes übrig geblieben, kritisieren die dezidiert Linken ja selbst kosmopolitische Vorstellungen, hoffte Streeck, dass der regenerierte Nationalstaat wieder Sozialpolitik machen würde und mit Mason könnte es sogar jene der Faschisten sein.

Entgegen der dezidiert linken Kritik an den diversen zivilgesellschaftlichen Bewegungen erfahren diese seit Jahrzehnten auch eine immer stärkere soziale Anerkennung. Der Madrider Soziologe César Rendueles bestätigt das für die letzten Jahre: »Es ist sicher nicht übertrieben zu behaupten, dass Positionen, die bis dahin nur von randständigen sozialen Bewegungen vertreten worden waren, heute in die Mitte der Gesellschaft vorgedrungen sind. Feminismus, solidarische Ökonomie und partizipative Demokratie sind mittlerweile in gesellschaftlichen Debatten sehr viel präsenter als vor der Krise.« (Rendueles, *Globale Regression* 241) Für die Bundesrepublik gilt das spätestens seit der zweiten Hälfte der neunziger Jahre. Aber das ist wiederum gerade das Problem, warum dezidiert linke Kritik die Zivilgesellschaft aufs Korn nimmt. Sie gehört längst nicht mehr zum linken Flügel, sondern bestenfalls in die linke Mitte, was die diversen Koalitionen von Grünen mit Christdemokraten und Liberalen repräsentieren.

Zudem verkörpern die zivilgesellschaftlichen Initiativen den sozialen Pluralismus, für den sie sich zumeist auch engagieren. Die dezidiert Linken stehen diesem Pluralismus entweder neutral oder distanziert gegenüber, lenkt für sie Multikulti die Zeitgenossen gleichfalls vom Klassenkampf ab. Der Pluralismus wurde denn auch schon in den sechziger Jahren von Verteidigern des Westens gegen den Kommunismus in Stellung gebracht. So macht auch der Pluralismus den dezidiert Linken die Wirklichkeit nicht behaglicher, im Gegenteil, während

für die Rechten der Pluralismus letztlich der Hauptfeind sein müsste, was auch höchstens gelegentlich verschleiert wird.

Wer indes den Pluralismus ablehnt, kann sich selbst schwerlich auf ihn berufen. Das gilt eigentlich auch für die Demokratie, über deren Wesen sich allerdings leichter streiten lässt. Eine Art identitäre Demokratie, die auf Akklamation beruht, also ein Modell wie es etwa Schmitt vorschwebt und das im Ostblock praktiziert wurde, hat trotzdem mit der repräsentativen Demokratie allein dieses Wort gemein. Eine solche identitäre Demokratie lässt keine zivilgesellschaftlichen Initiativen zu, die von autoritären Regimen als eine Form von Lobbyarbeit zumindest behindert, wenn nicht gar unterbunden werden. Das dezidiert linke Verständnis für den Rechtspopulismus leitet sich also einerseits aus dieser Enttäuschung über zivilgesellschaftliche Initiativen ab und andererseits aus der marxistischen Verabsolutierung der Ökonomie. Außerdem eint Nationalisten und dezidiert Linke die Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts, wie sie sich bei Mishra, Sloterdijk, Žižek oder Schmitt findet. Ihre Topoi sind Einsamkeit, Entfremdung und Freuds *Unbehagen in der Kultur* aus dem Jahr 1930.

Pluralismus und Multikulturalität werden von Rechtspopulisten gemeinhin offen abgelehnt und damit auch die liberale Demokratie. Hier liegt die ethisch politische Scheidelinie, über die sicher kein Konsens zwischen Liberalen, gemäßigten Linken und Rechtspopulisten hergestellt werden kann: die Differenz, die mitfühlendes Verstehen verhindert. Warum sollte eine pluralistische Gesellschaft – d.h. eine Vielzahl von Ethnien, religiösen Kulturen, sozialen Schichten und Gruppen, eine Vielfalt von Weltanschauungen – mitfühlend und verständnisvoll just antipluralistischen politischen Vorstellungen – ob linken, rechten oder religiösen – solche Spielräume überlassen, dass sie fähig werden, den Pluralismus zu zerstören?

Gegenüber dieser Scheidelinie positionieren sich dezidiert Linke nicht so eindeutig. Daher neigen sie durch ihr mitfühlendes Verständnis für rechtspopulistische Motive dazu, schneller über diese Linie nach rechts zu rutschen: man denke an die ursprünglich dezidiert linke *Syriza* und an ihre Koalitionen mit der rechtspopulistischen Partei ANEL. Vielleicht sollte man sich darüber nicht allzu sehr wundern, gingen die dezidiert linken Perspektiven im Schatten der Zivilgesellschaft weitgehend nieder, was manche Linke in eine andere politische Konstellation treiben könnte. Vielleicht ginge es diesen Linken im Bündnis mit den Rechtspopulisten politisch auch wirklich besser. Sie sind eigentlich politisch bedeutungslos geworden, haben allerdings im Feuilleton durchaus einen gewissen Einfluss. Es ist nicht völlig hergeholt daher zu

unterstellen, dass sie durch ihr Verständnis für populistische Politik diese auch befördert haben, zu deren Salonfähigkeit in der radikalen Linken beigetragen. Wer nun mal Verständnis für nationalistische Motive aufbringt, der fördert diese Parteiungen, wie es ja der Bundestagswahlkampf der CSU 2017 und die Landtagwahlen 2018 eindrucksvoll vorführten, und schadet dem Pluralismus. Das gilt auch für die dezidiert Linken nicht nur aus dem Sammelband von Geiselberger, bemühen sich sogar die Massenmedien häufig um solches mitfühlende Verstehen.

Aber warum sollte man Mitgefühl für jene aufbringen, die die pluralistische Welt zerstören wollen? Wie bemerkt doch John Rawls: »Das Faktum eines vernünftigen Pluralismus ist keine unglückselige Bedingung des menschlichen Lebens, wie wir es über den Pluralismus als solchen sagen können, der Lehren einschließt, die nicht nur irrational, sondern auch wahnsinnig und aggressiv sind.« (Rawls, *Politischer Liberalismus* 232) Derart könnte man von einem Primat des Sozialen gegenüber dem Politischen sprechen oder des Pluralismus gegenüber der Demokratie, ein Primat, der sich auf die Vielfalt der Bevölkerung beruft, der von der Verfassung gewährleistet werden muss und in den Verfassungen der westlichen Staaten, gerade der US-amerikanischen, auch weitgehend verankert ist: d.h. Religionsfreiheit, Meinungsfreiheit, Vereinigungsfreiheit etc. Und sowenig wie ein moderner Rechtsstaat jemanden zwingt, Mitglied in einer Religionsgemeinschaft zu bleiben, sowenig darf er jemanden zwingen, sich als Teil von Bevölkerungsgruppen, d.i. Ethnien zu begreifen, wie es Nationalisten völkisch gerne hätten.

Daher wird just diese Verfasstheit der liberalen Gesellschaft von den Nationalisten in Frage gestellt, möchten diese mit einer demokratischen Mehrheit die Grundrechte vieler Minderheiten aushebeln, wozu sie sich wahrscheinlich des Ausnahmezustands bedienen werden. Das kann man vielleicht mit manchen der von Links angeführten Argumente erklären, mitfühlend verstehen muss man das nicht unbedingt, endet vielmehr hier das Verständnis, bzw. reduziert sich auf diagnostisches Verstehen, d.h. primär Differenzieren. Mitfühlendes Verständnis in einem ethischen Sinn sollte metaphorisch gesprochen nicht die Täter, sondern die Opfer verstehen. Und interessanterweise fühlen sich die Nationalisten als Opfer! Daraus ergeben sich dann Grundrechte, rückgekoppelt an das Prinzip der Reziprozität, wie es John Rawls formuliert, dass deren Ausübung diese Rechte nicht zerstören darf, will man den sozialen Pluralismus und die liberale Demokratie verteidigen. Dann darf man dem dezidiert linken Verständnis den Vorwurf machen, den Sinn von Mitgefühl nicht hinlänglich zu durchsteigen. Unzureichend ist dabei

auch die Berufung auf die »hart arbeitenden Menschen« aus dem Zwischenbereich zwischen Unter- und Mittelschicht wie bei Mikis. Denn das sind nicht die Ärmsten, die vielmehr ja für sich selbst sorgen können. Wenn sie Sozialprogramme für die Armen ablehnen, ist das keine ethische Heldentat, was sie nicht gerne hören und daher die *political correctness* ablehnen. Oder wenn Pegida-Rentner sich über ihre kleine Rente beschweren und daraus das Recht ableiten, Asylsuchenden ihre staatliche Unterstützung zu neiden und abspenstig machen zu wollen.

Dezidiert linke Vertreter tun sich gleichfalls damit schwer, was sie nach rechts schwenken lässt bzw. was sie für Probleme rechtspopulistischer Wählerklientel sensibilisiert, mit der sie häufig auch die Aversion gegenüber einer *political correctness* teilen, also das Unbehagen an der Wirklichkeit. Der Marxismus ist schließlich kein Moralismus, sondern ein Ökonomismus. Nancy Fraser versteht, dass der zivilgesellschaftliche Moralismus eine Zumutung für die Anhänger des Rechtspopulismus ist, weil er diese ins moralische Abseits stellt. Doch es versteht sich keineswegs von selbst, warum Armut oder schlechtes Leben oder auch nur ein schlechtes Lebensgefühl Immoralismus legitimieren sollte. Da gab es mal die frühen Christen, die Franziskaner und die Arbeitervereine, die durchaus ethische Schlussfolgerungen daraus zu ziehen vermochten und keine diskriminierenden. Nachvollziehbar an dieser Aversion ist nur, dass von Seiten der Zivilgesellschaft häufig rigoros moralisch argumentiert wird. Dem lässt sich denn mit Montesquieu erwidern: »Wer hätte das gedacht: Sogar die Tugend hat Grenzen nötig.« (Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* (1748) 211) Oder, es gibt auch zu viel des Guten, was gerade nicht bedeutet, dass man auf die Gute generell verzichten könnte.

Das gilt allerdings nicht dort, wo es um Grundrechte und Handlungsweisen geht, die diese verletzen. Im Anschluss an Judith Shklar, die »Grausamkeit an erste Stelle« (Shklar, *Ganz normale Laster* (1984) 215) der schlimmsten Laster setzt, postuliert auch Rorty, dass es kein »wichtigeres soziales Ziel als die Vermeidung von Grausamkeit« (Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989) 117) gibt. Grausamkeit ist aber im christlichen Tugendkanon gar kein Laster. Im Anschluss an Shklar und Rorty präsentiert sich der Zweck eines mitfühlenden Verständnisses in der Politik als die Bekämpfung von Grausamkeiten und damit von diskriminierender Politik. Derart widersetzt man sich dann auch jenem rechten oder linken Unbehagen an der Wirklichkeit.

LITERATUR:

- Nancy Fraser, Vom Regen des progressiven Neoliberalismus in die Traufe des reaktionären Populismus; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression – Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit, Berlin 2017
- Ivan Krastev, Auf dem Weg in die Mehrheitsdiktatur? in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Bruno Latour, Refugium Europa; in: ebd.
- Hans-Joachim Maaz, Das falsche Leben – Ursachen und Folgen unserer normopathischen Gesellschaft, München 2017
- Niccolò Machiavelli, Der Fürst (1532), Wiesbaden 1980
- Paul Mason, Keine Angst vor der Freiheit; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Ders., Postkapitalismus – Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin 2016
- Pankaj Mishra, Politik im Zeitalter des Zorns. Das dunkle Erbe der Aufklärung; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Robert Misik, Mut zur Verwegenheit; in: ebd.
- Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (1748), Stuttgart 1965
- Oliver Nachtwey, Entzivilisierung. Über regressive Tendenzen in westlichen Gesellschaften; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- John Rawls, Politischer Liberalismus (1993), Frankfurt/M. 1998
- César Rendueles, Globale Regression und postkapitalistische Gegenbewegungen; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Richard Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität (1989), Frankfurt/M. 1992
- Carl Schmitt, Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), 8. Aufl. Berlin 2004
- Ders., Römischer Katholizismus und politische Form (1923), Stuttgart 1984
- Judith N. Shklar, Ganz normale Laster (1984), Berlin, 2014
- Peter Sloterdijk, Was geschah im 20. Jahrhundert? Unterwegs zu einer Kritik der extremistischen Vernunft, Berlin 2016
- Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte (1953), Frankfurt/M. 1977
- Wolfgang Streeck, Gekaufte Zeit – Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Berlin 2013
- Ders., Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter (2007), Frankfurt/M. 2009

- Max Weber, Politik als Beruf (1919), Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958
- Slavoj Žižek, Die populistische Versuchung; in: Geiselberger (Hrsg.), Die große Regression
- Ders., http://www.deutschlandfunk.de/das-unbehagen-im-subjekt.700.de.html?dram:article_id=79546, gesendet am 8.4.1998

**MACHNIK-KISS: ÜBER DAS UNBEHAGEN IN DER
KULTUR ... ODER AN DER NATUR?**

Angelika Machnik-Kiss (55. Salon, 27. Mai 2017)

ÜBER DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR ... ODER AN DER NATUR? MIT WOODY ALLEN GEGEN FREUDS KULTURPESSIMISMUS

Freud hat seine Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* 1930 veröffentlicht. Neun Jahre vor seinem Ableben, also mit 74 Jahren. Es ist eine unruhige Zeit. In Österreich bekommen antisemitische Haltungen immer mehr politisches Gewicht. So etwa wurde der Zuzug von polnischen Juden aus Galizien erschwert. Auf einer Massenkundgebung 1919 von sogenannten »christlichen Wienern« wird gefordert, dass alle Juden aus Österreich ausgewiesen gehörten. 1926 fordert das Parteiprogramm der Christlich-Sozialen Partei die Pflege deutscher Art und die Bekämpfung der Übermacht des zersetzenden jüdischen Einflusses auf geistigem und wirtschaftlichem Gebiet (Gehmacher: 386).

Auf der anderen Seite verzeichnen die Naturwissenschaften und ihre technischen Anwendungen große Erfolge: Charles Lindbergh gelingt 1927 mit seinem Flugzeug der erste Nonstop-Alleinflug über den Atlantik. In der Medizin setzt Alexander Flemming 1928 mit der Entdeckung des Penicillins einen Meilenstein. Das Schienennetz expandiert, das Telefon verbindet die Menschen miteinander, die Automobilproduktion kommt in Fahrt, die Elektrifizierung ermöglicht einen nie da gewesenen Lebensstandard, Kühlschränke, Staubsauger und Waschmaschinen werden in den ersten Haushalten in Gebrauch genommen.

Freud merkt an, dass die Fortschritte nicht dazu geführt haben, dass die neuen Annehmlichkeiten den Menschen glücklicher gemacht hätten. Ganz im Gegenteil scheint es eher so zu sein, dass die Behaglichkeiten neue Schwierigkeiten verursachten (Freud: 218 ff.).

So war der Schwarze Freitag auch ein Produkt der *Roaring Twenties*. Das rasche Wachstum der Konsumgüterindustrie beruhte teils darauf, dass US-Bürger viele ihrer neuen Anschaffungen mittels Krediten finanzierten. Während die Kredite für Konsumzwecke im Jahr 1919 noch bei 100 Millionen US-Dollar gelegen hatten, stieg dieser Betrag bis 1929 auf über 7 Milliarden Dollar. Lohnsteigerungen, Kreditfinanzierung und Ratenzahlungsverträge kurbelten den Konsum an.

Am Schwarzen Freitag platzte die Blase, er beendete den Boom und entfachte eine globale Wirtschaftskrise. Geldknappheit und Deflation bewirkten Produktionsrückgang, Entlassungen und Massenarbeitslosigkeit.

In dieser unruhigen Zeit veröffentlicht Freud seine kulturtheoretische Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* und stellt auch gleich die Diagnose: Es scheint, als fühlten wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohl. Er fragt, inwieweit sich die Menschen in früheren Zeiten glücklicher gefühlt haben mögen. Und wenn sie sich glücklicher gefühlt haben, welchen Anteil ihre Kulturbedingungen daran gehabt haben mögen (Freud: 219f). Er ist sich sicher: Der Mensch wird neurotisch, weil er das Maß von Versagungen nicht ertragen kann, das ihm die Gesellschaft im Dienst ihrer kulturellen Ideale auferlegt (Freud: 218).

Die Kultur schafft Leiden. Nur die Kultur? Freud nennt drei weitere Leidensquellen (Freud: 208f):

- Körper
- Außenwelt
- Beziehungen

Oder eigentlich das ganze Leben: »Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zu viel Schmerz, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben« (Freud: 219 f.).

Doch zurück zur Kultur: Freud definiert Kultur als »die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: Dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander« (Freud: 220).

Die Kultur ist nicht allein auf Nutzen bedacht: Reinlichkeit und Ordnung, die nur in kulturellen Zusammenhängen sich zeigen, zeugten davon. Etwa die Ordnung, die der Natur abgelauscht scheint, ermögliche den Menschen beste Ausnützung von Raum und Zeit (Freud: 222 ff.).

Grundlage dessen sei, dass die Gesellschaft bzw. Gemeinschaft die rohe Gewalt des Einzelnen durch das Recht der Gemeinschaft ersetzt habe. Dazu sei noch die Versicherung notwendig, dass die einmal gegebene Rechtsordnung nicht wieder zu Gunsten eines Einzelnen durchbrochen werde. Daraus entstehe

ein Recht, zu dem alle durch ihre Triebopfer beigetragen haben, und das keinen zum Opfer roher Gewalt werden lässt (Freud: 225).

Individuelle Freiheit kommt dabei nicht vor. Denn der Freiheitsdrang richte sich gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt. Dennoch werde der Mensch seine individuelle Freiheit immer gegen den Willen der Masse verteidigen. So komme es, dass Kultur die Entwicklung zum Analcharakter verstärke und damit die Eigenschaften Sparsamkeit, Sinn für Ordnung, Reinlichkeit – und auch das Triebchicksal der Sublimierung begünstige. Triebsublimierung sei ein Zug der Kulturentwicklung, sie ermögliche, dass höhere psychische Tätigkeiten eine so bedeutsame Rolle im Kulturleben spielen. Intellektuelle, wissenschaftliche und künstlerische Betätigungen bekämen ihren Raum, ebenso wie religiöse Systeme und philosophische Spekulationen (Freud: 226 ff.).

Wie die Freiheit widersetze sich die Liebe den Interessen der Kultur: Die Kultur wolle die Menschen zu großen Einheiten zusammenballen. Demgegenüber wolle die Familie das Individuum nicht freigeben (Freud: 232).

Hinzu kämen die kulturellen Einschränkungen des Sexuallebens (Freud: 219 ff.):

- Verbot der inzestuösen Objektwahl
- Tabu, Gesetze, Sitte, wie etwa die Einehe oder Verbot von Homosexualität
- überdies verbrauche die Kultur psychische Energie, die sie der Sexualität entziehe

Zu diesen Einschränkungen des Sexuallebens durch die Kultur komme das Verbot zur Aggression. Freud geht davon aus, dass wir eine natürliche Aggressionsneigung gegenüber Fremden haben (Freud: 240 f.). Denn der Fremde sei eine Versuchung:

- meine Aggression an ihm zu befriedigen,
- seine Arbeitskraft ohne Entschädigung auszunützen,
- ohne seine Einwilligung ihn sexuell zu gebrauchen,
- ihn zu bestehlen,
- ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern, zu töten.

Freud nimmt an, dass die grausame Aggression in der Regel eine Provokation bloß abwarte und den Menschen als wilde Bestie enthülle. Daher sei die

Kultur beständig von ihrer Auflösung bedroht, denn triebhafte Leidenschaften seien stärker als vernünftige Interessen.

Die Kultur müsse alles aufbieten, um den Aggressionstrieben der Menschen Schranken zu setzen *und* ihre Äußerungen durch psychische Reaktionsbildungen niederzuhalten. Das führe zu (Freud: 241):

- Einschränkung des Sexuallebens,
- Idealgebot, den Nächsten zu lieben.

Freud fasst zusammen (Freud: 249), dass die Kultur:

- das stärkste Hindernis der Aggressionsneigung sei,
- im Dienste des Eros stehe, indem es die lebende Substanz erhalte und
- vereinzelt Individuen zu einer größeren Einheit der Menschheit zusammenfasse: Familie, Stämme, Völker, Nationen etc.

Daher sei der Sinn der Kulturentwicklung: »Die Kultur muss uns den Kampf zwischen Eros und Tod, Lebenstrieb und Destruktionstrieb zeigen, wie er sich an der Menschenart vollzieht. Dieser Kampf ist der wesentliche Inhalt des Lebens überhaupt, und darum ist die Kulturentwicklung kurzweg zu bezeichnen als der Lebenskampf der Menschheit« (Freud: 249).

Um nun das Unbehagen in der Kultur begreiflich zu machen, rekurriert Freud auf individual-psychologische Mechanismen – insbesondere auf diejenigen, die sich im Kampf zwischen Eros und Todestrieb im Individuum äußern.

Zuerst skizziere ich in kurzen Sätzen Freuds Gedanken vom Wesen Liebe. Anschließend kurz den Weg, wie die Liebe bei der Entstehung des Schuldgefühls beteiligt ist und wie der Todestrieb das Individuum mittels Schuldgefühl in Schach hält, was sich die Kultur zunutze mache.

Die Liebe sei exklusiv und bekomme gerade daher ihren Wert. Die genitale Liebe gewähre stärkste Befriedigungserlebnisse und sei somit das Vorbild allen Glücks. Die Liebe mache aber auch abhängig und sei oft die Quelle stärksten Leidens – etwa Versmähung, Untreue oder Tod. Die Angst vor dem Liebesverlust habe beim Kleinkind prägenden Charakter im Hinblick auf das, was es als Gut und Böse empfinde (Freud: 213f, 231ff).

Die erste Zeit eines Kindes sei geprägt von Hilflosigkeit, Abhängigkeit und einer Angst vor Liebesverlust. In dieser Zeit sei das Böse dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht werde. Aus Angst vor Verlust lerne man, Böses zu vermeiden. Hier sei ein schlechtes Gewissen ein Ausdruck von antizipierter Gefahr, die böse Tat könne entdeckt und von einer Autorität bestraft werden. In einem nächsten Entwicklungsschritt werde diese bestrafende Autorität durch die Aufrichtung des Über-Ichs verinnerlicht. Das habe zur Folge, dass die Angst vor dem Entdecktwerden entfalle, ebenso die Unterscheidung zwischen Böses-Tun und Böses-Wollen. Denn dem Über-Ich könne nichts verborgen werden – auch die eigenen Gedanken nicht (Freud: 251 f.).

So lässt sich Freuds These verstehen, dass die Liebe bei der Entstehung des Über-Ichs durch die Unvermeidlichkeit des Schuldgefühls beteiligt sei. Das aber in mehrerer Hinsicht (Freud: 253f):

- Die Angst vor der geliebten Autorität entfacht das Schuldgefühl, das zum Triebverzicht drängt.
- Die Angst vor dem Über-Ich entfacht ebenso das Schuldgefühl, das aber zur Bestrafung drängt.
- Denn der Triebverzicht sei bei der Angst vor dem Über-Ich nicht genug, da der böse Wunsch immer bestehen bleibe.

Somit begibt sich das Ich in einen ökonomischen Nachteil (Freud: 254 f.):

- Der Triebverzicht habe keine befreiende Wirkung.
- Tugendhafte Enthaltung werde nicht mit Sicherung der Liebe gelohnt.
- Es besteht ein andauerndes inneres Unglück statt dem erwarteten Liebesverlust.
- Das Über-Ich peinige das sündige Ich mit Angstempfindungen und lauere auf die Gelegenheit, es von der Außenwelt bestrafen zu lassen.

An dieser Stelle haben sich die Wirkungen des Todestriebes kenntlich gemacht – und zwar folgendermaßen: Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens. Jeder neue Verzicht steigere dessen Strenge und Intoleranz. Jede Art von Versagung, jede verhinderte Triebbefriedigung habe somit auch eine Steigerung des Schuldgefühls zur Folge. Oder mit Freuds Worten: Jedes Stück Aggression, dessen Befriedigung wir unterlassen, werde vom Über-Ich übernommen und steigere dessen Aggression gegen das Ich (Freud: 255).

Die Kulturentwicklung mache sich das Schuldgefühl zunutze (Freud: 260). Es schwäche die Aggressionslust des Individuums, entwaffne diese und lasse sie durch eine innere Instanz überwachen. Das Unbehagen in der Kultur liege in dem durch die Kultur erzeugten Schuldbewusstsein, das vom Menschen als solches nicht erkannt werde und zum größten Teil unbewusst bleibe (Freud: 261).

WOODY ALLENS UNBEHAGEN AN DER NATUR

Allen kennt auch ein Unbehagen in der Kultur und hat es in seiner *Ansprache an die Schulabgänger* formuliert. Die Themen sind sehr ähnlich – obwohl sich in den 45 Jahren zwischen Freuds Aufsatz und Allens *Ansprache* einiges geändert hat: Sexualität unterliegt nicht mehr ganz so strengen kulturellen Reglementierungen, die Kirchen haben in der westlich geprägten Welt an Macht eingebüßt, psychische Krankheiten werden gesellschaftlich eher anerkannt, können besser therapiert und manchmal sogar geheilt werden.

Allens *Ansprache an die Schulabgänger* empfehle ich zur Nachlektüre – hier wird sie nicht weiter erwähnt. Ab jetzt soll das Thema »Unbehagen« in anderen Sinn-Bedeutungen im Fokus stehen, sowie die Vorzüge, die die Kulturleistungen mit sich bringen.

Unbehagen bereiten der Kunstfigur Allen zwei Sorten von Menschen: Lästige Charaktere oder Personen unter seinem Niveau. Ein Beispiel für *Unter-Niveau* findet sich in einer von vielen Kurzgeschichten Allens. Der Held befindet sich mitten in einer Pantomime-Vorstellung. Derjenige, der molestiert, ist derjenige, der davon berichtet: »Zugleich bemerkte ich, dass ich zur Überraschung der Leute, die in meiner Nähe saßen, wie üblich versuchte, dem Mimen die Einzelheiten seiner Darbietung klären zu helfen, indem ich laut riet, was er gerade tat: ›Kissen ... großes Kissen. Polster? Sieht aus wie ein Polster ...‹ Diese wohlmeinende Teilnahme bringt den wahren Liebhaber des stummen Theaters oft aus der Fassung, und ich habe bei solchen Gelegenheiten bei den Umsitzenden eine Neigung bemerkt, Unbehagen in verschiedener Form auszudrücken, das geht von einem bedeutungsvollen Räuspern bis zu einem Löwenprankenhieb auf den Hinterkopf. Bei dieser Gelegenheit jetzt klatschte mir eine würdige Dame, die wie Oscar Wilde

aussah, ihre Lorgnette wie eine Reitpeitsche über die Fingerknöchel und warnte mich: »Komm zu dir, Junge!« (Allen, *Ein bißchen lauter, bitte!* 101f).

Den Unbehagen verbreitenden »Pseudo-Intellektuellen« hat Allen in *Bullets over Broadway* einen Film gewidmet: Der Held ist ein Schriftsteller, dem es mehr um Ruhm, denn nach Schreiben schöner Text geht. Ihm setzt Allen einen Auftragskiller entgegen, der den wahren Künstler verkörpert.

In dem Film *Celebrity* setzt Allen den Personen ein Denkmal, die nichts kulturell Sinnvolles für ihren Ruhm getan haben und ihm durch ihre Omnipräsenz Unbehagen verursachen. Zum Beispiel stellt er sie in der Person einer Geisel dar. Diese sitzt in einem Flugzeug und man bedroht sie mit einer Waffe. Als sie in die USA zurückkehrt, ist sie berühmt. Sie hatte keine anderen Fähigkeiten, sie war nur Geisel. Aber nun ist sie im Fernsehen, sie schreibt ein Buch, bekommt viel Geld.

In diesem Film hat Donald Trump als Celebrity einen Auftritt. Allen wollte in Trumps Spielcasino in New Jersey drehen. Trump erteilte ihm die Erlaubnis unter der Bedingung, dass er eine kleine Rolle im Film dafür haben könne. Allen sagt über Trump: »Er ist ein Celebrity auf eine bestimmte Art: Ein Mann, der Gebäude abreißt, und neue Gebäude baut.« (Allen, *Interview bei Extras* 16:55–18:17)

Mehr jedoch als Unbehagen an der Kultur lässt sich ein Unbehagen von Allens Figuren an ihrer Natur entdecken. Die Kunstfigur Allen kennzeichnet eine aus der Kindheit herrührende Schüchternheit und ist geprägt von einem nervösen, verhuschten, ungeschickten Verhalten. Sie ist überdreht und hypochondrisch, fühlt sich von den Frauen und dem Leben terrorisiert und hat Angst, seine Potenz zu verlieren. Sie umgibt eine eigenartige Körperlichkeit, ein echtes Unbehagen, von dem seine Kunst lebt (Frodon, *im Gespräch* 9, 13).

Den Prototyp für das hier Beschriebene dürfte der Held aus *Mach's noch einmal, Sam* darstellen. Der Held wurde von seiner Frau verlassen. Seine Freunde möchten ihn von Kummer und Minderwertigkeitskomplexen befreien und ihn mit einer Frau verkuppeln. Bereits kurz bevor die Dame seine Wohnung betritt, benimmt er sich linkisch; sein unbeholfenes Verhalten

steigert sich unwillkürlich ab dem vom ihm gesprochenen Satz: »Selbstbeherrschung bis zum Äußersten!« (Allen *Sam* 20:52–22:54, 25:38–28:38).

Ein ganzer Film über das Unbehagen, sich selbst zu sein, zeigt der Film *Zelig*. Seine neurotische Unsicherheit zwingt den Helden zur geistigen und körperlichen Anpassung an jede Umgebung. Er wird zum menschlichen Chamäleon. Sitzt er neben einem Afro-Amerikaner, wird die Nase von Zelig plötzlich knubellig, seine Haut wird dunkel, seine Haare werden kraus. Steht er neben einem adipösen Menschen, setzt plötzlich sein ganzer Körper Fett an. Neben Jazzmusikern, wird er zum begnadeten Musiker. In Gegenwart von Faschisten, wächst ihm ein Hitler-Bärtchen. Und in der Psychiatrie wird er gar selbst zum Arzt und fachsimpelt mit seinen »Kollegen«.

In der Kurzgeschichte *Kein Kaddish für Weinstein* beschreibt er den Grund für das Unbehagen an seiner Natur: »Weinstein war ein frühreifes Kind gewesen. Ein Intellektueller. Mit zwölf Jahren hatte er die Gedichte T. S. Eliots ins Englische übersetzt, nachdem irgendwelche Vandalen in die Bibliothek eingebrochen waren und sie ins Französische übersetzt hatten. Und als wenn ihn sein hoher IQ nicht schon genug isolierte, erlitt er unsägliche Ungerechtigkeiten und Verfolgungen wegen seines Glaubens, vor allem von seinen Eltern. Sicher, sein Alter Herr war Mitglied der Synagoge und seine Mutter auch, aber sie konnten sich nie mit der Tatsache befreunden, dass ihr Sohn Jude wäre. ›Wie konnte das bloß passieren?‹ fragte sein Vater bestürzt. Mein Gesicht sieht semitisch aus, dachte Weinstein jeden Morgen beim Rasieren. Er war mehrere Male mit Robert Redford verwechselt worden, aber jedes Mal von Blinden.« (Allen, *Kaddish* 141) Gegenüber dem Unbehagen an seiner Natur, findet man über das Unbehagen *in der Natur* kaum etwas bei Allen. Außer vielleicht den kurzen Text *Über das Vergnügen, durchs Gebüsch zur hüpfen und Veilchen zu pflücken*:

»Das ist überhaupt kein Vergnügen, und ich würde zu fast jeder anderen Tätigkeit raten. Versuche, einen kranken Freund zu besuchen. Wenn das unmöglich ist, sieh dir eine Show an oder steige in eine schöne warme Badewanne und lies. Alles ist besser als mit so einem nichtssagenden Lächeln in einem Gebüsch aufzukreuzen und Blumen in einem Korb zu sammeln. Als nächstes würdest du bemerken, dass du hin- und herhüpfst. Was wirst du nun mit den Veilchen machen, wo du sie schon mal gepflückt hast?

›Na, sie in eine Vase stellen‹, sagst du. Was für eine blöde Antwort. Heutzutage ruft man den Blumenhändler an und bestellt per Telefon. Laß *ihn* doch durchs Gebüsch hüpfen, er wird dafür bezahlt. Auf diese Weise wird, wenn ein Gewittersturm aufkommt, oder man stößt zufällig auf einen Bienenschwarm, es der Blumenhändler sein, der ins Berg-Sinai-Krankenhaus geschafft wird. Daraus ist übrigens nicht zu schließen, dass ich den Freuden der Natur gegenüber empfindungslos wäre, obwohl ich zu dem Schluss gelangt bin, dass es beschwerlich ist, zum schieren Vergnügen mitten in den Ferien achtundvierzig Stunden lang im Kaufhaus im Schaumgummi-Paradies rumzutoben. Aber das ist eine andere Geschichte.« (Allen, *Vergnügen* 79f.)

Auch in einer anderen Geschichte wird Allens seltsame Beziehung zur Natur ganz offenbar – und zwar in der Beschreibung über Pinchuck, einen Romanhelden: »Pinchuck ist ein nervöser Mann, der in seiner Freizeit angelt, aber seit 1923 nichts mehr gefangen hat. ›Ich nehme an, es beißt auch keiner, kichert er vergnügt. Aber als ein Bekannter ihn darauf aufmerksam machte, dass er die Angelschnur in einem Topf mit süßer Sahne hängen hatte, wurde er verlegen.« (Allen, *Des Schickals* 29) Sehr viel mehr Natur gibt es nicht in Allens Universum.

Dafür gibt es unzählig viele Anekdoten über Neurotiker, wie Pinchuck offensichtlich einer ist. Das Besondere an den neurotischen Figuren bei Allen ist, dass ihnen ihre neurotische Art ein anderes Unbehagen verursacht, als das von Freud beschriebene, und das die Neurosen zu unglaublicher Phantasie befähigen.

Ein Beispiel dafür aus *So war Nadelmann*: »Das wahre Sein, so führte Nadelmann aus, sei nur an Wochenenden zu erlangen, und selbst dann gehe es nicht ohne Leihwagen. Nadelmann zufolge ist der Mensch kein »Ding« abseits von der Natur, sondern »in die Natur verflochten«, und er kann seine eigene Existenz nicht wahrnehmen, ohne erst mal so zu tun, als ginge ihn alles gar nichts an, um dann schnell in die gegenüberliegende Zimmerecke zu rennen in der Hoffnung, rasch einen Blick auf sich zu werfen« (Allen, *Nadelmann* 29).

In einer Abhandlung über *Die Metterling-Listen* ist der Held der Geschichte ein neurotischer Patient Freuds. Dieser schildert folgenden Traum: »Ich bin mit ein paar Freunden auf einer Abendgesellschaft, als plötzlich ein Mann mit seiner Suppenterrine an einer Hundeleine hereinkommt. Er beschuldigt meine Unterwäsche des Landesverrats, und als mich eine Dame verteidigt, fällt ihr die Stirn ab. Im Traum finde ich das amüsant und lache. Bald lacht jeder, nur mein Wäschemann nicht, der ernst aussieht und dasitzt und sich Grießbrei in die Ohren stopft. Mein Vater kommt herein, grapscht nach der Stirn der Dame und läuft damit weg. Er rennt auf einen Platz und schreit: »Endlich! Endlich! Eine eigene Stirn! Jetzt brauch ich mich nicht mehr auf meinen dämlichen Sohn zu verlassen!« Das macht mich im Traum ganz traurig, und ich werde von dem Drang erfaßt, die Wäsche des Bürgermeisters zu küssen. (Hier bricht der Patient in Tränen aus und vergisst den Rest des Traums)« (Allen, *Metterling* 14).

Ein letztes Beispiel: Harry, der Held aus Allens Film *Harry außer sich*, kommt mit sich und der Welt nicht zurecht. Er hat ebenfalls Stunden bei einer Therapeutin. Sie analysiert ihn und seine schriftstellerische Arbeit. Sie sagt zu ihm: »Was nach dem Lesen hängenbleibt, ist deine totale Isolation, deine Angst vor Menschen, deine Panik vor Nähe, und deshalb ist dein wirkliches Leben so chaotisch und deine Schriftstellerei umso kontrollierter und stabiler, ich meine, du bist unfähig« (Allen, *Harry* 25:18–25:30). Bei dem Wort »unfähig«, reißt die Szene ab. Das Thema wird am Ende des Films nochmals aufgenommen. Harry sitzt in einer Gefängniszelle und unterhält sich mit dem Geist eines Verstorbenen.

Er fragt den Geist: »Du musst mir die Wahrheit sagen. Ist es besser tot zu sein?«

Geist: »Ob es besser ist? Nein, ist es nicht, eigentlich nicht. Aber es hat auch einen Vorteil: Sie können dich nicht als Geschworenen verpflichten. Aber es gibt auch keinerlei Alternativen, das wäre es nicht wert.«

Harry: »Aber weißt Du, ich kann mit dem Leben nicht umgehen.«

Geist: »Nein, aber Du schreibst gut.«

Harry: »Ich schreibe gut, aber das ist doch was anderes. Dabei manipulierst Du die Figuren.«

Geist: »Genau, du schaffst dir dein eigenes Universum, ja, das tust du. Und das ist doch viel schöner als die Welt, die wir haben.«

Harry: »Ja, aber ich komme nicht zurecht in der Welt, die wir haben. Weißt Du, ich bin ein Versager, was das Leben angeht.«

Geist: »Ich weiß nicht, Du bringst doch vielen Menschen Freude.«

Harry: »Ja, aber auch das versiegt langsam. In den letzten Monaten konnte ich überhaupt keinen Ansatz finden, etwas Wichtiges zu schreiben. Verstehst Du?«

Geist: »Naja. Mach doch Frieden mit deinen Dämonen und deine Blockade wird sich geben.«

Harry: »Ach Gott, das klingt so hohl, ich weiß: Aber ich möchte nur glücklich sein.«

Geist: »Wenn man lebt, ist man schon glücklich, das kannst du mir glauben« (Allen, *Harry* 01:22:09–01:22:59).

Das Schreiben ist für die meisten Figuren Allens ein Broterwerb. So kommt es, dass die Weltliteratur in Allens Kosmos einen besonderen Stellenwert innehat. Als Beispiel greife ich die Kurzgeschichte *Das Zwischenspiel mit Kugelmaß* heraus. In dieser Kurzgeschichte gelingt es einem Zauberer, einen Zauber-Schrank zu bauen, der begehbar ist. Wenn der Zauberer irgendeinen Roman zu der Person in den Schrank wirft, die Tür zumacht und dreimal draufklopft, findet sich die Person in dem Schrank in das betreffende Buch versetzt. Eine der unzähligen Pointen geht so: »Was der Held der Geschichte, Kugelmaß, nicht bemerkte, war, dass genau in diesem Augenblick Schüler in allen möglichen Klassenzimmern im ganzen Land zu ihren Lehrern sagten: ›Wer ist denn bloß diese Figur auf Seite 100? Ein glatzköpfiger Jude küsste Madame Bovary?« (Allen, *Kugelmaß* 59)

Neben der Schriftstellerei ist auch die Wissenschaft, insbesondere die Physik, ein wunderbares Kulturgut für Allen. Bei Freud lauscht der Mensch von der Natur etwa das Prinzip der Ordnung ab. Bei Allen bietet die Physik unzählige Erklärungsmöglichkeiten von Alltagsphänomenen. Es folgt ein Auszug aus der Kurzgeschichte *K. o. der Stringtheorie*:

»Ich bin wirklich erleichtert, dass sich das Universum endlich erklären lässt. Ich dacht' schon, das Problem läge bei mir. Nun zeigt sich, dass die Physik, wie ein nerviger Verwandter, auf alles eine Antwort hat. [...] Das neueste Wunder der Physik ist die Stringtheorie, die als alles erklärende Weltformel dargestellt wird.

So erklärt sie vielleicht auch den Vorfall von voriger Woche, den ich hiermit beschreibe.

Als ich am Freitag erwachte, braucht' ich, weil sich das Universum ausdehnt, länger als sonst, um meinen Morgenmantel zu finden. Deshalb brach ich mit Verspätung zur Arbeit auf, und weil rauf und runter relative Begriffe sind, fuhr der Aufzug, den ich nahm, zum Dach hinauf, wo es sehr schwierig war, ein Taxi zu rufen. Beachten Sie bitte, dass ein Mann in einem sich annähernd mit Lichtgeschwindigkeit bewegendem Raumschiff pünktlich zur Arbeit erschienen wäre – wenn nicht sogar ein wenig zu früh und auf alle Fälle besser gekleidet. Als ich schließlich ins Büro kam und auf meinen Arbeitgeber Mr. Muchnick zuing, um die Verspätung zu erklären, nahm meine Masse in dem Maße zu, wie ich mich ihm näherte, was er als Zeichen von Ungehorsamkeit auffasste. Es fielen bittere Worte über Lohnabzüge, obwohl mein Gehalt, gemessen an der Lichtgeschwindigkeit, ohnehin sehr bescheiden ist. Vergleicht man es mit der Anzahl der Atome im Sternbild Andromeda, verdiene ich wirklich kaum etwas. Ich versuchte das Mr. Muchnik klarzumachen, doch er meinte, ich hätte übersehen, dass Raum und Zeit identisch seien. Er versprach mir hoch und heilig, wenn sich das ändere, werde er mein Gehalt erhöhen. Ich rechnete ihm vor, dass, wenn Raum und Zeit dasselbe sind und man drei Stunden braucht, um etwas zu verfertigen, was noch keine fünfzehn Zentimeter lang ist, man eigentlich nicht mehr als fünf Dollar dafür nehmen kann. Das einzig Gute an der Identität von Raum und Zeit ist, dass unsere Freunde, wenn wir in die Tiefen des Universums reisen und dreitausend Erdenjahre unterwegs sind, bei unserer Rückkehr alle tot sein werden, wir selbst aber noch nicht mal Botox brauchen.

Wie die Sonne so durchs Fenster in mein Büro schien, überlegte ich im Stillen, was passieren würde, wenn der große goldene Stern plötzlich explodierte? Unser Planet würde aus der Umlaufbahn geschleudert und für immer durch die Unendlichkeit sausen – ein Grund mehr, immer ein Handy dabeizuhaben. Wenn es mir andererseits eines Tages möglich wäre, mit mehr als 300.000 Kilometern die Sekunde zu reisen und das vor Jahrhunderten entstandene Licht einzuholen, könnte ich dann nicht in die Zeit des Alten Ägypten oder des Römischen Reichs zurückreisen? Aber

was sollte ich da? Ich kannte ja kaum jemanden.« (Allen, *Stringtheorie* 153 ff.)

Ein weiteres erfreuliches Merkmal der Kultur ist die Erwachsenenbildung. In *Das Frühjahrsprogramm* berichtet Allen davon:

»Jedesmal, wenn ich das letzte Programm der Volkshochschule durchlese, nehme ich mir auf der Stelle vor, alles aufzugeben und wieder zur Schule zu gehen. Bis jetzt bin ich also noch immer ein ungebildeter Mensch ohne jeden Schimmer und habe mir angewöhnt, ein nur gedachtes, hübsch gedrucktes Kursusprogramm durchzublättern, das mehr oder weniger typisch für alle ist:

[...]

Einführung in die Psychologie: Die Theorie menschlichen Verhaltens. Warum es ein paar Menschen gibt, die man »reizende Personen« nennt, und warum es andere gibt, die man am liebsten kneifen möchte. Gibt es eine Trennung zwischen Leib und Seele, und, wenn ja, was ist günstiger zu besitzen? Aggression und Rebellion werden erörtert. (Studenten, die an diesen Aspekten der Psychologie besonders interessiert sind, wird empfohlen, einen der folgenden Kurse im Wintersemester zu belegen: Einführung in die Feindseligkeit; Feindlichkeit der Mittelstufe; Fortgeschrittener Haß; Theoretische Grundlagen des Anekelns.) Der besonderen Beachtung empfohlen wird eine Untersuchung des Bewußten im Gegensatz zum Unbewußten mit vielen hilfreichen Hinweisen, wie man bei Bewußtsein bleibt.

[...]

Philosophie I: Alles von Plato bis Camus wird gelesen, und die folgenden Themen werden behandelt:

Ethik: Der kategorische Imperativ und sechs Möglichkeiten, ihn sich zunutze zu machen.

Ästhetik: Ist die Kunst der Spiegel des Lebens, oder was?

Metaphysik: Was passiert mit der Seele nach dem Tode? Wie wird sie damit fertig?

Erkenntnislehre: Ist das Wissen wißbar? Wenn nicht, wie können wir das wissen?

Das Absurde: Warum das Dasein oft als lächerlich betrachtet wird, besonders von Männern, die weißbraune Schuhe tragen. Vielheit

und Einheit werden in ihrem Verhältnis zur Andersheit untersucht. (Studenten, die die Einheit begriffen haben, steigen zur Zweiheit auf.)

Philosophie XXIXb: Einführung in Gott. Eine Begegnung mit dem Schöpfer des Universums mit Hilfe zwangloser Lektüre und Exkursionen.« (Allen, *Frühjahrsprogramm* 53 ff.).

Allen teilt die kulturpessimistische Sichtweise Freuds, fügt dem ein Unbehagen in bzw. an der Natur hinzu. Trotz allen Pessimismus' und neurotischen Entgleisungen, die seine Helden gerade wegen dem Antagonismus Kultur-Natur heimsuchen, ist Allens Werk ein Lobgesang auf die Errungenschaften der Kultur, die er mit Witz und Humor feiert.

LITERATUR:

- Allen, Woody: *Ansprache an die Schulabgänger*, in: Nebenwirkungen. Zweitausendeins, Frankfurt am Main 1981.
- Allen, Woody: *Bullets over Broadway*. Miramax Films 1994.
- Allen, Woody: *Celebrity*. Sweetland Films 1998.
- Allen, Woody: *Celebrity*. Sweetland Films 1998, Extra: Interview mit Woody Allen und Kenneth Branagh.
- Allen, Woody: *Das Frühjahrsprogramm*, in: Wie du dir so ich mir. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1980.
- Allen, Woody: *Das Zwischenspiel mit Kugelmaß*, in: Nebenwirkungen. Zweitausendeins, Frankfurt am Main 1981.
- Allen, Woody: *Des Schicksals kalte Schulter*, in: Nebenwirkungen. Zweitausendeins, Frankfurt am Main 1981.
- Allen, Woody: *Die Metterling-Listen*, in: Wie du dir so ich mir. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1980.
- Allen, Woody: *Ein bißchen lauter, bitte!*, in: Wie du dir so ich mir. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1980.
- Allen, Woody: *Harry außer sich*. Sweetland Films 1997.
- Allen, Woody: *Kein Kaddish für Weinstein*, in: Ohne Leit kein Freud. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1981.
- Allen, Woody: *K. o. der Stringtheorie*, in: Pure Anarchie. Kein & Aber, Zürich 2007.
- Allen, Woody: *Mach's noch einmal, Sam*. Paramount 1972.
- Allen, Woody: *So war Nadelmann*, in: Nebenwirkungen. Zweitausendeins, Frankfurt am Main 1981.
- Allen, Woody: *Über das Vergnügen, durchs Gebüsch zur hüpfen und Veilchen zu pflücken*, in: Ohne Leit kein Freud. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg 1981.
- Allen, Woody: *Zelig*. Metro Goldwyn Mayer 1983.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2000, Studienausgabe Band IX.
- Frodon, Jean-Michel: *Woody Allen im Gespräch mit Jean-Michel Frodon*. Diogenes Verlag, Zürich 2005.
- Gehmacher, Johanna: *Im Rahmen des Sagbaren. Kontinuität der Geschlechterpolitik des Antisemitismus*, in: Enderle-Burcel, Simone und Reiter-Zatloukal, Ilse (Hrsg.): *Antisemitismus in Österreich 1933–1938*. Böhlau Verlag, Wien, Köln, Weimar 2018, S. 381–397.

JAIN: WIDER DIE BEHAGLICHKEIT

Anil Jain, (56. Salon, 30. September 2017)

WIDER DIE BEHAGLICHKEIT: DIE NOTWENIGKEIT DES UNBEHAGENS

Bequem eingerichtet habe ich es mir auf meinem Liegesessel. Wohlig prasselt das Feuer im Kamin. Das Weinglas griffbereit auf dem Beistelltisch, ebenso die Schale mit Nüssen. Aus den (hochfidel)en Lautsprechern tönt Musik, die ich per Tablet aus meiner reichhaltigen Sammlung auswähle. Die optimale Position ist gefunden. Jede Veränderung meiner Lage bedeutet eine Verschlechterung: ein Drücken am Bein, ein Zwicken im Nacken. Wer würde einem solchen Zustand der umfassenden Zufriedenheit freiwillig beenden, sich etwa aufraffen, hinaus in die Kälte zu treten und sich dem armseligen Häufchen Demonstranten anzuschließen, welche die Welt verbessern wollen, aber ihre hehren Ziele mit solcherlei harmlosem Protest doch niemals erreichen werden? Wenn es denn dieses armselige Grüppchen überhaupt gibt und es sich nicht alle lieber Zuhause, wie ich, behaglich gemacht haben.

Andererseits: Das Behagen auf dem Liegesessel will dem Körper auch nicht auf Dauer behagen. Er verlangt nach Bewegung – und damit nach der Aufgabe der behaglichen Optimalposition. Und der Geist? – Was ihm eine Weile behagt, wird ihm bald eine Langweile. Ist der Zustand der Behaglichkeit also zwangsläufig ein vorübergehendes Phänomen, »erledigt« sich die lähmende Behaglichkeit von selbst, angestoßen vom körperlichen Bewegungsdrang und der psychischen Unlust der Langweile?

Und doch wurde selten von Revolutionen berichtet, die aus reiner Langweile losgetreten wurden, weil den Revolutionären das gemütliche Sitzen am heimischen Herd zu fade wurde (was Revolutionen aus reinem Bewegungsdrang bzw. Aktionismus anbelangt, bin ich mir allerdings nicht so sicher, ob wir nicht schon einige erlebt haben). Das Verlassen der Position des Behagens ist jedenfalls keineswegs zwangsläufig gleichbedeutend mit dem (notwendigen) Aufbruch zu neuen Ufern. Das Behagliche scheint überdies auch in gewisser Weise beharrlich zu sein, indem es ein Zustand ist, in den man immer wieder gerne zurückfällt, von dem man sich also zwar gelangweilt ein Stück entfernen mag, aber ihn vermisst, spätestens sobald sich eine gewisse Unbehaglichkeit einstellt. Die meisten werden darum eine kleine »Positionsveränderung« einem radikalen Wandel wohl vorziehen und sich schnell wieder in eine behagliche Lage bringen.

Vielleicht braucht die Welt, vor allem Deutschland, aber sogar mehr Behaglichkeit und nicht weniger. Denn zumindest als Wort scheint das Behagen,

von dem die Behaglichkeit sich entlehnt, eher unterrepräsentiert. So heißt es etwa im Grimmschen Wörterbuch: »[...] dies schöne, wollautige wort scheint in unsrer sprache nie allgemein durchgedrungen, und wie es die heutige schwäbische, schweizerische, bairische volkssprache gar nicht kennt, Luther, obwol er behaglich setzt, behagen nirgends anwendet, Dasypodius, Maaler und Henisch es gar nicht einmal aufführen [...]« Ein eklatanter Mangel an Behagen also in der deutschen Sprache. Kann man aber vom »Fehlen« des Worts auch auf ein Fehlen der Sache schließen? Oder strebt der deutsche »(Volks-)Körper« sogar per se eher nach der Unbehaglichkeit (bzw. muss sie erleiden) – und sollte deshalb endlich lernen, sich im Leben »kommod« einzurichten?! Denn wenn man die Behaglichkeit – wie in Adelungs »Grammatisch-kritischem Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart« – begreift als jene »dunkele, angenehme Empfindung, welche aus der Zufriedenheit mit seinem gegenwärtigen Zustande entstehet«, so wäre sie doch unbedingt ein erstrebenswertes Gut. Und man beneidet die Schweizer, Schwaben und Bayern nicht, wenn sie dafür nicht einmal ein Wort in ihrer Mundart benötigen. Die »versagende« Unbehaglichkeit, in der sich diese (Sprach-)Kulturen eingerichtet zu haben scheinen, hat freilich kaum deren (politische) Neigung zu revolutionärem Denken und Handeln befördert, sondern ist vermutlich eher Ausdruck einer (spartanisch-masochistischen) Leidenswilligkeit.

Um die Sache nochmals komplizierter zu machen, sollte man zudem in Betracht ziehen, dass meiner obigen Ausrufung eines Mangels an Behagen vielleicht ein vorschnell zu positiv gefasster Behagens-Begriff zugrunde gelegt wurde. Denn tatsächlich verweist die Geschichte des Begriffs auch auf eine Geschichte der Unterdrückung und Gewalt, die in ihm eingeschlossen ist: »hac ist der gehegte wald, hagen, ahd. hagan der hegende dorn, hegen weitere ableitung jenes hagan. das gehegte geht über in den begrif des gefriedigten, gemächlichen, behagen ist bequem, zufrieden, gemächlich sein«, schreiben die Grimm-Brüder in ihrem Wörterbuch zur Etymologie des Behagens. Was sie damit zugleich offenlegen ist aber eben nicht nur der Aspekt des »Zufriedenen« im Behagen, sondern der (hegenden) Einengung, Eingrenzung und Beschneidung. Das wiederum lässt bei mir durchaus großes Unbehagen am Behagen (wieder) aufkommen: Der Zufriedene ist zugleich immer auch ein Begrenzter und Beschnittener – und sei es um jene Möglichkeiten der Verwirklichung, die er in seiner Zufriedenheit nicht wahrgenommen hat, ungenutzt verstreichen ließ. Wer hingegen Veränderung will, für den ist, im Umkehrschluss, genau das Unbehagen eine (allerdings nicht hinreichende)

Notwendigkeit – eine Behauptung, der wir uns im folgenden auf verschiedenen Wegen (in Unterscheidungen, Abgrenzungen und Exkursen) annähern wollen.

DAS (ABHÄNGIGE) VERHÄLTNIS VON BEHAGEN UND UNBEHAGEN

Behagen und Unbehagen stehen offenbar in einem Verhältnis der gegenseitigen Verneinung. Das Unbehagen ist das Andere des Behagens. Allerdings kann es ohne Behagen kein Unbehagen geben. Das Unbehagen ist als Verneinung des Behagens »existentiell« abhängig von diesem (die Tragik jeder Verneinung). Wenn man diesen Umstand in Betracht zieht, erkennt man schnell: die Bewegung des Unbehagens kann letztlich nur ein Ziel verfolgen – den Zustand des Behagens wieder herzustellen. Das Unbehagen ist so betrachtet zwar Motivation zur Veränderung, aber nur, um des Behagens willen: Wir rutschen auf dem Sitz hin und her, eben um uns in eine angenehmere, behaglichere Sitzposition (zurück) zu bringen. Könnte man es also nicht gleich beim Zustand des Behagens belassen? – Die Antwort lautet: Nein. Denn nicht nur ist das Behagen, wie ausgeführt, immer ein (zwangsläufig) vorübergehender Zustand, sondern es ist zudem auch ein Zustand, der uns lähmt und uns um das betrügt, was wir um des Behagens willen nicht »auf uns nehmen« wollen. Das Unbehagen ist weit weniger (be)trügerisch, denn es strebt zwar nach dem Behagen und sucht es zu erreichen. Aber es »behauptet« nie, dass dies gelingen wird. Ganz im Gegenteil: Es erfüllt uns mit Unwohlsein – auch im Hinblick auf das Kommende. Genau dadurch aber kann es möglicherweise eher halten, was das Behagen nur (falsch) verspricht (das ist die Dialektik des Negativen).

DAS UNBEHAGEN VS. DAS UNHEIMLICHE

Das Heimliche und das Behagliche stehen in einem Verhältnis enger Verwandtschaft. Das Heimliche ist nämlich nicht nur das im Vorborgenen liegende, sondern es ist heimlich, vertraut. Im (eigenen) Heim richtet man es sich behaglich ein. Leider ist dem Heim(e)lichen auch alles »Auswärtige«, Fremde nicht willkommen. Daraus macht es zumeist allerdings kein Geheimnis und überwindet seine (ansonsten verschwiegene) Heimlichkeit mühelos. Man könnte auch sagen, dem Heim(e)lichen bereitet das Fremde und Unbekannte ein eklatantes Unbehagen.

Das Unbehagen und das Unheimliche hingegen erscheinen nur auf den ersten Blick verwandt. Bei genauerer Betrachtung erkennt man schnell: Das Unbehagen stellt sich häufig als eine Reaktion auf das Unheimliche ein – allerdings ohne dass das Unheimliche eine (zwingende) Voraussetzung für das Unbehagen wäre. Das Unbehagen ist also keinesfalls auf das Unheimliche angewiesen, um sich einzustellen, und mein persönliches Unbehagen etwa meldet sich bei bestimmten Formen des Heim(e)lichen viel eher zu Wort als beim Unheimlichen. Man denke nur an den Horror, den Spitzendeckchen und Blumenbordüren verbreiten können – oder wenn Biedermann zum Brandstifter wird.

Das Unbehagen drängt (nicht nur in diesen Fällen) dazu, die Befriedung aufzusprengen, sich neue Räume – jenseits des Heim(e)lichen und seiner Behaglichkeit – zu erschließen. Die Unbehaglichkeit, die das Unbehagen dadurch mit sich bringt, fühlt sich rau und unbequem an – und ist darum Ansporn. Das Unheimliche hingegen bereitet uns Angst, und die Angst schnürt uns mit ihrer Enge die Kehle zu und lähmt uns (wie die Behaglichkeit).

DAS UNBEHAGEN VS. DIE UNGEMÜTLICHKEIT

Gemütlichkeit, die, anders als das Behagen, ein sehr »deutscher« Begriff zu sein scheint, ähnelt der Behaglichkeit ebenfalls sehr und doch unterscheidet sie sich in zwei wesentlichen Punkten von ihr: Bei der Behaglichkeit dominiert der körperlich-physische Aspekt, während die Gemütlichkeit eben primär Gemütszustand ist, der durch Harmonie und Ausgeglichenheit gekennzeichnet ist. Zudem besitzt die Gemütlichkeit eine starke soziale Komponente, während die Behaglichkeit (am besten) alleine genossen werden kann. Beim Unbehagen wiederum tritt das psychische Empfinden stärker in den Vordergrund, während die Ungemütlichkeit auch erhebliche körperliche Auswirkungen hat: Wenn etwa die See ungemütlich wird, entleert sich gerne der Magen in selbige. Ungemütlichkeit ist zudem sehr »asozial«: wer ungemütlich wird, mahnt zum Aufbruch oder beginnt gar einen Streit, der dann ebenfalls gerne eine körperliche Dimension annimmt. Das Unbehagen kann zwar auch den Magen flau machen, aber eher im Sinn einer Psychosomatik. Und unser Unbehagen teilen wir gerne. Es ist gewissermaßen eine *conditio humana*.

(FREUD-LOSER) EXKURS: DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR (ODER DAS DRAMA DES MENSCHSEINS)

Freud spricht darum vom »*Unbehagen in der Kultur*«, das für ihn ein allgegenwärtiges und zwangsläufiges Phänomen. Wir können ihn hier getrost in der Tradition Rousseaus betrachten. Dieser legte in seiner Abhandlung »*Über Kunst und Wissenschaft*« dar, dass die Errungenschaften der modernen Kultur und der Aufklärung den Menschen nicht etwa besser oder glücklicher gemacht haben, sondern im Gegenteil die Entfaltung seiner natürlichen Begabungen eher behindern und seine Tugenden schwächen. Freud geht jedoch – in Anbetracht der »Stahlgewitter« des Ersten Weltkriegs – noch über Rousseau hinaus, indem er darlegt, dass der Mensch sozusagen zum Unglück verdammt ist: nicht einmal ein Zurück zum »Naturzustand« könnte ihn retten, denn einen Naturzustand gibt es nicht. Um dem »*animal sociale*« das für ihn essentielle Zusammenleben zu ermöglichen müssen seine (zerstörerischen, destruktiven) Triebe gefesselt werden. Das aber bedeutet, dass Befriedigung letztlich nur durch Sublimierung möglich ist: »Das Leben, wie es uns auferlegt ist, ist zu schwer für uns, es bringt uns zuviel Schmerzen, Enttäuschungen, unlösbare Aufgaben. Um es zu ertragen, können wir Linderungsmittel nicht entbehren [...] Solcher Mittel gibt es vielleicht dreierlei: mächtige Ablenkungen, die uns unser Elend gering schätzen lassen, Ersatzbefriedigungen, die es verringern, Rauschstoffe, die uns für dasselbe unempfindlich machen.« (S. 73)

Trotz dieser Ablenkungsmittel fühlt sich der Mensch in der Kultur nicht glücklich und wird neurotisch, »weil er das Maß von Versagung nicht ertragen kann, dass ihm die Gesellschaft im Dienst ihrer kulturellen Ideale auferlegt« (ebd.: S. 83). Und so scheint es »festzustehen, dass wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohlfühlen« (ebd.: S. 85). Allerdings ist das Moment der Versagung eben ein zwangsläufiges und allgemeines Moment jeder Kultur, denn: »Ihr Wesen besteht darin, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken« (ebd.: S. 90). Kultur bzw. gesellschaftlichen Zusammenleben hat »die Nichtbefriedigung (Unterdrückung, Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben zur Voraussetzung« (ebd.: S. 92). »Diese ›Kulturversagung‹ beherrscht das große Gebiet der sozialen Beziehungen der Menschen; wir wissen bereits, sie ist die Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben.« (Ebd.) Folglich existieren Schwierigkeiten, »die dem Wesen der Kultur [allgemein] anhaften und die keinem Reformversuch weichen werden« (ebd.: S. 105).

Die Frustration, welche die Versagungen der Kultur auslösen, erzeugen nicht nur ein Unbehagen, sondern eine regelrechte Feindschaft und Aggression gegen die Kultur. Die Kultur kann aufgrund dieser Feindschaft, die die Menschen ihr latent entgegen bringen, nur überleben, indem sie Mechanismen entwickelt, die dazu geeignet sind, die psychischen Prozesse so zu lenken, dass die Aggression sich nicht nach außen, gegen ihr eigentliches Ziel, richtet, sondern nach innen wendet: »Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht [...] Dort [im Innen] wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegen stellt, und nun als ›Gewissen‹ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte [...] Die Kultur bewältigt also die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie es schwächt, entwaffnet und durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt, überwachen läßt.« (Ebd.: S. 111) Das Subjekt hat keinen Ausweg, es muss sich notgedrungen diesem Druck unterwerfen, der sich allerdings gelegentlich nicht nur in psychischen Störungen manifestiert, sondern sich kollektiv in kriegerischer Zerstörungswut entlädt. Deshalb bemerkt Freud: »Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.« (Ebd.: S. 128)

Einige haben freilich einen scheinbaren Ausweg aus diesem Dilemma gefunden, indem sie die Internalisierung des Zwangs für ihre Befreiung von demselben zu instrumentalisieren versuchen. Foucault nennt diese paradoxen Versuche der Selbstkultivierung »Selbsttechnologien«. Die Mutter aller (Nicht-)Selbsttechnologien ist das Joch des »Yoga«. Indem der Yogi sich selbst diszipliniert, gewinnt er die Herrschaft über seinen Geist und seinen Körper (zurück). Dadurch kann er sogar übernatürliche Kräfte (»Siddhis«) erlangen, so dass er selbst den Göttern (»Devas«) zu mächtig wird, die dann versuchen, seine Disziplin durch allerlei Verführungen zu schwächen. Deshalb enthält sich der weise Yogi von allen sinnlichen (und spirituellen) Verführungen, und nichts ist dem Yogi ferner als das behagliche Leben in der Zivilisation. Er sucht die Unbehaglichkeit geradezu auf: in der asketischen Einsiedelei. Die Vereinzelung ist ihm Schutz gegen die Zumutungen der Welt, von der er sich abwendet, um sich (von seinem – leidbringenden – Begehren) zu befreien.

SCHLUSS-LICHT: DIE NOT(WENDIGKEIT) DES UNBEHAGENS

Wenn man Freud folgt, können diese (und andere) Selbsttechnologien zumindest auf der Ebene der Gesellschaft nicht funktionieren, denn das Unbehagen ist eine notwendige (und das bedeutet hier: zwangsläufige) Begleiterscheinung der Kultur, auf die wir andererseits (für das Überleben) angewiesen sind. Allerdings kann man gegen Freud einwenden: Die Kultur wird – aufgrund des Zwangs, den sie ausübt – nicht nur befeindet, sondern sie wird – aufgrund der Möglichkeiten der Befriedigung, die sie bereitstellt – auch von den Menschen geschätzt. Denn das menschliche Zusammenleben und die Kultur offerieren nicht nur Sublimierung, sondern stillen in vielen Fällen ein tatsächliches Verlangen (alleine schon weil der/die Andere nicht nur Schranke des eigenen Begehrens, sondern auch Objekt des Begehrens ist). Zudem gibt immense Unterschiede (historisch, geographisch, subkulturell) in der Zwanghaftigkeit der Kulturen. Es wäre also sehr wohl denkbar, dass man es sich in einer Kultur, die den Zwang auf das unbedingt Notwendige begrenzt, durchaus behaglich einrichten kann.

Die Anwendung von Selbsttechnologien ist aber bestimmt nicht das Mittel, das uns diesem Zustand näher bringt. Denn sie versuchen zwar die Herrschaft über den Zwang zu erlangen – aber indem sie ihn verinnerlichen. Genau das Gegenteil ist jedoch notwendig (hier im Sinne von erforderlich und wünschenswert): dass wir den Zwang äußern und uns ihm entziehen. Das Unbehagen und sein Impuls zur »Bewegung« kann genau das befördern. Es muss sich nur von einem diffusen zu einem bestimmten Unbehagen (trans)formieren. Das diffuse Unbehagen läuft ins Leere. Es macht uns machtlos, lässt uns verzweifeln. In dem Moment, in dem es sich bestimmt, d.h. gegen etwas bestimmtes richtet, hat es seine Bestimmung erfüllt: uns dem Behagen (in der Kultur) anzunehmen über den Weg der Verneinung. Die Behaglichkeit ist dabei eher hinderlich.

LITERATUR:

- Adelung, Johann Christoph/Soltau, Dietrich Wilhelm/ Schönberger, Franz Xaver: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Bauer, Wien 1811.
- Foucault, Michel u.a. (Hg.): *Technologien des Selbst*. Fischer, Frankfurt 1993.
- Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Fischer, Frankfurt 1993.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*. Band 1, S. Hirzel, Leipzig 1854.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Über Kunst und Wissenschaft*. In: Weigand, Kurt (Hg.): *Rousseau – Schriften zur Kulturkritik*. Felix Meiner, Hamburg 1995.

LÖHR: IN DER MATRIX DER ANGST

Michael Löhr (59. Salon, 24. März 2018)

IN DER MATRIX DER ANGST – STATIONEN EINES BEGRIFFS VON KIERKEGAARD ÜBER FREUD UND HEIDEGGER BIS LACAN

Die Unzahl der verschiedenen Gesichter der Angst nachzuzeichnen, ist nahezu sinnlos. Es sind einfach zu viele. In einer im Internet willkürlich aufgerufenen Liste findet man allein unter dem Buchstaben A bereits über fünfzig Phobien, angefangen von der Ablutophobie, der Angst vor dem Waschen oder Baden, über die Altphobie, die Höhenangst, bis hin zur Aviophobie, der Angst vorm Fliegen. Es scheint beinahe, dass der Mensch vor allem, was er sieht, fühlt, anfasst, zu sich nimmt, denkt und herstellt, gleichzeitig auch eine passende Angst entwickelt. Manche von ihnen sind leichter nachvollziehbar als andere. Die Catoptrophobie, die Angst vor Spiegeln, steht einem wohl näher als die Coulrophobie, die Angst vor Clowns, zumindest einem an Lacan geschulten Menschen. Dass Philosophen öfter an einer Easiophobie, der Angst zu schreiben, leiden als an einer Enophobie, der Angst vor Wein, wundert kaum. Und bei einer Ornithophobie, der Angst vor Vögeln, hat man sich vielleicht den falschen Film angeschaut. Bei manchen Ängsten ist zu vermuten, dass sie Hand in Hand gehen. Wer an einer Uranophobie, der Angst vor dem Himmel, leidet, leidet wohl meistens auch an einer Papaphobie, der Angst vor dem Papst, und an einer Zeusophobie, einer Angst vor Göttern. Hoch interessant ist, dass es Angst offenbar erst ab den 1950er Jahren gibt. Wurden weltweit bis 1927 nur drei psychologische Artikel zum Thema Angst veröffentlicht, so 1950 bereits 34. 1949 kommt es sogar zur ersten internationalen Konferenz zum Thema Angst, wobei schon 1964 auf der Jahreskonferenz der amerikanischen psychiatrischen Gesellschaft vorgeschlagen wird, den Begriff der Angst aus dem klinischen Gebrauch zu entfernen, weil er sich überlebt habe. 1989 werden nichtsdestotrotz erstmals Angststörungen in das »Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders« (DSM) aufgenommen und der Freudsche Begriff der Neurose durch den der Angststörung ersetzt. Camus' Befund, dass das 20. Jahrhundert ein Zeitalter der Angst sei, bekommt somit post festum eine seriöse wissenschaftliche Grundlage. In »Das Jahrhundert der Angst« heißt es: »Es stimmt also, von der sehr allgemeinen Angst vor einem Krieg, den jedermann vorbereitet, bis zur ganz spezifischen Angst vor den tödlichen Ideologien leben wir im Terror. Wir leben im Terror, weil das Überzeugen nicht mehr möglich ist, weil der Mensch der Geschichte gänzlich ausgeliefert worden ist und sich

nicht mehr jener Seite seiner selbst zuwenden kann, die ebenso wahr ist wie die historische Seite und der er in der Schönheit der Welt und ihrer Gesichter begegnet; weil wir in einer Welt der Abstraktion leben, einer Welt der Büros und der Maschinen, der absoluten Ideen und des undifferenzierten Sektierertums. Wir ersticken zwischen den Leuten, die unbedingt Recht zu haben glauben, sei dies mit ihren Maschinen oder mit ihren Ideen. Und für alle, die nur im Dialog und in der Freundschaft unter den Menschen leben können, bedeutet dieses Schweigen das Ende der Welt« (Camus: 11 f.). Dass Camus etwas anderes im Sinn hatte als die hoch nervöse mediale Angstproduktion in postdemokratischen Zeiten, versteht sich von selbst. Zwar hat die Angst heute wieder Hochkonjunktur, aber im Posthistoire nicht mehr als Angst vor einer nur geschichtlich gedeuteten Welt, in der der Einzelne in der Mechanik des politischen Kalküls zermahlen wird.

Der Medienterror heute ist etwas anderes als der Terror der deutschen Besatzungsmacht oder der französischen Kolonialtruppen. Nicht mehr die Angst vor den tödlichen Ideologien steht im Vordergrund, sondern nur noch eine Angst vor der Rückkehr des Unheimlichen, des Verdrängten bzw. Exportierten. Dass die Angst von Zeit zu Zeit ins Zentrum zurückkehrt, aus dem sie in die Peripherie für immer und ewig verbannt schien, und dass ihre Rückkehr geradezu hysterisch und zeremoniell in den Medien gefeiert wird, bestätigt wie so oft einfach nur den Großmeister der modernen Angst, Sigmund Freud. Im gleichen Atemzug, wie wir uns eine riesige Kultur der Angst bzw. der Angstlust geschaffen haben, die vom Horrorfilm bis zum Thrill bei Extremsportarten reicht, versuchen wir uns auf therapeutischem Wege von unseren Ängsten wieder zu trennen. 15 Prozent der Deutschen entwickeln jährlich eine Angststörung, vor allem 18- bis 34-jährige Frauen, was wahrscheinlich wiederum nur bestätigt, dass Frauen weniger Angst vor Ärzten haben als Männer. Zunehmend wird heute alles pathologisiert, was nicht mit Hilfe von Google sofort analysiert und unter Kontrolle gebracht ist. Kommt etwas wieder, was die Selbstoptimierung stört, muss es sofort in Quarantäne gebracht werden, um nicht mehr infektiös zu sein. Angst heute ist wie ein Virus, von dem die Epidemiologen sagen, dass er seinen Wirt umbringen kann, wenn man ihm nicht rechtzeitig zu Leibe rückt. Und leider ist das in viel zu vielen Fällen auch der Fall. Nicht verschwiegen werden darf, dass in Deutschland nach wie vor deutlich mehr Menschen durch Suizide als durch Verkehrsunfälle, Morde, illegale Drogen oder Aids sterben. Alle 53 Minuten nimmt sich in Deutschland jemand das Leben, was auf 10000 Selbsttötungen pro Jahr hinausläuft, mit seit 2010 wieder leicht steigender

Tendenz. Mit einem Verhältnis von 1:3 liegen Männer weit vor den Frauen, was den Verdacht nahe rückt, dass Frauen wahrscheinlich besser mit Angst umgehen können als Männer, die sie ja per definitionem gar nicht haben dürfen.

1. ANGST UND GLAUBE BEI KIERKEGAARD

Der Begriff der Angst selbst leitet sich vom indogermanischen »anghu« ab, was soviel wie beengend heißt. Das Lateinische kennt die »angustiae«, was die Enge bzw. die Enge der Brust meint, und ein Schelm, wer dabei an die Enge des Geburtskanals denkt. Auch »angor« verweist auf die mit der Angst verbundene Atemnot. Im Gegensatz zu »timor«, der eher auf eine objektbezogene Furcht passt, ist es bei »angor« die Unbestimmtheit, die überwiegt. Innere Unruhe, Beklemmung und Melancholie sind hier bereits mitgedacht. Die erste große psychologische, philosophische und theologische Auseinandersetzung mit dem Phänomen stammt von Søren Kierkegaard, dem Ahnherrn der Existenzphilosophie. Selbst depressiv, kreist sein Denken in Ablehnung jeglicher Dogmatik um Freiheit, Schuld, Selbstwahl, Verzweiflung, Furcht, Angst und Glauben. Seine Schrift »Der Begriff Angst«, die 1844 unter dem Pseudonym Vigilius Haufniensis erschien, was soviel wie der Wächter Kopenhagens heißt, ist die erste moderne Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Angst. Sie steht zwar noch ganz im Zeichen der christlichen Erbsündenproblematik und der Hegelschen Philosophie des Geistes, schlägt aber im gleichen Atemzug eine Brücke zur Philosophie der Existenz eines Heidegger, Sartre oder Camus. Die Angst vor dem Nichts begründet bei Kierkegaard gleichsam einen transzendenten Existenzialismus. Angst und Nichts entsprechen einander. Angst sei gänzlich verschieden von der Furcht und ähnlichen Begriffen, die sich immer auf etwas Bestimmtes beziehen (Kierkegaard: 50 ff.; dazu Ratmoko). Der ureigene Gegenstand der Angst ist nicht Etwas, sondern Nichts. Angst ist im Gegensatz zur Furcht viel unbestimmter, zumal sie sehr zweideutig ist. Man kann sie als Last und Bedrohung empfinden, als Angst vor der Zukunft und vor Veränderung zum Beispiel, zum anderen ist sie Herausforderung und Möglichkeit dafür, dass man selbst man selbst wird. Angst erwecke sympathetische Antipathie und antipathetische Sympathie. Das heißt, sie ist gleichzeitig anziehend und abstoßend: »In der Angst liegt die selbstische Unendlichkeit der Möglichkeit, die nicht wie eine Wahl verlockt, sondern mit ihrer süßen Beängstigung

ängstigt« (Kierkegaard: 73). Wenn er an gleicher Stelle sagt, dass Angst einem Komplex von Ahnungen gleichkomme, die sich in sich selbst reflektieren, dem Individuum näher und näher rücken, obgleich sie im Wesentlichen wiederum Nichts bedeuten, kommt er dem Freudschen Konzept der Angstneurose bereits sehr nah.

Angst ist zunächst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit, so dass man beim Tier, weil es nicht als Geist bestimmt ist, auch keine Angst findet. Grundsätzlich gilt die Devise: je weniger Geist, desto weniger Angst. In der Angst verkündet sich die Möglichkeit der Freiheit bzw. zeigt sich die Freiheit vor sich selbst (Kierkegaard: 88, 130; Gron: 25). Paradoxerweise entdeckt der Mensch in der Angst seine Freiheit, offenbart jene doch die Möglichkeit der Freiheit und die Tatsache, dass man selbst frei ist. Es geht Kierkegaard nicht darum, zwischen bestimmten Optionen wählen zu können, sondern darum, sich selbst zu wählen, tritt in der Angst doch immer das eigene Selbstverhältnis hervor. Im Gegensatz zur Furcht geht es in der Angst immer um die Frage, wer man selbst ist und sein möchte, das heißt darum, man selbst zu werden und sich selbst zu bestimmen. In der Angst zeigt sich für den Einzelnen eine existenzielle Aufgabe und Forderung, um die er nicht herumkommt, wobei immer das Risiko besteht, dass man in der Angst vor der Möglichkeit der Freiheit sich gegen diese Möglichkeit entscheidet.

Es ist das Verbot, das in Adam die Möglichkeit zur Freiheit weckt, das heißt, die ängstigende Möglichkeit zu können, und damit das Nichts. Anfänglich ist es die reine Möglichkeit des Schuldigwerdenkönnens als eine höhere Form der Unwissenheit, die ängstigt. Eine Begierde nach dem, was man fürchtet, bricht aus dem Zustand der Unschuld hervor, und konfrontiert den dadurch Vereinzelten mit der Angst vor seiner unbegrenzten Freiheit. Als Synthese zwischen Seelischem und Körperlichem, die durch ein Drittes vermittelt ist, und zwar den Geist, verhält sich der Mensch zu sich immer im Modus der Angst. Da ihm der Weg ins Vegetative wie ins rein Geistige versperrt ist, sieht er sich existenziell in der Angst gefangen und mit dem Problem konfrontiert, das Verhältnis zu ihr als Selbstverhältnis gestalten zu müssen, das von Beginn an auch als ein Verhältnis zu Schuld und Sünde begriffen werden muss, ohne das keine irdische Individualität zu haben ist. Kierkegaard schreibt: »Man kann die Angst mit einem Schwindel vergleichen. Wer in eine gähnende Tiefe hinabschauen muss, dem wird schwindlig. Doch was ist die Ursache dafür? Es ist in gleicher Weise sein Auge wie der Abgrund (...). Demgemäß ist die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist

die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dann die Endlichkeit ergreift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit nieder (...). Im selben Moment ist alles verändert, und wenn sich die Freiheit wieder erhebt, erkennt sie, daß sie schuldig ist. Zwischen diesen zwei Augenblicken liegt der Sprung, den keine Wissenschaft erklärt hat noch erklären kann« (Kierkegaard: 72). Angst gleicht einer Ohnmacht, in der die Freiheit das Bewusstsein verliert. Aus dieser Ohnmacht gilt es, zu erwachen. Groß ist die Versuchung, vor der Angst in Endliches, das heißt, in Geschäftigkeit und Alltägliches zu fliehen. Ob Glück, Erfolg oder das tägliche Einerlei, dass man der Angst aus dem Weg geht, ist der normale Reflex. Jedoch nicht für Kierkegaard. Wer vor der Angst flieht, geht seiner Möglichkeit aus dem Weg, und damit seiner Unendlichkeit. Aber als Unendlichkeit der Möglichkeit ängstigt sie das Individuum so sehr, dass es schuldig werden muss, um sich aus ihrem Schwindel zu befreien. Aus dem Nichts muss ein Etwas werden (Kierkegaard: 73). Sofern pure Möglichkeit Wirklichkeit werden muss, geht es nun mal nicht ohne Schuld und Sünde, wobei erst Sünde und Schuld den Einzelnen als Einzelnen setzen (Kierkegaard: 115; dazu auch Pieper: 124 ff.). Um sich seiner Freiheit bewusst zu werden, muss man schuldig werden. Ein qualitativer Sprung aus dem Zustand der Unschuld und damit der Verlust der Einheit mit Gott, Zeit und Natur ist für ein individuelles Freiheitsverständnis unabdingbar. Da Leiblichkeit und Materielles vermeintlich größeren Halt bieten als Geist und Seele zwingen sie das Individuum in eine dualistische Existenz, an der es fortan leidet und sich abzarbeiten hat. So wird die Wiederherstellung dieser verloren gegangenen Einheit in der Geschichte die große Aufgabe des menschlichen Geistes. Aus den Scherben seiner fatalen Aktion muss sich das Selbst neu aufbauen, indem es sich bewusst macht, dass es aus Angst ein falsches Selbstverhältnis eingegangen ist.

Dadurch dass die Welt ihre Vertrautheit verliert, droht man in der Angst den Halt zu verlieren, wobei die Unbestimmtheit der Situation einen auf sich selbst zurückverweist. Man verhält sich in der Angst immer zu sich selbst, zu dem, was man ist, wie zu dem, was man nicht ist, zu dem, was man kann, bzw. zu dem, was man nicht kann. Man verhält sich auch zu dem, wie man sich in Zukunft verhalten wird: »Das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige, und das Zukünftige für die Zeit das Mögliche. Beiden entspricht im individuellen Leben Angst« (Kierkegaard: 107 f.). Ein doppeltes Selbstverhältnis zeichnet sich ab. Was sich in der Angst zeigt, ist die Möglichkeit sich selbst zu verhalten bzw. sich anders zu verhalten, aber die Angst selbst

ist bereits eine Weise sich selbst zu verhalten. Indem man sich selbst als jemanden wahrnimmt, der sich in Angst verhält, verhält man sich zu seinen eigenen immer schon begrenzten Möglichkeiten und zu der Möglichkeit, ein anderer zu werden. Angst offenbart das Selbst als höchst zerbrechliches Verhältnis. Keineswegs ist es etwas Einheitliches und Abgeschlossenes, vielmehr muss es immer wieder von neuem in einen stabilen Zusammenhang gebracht werden (Gron: 20 ff.). Ob nun das Verhältnis zwischen Geist und Körper, zwischen Zukunft und Vergangenheit, zwischen Endlichem und Ewigem, jeder Mensch ist eine Synthese, die er sich selbst zur Aufgabe machen muss.

Freiheit realisiert sich nicht im Vakuum unbedingter Möglichkeiten, sondern im Angstraum endlicher, meist negativer Bedingungen. »Kein Großinquisitor hat so entsetzliche Folterinstrumente in Bereitschaft wie die Angst«, schreibt Kierkegaard, »und kein Spion weiß den Verdächtigen gerade in dem Moment, da er am schwächsten ist, so listig anzugreifen oder die Schlinge, in der er sich fangen soll, so bestrickend auszulegen, wie es die Angst vermag, und kein scharfsinniger Richter versteht auf solche Art zu examinieren (...) wie die Angst, die ihn niemals freigibt, nicht in der Zerstreuung, nicht im Spektakel, nicht bei der Arbeit, nicht bei Tage, nicht in der Nacht« (Kierkegaard: 182). Ob Angst vor dem Tod, vor der Zukunft, vorm Versagen oder vor Strafe, im Leben wird man nun mal durch die Angst gebildet. Zumal Freiheit immer ihren Preis hat und über die Folgen des Handelns nie Gewissheit herrscht. Meistens gibt man der Angst nach, drohen doch immer Scheitern, Schuld und Selbstverlust. Aber selbstisches Beisichselbstbleiben ist auch keine Lösung. Zu sehr reproduziert man als Gattungswesen die Verfehlungen der ganzen Menschheit. Misst man die eigene Freiheit am Glück oder Erfolg, hat man sowieso verloren. Sie sind für Kierkegaard nichts weiter als lügnerische Erfindungen, die sich ein narzisstisches Selbst zurechtschminkt, um noch einen Grund zur Klage gegenüber dem Leben oder der Regierung zu haben. Biologisch-genetische Verfassung, prägende individuelle wie kollektive Vorgeschichte machen fehlbar, wählerisch und prädisponieren, was aber nichts daran ändert, dass das Selbst ein Verhältnis ist, das sich zu sich verhält. Die Möglichkeit des Guten besteht immer. Meistens allerdings negativ als Angst vor dem Bösen. Man bereut und bekennt seinen Zorn, seinen Hass, seine Eitelkeit, seinen Neid etc., aber ein freies Selbstverhältnis ist damit nicht gewonnen. In der Angst vor dem Bösen bleibt Freiheit in Unfreiheit, genauso wie im Fall des Dämonischen als einer Angst vor dem Guten. Ist es im ersten Fall ein unfreies Verhältnis zum Bösen, so in diesem ein unfreies Verhältnis

zum Guten (Kierkegaard: 138 ff.). Im Dämonischen ist die Freiheit gänzlich verloren. Es ist das Verschlussene und das unfreiwillig Offenbare. Man legt die entfremdeten Formen des eigenen Selbst nicht ab, sondern hält auf neurotische Weise an ihnen fest. Das Verschlussene ist das Stumme, das nicht zur Sprache gebracht werden kann. Es ist das verneinende Sich-Verhalten in der eigenen Individualität. Ob Hypochondrie, Aber- und Unglaube, Servilismus, Devotismus: In all diesen Phänomenen zeichnet sich für Kierkegaard eine Struktur ab, in der der Einzelne zwanghaft an seiner Unfreiheit und Unwahrheit festhält und sie zum Kern seiner Identität macht. Damit verliert Angst ihren Möglichkeitscharakter und behält ausschließlich ihren Unmöglichkeitscharakter zurück. Aber eine Angst, die zum Verlust der Freiheit führt, ist eine entfremdende Angst. Der wahre Grund dafür liegt in der Ignoranz gegenüber dem Ewigen. Hierin liegt das eigentlich Dämonische, das sich keineswegs metaphysisch aus dem Weg räumen lässt (Kierkegaard: 178 ff.). Nichts ist für Kierkegaard lächerlicher als das reine Ich oder ewige Selbstbewusstsein. Vielmehr geht es darum, in der Konfrontation mit dem eigenen Nichts die eigene Begrenztheit so aufzubrechen, dass das Ewige zu einer existenziellen Kategorie wird. Erst wenn man versucht, außerhalb der Zeitlichkeit zu leben, wird Angst nicht zum Schicksal, sondern zur Freiheit. Wahre Angst ist eine, die erzieht, und zwar zur Freiheit und zum Guten. In die Schule der Angst gehen bedeutet nicht, äußeren Gefahren aus dem Weg zu gehen, sondern sich seinen inneren Dämonen stellen. Man muss sich durch die Angst bilden lassen, denn nur der, der durch die Angst gebildet wird, wird durch die Möglichkeit gebildet. Und wer durch die Möglichkeit gebildet wird, der wird durch die Unendlichkeit gebildet (Kierkegaard: 182 ff.). Die Möglichkeit ist die entscheidende Kategorie. Die Schule der Möglichkeit zu durchschreiten ist ein Bildungsprozess, der einen langsam aber allmählich aus den Niederungen des Endlichen hin zum Unendlichen führt, und das heißt für Kierkegaard, glauben lernen. Glaube ist die innere Gewissheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt. Das ist der wahre Sprung. Die Devise ist, die unzähligen Verfälschungen der Angst abzulegen und sie als Lehrmeisterin der Möglichkeit begreifen zu lernen, was ohne Glauben nicht möglich ist. Bleibt man im Endlichen stecken, ist man verloren. Nur der, der die Möglichkeit entdeckt, »der wird sich wie in einem Tanz bewegen, wenn die Ängste der Endlichkeit anfangen aufzuspielen und wenn die Lehrlinge der Endlichkeit Verstand und Mut verlieren«, heißt es am Ende von »Der Begriff Angst« (Kierkegaard: 189).

2. DAS UNHEIMLICHE UND DAS SYMPTOM BEI FREUD

2.1. DAS UNHEIMLICHE

Das Dämonische bei Kierkegaard wird bei Freud zum Unheimlichen. Sein Aufsatz über »Das Unheimliche« aus dem Jahr 1919 geht von einer umfassenden etymologischen Analyse aus und beschäftigt sich vor allem anhand E.T.A. Hoffmanns Erzählung »Der Sandmann« aus dem Jahr 1816 mit dem Phänomen der Angst. Für Lacan ist diese Schrift »der unabdingbare Pflöck, um die Frage der Angst anzugehen« (Lacan: 58). Zunächst geht es Freud um eine Ausweitung der Ästhetik auf das Gebiet des Schreckhaften, Angst- und Grauerregenden. Ästhetisch-literarische Untersuchungen dürften sich keineswegs auf das Gebiet des Schönen beschränken, sondern sollen sich im Rahmen einer »Lehre von den Qualitäten unseres Fühlens« nicht nur mit den positiven Gefühlsarten, sondern auch mit den negativen beschäftigen, das heißt, auch mit den gegensätzlichen, abstoßenden und peinlichen (Freud 1919: 45). Wie schon Karl Rosenkranz vor ihm klagt Freud sozusagen eine Ästhetik des Hässlichen und des Schreckens ein, die eben gerade nicht der sinnlichen Vervollkommnung der Erkenntnis diene, was vor allem ein Alexander Gottlieb Baumgarten von einer Ästhetik forderte. Vielmehr geht es darum, zu zeigen, inwiefern sich zentrale Themen der Psychoanalyse in Teilen der schönen Künste, vor allem in der Romantik, als Studienobjekte wiederfinden lassen. Kurz gesagt, Literatur und Psychoanalyse überschneiden sich trefflichst im Bereich des Unheimlichen.

Was aber ist das Unheimliche? Freud wählt zwei Antwortversuche, die sich im psychoanalytischen Ergebnis schneiden werden: einen etymologischen und einen allgemein psychologischen. Die Verwendung des Wortes »unheimlich« im deutschen Sprachgebrauch zeichnet Freud vor dem Hintergrund des Deutschen Wörterbuchs der Gebrüder Grimm und des Wörterbuchs der deutschen Sprache von Daniel Sanders nach, aber auch anhand der Definition aus der 28. Vorlesung Schellings über die Philosophie der Mythologie wie der Studie zur Psychologie des Unheimlichen des Psychiaters Ernst Jentsch aus dem Jahr 1906. Zunächst bedeutet »unheimlich« offenbar das Gegenteil von heimlich, heimisch, vertraut. Etwas ist furchteinflößend, weil es nicht bekannt oder vertraut ist. Zwar ist etwas Neues nicht per se schreckhaft, aber es kann ein Gefühl der Unsicherheit entstehen, wenn man sich nicht auskennt und schlecht orientiert ist. Interessant wird es, wenn das Heimliche und das Unheimliche zusammenfallen. Das Heimliche wird zum

Unheimlichen, wenn es zum Geheimen bzw. zum Verborgenen gehört (Freud 1919: 51 ff.). Offenbar entgegengesetzte Bedeutungsebenen fallen hier zusammen, und zwar die des Vertrauten und Behaglichen und die des Versteckten und Verborgengehaltenen. Spannend wird es jedoch erst dann, wenn das, was ein Geheimnis ist und im Verborgenen hätte bleiben sollen, hervorgetreten ist, wenn sich also das Unheimliche des Heimlichen im Sinne des Versteckten und Verborgenen zeigt. Dann wird auf einmal das zutiefst Vertraute zum Unheimlichen. Es erscheint etwas, das nicht hätte erscheinen sollen.

Aus der psychiatrischen Perspektive von Jentsch, sagt Freud, stünde vor allem der Zweifel an der Beseeltheit eines lebendigen Wesens und umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand nicht doch beseelt sei, im Vordergrund. Unheimliches ließe sich an der Ungewissheit ablesen, ob man in einer bestimmten Figur eine Person oder einen Automaten vor sich habe (Freud 1919: 54). Es falle in eine Reihe mit dem epileptischen Anfall oder dem Wahnsinn, weil im Zuschauer Assoziationen von automatischen oder mechanischen Prozessen geweckt werden, die hinter der Beseeltheit verborgen sein könnten. Für Freud ist dafür vor allem E.T.A. Hoffmanns Novelle »Der Sandmann« kennzeichnend, an die er seine eigene Theorie des Unheimlichen anschließt: Augenangst, Fragmentierungsphantasien, das Auftreten eines Automatenmenschen und der Wahn Nathanaels erschaffen eine unheimliche Gemengelage, deren angstvolle Atmosphäre Freud mit der Wiederkehr frühkindlicher Ängste erklärt. Dem Text ist sozusagen ein unbewusster Subtext eingeschrieben, erklärt sich doch der Eindruck des Unheimlichen erst aus dem Umstand, dass das Augenausreißen das symbolische Äquivalent der Kastration bedeutet. Freuds Interpretation entdeckt so im manifesten Text eine Tiefenschicht, die die Zuordnung zusammenhanglos scheinender Elemente des Textes – Augenangst, Tod des Vaters, Automat, Sandmann als Störer der Liebe – erlaubt.

Die Geschichte geht wie folgt: Der Student Nathanael wird vor dem Hintergrund des rätselhaften Todes seines Vaters immer wieder von alpträumenhaften Erinnerungen heimgesucht. An bestimmten Abenden hatte seine Mutter die Kinder immer mit der Mahnung, dass der Sandmann komme, ins Bett geschickt, wobei sie in der Tat jedes Mal die schweren Schritte eines Besuchers hörten, der das Haus betrat. Obwohl die Mutter, von den Kindern befragt, ob es diesen Sandmann wirklich gebe, stets seine Existenz leugnete, bezeugt eine Kinderfrau das genaue Gegenteil, nämlich dass ein böser Mann zu den Kindern komme, die nicht zu Bett gehen wollen, um ihnen Hände

voll Sand in die Augen zu werfen, dass sie blutig aus dem Kopf springen mögen. Dann packe er die Kinder in einen Sack und bringe sie seinen eigenen Kinderchen, die krumme Schnäbel wie Eulen hätten und den unartigen Kindern die Augen auspicken würden. Diese Angst setzte sich in Nathanael so fest, dass er unbedingt wissen wollte, wer der Sandmann sei, wozu er sich eines Abends im Arbeitszimmer seines Vaters versteckte. Er erkannte die abstoßende Erscheinung des Advokaten Coppelius und identifizierte ihn deshalb mit dem Sandmann, weil er ihn offenbar in einem Angstdelirium rufen hörte: Augen her, Augen her. Wegen eines Angstschreies wird er entdeckt, von Coppelius gepackt und damit bedroht, dass ihm glutrote Körner in die Augen gestreut werden, was der Vater dann gerade noch verhindern kann. Bei einem weiteren Besuch des Advokaten beim Vater ein Jahr später wird dieser bei einer Explosion getötet und Coppelius verschwindet, ohne eine einzige Spur zu hinterlassen.

Viele Jahre später, in seiner Universitätsstadt, begegnet Nathanael der umherziehende Optiker Guisepe Coppola, der Wettergläser mit den Worten anbietet: »Hab auch sköne Oke, sköne Oke«. Zunächst wird das Entsetzen des Studenten beschwichtigt, als sich die angebotenen Augen als harmlose Brillen herausstellten. Er kauft ihm ein Taschenfernglas ab und späht mit dessen Hilfe in die gegenüberliegende Wohnung des Professors Spalanzani, wo er dessen wunderschöne, rätselhafte und seltsam unbewegte Tochter Olimpia sieht, in die er sich so unsterblich verliebt, dass er darüber sogar seine Braut vergisst. Aber Olimpia ist ein Automat, an dem Spalanzani das Räderwerk und Coppola die Augen gemacht hat. Der Student stößt dazu, als sich die beiden Meister um ihr Werk streiten. In einem Gemenge wirft Spalanzani die auf dem Boden liegenden Augen Olimpias dem Nathaniel an die Brust, indem er behauptet, Coppola hätte sie ihm gestohlen. In einem Anfall von Wahnsinn, in dem sich die Erinnerung an den Tod des Vaters mit diesem Ereignis verbindet, wirft er sich mit den Worten »Hui, hui, hui – Feuerkreis, Feuerkreis – dreh dich, Feuerkreis lustig – lustig, Holzpüppchen, hui, schön Holzpüppchen dreh dich« auf den vermeintlichen Vater Olimpias und will ihn erwürgen.

Davon erholt, will er endlich seine wiedergewonnene Braut ehelichen. Gemeinsam ziehen sie durch die Stadt bis zum Markt, wo ihm Clara vorschlägt, auf den hohen Ratsurm zu steigen. Im Blick von oben auf den Markt erregt jedoch etwas ihre Aufmerksamkeit. Als Nathanael mit seinem Taschenfernglas nach unten blickt, bekommt er sofort einen Anfall und will mit den Worten »Holzpüppchen, dreh dich« seine Braut nach unten schleudern, die vom

herbeieilenden Bruder jedoch gerade noch gerettet wird. Während oben der Rasende mit den bekannten Worten herumläuft, ragt unten der Advokat Coppelius hervor. Man will hinauf, um sich Nathanaels zu bemächtigen, aber Coppelius lacht nur und sagt, wartet nur, der kommt schon von selbst herunter, woraufhin sich Nathanael mit einem gellenden Schrei und den Worten »sköne Oke, sköne Oke« in die Tiefe stürzt. Sowie er mit zerschmettertem Kopf auf dem Straßenpflaster liegt, ist der Sandmann im Gewühl verschwunden.

E.T.A. Hoffmann ist ein Meister des Unheimlichen, der seine Leser im Unklaren über seine Figuren lässt. Ob sie Doppelgänger abspalten, sich in Maschinenwesen verwandeln oder im Wahnsinn phantasieren, bleibt meistens ungeklärt. Es findet sich keine eindeutige Trennung zwischen Imagination und Realität (Alt: 623 ff.). Für Freud erweckt das Unheimliche gerade deswegen so große Angst, weil es als Wiederkehr verdrängter Kindheitsängste und Kulturen oder im Wiederbeleben überwunden geglaubter animistischer Denkformen, vor allem der Allmacht der Gedanken, Wiederkehr der Toten oder Magie und Zauberei, entsteht. Der Begriff des Unheimlichen bezeichnet insofern das Nicht-Heimliche, als es einem individuell Verdrängtem oder einem kulturell Überwundenem entspringt. Unheimlich wirkt, was aus dem Unbewussten kommt und auf archaische Stufen der Gattung verweist. So wird im »Sandmann« zunächst die verdrängte Sexualität des Protagonisten manifest, die sich in seiner Kastrationsangst zeigt. Die Augen zu verlieren, ist nicht nur eine schreckliche Kinderangst, sondern immer ein Ersatz für die Kastrationsangst (Freud 1919: 59). Auch die Selbstblendung des Ödipus ist letzten Endes nur eine Ermäßigung für die Kastration. Dass in der Erzählung die Augenangst aufs Engste mit dem Tod des Vaters verbunden ist, dass der Sandmann immer als der Störer der Liebe auftritt und dass er unmittelbar vor der Heirat mit Clara Selbstmord begeht, sind eindeutige Indizien für die enge Beziehung der Augenangst zur Kastrationsangst.

Neben dem Belebt-Unbelebten ist das Doppelgängertum ein weiteres Motiv der Erzählung (Freud 1919: 62 ff.). Gemeint ist das Auftreten von Personen, die wegen ihrer gleichen Erscheinung für identisch gehalten werden. Dass eine Person das Wissen, Fühlen und Erleben einer anderen mit besitzt, dass das fremde Ich an die Stelle des eigenen gerät, dass eine Ich-Verdopplung, Ich-Teilung oder Ich-Vertauschung droht wie auch die beständige Wiederkehr des Gleichen, vor allem die Wiederholung der nämlichen Gesichtszüge, Charaktere, Schicksale, verbrecherischen Taten über Generationen hinweg, sind Hauptmotive der Erzählung. In der Arbeit von Otto Rank über das Motiv

des Doppelgängers war dieser zunächst eine Versicherung gegen den Untergang des Ichs, eine energische Dementierung der Macht des Todes, und wahrscheinlich ist auch die Unsterblichkeit der Seele der erste Doppelgänger des Körpers. Dieses Motiv verweist nach Freud auf einen primären Narzissmus, der die Psyche des Kindes wie des Primitiven beherrsche. Mit der Überwindung dieser Phase ändere sich jedoch das Vorzeichen des Doppelgängers: Aus der Versicherung des Fortlebens wird ein Vorbote des Untergangs. Aus dem Doppelgänger ist ein Schreckbild geworden. Dass der Doppelgänger eine den seelischen Urzeiten angehörende Bildung sei, daher stamme sein Unheimliches, verkörpert er doch die Angst vor Regression in Zeiten, als sich das Ich noch nicht scharf von der Außenwelt wie vom anderen abgegrenzt sah.

Eine andere Quelle für das Gefühl des Unheimlichen sieht Freud in der Wiederholung des Gleichartigen (Freud 1919: 65 ff.). Er berichtet von einem eigenen Erlebnis, als er sich an einem heißen Sommernachmittag in einer italienischen Kleinstadt beim Umhergehen plötzlich in einer Gegend befand, in der nur noch Prostituierte waren. Er beeilte sich, diese Straße sofort zu verlassen, landete aber nach einer Weile wieder in ihr, was sich dann noch ein drittes Mal wiederholte. Erst als er auf die Piazza, von der er losging, zurückfindet, legt sich das Gefühl des Unheimlichen, das sich immer dann einstellt, wenn man etwas verlassen möchte, sich aber darauf zurückgestoßen findet. Das Moment der unbeabsichtigten Wiederholung macht das sonst Harmlose unheimlich, weil dort, wo wir sonst nur von Zufall gesprochen hätten, sich nun die Idee des Verhängnisvollen und Unentrinnbaren und damit das Gefühl der Hilflosigkeit aufdrängt. Da Freud dreimal hintereinander in das Bordellviertel geriet, sieht er sich von einer irrationalen Triebkraft gesteuert, die ihm unverständlich bleibt. Es ist die Situation der Anziehung des Verbotenen, der er sich aber, indem er zu fliehen versucht, immer wieder ausliefert. Und genau mit derselben Logik arbeitet das Unheimliche der Hoffmanschen Erzählung, unter deren Diktat Nathanael seinen eigenen Untergang herbeiführt. Doppelgängertum und Wiederholung bilden Manifestationen der Angst, weil sie zu vermeintlich überwundenen psychischen Konstellationen zurückführen. Das Unheimliche ist das ehemals Heimische und Altvertraute, wobei die Vorsilbe »un« die Maske der Verdrängung trage (Freud 1919: 75). Ob nun Animismus, Magie oder Zauberei, der Glaube an die Allmacht der Gedanken, die Figur der Wiederkehr der Toten, der Wiederholungszwang, der Kastrationskomplex, überall lässt sich zeigen, dass das Ängstigende etwas wiederkehrend Verdrängtes in der Form des Unheimli-

chen ist. Es ist immer dann am Werk, wenn die Grenze zwischen Phantasie und Wirklichkeit verwischt wird, wenn etwas real vor uns tritt, was bislang für phantastisch gehalten wurde, und wenn etwas altes, überwunden Geglauhtes wiederkehrt.

2.2. NEUROSE UND ANGST

Obschon sich Freud früh mit der Angst beschäftigte, erfolgte eine umfassende theoretische Auseinandersetzung mit dem Phänomen erst im Jahr 1926. In seiner Schrift »Hemmung, Symptom, Angst« überarbeitete er seine frühe somatisch-biologische Auffassung, wonach Angst durch die Verwandlung aufgetauter Sexualspannung entstehe (dazu Widmer 2009: 87 ff.; Eickhoff: 7 ff.). Mehr oder weniger ist sie ihr toxisches Nebenprodukt. Gehemmte Libido verwandelt sich quasi automatisch in Angst wie Milch, die sauer wird. Erfolgt auf einen psychischen Reiz keine entsprechende somatische Reaktion, weil ein gewisses Quantum nicht überschritten wurde, müssen die gebildeten Sexualstoffe irgendwie gebunden werden, was das Ich allerdings überlastet. Das Resultat ist Verdrängung und Angst. Verdrängte Triebregungen werden in Angst umgewandelt. Ursache der Angst ist frustrierte Erregung, weil unbefriedigte Libido direkt zu Angst wird. Um es konkret zu sagen: Der Orgasmus ist erfolgreiche Angstbewältigung, der coitus interruptus, der zu Freuds Zeit sehr beliebt war, hingegen nicht. Bei normalem Sexualleben gäbe es schlichtweg keine Angstneurose.

Einen revidierten Ansatz wählte der siebzigjährige Freud. Nicht mehr die Verdrängung libidinöser Wünsche macht die Angst, sondern die Angst macht die Verdrängung. Sie wird »bei der Verdrängung nicht neu erzeugt, sondern als Affektzustand nach einem vorhandenen Erinnerungsbild reproduziert« (Freud 1926: 40). Affektzustände sind dem individuellen Seelenleben als Niederschläge uralter traumatischer Erlebnisse einverleibt und werden in ähnlichen Situationen wie Erinnerungssymbole wachgerufen. Vor allem in den Formen der Zwangsneurose, der Phobie und der Hysterie entsteht Angst als Reaktion auf erinnerte Gefahren. Was von Freud jetzt eingeräumt wird, ist die Möglichkeit, dass die neurotische Angst aus einer realen Gefahrensituation entstehen kann, welche einst drohte und nun erinnert wird. Äußerliche Gefahren, die in der Kindheit erlebt werden, lähmen die Leistung des Lustprinzips und kennzeichnen so eine Situation der Hilflosigkeit. Gegenstand der Angst ist das Auftreten eines traumatischen Moments, der nicht nach

der Norm des Lustprinzips erledigt werden kann. Das Ich unterzieht sich gleichsam einer Impfung, »um durch einen geschwächten Krankheitsausbruch einem ungeschwächten Anfall zu entgehen« (Freud 1926: 104).

Alle Angst ist zunächst eine Reaktion des Ichs auf Gefahr, und die erste große Gefahr ist mit der Geburt verbunden. Weil die meisten Verdrängungen als ein Nachdrängen von Urverdrängtem betrachtet werden können, an dessen Anfang das Geburtstrauma stünde, erscheint der Angstzustand als Reproduktion des Geburtstraumas. Da der Mensch äußerst unfertig in die Welt kommt, empfindet er die Bedrohung durch die reale Außenwelt umso stärker, was die hohe Bedeutung eines schützenden und liebenden Objekts erklärt (Freud 1926: 77, 96 f.). Folglich ist Angst die Antwort auf die psychische wie biologische Hilflosigkeit des Säuglings. Sofern das intrauterine Leben und die erste Kindheit ein Kontinuum darstellen, in dem das psychische Mutterobjekt nur langsam das biologische ersetzt, lässt sich Angst allgemein als Angst vorm Objektverlust darstellen, der sich im weiteren Verlauf in der Kastrationsangst und der Angst vorm Über-Ich als der introjizierten Elterninstanz manifestiert. Die Angst vorm Liebesverlust der Eltern geht dann über in die soziale Angst, von der Horde ausgeschlossen zu werden, und findet in der Todes- respektive Lebensangst ihren letzten Ausdruck (Freud 1926: 82 ff.). Die Ansprüche der Sexualität an das Ich wie die Unvollkommenheit des seelischen Apparates tun dann das Übrige, den Einzelnen in die Neurose zu zwingen, deren unbewusste Gesetzmäßigkeit er nicht zu durchschauen vermag. Die Gefahr wandert unwillentlich ins Innere und wird dort zu einer selbständigen Quelle der Angst, auf die nur mit Symptombildung und Verdrängung, das heißt, mit unbewusster Abwehr und Wiederholung reagiert werden kann. Die Angst vor der Angst wird symptomatisch.

Da das Freudsche Ich nun mal keine Lebenskünstlerin ist, misslingt es ihm permanent, seine Verdrängungen und Symptome rückgängig zu machen, und ertappt sich dabei, Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen, dass Bestimmtes sich nicht wiederholen möge oder Geschehenes im rituellen Rahmen ungeschehen werde. Ob Zwänge, Volksgebräuche oder religiöse Zeremonien: Immer geht es um die Aufhebung von bereits Geschehenem oder um die Abwehr von etwas, das nicht passieren darf (Freud 1926: 65 ff.). In Zwängen und Wiederholungen werden Symptome geschaffen, um die Gefahrensituationen zu vermeiden, die durch die Angstentwicklung antizipierend signalisiert werden. Ist bei Zwängen meistens die Angst des Ichs vorm Über-Ich der Motor, so ist die Feindseligkeit des Über-Ichs die Gefahr, der sich das Ich entziehen muss. Und das macht es am einfachsten dadurch, dass es die auferlegten

Ge- und Verbote gehorsamst ausführt. Wird es daran gehindert, tritt sofort ein peinliches Unbehagen als Äquivalent der Angst vorm Vater auf. Die Phobie ist in diesem Sinne die perfekte Steigerung einer solchen Abwehrrangst, weil sie die innere Gefahr sofort durch eine äußere ersetzt. Während gegen die innere Gefahr keine Flucht nützt, so bringt die äußere Gefahr den wunderbaren Vorteil, sich durch Flucht und Vermeidung der Wahrnehmung zu schützen. Ersatzbildungen wirken sozusagen zweifach: Einerseits vor unangenehmen Ambivalenzkonflikten, weil man sich in der Tat schwer tut damit, gleichzeitig zu lieben und zu hassen, und andererseits kann die Angstentwicklung einfach eingestellt werden, weil die Angst ja immer nur dann auftritt, wenn das Objekt Gegenstand der Wahrnehmung wird (Freud 1926: 70 ff.).

Insgesamt sind für Freud zwar nicht alle Angstreaktionen neurotisch, aber die meisten. Zentral für sein Konzept der Angst ist, dass Angst eine unverkennbare Beziehung zur Erwartung hat (Freud 1926: 106 f.). Angst sei zwar immer Angst vor etwas, aber ein Charakter der Unbestimmtheit und Objektlosigkeit hafte ihr an, im Gegensatz zur Furcht, die immer auf ein bestimmtes Objekt bezogen bleibe. Es bestehe ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Realangst und neurotischer Angst, sofern die reale Angst eine Angst vor einer Gefahr ist, die wir kennen, wohingegen die neurotische Angst eine Angst vor einer Gefahr ist, die wir nicht kennen. Sie wird zu einer Angst vor der Angst. Traumatischen Situationen von Hilflosigkeit kommt dabei eine Sonderrolle zu, weil solche Situationen vorherzusehen oder zu erwarten einen großen Stellenwert bei der Selbstbewahrung zukomme. Entweder erwarte ich, dass sich eine Situation der Hilflosigkeit einstellen wird, oder die gegebene Situation erinnert mich an ein bereits erfahrenes traumatisches Erlebnis. Ich antizipiere das Trauma und benehme mich so, als ob es schon da wäre, um es rechtzeitig abzuwenden. Die Angst ist demnach die Erwartung des Traumas wie eine gemilderte Wiederholung desselben. Die Gefahrensituation ist die erkannte, erinnerte oder erwartete Situation der Hilflosigkeit und die Angst ist die ursprüngliche Reaktion auf die Hilflosigkeit im Trauma, die dann später in der Gefahrensituation als Signal reproduziert wird: »Das Ich, welches das Trauma passiv erlebt hat, wiederholt nun aktiv eine abgeschwächte Reproduktion desselben in der Hoffnung, deren Ablauf selbsttätig leiten zu können« (Freud 1926: 108). Die Angst wird von ihrem Ursprung auf deren Erwartung und die Bedingungen der Gefahrensituation verschoben, um Situationen der Hilflosigkeit zuvorzukommen. Sie wird zu einer Reaktion auf eine Gefahr, welche der Objektverlust mit sich bringen würde, wenn er sich denn einstellt. Folglich sind Phobien und Neurosen Vertreter innerer

Gefahren. Ob Phobie, Verdrängung, Hysterie oder Zwangsneurose, sie alle sind als verselbständigte Abwehrreaktionen des Ichs zu verstehen, in denen die Wahrnehmung einer erwarteten Gefahr automatisch abreagiert wird. Symptome werden geschaffen, um das Ich der Wahrnehmung der Gefahrensituation zu entziehen (Freud 1926: 87 ff.).

Dass das Ich seine Symptome so zu lieben anfängt wie sich selbst, liegt in der Natur der Sache. Weil sie mit der Vertretung des zentralen Interesses der Gefahren- und Angstabwehr betraut sind, verwachsen sie immer stärker mit dem Ich und werden ihm langsam aber sicher unentbehrlich (Freud 1926: 45). Angst ist deshalb auch narzisstisch, schmeichelt sie doch der Eigenliebe, sofern sie dem eigenen Ich suggeriert, es sei besonders schlau, gewissenhaft oder einfach nur besser als andere. Dass Angst natürlich auch Lust macht, sei hier nur angedeutet. Dass Monster, Serienmörder oder Vampire, aber auch Basejumping und Ego-Shooter-Spiele eine Lust an der Unlust auslösen und das Ich nach bestandener Angstprüfung auf einem höheren Sicherheitsniveau stabilisieren, ist gerade in postmodernen Zeiten mit einem Mehrwert für den Einzelnen verbunden, den es keinesfalls mehr missen möchte. Als Fortsetzung von »Struwwelpeter« und »Max und Moritz« offenbaren sie ein unerschöpfliches Spektrum des Genießens von Angst, natürlich immer unter dem Vorbehalt, dass auch nichts wirklich Gefährliches dabei passiere. Worin auch immer das Spiel um Aufgeben und Wiedererlangen von Sicherheit seine wahren Wurzeln haben mag, dass es der Intensivierung eines eher selbstgefälligen und zwanghaften Lebenskonzepts dient, ist schwer zu bestreiten. In Ermangelung realer Erlebnisse in sicherheitsfixierten Gesellschaften findet der Thrill- und Sensation-Seeker heute ein nahezu perfektes Angebot für unendlichen Spaß, wobei der Weg in den Hochseilgarten und zum nächsten Kick gerne im SUV zurückgelegt wird.

3. DIE ANGST UND DAS NICHTS BEI HEIDEGGER

Neben Freud ist Heidegger derjenige, der in »Sein und Zeit« versucht, der Angst eine säkulare Bestimmung zu geben. Wie Freud übernimmt Heidegger stillschweigend die Unterscheidung Kierkegaards, wonach Furcht sich im Gegensatz zur Angst auf einen bestimmten Gegenstand richtet. Das Wovor der Furcht ist ein innerweltlich Seiendes, von dem man sich meistens flüchtend abwendet, Angst hingegen nicht. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Was im Wovor der Angst nämlich offenbar wird, ist das »Nichts ist es und

nirgends« (Heidegger: 186). Hier sinkt der ganze Bewandtniszusammenhang von Zuhandenheit und Vorhandenheit völlig in sich zusammen, hat doch die Welt in der Angst den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. Angst hat kein bestimmtes Hier und Dort, aus dem sich das Bedrohliche nähert. Vielmehr ist in der Angst das Bedrohliche nirgends. Es ist zwar so nah, dass es einem den Atem verschlägt, und ist doch nirgends. Das Einzige, was sich in der Angst noch aufdrängt, ist die Welt als solche, weshalb Heidegger sagt, »wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst« (Heidegger: 187). Es ist die Angst, die die Welt als Welt erschließt. Sie legt die Geworfenheit des menschlichen Daseins in die Welt offen und bricht mit dem Bann des öffentlichen Ausgelegtseins, das heißt, mit dem Man und seinen uneigentlichen Manifestationen. Sie ist sozusagen Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sich das Dasein aus seiner Verfallenheit an die besorgte Welt und an das Man zurückgewinnen kann, geht das Verfallen doch Hand in Hand mit einer Flucht vor sich selbst und seiner Eigentlichkeit. Alles Aufgehen im innerweltlich Seienden trägt nach Heidegger den Charakter der Flucht und Abkehr von der fundamentalontologischen Frage nach dem Sein des Daseins. Die Frage nach dem existenzialen Grundcharakter des Daseins lässt sich nicht unter Rekurs auf das Phänomen der Furcht, sondern nur unter Rekurs auf das Phänomen der Angst beantworten, bringt diese allein das Dasein vor sich selbst (Heidegger: 182). Nur die Art und Weise, wie sich das Dasein in der Grundbefindlichkeit der Angst selbst erschließt, kann den Boden bereiten für eine ontologische Aufklärung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Dass im Worum der Angst das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein zurückgeworfen wird, bedeutet gleichzeitig aber, dass die Angst das Dasein in seinem Möglichsein und Freisein erschließt: »Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens«, schreibt Heidegger ganz im Sinne Kierkegaards (Heidegger: 188; siehe Figal: 202). Indem Angst das Dasein vor die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit bringt, vereinzelt es. Sie erschließt das Dasein als solus ipse. Die Erfahrung der Angst ist als Erfahrung der Freiheit eine Erfahrung totaler Differenz. Angst als Möglichsein versetzt das Dasein in einen existenziellen Solipsismus und macht es damit zu etwas grundsätzlich Offenem und Verschiedenem. Nur in der Vereinzelung durch die Angst holt sich das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar (Heidegger: 191). Alle alltägliche Vertrautheit kann schlagartig zusammenbrechen und einen aus dem verfallenden Aufgehen in der Welt herausreißen.

Man befindet sich im existenziellen Modus des Unzuhause. Das Nichts und Nirgends der Angst manifestiert sich im Unheimlichen und Nicht-zuhause-sein, vor dem man gewohnheitsmäßig flieht. »Die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhause, das heißt, der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt« (Heidegger: 189). Insofern ist das beruhigt vertraute In-der-Welt-sein immer ein Modus der Unheimlichkeit, und nicht umgekehrt, ist doch das Unzuhause das ursprünglichere Phänomen. Alle Furcht setzt Angst voraus, aber auch das Freisein für das eigenste Seinkönnen.

Ist für Freud die Libido zentral für das Verständnis der Angst, so für Heidegger der Tod. In der Befindlichkeit der Angst enthüllt sich die Geworfenheit in den Tod auf eine ursprüngliche Weise (Heidegger: 250 f.). Es ist das Sein zum Ende, zu dem sich das Dasein schon immer verhält, und damit zur Möglichkeit seiner Unmöglichkeit. Auch das Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Wovor der Angst vorm Tod ist dabei das In-der-Welt-sein selbst und das Worum das Seinkönnen des Daseins schlechthin. Die Furcht vorm Ableben darf allerdings nicht mit der Angst vorm Tod verwechselt werden. Als Grundbefindlichkeit des Daseins und seiner basalen Erschlossenheit existiert das Dasein als geworfenes Dasein zu seinem je eigenen Ende. Im Sterben ist das Dasein völlig auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen, das durch die öffentliche Daseinsauslegung und das Gerede hartnäckig verdeckt wird: »Das Man lässt den Mut vor der Angst zum Tode nicht aufkommen« (Heidegger: 254). Die Seinsart des Verfallens, das heißt, die Entfremdung, das Beruhigen, das Verhüllen, das Ausweichen, bestimmen die öffentliche Moral im Umgang mit dem Tod und führen nur zu einer ständigen Flucht vor ihm. Als ob ein bestimmtes Ereignis bevorstehe, wird die Angst in Furcht verwandelt, was dem Dasein allerdings die Möglichkeit nimmt, unmittelbar vor sich selbst gebracht zu werden in seinem eigensten Seinkönnen. Wenn Angst vor dem Tod als Schwäche ausgelegt wird, wird der öffentliche Mantel der Gleichgültigkeit über ihn gelegt, was immer nur verhindern soll, dass die öffentliche Daseinsauslegung hinterfragt und ein existenzielles Verständnis des Seins zum Tode entwickelt wird. Es verhindert schlichtweg ein Sein zur Möglichkeit und damit das, was Heidegger »existieren« nennt (Heidegger: 262 f.). Die Möglichkeit eigentlicher Existenz speist sich folglich aus einem unverstellten Verhältnis zum eigenen Tod. Die Angst vor ihm ist Grundbedingung der Möglichkeit, ein Leben jenseits der öffentlich anerkannten und erwünschten Entwürfe zu leben, weil es in ihr immer schon um das Sein des Daseins in seiner ganzen Unverwechselbarkeit geht. Nur

das in seiner Unheimlichkeit auf sich vereinzelt Dasein ist für es selbst unverwechselbar und dank seiner Angst offen für den Gewissensruf, den Entwurf seiner selbst auf sein eigenstes Seinkönnen zu wagen (Heidegger: 276 f.). Radikale Selbstbestimmung ist ohne die Unheimlichkeit, die im eigenen Selbst begründet liegt, nicht zu haben.

Versteht Heidegger die Angst vorm Tod als Ausweg aus der alltäglichen Ausgelegtheit durch öffentliche Normen in die Authentizität, so betrachtet Freud die Angst als neurotische Reproduktion von Ansprüchen, die von Seiten des Es und des Über-Ichs an das damit strukturell überforderte Ich gestellt werden. Mag die Angst vor dem Nichts dem einen oder anderen vielleicht als Endpunkt der Geschichte der Kastration erscheinen, so steht die Verfügungsgewalt über den eigenen Tod und die mit ihm einhergehende Angst nicht so ganz unbegründet am Anfang der Konzepte der Selbstwahl und Selbstverwirklichung, die auch die Lebenskünstlerin von heute umtreibt. Die Konfrontation mit dem eigenen Unheimlichen ist für beide der Ausgangspunkt einer neuen Selbstgewinnung, die bei dem einen nicht ohne Therapie, bei dem anderen nicht ohne Phänomenologie zu haben ist.

4. DAS BEGEHREN UND DIE ANGST BEI LACAN

Die mit Abstand komplexeste Theorie der Angst liefert Jacques Lacan in seinem Seminar X aus den Jahren 1962 bis 1963, in dem das Phänomen der Angst als Bindeglied und Scharnier aller seiner bisherigen theoretischen Arbeiten eingeführt wird. Zwei Behauptungen stehen im Vordergrund, und zwar, dass Angst nicht ohne Objekt sei, und dass sie einen wesentlichen Bezug zum Begehren des anderen habe. Lacan wendet sich vor allem gegen Kierkegaard, Freud und Heidegger als Vertreter der These, dass Angst ohne Objekt sei, gewissermaßen als Angst vor dem Nichts. Zum anderen verortet er Angst in der Struktur zwischenmenschlichen Begehrens. Die Frage, um die sich zunächst alles dreht, ist die Frage »Che vuoi?« im Sinne von »Was willst Du?« bzw. von »Was will Sie/Er von mir?« oder auch »Wie will Sie/Er mich?«. Um sie zu erklären, benutzt Lacan ein Bild in Form eines Apologs der Gottesanbeterin, das er bereits bei einer früheren Tagung vorgestellt hatte: »Ich selbst hatte mich mit der Tiermaske bekleidet, mit der sich der Zauberer aus der sogenannten Grotte der Trois Frères bedeckt, vor Ihnen einem anderen Tier gegenüberstehend, einem echten dieses Mal, für den Fall als riesig unterstellten, nämlich einer Gottesanbeterin (mante religieuse), imaginiert.

Da ich nicht wusste, was für eine Maske ich trug, können Sie sich leicht vorstellen, dass ich einigen Grund hatte, mich nicht sicher fühlen zu können, was den Fall anging, dass zufälligerweise diese Maske nicht ungeeignet gewesen wäre, meine Partnerin zu irgendeinem Irrtum über meine Identität zu verleiten. Die Sache wurde noch besonders durch meine Hinzufügung unterstrichen, dass ich in dem rätselhaften Spiegel des Augenballs des Insekts nicht mein eigenes Bild sehen konnte« (Lacan: 14 f.).

Was ist der Inhalt dieses Apologs? Lacan stellt sich vor, er trage eine Maske, weiß aber nicht welche. Mit ihr steht er einer riesigen Gottesanbeterin gegenüber, einer »mantis religiosa«. Dadurch dass sie ihre Augen auf der Seite hat, kann er in ihren Augen sein eigenes Bild nicht erkennen. Er weiß nicht, wie sie ihn sieht und was sein Anblick ihr bedeutet, zumal er sie auch nicht fragen kann, da sie über keine Sprache verfügt. Er findet sich dem Tier absolut ausgeliefert, was vonseiten des Tieres mit dem unschönen Irrtum verbunden sein könnte, ihn für einen geeigneten männlichen Sexualpartner zu halten, der nach dem Paarungsakt bekanntermaßen verschlungen wird (dazu Widmer 2004: 53 ff.; und Wulftange: 166 ff.). Für Lacan ist das die Grundsituation der Angst. Wie sieht mich mein Gegenüber? Welche Erwartungen hat es an mich? Wenn sich ein Mensch dem anderen gegenüber befindet, sieht man immer nur seine Maske, sein *Moi*. Gegenüber dem *Je* ist das *Moi* immer das, was gegenüber dem anderen in Erscheinung tritt, das heißt, mein Status, mein Habitus, meine Stimme, mein Blick etc. Das *Moi* ist eine Metapher dafür, womit ich öffentlich identifiziert bin, wobei das Subjekt nie genau weiß, wie es von seinem Gegenüber wahrgenommen wird. Klar ist auch, dass das Subjekt dem anderen gegenüber nicht in seiner eigentlichen Besonderheit erscheint. Was der andere sieht, ist lediglich eine Maske, eine maskierte Version meiner selbst, hinter der sich etwas anderes verbirgt, das der Wahrnehmung unzugänglich bleibt. Man kann sich schlichtweg nicht mit den Augen des anderen sehen, noch sich in seine Perspektive versetzen. Erschwerend kommt hinzu, dass nicht nur der Blick des anderen auf mich ein anderer ist als mein Blick auf mich selbst, sondern dass auch mir meine Singularität intransparent bleibt. Sie ist nicht spiegelbar. Der Apolog der Gottesanbeterin zielt also auf eine Situation, in der weder imaginäre noch symbolische Austauschmöglichkeiten zum Anderen bestehen. Dahinter steht die basale These Lacans, dass das Begehren das Begehren des anderen ist. Man begehrt den anderen, man will von ihm begehrt werden und man begehrt, was er begehrt, wobei man gerne Anderes als er begehrt, unabhängig davon, dass der eigentliche Ort des Begehrens im Unbewussten

liegt. Was der Apolog verdeutlicht, ist die radikale Antwortlosigkeit und Hilflosigkeit des Subjekts im Hinblick auf sein Begehren und die damit verbundenen Phantasmen. In der Metapher der Gottesanbeterin geht es einerseits um die Phantasmen und die Dialektik gegenüber dem Begehren eines personalen Anderen, dem so genannten kleinen anderen, wie um jene grundlegende Alterität, die Lacan mit dem großen Anderen bezeichnet als Chiffre für die symbolische Ordnung und das Unbewusste, sofern es als Regel und Gesetz auftritt (Wulfange 179 f.).

Zunächst zum ersten Fall. Alle Selbsterkenntnis hat nach Lacan etwas Wahnhaftes und beruht auf einem strukturellen Verkennen. Angesichts einer wahnhaften Ganzheit, in der sich schon das Kind im Spiegel sieht, ist Angst in den Prozess der Selbstidentifikation von Beginn an ins Subjekt eingeschrieben in Form der Unmöglichkeit eines Einseins mit sich selbst. Als Gegenbild zur Wahrnehmung des eigenen Körpers als zerstückelt wird im Spiegelstadium eine antizipierte Ganzheit zum Maßstab der imaginären Selbsterkennung. Auf dieses erste Bild hat das Subjekt keinen Zugriff, weil es die Bedingung der Möglichkeit aller Spiegelungen ist. Zuerst kommt das Bild und dann das Abbild, was bedeutet, dass das Verhältnis zum eigenen Spiegelbild immer von einer aggressiven narzisstischen Dualität gekennzeichnet ist. Das Ich entsteht vor dem Spiegelbild und nicht umgekehrt. Das damit verbundene Selbsterkennen ist wahnhaft und paranoisch strukturiert, weil man sich mit einer imaginären Fiktion identifiziert. Das *Moi* geht sozusagen dem *Je* immer räumlich wie zeitlich voraus (siehe Wulfange: 133 ff., 144 ff.). Konsequenz ist ein fortwährender dialektischer Abgleich zwischen dem *Je* vor dem Spiegel und dem idealen Ich im Spiegel, dem *Moi*, der lediglich phantasmatisch gelingt, weil es der Illusion einer Einheit mit sich selbst geschuldet ist.

Stabil wird diese Beziehung nur dadurch, dass der Andere die eigene Identität vergewissert. Er tut dies meistens als Mutter, Vater wie als Vorbild, Regel oder Gesetz. Ist das Ideal-Ich eine imaginäre Projektion, so das Ich-Ideal eine symbolische Introjektion. Es ist die verinnerlichte Idee des Gesetzes und als solche ein Signifikant, der als Vorbild fungiert (Evans: 127). Immer wieder bricht der große Andere in die Spiegelbeziehung ein, in Form des Unbewussten als dem Diskurs des Anderen wie in Form des Signifikanten. Insofern ist das Ich-Ideal das vom großen Anderen herkommende Ideal. Als Subjekt hat sich das Ich am Ort des großen Anderen zu konstituieren, will es nicht an seiner imaginären Dualität zerbrechen. Das Ideal, an dem das Subjekt sein Ich misst, ist nie sein eigenes. Ein Subjekt entsteht immer dort,

wo es für einen anderen Signifikanten repräsentiert wird, so dass es grundsätzlich als Effekt der Sprache und des großen Anderen verstanden werden muss. Als strukturell gespaltenes kann es sich nicht in dem Signifikanten wiedererkennen, durch den es repräsentiert wird. Weder kann es sich in seinem Symptom noch in seinem Begehren selbst sehen, sind es doch die Forderungen und Wünsche der anderen, durch die es zum Ausdruck kommt. Immer muss das Subjekt für einen Anderen begehrenswert sein und braucht einen Schiedsrichter, also einen Dritten, um über die eigene Wahrheit zu urteilen. Ob ich eine richtige Frau oder ein richtiger Mann bin, darüber entscheide nie ich.

Angst ist für Lacan daher die spezifische Manifestation des Begehrens des Anderen. Auch wenn das Ich der Ort des Angstsignals ist, betrifft es immer mich als Subjekt: »Es geht auf der Stufe des Ichs an, damit das Subjekt vor etwas gewarnt wird, nämlich vor seinem Begehren, das heißt vor einem Anspruch (...), der nichts anderes als mein Sein selbst in Frage stellt. Sagen wir, dass er mich annulliert. Es wendet sich nicht an mich als gegenwärtig, es wendet sich an mich (...) als erwartet und viel mehr noch als verloren. Es fordert meinen Verlust, damit der Andere auf seine Kosten kommt. Das ist Angst« (Lacan: 192). In der Angst werde ich an der Wurzel meines Begehrens befragt, genauer an seiner Ursache. Insofern ist Angst zunächst ein Zeichen des Begehrens und zwar des Begehrens des Anderen im objektiven Sinn dieses Genitivs (Lacan: 27 ff., 35 f.). Der große Andere betrifft mein Begehren gemäß dem, was ihm fehlt und was es nicht weiß. Da es keinen unmittelbaren Zugang zum eigenen Begehren gibt, bleibt nur der große Andere als Ort des Signifikanten als Ausweg. Das Subjekt ist ein Zeichen, das vom Anderen herkommt (Lacan: 201; dazu auch Widmer 2004: 41). Erst vom Signifikanten her begehrt und existiert es. Und genau dieses Repräsentiertwerden durch den Signifikanten hat zur Folge, dass das Subjekt in der Position der Angst ist, geht die Kette der Signifikanten doch seiner Singularität voraus, schreibt ihm ihre Regeln und Gesetze vor und strukturiert sein Begehren und sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst (vgl. Widmer 2009: 91). Allerdings gibt es einen irreduziblen Rest am Subjekt, das Lacan mit »Objekt klein a« bezeichnet. Es ist das Angstobjekt par excellence, weil es sowohl die Objektursache wie den Objektgrund des eigenen Begehrens darstellt, und damit den Grund dafür, dass überhaupt Objekte begehrt werden können. Lacan sagt, es ist das Objekt hinter dem Begehren, das seiner Intentionalität zugrunde liegt (Lacan: 131). »Klein a« steht daher immer auch für »angoisse«. Nicht das Imaginäre oder das Symbolische, vielmehr das Reale ist sein

eigentlicher Ort. Da es weder spiegelbar noch dialektisierbar ist, hat es den Status des Absoluten inne, allerdings in Form eines radikal subjektiven und unsagbaren Absoluten. Es ist der extime Kern des Subjekts (dazu Widmer 2004: 50, 59, 70; Wulftange: 202). Der Neologismus »l'extimité«, der sich aus Intimität und dem Präfix *ex* zusammensetzt, verweist darauf, dass das »Objekt klein a« den innersten Kern des Subjekts ausmacht, aber gleichzeitig äußerlich und unerreichbar ist. Die Differenz von Außen und Innen wird ins Subjekt verlagert und anhand des Bildes des Möbuisbandes verdeutlicht. Obwohl dieses eigentlich nur eine einzige Seite und Kante kennt, können punktuell eine Innen- wie Außenseite unterschieden werden. Immer wird sich das »Objekt klein a« auf der Kehrseite des Subjekts befinden, obwohl es eigentlich nur eine Seite gibt. Radikal fremd und zutiefst vertraut zugleich, ist das »Objekt klein a« der blinde Fleck des Subjekts, der sein ganzes Sehfeld aufrechterhält, seine Welt und seinen Weg organisiert. Es ist das weder sicht- noch darstellbare Innerste des Subjekts, das gleichzeitig sein Fremdstes und Fernstes ist. Vergeblich wird das Subjekt sein Leben lang versuchen, es wiederzufinden.

Lacan greift Freuds Überlegungen zum Unheimlichen auf und bezieht sie auf die Frage nach dem eigentlichen Objekt der Angst und der damit verbundenen Mangelstruktur des Begehrens. Unheimlich wird es immer dann, wenn der Mangel droht zu mangeln. Angst entsteht gerade nicht durch einen Mangel, vielmehr dadurch, dass ein Mangel fehlt, der Mangel also mangelt. Wie für Freud ist auch für Lacan das Entscheidende am Unheimlichen, dass etwas an einem Platz erscheint, der hätte leer bleiben sollen, wo also nichts hätte auftauchen dürfen, etwas im Verborgenen hätte bleiben sollen. Lacan nennt diesen Platz algebraisch Minus-Phi, sofern er die strukturelle Abwesenheit, in der sich der Mensch befindet, repräsentiert (Lacan: 57 f., 66, 73 ff.). Nie ist der wahre Träger des Begehrens des Subjekts sichtbar, gibt es doch kein Bild des Mangels. Droht die imaginäre Kastration aber aufgehoben zu werden, entsteht Angst. Das Objekt des Begehrens erscheint am Platz des Mangels. Und genau an diesem Platz offenbart sich die Nicht-Autonomie des Subjekts, sofern an ihm nicht nur die Phantasmen des eigenen Begehrens entstehen, sondern es sich als Objekt des Genießens und des Anspruchs des Anderen erfährt. Nicht der drohende Verlust des Objekts wie noch bei Freud ist für Lacan das Entscheidende an der Angst, sondern seine potenzielle Anwesenheit. Angst ist nicht das Signal eines Mangels, vielmehr der drohende Ausfall der Stütze des Begehrens, die der Mangel abgibt. Immer dann, wenn es keine Möglichkeit von Mangel mehr gibt, wird

es gefährlich fürs Subjekt. Da das Begehren des Menschen nur durch eine strukturelle Abwesenheit, also den Mangel, aufrechterhalten werden kann, entsteht Angst genau dann, wenn der Mangel anfängt zu mangeln. Wenn es plötzlich nicht mangeln, genau in diesem Moment beginnt die Angst (Lacan: 58).

Immer wenn etwas den Platz des Objekts des Begehrens einnimmt, und damit den Platz des »Objekts klein a«, dann entsteht Angst. Das Erlangen des Objekts des Begehrens würde den Tod des Subjekts bedeuten, weil der Antrieb des Mangels wegfiel. Deshalb ist Angst niemals objektlos, auch wenn es in ihr um ein Objekt geht, das es eigentlich gar nicht gibt, aber Grund aller Objektivität ist, sofern es als Bedingung der Möglichkeit der Konstitution von Objekten des Begehrens fungiert. Der Grundgedanke ist, dass Angst dann entsteht, wenn an einem Platz, der sich qua symbolischer Kastration durch eine Leere, ein Fehlen, einen Mangel im Imaginären auszeichnet, etwas erscheint (vgl. Hammermeister: 67 f.; Wulftange: 194). Durch das Nein des Vaters wird dem Kind die Vorstellung genommen, das zentrale Objekt des Begehrens der Mutter zu sein. Weil das Inzestverbot als Akt der symbolischen Kastration dem Kind eine moralische Grenze setzt, wird ihm ein struktureller Mangel eingeschrieben, den es von nun an immerfort aufzufüllen hat. Die Kastration macht es damit überhaupt erst möglich, sich anderen Objekten zuzuwenden, allerdings immer unter der Prämisse, dass die Einheit mit dem Anderen nie mehr hergestellt werden kann (Widmer 2004: 88). Das Ideal der Vollständigkeit und Einheit bildet seitdem die Kehrseite der Funktion des Mangels. Gerade Männer sind bestens vertraut mit den Phantasmen, der Beste, Stärkste, Klügste, Potenteste, Reichste zu sein, und mit der Erfahrung, an ihnen zu scheitern. Indem das Ich-Ideal in die narzisstische Dimension der imaginären Ebenbildlichkeit eindringt, wird auf der imaginären Seite immer etwas fehlen, das nur über den großen Anderen zu kompensieren ist. An die Stelle des Mangels treten damit die Phantasmen des Genießens und zwingen das Subjekt in eine unabschließbare Dialektik des Begehrens. Angst bei Lacan ist folglich als Signal eines fehlenden Mangels zu verstehen, das den Ausfall der das Begehren stützenden Funktion des Mangels anzeigt. Von daher kann er auch sagen, dass das Begehren und das Gesetz ein und dasselbe sind. Man begehrt immer auf Gebot (Lacan: 136, 188; auch Wulftange: 195 f.). Denn genau dann, wenn jede Norm zu fehlen beginnt, beginnt die Angst.

Angst signalisiert dem Subjekt, dass es dem Objektgrund seines Begehrens zu nahe gekommen ist und deutet damit auf die existenzielle Gefahr hin,

die mit einem Zusammenbruch der Dialektik des Begehrens verbunden ist. Angst hält das Begehren in Gang, indem sie dafür sorgt, dass das »Objekt klein a« nicht erreicht wird, dass also das Begehren metonymisch auf immer neue Objekte verschoben werden kann. Zwar ist die Suche nach der Wahrheit des eigenen Begehrens illusorisch, und sobald die Suche vor dem Ziel steht, kommt die Angst. Aber ohne Angst gibt es letzten Endes keinen Grund zu begehren, was dem Tod des Subjekts gleichkäme. Wer keine Angst hätte, käme schlichtweg darin um (vgl. Wulftange: 218).

Angst ist für Lacan das Einzige, das nicht täuscht. Die wahre Substanz der Angst sei das, was nicht täuscht, das Außer-Zweifel: »Angst ist nicht der Zweifel, die Angst ist die Ursache des Zweifels« (Lacan: 101). Zweifel diene immer nur dazu, die Angst mit Ködern zu bekämpfen. Angst gehört im Gegensatz zur Furcht zur Ordnung des Realen, weil das »Objekt klein a« weder spiegelbar noch symbolisierbar ist. Sofern Angst der einzige Affekt ist, der nicht täuscht, kommt der Einzelne der Wahrheit seines Begehrens in ihr so nahe wie nirgends sonst, wobei diese Wahrheit freilich niemals an die Oberfläche des Wissens treten kann. Jede noch so letzte Wissensgewissheit beruht noch auf dem Schatten einer anderen Gewissheit, und das ist die Gewissheit der Angst (Lacan: 273).

Angst hat immer mit der Leere der Subjektivität zu tun. Das Subjekt ist in der Matrix der Angst gefangen, weil es einerseits die Wirkung des Signifikanten ist und sich sein wahrer Grund strukturell der Symbolisierung entzieht. Insofern bleibt es konstitutiv auf den großen Anderen verwiesen, von dem es immerzu wissen muss, was er will. Nur daraus eine Tragödie zu machen, würde bedeuten, Lacan grundsätzlich misszuverstehen. Vielmehr geht es darum, aus der ödipalen Tragödie eine Komödie zu machen, was bedeutet, den Schritt vom Genießen zum Begehren zu wagen. Genießen muss sich zum Begehren herablassen. Man muss sich dem Anderen als Fehlen von a anbieten, um, wie Lacan sagt, die Tür aufzustoßen zum Genießen des eigenen Seins (Lacan: 225). Den Anderen dabei zu a-isieren ist die große Gefahr. Macht man den Anderen zum ausschließlichen Objekt des Genusses, wird er schlichtweg aus Angst die Flucht ergreifen. Die ödipale Komödie aufzuführen, heißt also, aufzuhören, unter der Last von Minus-Phi als der Last des Mangels zu leiden, und die eigene Kastration zu akzeptieren (Lacan: 250). Nur wenn ich mich als Mangel von a, als begehrend, präsentiere, werde ich liebenswert. Aus der Kastration etwas Positives machen, ist die Devise, wobei mit positiv die »Garantie der Funktion des Anderen« gemeint ist (Lacan: 64). Man muss die eigene Kastration der Garantie des Anderen widmen, um überhaupt zu

genießen, wobei das Genießen letzten Endes unerfüllbar bleibt. Deshalb kann Lacan in seinem Ethikseminar auch behaupten, »dass es nur eines gibt, dessen man schuldig sein kann, zumindest in analytischer Perspektive, und das ist, abgelassen zu haben von seinem Begehren« (zit. n. Nemitz). Das heißt vor allem, die Unerfüllbarkeit und Unabschließbarkeit des eigenen Begehrens als zentrales Charakteristikum des Lebens zu akzeptieren. Der Imperativ »Zeig deinen Mangel« wäre gleichsam der Ausweg aus dem narzisstischen und neurotischen Gefängnis. Kontrollverlust, Offenheit, Unvorhersehbarkeit, Unvollständigkeit und Undurchsichtigkeit machen zwar Angst. Aber zu erkennen, dass das Geschlossene das Unwahre und Unmögliche ist, erleichtert ungemein und nimmt die Angst vorm Anderen. Wo ich mich als Mangel zeige, mache ich mich verwundbar. Aber nichts ist gefährlicher, als den Mangel im ewigen Genuss aufheben zu wollen (Widmer 2009: 101). Der Exzess des Genießens führt nicht nur zum Einsturz der eigenen psychischen Ordnung. Der Versuch, die Angst aufheben zu wollen, endet immer auch für den Anderen in der Katastrophe.

LITERATUR:

- *Alt, Peter-André*: Sigmund Freud. Der Arzt der Moderne, Verlag C. H. Beck, München 2016.
- *Camus, Albert*: Das Jahrhundert der Angst, in: Ders., Weder Opfer noch Henker. Über eine neue Weltordnung, Diogenes Verlag, Zürich 2006.
- *Eickhoff, Friedrich-Wilhelm*: Einleitung, in: S. Freud, Hemmung, Symptom und Angst, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M. 1992, S. 7–30.
- *Evans, Dylan*: Wörterbuch der Lacan'schen Psychoanalyse, Verlag Turia + Kant, Wien 2017.
- *Figal, Günter*: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. 1991.
- *Freud, Sigmund (1919)*: Das Unheimliche, in: Ders., Aufsätze zur Literatur, hrsg. v. Klaus Wagenbach, Fischer (Doppelpunkt) Verlag, Hamburg-Wandsbek 1963.
- *Freud, Sigmund (1926)*: Hemmung, Symptom und Angst, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a. M. 1992.
- *Gron, Arne*: Angst bei Sören Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1999.
- *Hammermeister, Kai*: Jacques Lacan, Verlag C. H. Beck, München 2008.
- *Heidegger, Martin*: Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- *Kierkegaard, Sören*: Der Begriff der Angst, Reclam Verlag, Stuttgart 1992.
- *Lacan, Jaques*: Buch X: Die Angst. 1962 – 1963, Verlag Turia + Kant, Wien 2010.
- *Nemitz, Rolf*: Die Wege des Begehrens, in: Ders., Lacan entziffern, 14.7.2014. Internet: https://lacan-entziffern.de/begehren/das-einzige-dessen-man-schuldig-sein-kann-ist-abgelassen-zu-haben-von-seinem-begehren/#Die_Wege_des_Begehrens (abgerufen am 16.12.2018).
- *Pieper, Annemarie*: Sören Kierkegaard, Verlag C. H. Beck, München 2000.
- *Ratmoko, David*: Zum Begriff der Angst. Teil I: Aristoteles, Augustinus und Kierkegaard, in: Ders., Kritische Ausgabe, 8.10.2010. Internet: <http://www.kritische-ausgabe.de/artikel/zum-begriff-der-angst> (abgerufen am 25.2.2018).
- *Widmer, Peter*: Angst und Begehren, in: Engell, L./Siegert, B. (Hg.), Zeitschrift für Medien und Kulturforschung (ZMK) 0/2009: Angst, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.
- *Widmer, Peter*: Angst. Erläuterungen zu Lacans Seminar X, transcript Verlag, Bielefeld 2004.

- *Wulftange*, Gereon: Fremdes – Angst – Begehren. Annäherungen an eine Theorie transformatorischer Bildungsprozesse, transcript Verlag, Bielefeld 2015.

PENZ: DIE VERLETZLICHKEIT DER REALITÄT

Markus Penz (60. Salon, 12. Mai 2018)

DIE VERLETZLICHKEIT DER REALITÄT

1. DAS ELEMENTARTEILCHEN UND DER TAPIR

Auf dieser unserer Erde im Zeitalter des Anthropozän noch der Natur in ihrer Ursprungsform zu begegnen, ist fast unmöglich geworden. Zwei Expeditionen schlage ich vor, die erste führt auf dem Pfad der Physik tief ins Innere der Materie, wo die ertümlichsten Kräfte über die universellsten Partikel walten. Die andere entfernt sich von den menschlichen Ballungszentren und sucht weit hinter Sojamonokulturen und Rinderfarmen nach den letzten Resten des ursprünglichen amazonischen Regenwaldes.

Einmal führt der Weg zuerst 40 Millionen mal im Kreis durch ein luftleeres Rohr, das in einem 27 km umfassenden Stollen 100 Meter tief unter dem französischen Jura-Vorland verlegt wurde. Hier herrschen an der Außenhülle des Rohres Temperaturen nahe dem absoluten Nullpunkt, welche die Niob-Titan-Spulen ringsum in eine supraleitende Phase versetzen, was wiederum die starken Magnetfelder erzeugt, die uns in der Bahn halten.

Im anderen Fall beginnt der aufregende Teil des Weges in einer Holzfällereinklave 600 km Wegstrecke westlich der Provinzhauptstadt, von dort folgen wir via Motorboot einem Amazonas-Seitenarm flussabwärts etwa 200 km in nördliche, dann ebenso weit in östliche Richtung. Die Tageshöchsttemperatur beträgt 33 Grad bei über 90% Luftfeuchtigkeit, unerträglich, die kleinste Anstrengung provoziert bereits Schweißausbrüche, ein tagelanger Marsch durch den Regenwald erscheint unmöglich.

Das wirkliche Abenteuer liegt aber jenseits der Rohre die an drei symmetrischen Stellen in riesige Kavernen münden. Dort wurden gigantische, mehrere Tausend Tonnen schwere Konstruktionen aus Stahl, noch mehr Spulen, Halbleiterbauteilen und Abertausenden Metern elektrischer Kabel errichtet. Diese Apparate sind die Quelle einer enormen Flut an Daten, die exakten Aufnahmen von Kollisionsereignissen, die sich massenhaft ereignen, wenn die zwei gegenläufigen Teilchenstrahlen sich im Zentrum der Konstruktion kreuzen. In digitaler Form fließt dieser Datenstrom zu den Rechenclustern, die aus ihnen die Bahnen der mannigfaltigen Bruchstücke des Zusammenstoßes rekonstruieren; Bahnen, die auf die Art und den Energiegehalt von Materiebestandteilen schließen lassen und uns erlauben, tief ins Innere der Atome zu blicken. Was wir dort finden sind die universellen Bausteine des Uni-

versums; in Form elementarer Teilchen, ihrer exakten Eigenschaften und der fundamentalen Kräfte welche sie zusammenhalten. In saubere Gleichungen und Diagramme verpackt ist dies ein Bild der Welt, wie es präziser nicht sein kann, von überzeugender Einfachheit und Schönheit, klar und logisch, die...*Realität*. Ich nenne sie die *unverletzliche Realität*, denn das Bild ist universell, die Bestandteile ewig und fest, jedes Elementarteilchen völlig identisch zu allen anderen seiner Art, die Gesetze der Natur überall und allezeit gültig. Es gilt das Paradigma der Reproduzierbarkeit (als Grundlage der Naturwissenschaft *muss* es gelten) das dem Einzelnen jede Möglichkeit zur Besonderheit raubt. Walter Benjamin nennt diesen Umstand die »Zertrümmerung der Aura«. Es ist »die Ausrichtung der Realität auf die Massen und die Massen auf sie, ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung.« (Benjamin 1991: 355)

Dies ist das Resultat von mehr als drei Jahrhunderten naturwissenschaftlicher Forschung seit Robert Boyle, der die wissenschaftliche experimentelle Methode mittels ausgeklügelter Instrumente mitbegründet hatte und ebenso Verfechter einer *corpuscularian theory* gewesen war. Boyle erschuf eines der ersten Vakua mithilfe einer selbst entwickelten Luftpumpe, eine Technik ohne welche die Beschleunigung von Teilchenstrahlen auf beinahe Lichtgeschwindigkeit heute undenkbar wäre. Während Boyles Pumpe nur etwa menschenhoch war, führte die Verfeinerung der Experimente zu immer kostspieligeren und aufwändigeren Apparaturen, mit dem Teilchenbeschleuniger als monströsem Spitzenreiter. Wie ein gigantisches Mikroskop eröffnet dieser uns den Mikrokosmos, dessen fundamentale Gesetze alles bis hin zu Sonnensystemen und Galaxien regieren. Je näher man an die reinsten Formen der Natur kommen will, desto größer wird das Gerät, ja es wird sogar schwierig zwischen den mäandernden Rohren, verschlungenen Kabeln, blinkenden Displays und surrenden Ventilatoren das kleine Häufchen Natur, das unserer Betrachtung unterworfen wurde, überhaupt noch zu erkennen. Jenes verschwindet gänzlich vor der geballten Gewalt der wissenschaftlichen Apparatur, die allein dazu geeignet ist, es zu erforschen. Und diese Apparatur hat ganz nebenbei auch eine beträchtliche gesellschaftliche Dimension: im Fall von CERN sind dies 3.200 Mitarbeiter*innen, 10.000 Gastwissenschaftler*innen, 1 Mrd. Euro Jahresbudget ...

Nachdem das Motorboot schließlich in einer sandigen Bucht des sich endlos durch das grüne Dickicht mäandernden Flusses an Land gesetzt wurde, sind die Füße das einzig mögliche verbleibende Transportmittel. Die Vorräte und Ausrüstungsgegenstände, darunter eine komplette biochemische Laboraus-

stattung, werden geschultert und die Machete bahnt sich einen provisorischen Weg durch das Unterholz. Die Vielfalt an Formen, Geräuschen und Gerüchen ist verstörend, der Blick scheint in jede Richtung direkt in Gaias Eingeweide zu führen. Die Evolution hat ein grünes Kaleidoskop geschaffen, das die Seele einfängt und verschlingt. Fast haben wir schon vergessen, wozu wir eigentlich hier sind. Der Zweck der wissenschaftlichen Expedition geriet vor der Überwältigung durch das Naturereignis in den Hintergrund. Es ist die Suche nach einer seltenen Variante der *Psychotria viridis*, in den einheimischen Sprachen »Yakruna« genannt, eine Pflanze die mit dem Tabakstrauch verwandt ist und die stark psychotrope Wirkung besitzt. Die Schamanen kennen sie als eine der Hauptzutaten des Caapi, auch als Ayahuasca bezeichnet, und während viele westliche Konsument*innen der psychedelischen Droge sich spirituelle Erkenntnis erhoffen, erwartet sich die westliche Medizin Zugang zu neuartigen Medikamenten für psychiatrische Behandlungen. Die gesuchte Form soll extrem selten sein, bisher ist kaum gesichertes Wissen über sie verfügbar. Aus den Mythen einer lokalen indigenen Volksgruppe haben wir erfahren, dass die Pflanze immer dort zu finden sein soll, wo »die Tapire ihre Stammesversammlung abhalten«.

Es gab noch zahlreiche weitere Legenden, in denen das offenbar komplexe kulturelle Leben der Waldtiere eine besondere Rolle spielt. In diesen indigenen Überlieferungen ist das tierische soziale Leben ebenso ausdifferenziert wie das des eigenen Stammes. Jedenfalls wurde unser Führer angewiesen, speziell den ausgetrampelten Tapir-Pfaden zu folgen, die uns immer weiter in den dichten Urwald führen, der von einer eigenartigen, ehrfürchtigen Stille erfüllt ist. Dann unterbleiben selbst die gelegentlichen Rufe der exotischen Vögel, wir bleiben verwirrt stehen, lauschen, als in den Baumkronen die Vögel plötzlich aufflattern und fliehen. Zuerst ertönt nur ein entferntes Brummen, dann wird der grüne Vorhang mit voller Wucht zerrissen. Ein Regenwaldriese fällt, kleinere Bäume reißt er mit sich und blendende Lichtsäulen ergießen sich durch den aufgewirbelten Staub auf den ewigen, friedvollen Dämmerzustand des Waldbodens. Der Geruch von Diesel und Holzspänen überdeckt jenen des dampfenden Laubes. Und dort wo der Baum fiel, genau am Kreuzungspunkt mehrerer Tapir-Pfade, wuchs das vielleicht letzte Exemplar einer seltenen Unterart der *Psychotria viridis*. [Dieser Abschnitt wurde leicht vom kolumbianischen Film *El abrazo de la serpiente* (2015) von Ciro Guerra inspiriert.]

Die Natur offenbart sich hier voller Verletzlichkeit, die menschliche Kultur tritt unübersehbar als Antagonistin auf, jedenfalls in dem was wir gemeinhin

als die »westliche Kultur« bezeichnen. Es liegt ein seltsamer Bruch der Symmetrie vor. Wir können uns ein Diagramm mit einer vertikalen Achse vorstellen, die von unten »fest« nach oben »flüchtig« führt, und welche den Grad an Verletzlichkeit repräsentiert. In diesem Diagramm ordnen wir das Elementarteilchen ganz unten am Pol der »Ewigkeit« ein, die bedrohten Spezies dagegen wesentlich weiter oben in Richtung »Flüchtigkeit«.

Natürlich weiß die moderne Ratio wie sie diesen Bruch kitten kann. Jeder Organismus liegt bekanntlich vollständig codiert in seiner DNA vor, die Universalität der Elementarteilchen überträgt sich auf jene von Abfolgen der immer gleichen Nukleotid-Varianten. Und haben wir erst das Genom sämtlicher Gattungen klassifiziert, können wir die Artenvielfalt auf ewig in digitalen Vaults verwahren. Jenseits dieser totalen Objektivierung lauert aber noch immer ein Funken Subjektivität, ein Rest von Bewusstsein, etwas hinter der alten cartesianischen Trennlinie von Materie/Geist. Solange wir uns noch nicht selbst in die Maschine assimiliert haben, müssen wir der Realität eine gewisse Verletzlichkeit zugestehen.

So begegnet uns die Natur einerseits allmächtig und die Naturgesetze bilden in ihrer Universalität das Substitut für einen verbannten Gott. Auf der anderen Seite wird von der Verantwortung gesprochen »Natur« zu schützen, zu hegen, zu bewahren. Wir sind bereits Übermenschen, die menschliche Spezies schwang sich durch ihre Kulturleistungen zu wahrhaft göttlichen Sphären auf. Zwei Mächte dringen auf den vakanten Thron: Natur und Kultur. Und damit der von der Aufklärung errichtete Palast der Ratio nicht von einem eiteln Erbfolgekrieg in Trümmer geschlagen wird, beschließen wir die Teilung des Reiches in zwei Hälften.

2. DIE LUFTPUMPE UND DER LEVIATHAN

Erinnern wir uns noch an Boyle? Der Naturforscher mit der Luftpumpe. Er stand am Anfang dieses Streites auf Seiten der Natur. Einer der schärfsten Kritiker seiner naturwissenschaftlichen Praxis war maßgeblich an der Wahrung des Friedens interessiert und suchte nach den politischen Instrumenten, die dies bewerkstelligen konnten: Thomas Hobbes. Hobbes fürchtete um die Integrität seines Souveräns, wenn es denn plötzlich möglich sei, dass sich irgendwelche *gentlemen* in abgedunkelten Räumen um obskure Apparate versammeln und dort einfach neue Wahrheiten erschaffen. Wohin die Etablierung divergierender Denksysteme führen kann, hatten Bürger- und

Religionskriege gezeigt. Nur eine streng deduktive Beweismethode auf der Grundlage eherner Axiome und Definitionen kann einen gefährlichen epistemologischen Wildwuchs verhindern. Die Kultur soll ermächtigt werden, den urwüchsigen »Naturzustand«, den Krieg aller gegen alle, zu bändigen. Das wesentliche Instrument dafür ist eine ewige, unverletzliche Staatsmacht. Boyle selbst übt sich auch in einem Rückgriff auf die Kulturseite, um die Ergebnisse seiner Forschung zu legitimieren. Er lädt angesehene Mitglieder der Gesellschaft an seinen Labortisch um als Zeugen zu fungieren, genau wie dies das englische Gesetzbuch im Falle zwischenmenschlicher Meinungsunterschiede vorsieht. Für noch mehr Beweiskraft wird der Versuch als gesellschaftliches Spektakel unter freiem Himmel vollzogen, man erinnere sich nur an den Versuch mit den Magdeburger Halbkugeln und den Pferdegespannen. Mit der Verbreitung der entsprechenden Verfahren und Technologien lassen sich die neu errungenen Fakten re-fabrikieren, »les faits sont faits« (Bachelard). Da die Durchführbarkeit immer komplizierterer Experimente fest an die Funktionstüchtigkeit hochkomplexer Apparate als nicht-menschliche, objektive Zeugen gebunden ist, werden diese Objekte auch bald wichtiger als die menschlichen Zeugen.

»Man muss nur einmal versuchen, das winzigste Faktum, das kümmerlichste Gesetz, die dürftigste Konstante zu verifizieren, ohne ein Abonnement auf die vielfachen metrologischen Netze, Laboratorien und Instrumente zu haben, die dazu erforderlich sind. Der Satz des Pythagoras oder das Plancksche Wirkungsquantum verbreiten sich in den Schulen und Raketen, in Maschinen und Instrumenten, aber sie verlassen ihre Welten genausowenig wie die Achuar ihre Dörfer.« (Latour 2008: 158)

Mit Handelsrouten und kolonialen Eroberungen, Zug- und Schifffahrtslinien, wird ein Netz aus solchen Instanzen gewoben, das zwar noch immer große nicht-moderne Löcher frei lässt, aber doch den ganzen Globus umspannt. Und sobald die technischen Gerätschaften billig und zuverlässig geworden sind und sich fest im täglichen Leben breiter Bevölkerungsschichten verankert haben, stehen die wissenschaftlichen Fakten plötzlich auf sicherem Fundament. Nach einem solchen Siegeszug der Empirie im naturwissenschaftlichen Feld konnte die Seite Hobbes' nur mehr einen Kompromiss erreichen: Das Reich des Wissens sei künftig geteilt. Beide Seiten haben sich ein machtvolles wissenschaftliches Repertoire erarbeitet, das per Gewaltenteilung stets nur

auf strikt getrennte Bereiche angewandt werden darf. Und bisher hat sich diese Verfasstheit auch halten können, selbst die Angriffe des Positivismus, der die naturwissenschaftlichen Standards universalisieren wollte, konnten bisher abgewehrt werden. In der Praxis müssen die Dinge der Betrachtung nun erst einem Prozess der »Reinigung« unterworfen werden, der die Aufspaltung auf die Pole Natur/Kultur beinhaltet. Das Diagramm mit der vertikalen Achse »Ewigkeit–Flüchtigkeit«, Ausdruck von Zeitlichkeit, erhält eine horizontale Achse die von »Natur« zu »Kultur« verläuft. Jede der beiden Domänen erhält getrennte Gerichtsbarkeit und ihre jeweilige universitäre Fakultät. Und so wie die Naturkräfte sich uns nicht ohne die von der Wissenschaft produzierten Fakten offenbaren können, ist das Volk stumm ohne den Souverän. Beide Autoritäten sind also vom Natur/Kultur Dualismus abhängig, was dem Souverän à la Hobbes, der einst Herrscher über Materie und Geist gewesen sein sollte, wohl einen schweren Schlag versetzt hat. Schließlich wurde so auch den Resten des Feudalismus der Garaus gemacht und die Moderne eingeläutet.

3. DIE MODERNE VERFASSUNG

Nach Bruno Latour erhielt die moderne Welt eine Verfassung, in der vier wesentliche Garantien festgeschrieben sind:

1. Dem Universum liegen Naturgesetze zugrunde die für jedes Objekt universell gelten, dennoch und gerade wegen der wissenschaftlichen Erkenntnisse bleibt die Vollständigkeit der Natur aber für den Menschen mobilisierbar.
2. Gesellschaft und Staat erschaffen wir uns selbst samt geltendem Gesetz, ihre systemischen Kräfte übersteigen und subsumieren aber die Subjekte.
3. Jene zwei Pole Natur und Gesellschaft sind völlig getrennt. Was die Zivilisation als scheinbare Koprodukte hervorbringt, kann in der wissenschaftlichen Analyse sauber in die zwei Sphären getrennt werden.
4. Gott ist und bleibt vom geteilten Thron verbannt, gänzlich vernichten wollen wir diese Instanz jedoch nicht. Im Konfliktfall kann sie den Schiedsrichter geben.

Dies erzeugt eine höchst widersprüchliche Situation: »auch wenn wir die Natur konstruieren, ist es, als konstruieren wir sie nicht« und »auch wenn wir die Gesellschaft nicht konstruieren, ist es, als konstruieren wir sie« (Latour

2008: 45). Es ist aber auch eine Ausgangsposition voller Möglichkeiten, eine die zur Triebfeder der gesamten modernen Expansion wurde, ein Projekt der allmählichen Umwälzung gesamter Erdteile.

»Genauso wie die Idee der Revolution die Revolutionäre dazu antrieb, unwiderrufliche Entscheidungen zu treffen, welche sie sich sonst nicht zugetraut hätten, gab die Verfassung den Modernen den Mut, Dinge und Menschen in einer Größenordnung zu mobilisieren, die sie sich sonst untersagt hätten.« (Latour 2008: 57)

So konnten wir den Nichtmodernen erzählen, wir seien durch die 1. Garantie im Besitz universeller Wahrheiten, aber im Gegensatz zur Missionierung der Vormoderne haben wir auch die passenden Gerätschaften parat, welche dies eindrucksvoll beweisen. Und wie sollen sie sich dagegen wehren, macht es doch keinen Sinn gegen die Naturgesetze und damit gegen das Gesetz des Fortschritts aufzubegehren. Und sollte dann doch einmal Widerstand ob der menschenunwürdigen Bedingungen in der kolonisierten Welt aufflammen, wird die 2. Garantie aus dem Hut gezaubert und wir gratulieren den Kolonisierten zu ihrer Entdeckung der gesellschaftlichen Immanenz, vulgo Freiheit. Sie seien natürlich frei sich staatlich zu konstituieren, die passenden (universellen) Regeln dafür liefern wir auch gleich dazu. So wird eine moderne Geschichte durch scheinbare Revolutionen geschaffen, die aber weder irreversibel sind, noch etwas wesentlich verändern. Denn die darauf folgende moderne Version der Welt ist nicht viel mehr als ein Gespinnst, ein Satz von Garantien ohne Substanz.

»Betrachtet man die moderne Welt oder die Revolutionen dagegen als Netzwerke, so sieht man, dass sie kaum mehr ermöglichen, als die Praktiken ein wenig zu erweitern, die Zirkulation der Erkenntnisse leicht zu beschleunigen, die Gesellschaften etwas auszudehnen, die Anzahl der Akteure minimal zu vergrößern, die alten Glaubensformen ein wenig zu modifizieren. Als Netzwerke gesehen bleiben die Neuerungen der Abendländer zwar kenntlich und bedeutsam, aber sie lassen sich nicht mehr zu einer großen Geschichte aufbauschen, einer Geschichte des radikalen Bruchs, des verhängnisvollen Schicksals, des unwiderruflichen Unheils oder Heils.« (Latour 2008: 66)

In ihrer eigenen Erzählung ist es jedoch das lineare Aufeinanderfolgen von klar evaluierbaren Fortschritten, gewaltigen Erfolgen der Menschheit, plötzlichen Eingebungen und Entdeckungen, singulären Umwälzungen, welche die moderne Zeitlichkeit wie das Schlagen eines Metronoms aufspannen. Es sind Technik und Wissenschaft welche den Takt angeben, die Menschenmassen wogen dazwischen nur als willenlose Wellen kontingenten Treibens. »Aus einer Asymmetrie zwischen Natur und Kultur wird so eine Asymmetrie zwischen Vergangenheit und Zukunft.« (Latour 2008: 96) Der irreversible Zeitlauf entsteht aus einer fortgesetzten Bildung von Kohorten, einer Gleichschaltung der Elemente unseres Alltags, die regelmäßig von neueren Generationen abgelöst werden müssen. Was aus anderen Epochen dann noch zu uns dringt, wird schnell als archaisch und irrational abgeurteilt und so geben wir selbst die Möglichkeit auf, frei innerhalb der Zeitlichkeit zu navigieren und uns *unsere* Zeit zusammenzusetzen. Aber selbst heute gibt es noch »Nichtmoderne« die weit außerhalb unserer synchronisierten Zeitlichkeit existieren, in Regionen der Welt in denen die moderne Verfassung noch nicht vollständig durchgesetzt wurde.

4. DER AMAZONISCHE PERSPEKTIVISMUS

Wir reisen also noch einmal zurück in den Amazonas, diesmal jedoch für eine anthropologische Feldstudie. Uns interessieren indigene Kosmologien, fremde Denkmuster, ein Wechsel der Perspektive. Wir können kaum erhoffen, mit unseren primitiven, binären westlichen Schemata tief in solches Wissen einzudringen, doch wird eine Übersetzung der indigenen Ontologie in unsere üblichen Dichotomien Natur/Kultur, Objekt/Subjekt etc. genügen um diese gehörig durcheinanderzubringen. Was wir entdecken hat Eduardo Viveiros de Castro »Perspektivismus« und »Multinaturalismus« getauft. (Viveiros de Castro 2012, 2013, 2014) Die neue Perspektive besteht gerade darin, dem Anderen eine eigene Perspektive zuzuerkennen. Nicht der Gesichtspunkt erschafft das Objekt (Saussure) sondern Subjekt ist erst, was von einem Gesichtspunkt aktiviert wird. Es wird »subjektiviert« anstatt zu objektivieren. Das Andere zu verstehen heißt fähig zu sein, dessen Perspektive einnehmen zu können. Ein Objekt ist dann schließlich nur mehr ein unverstandenes Subjekt, eines dessen Sprache wir nicht kundig sind, dessen Körperlichkeit uns fremd ist. Und jedes materielle Ereignis beinhaltet Intentionalität auf der anderen Seite. Als Forschende können wir uns dann nicht mehr neutral

zu den Gegenständen verhalten, es gilt den Standpunkt des Anderen körperlich einzunehmen um die fremde Natur erspüren zu können. In der Anthropologie selbst, wo die Objekte im traditionellen Sinne wieder Menschen sind, herrscht automatisch eine größere Offenheit für eine solche Sichtweise als kritische Methode. Denn Bedingung für die Legitimation des Wissens auf Seiten des Subjekts ist die Annahme von Unwissenheit auf Seiten des Objekts, sonst würde das empirisch-wissenschaftliche Spiel keinen Sinn mehr machen. Dies aber legt den Grundstein für immer schlimmere Formen von *Epistemizid* (de Sousa-Santos), der systematischen Entwertung fremder Wissenssysteme. Wenn man dies vermeiden will, muss man es schaffen das Objekt sukzessiv aus der Wissensproduktion zu verbannen.

Nach der Objekt/Subjekt Vertauschung folgt jene von Natur/Kultur fast automatisch. Die vorherrschende moderne Situation von vielfältigem Multikulturalismus versus einer vereinten Natur, deren Theoriengebäude von einem fortgesetzten Reduktionismus beseelt ist, könnte man als eine Art Abwehrreaktion der Sozialwissenschaften gegen die übermächtigen technokratischen Naturwissenschaften interpretieren. Als Reaktion auf eine dogmatische »Eine Welt«-Sicht wird die Wiederinstandsetzung der Vielgestaltigkeit inszeniert. Wird diese Methode wieder zurück auf die Natur übertragen, kommt man zum Perspektivismus. Statt der einen Natur mit *der Physik, der Chemie, der Biologie und der Medizin* einerseits und einem bunten, postmodernen Fächer von Kulturstudien andererseits trifft man im Perspektivismus auf eine Vielfalt von Naturen, die jedoch über eine einheitliche Kultur verbunden werden, eine der Verständigung. So ungewohnt diese Sichtweise ist, enthält sie doch gewisse Wirkmächtigkeit, denn in der Moderne ist der Status des Menschen generell uneindeutig. Es wird zum Beispiel von einer physischen Kontinuität und einer metaphysischen Diskontinuität zwischen Mensch und Tier ausgegangen. Geist = Bewusstsein ist der große Differenziator, der Körper dient als Integrator. Im Perspektivismus unterscheidet uns gerade eben die Natur, unser Leib als Assemblage von Affekten und Seinsweisen, die einen Habitus konstituieren (Lebensform). So wird der »Körper« zum Ursprung der eigenen Perspektive und statt dem Geist = Bewusstsein, die man sonst nur dem Menschen zugesteht, zum Differenziator. Auf der Seite des Geistes verbleibt eine Art universelle »reflexive Selbstheit« als großer Integrator. Das bedeutet keine ontologische Dualität, sondern die Anerkennung von »Geisthaftigkeit«, die Überzeugung von der Existenz des anderen Gesichtspunktes in allen Formen die uns in der Natur begegnen. Geist und Körper sind keine Substanzen, sondern Reflexionsform und

Affektbündel. Und so ein Bündel ist keineswegs starr, es passt sich an und kann auch weitreichend gewechselt werden. Im Perspektivismus ist generell das Werden dem Sein vorgängig. Die Beziehung zum Anderen dient nicht in erster Linie dazu, eine Identität zu begründen, sondern ist selbst ein permanenter Prozess des Anders-Werdens. So ist das Andere stets Ausdruck einer möglichen Welt (Natur). Statt dem Geist ist der Körper das Medium der Transformation, der Schamanismus hat dafür eigene Techniken entwickelt. Im Westen können wir auf das Konzept des »organlosen Körpers« (Deleuze) zurückgreifen, welcher als Ausgangsposition für eine Rekonfiguration der Affekte dient. In solchen quasi-schamanistischen Metamorphosen begegnen wir erneut der perspektivistisch-wissenschaftlichen Methode: Ich muss mich dem Anderen gleich machen, in seine sprichwörtliche Haut schlüpfen, es subjektivieren, um in vollen Austausch mit ihm treten zu können und es so verstehen zu lernen. Die Möglichkeit zur Überwindung von ontologischen Barrieren wird jedoch begleitet von der grausigen Angst vor dem Kannibalismus, denn wie kann ich noch sicher zwischen Mensch und Tier unterscheiden, wo soll die Trennlinie zwischen Gleichartigem und Essbarem gezogen werden? Es ist das körperlich Inverse zur westlichen Nausis vor dem Solipsismus, die Angst nicht mehr das Gleiche im Anderen erkennen zu können und unrettbar in die Singularität des Geistes zu fallen. Das typische abendländische Problem lautet: wie Verbinden und Verallgemeinern? Im Perspektivismus lautet es dagegen: wie Trennen und Vereinzeln?

Ist eine einfache Vertauschung der Pole geeignet, die Widersprüche der Moderne aufzulösen? Wohl kaum, wenn sie auf exakt symmetrische Weise arbeitet, denn dann wird die Ordnung im bisherigen Diagramm von Natur/Kultur – Ewigkeit/Flüchtigkeit kein bisschen durcheinandergebracht. Wenn wir den Perspektivismus aber auf den Symmetriebruch der verletzlichen/unverletzlichen Natur anwenden, begegnen wir zwei sehr unterschiedlichen Subjekten. Die Yakruna-Pflanze wird uns ungleich mehr zu erzählen haben als das Elementarteilchen, vor allem wenn wir bereit sind ihr wirklich zu begegnen, das heißt das übelriechende Caapi zu schlürfen und uns auf eine psychedelische Reise zu begeben. Wir treffen auf dieser Reise vielleicht auf ein sehr mächtiges Individuum, ein Geistwesen gleich Carlos Castanedas Mescalito, das auf seiner Seite des Diagramms nun wesentlich weniger verletzlich erscheint. Die Vertauschung fungiert also eher diagonal. In jedem Fall ist dies nur ein anderer Zugang, eine andere Methode der Erkenntnisproduktion, jedoch eine welche durch den fremden Gesichtspunkt, dem Antlitz des Anderen, eine zwingende Moralität mit sich führt. Eine gewisse

Verletzlichkeit wird universell, da Individualität stets vom Tod bedroht ist. So enthält eine multiple Natur den Keim einer Ethik, wogegen eine universelle Natur duldsam, unpersönlich und gleichgültig jedem Leiden gegenüber ist. »Visible nature is all plasticity and indifference, a multiverse, as one might call it, and not a universe.« William James (1895) bezieht sich in diesem Zitat auf ein moralisches Multiversum, die Naturwissenschaften seien ungeeignet als Quelle von Moralität, die relativierende Haltung der Geisteswissenschaften hilft auch nicht weiter, und so wird der von der modernen Verfassung gesperrte Gott von James hervorgezaubert und auf den moralischen Nutzen von Religion verwiesen.

5. DIE INVASION DER QUASI-OBJEKTE

Es scheint absurd die Methode des Perspektivismus als Produkt einer amazonischen Kosmologie auf das Beispiel des Elementarteilchens anzuwenden. In einer harmloseren Version wird nicht das Elementarteilchen subjektiviert, sondern von der kollektiven Reflexionsform Forschende–Labor–Teilchen auf der Kultur-Seite ausgegangen. Dieses kommunikative Netz wird über sämtliche Ausprägungen der entsprechenden Wissenschaftsdisziplin geworfen, nicht nur über einen kreisförmigen Tunnel nahe des Genfer Sees, und ist Integrator über ganz verschiedene Daseinsformen. Die spezifische »Natur« des Experiments ist tatsächlich die Disposition für Affekte, also die Möglichkeit zu bestimmten Messungen. Wir stellen fest, dass diese Analyse eine ganz andere Unterteilung in Entitäten vornimmt. Der Forschende wird nicht willkürlich vom Teilchen getrennt und beide auf gegenüberliegende Positionen im Diagramm verwiesen. Erkenntnisprozesse sind »Brücken«, die sich nicht auf Pole projizieren lassen, da sie sonst unweigerlich einstürzen. Die Dinge und ihre Eigenschaften sind Hybride zwischen den Polen, sogenannte »Quasi-Objekte« (Serres).

Claude Lévi-Strauss entdeckt in seinem Frühwerk ebenfalls ein solches Quasi-Objekt als etwas in dem er einen besonderen Widerspruch im üblichen Natur/Kultur Dualismus erkennt und das für ihn einen *Skandal* provoziert. Jaques Derrida führt dies als Beispiel für einen Diskurs an, der sich überlieferter Strukturen bedient, nur um jene dann zu dekonstruieren. Im Diskurs regt und windet sich das Quasi-Objekt, das zwischen den Polen eingezwängt wurde, und will sich explosiv neuen Raum verschaffen.

»Um dieser Bewegung im Text von Lévi-Strauss zu folgen, greifen wir als einen Leitfaden neben anderen den Gegensatz Natur/Kultur heraus. Trotz all seiner Verjüngungen und Kostümierungen ist dieser Gegensatz gleichursprünglich mit der Philosophie. Er ist sogar älter als Platon. Er ist mindestens so alt wie die Sophistik. Vom Gegensatz *physis/nomos*, *physis/techne* ausgehend, ist er durch eine ganze historische Kette bis zu uns fortgesetzt worden, indem die »Natur« dem Gesetz, der Institution, der Kunst, der Technik, aber auch der Freiheit, der Arbitrarität, der Geschichte, der Gesellschaft, dem Geist usf. entgegengesetzt wurde. Schon von Anbeginn seiner Forschung und mit seinem ersten Buch [*Les structures élémentaires de la parenté* (1949)] hat Lévi-Strauss die Notwendigkeit, sich dieser Entgegensetzung zu bedienen, wie auch die Unmöglichkeit, ihr Kredit zu verschaffen, bezeugt.

In *Les structures élémentaires* geht er von dem Axiom oder der Definition aus, dass alles, was *universell* oder spontan ist, der Natur angehört, weil es von keiner besonderen Kultur oder bestimmten Norm abhängt. Zur Kultur gehört alles, was von einem System von *Normen* abhängig ist, das die Gesellschaft regelt und deswegen von einer sozialen Struktur zur anderen *variieren* kann. Diese beiden Definitionen sind traditioneller Art. Schon auf den ersten Seiten der *Structures* trifft Lévi-Strauss, der zu Beginn diese Begriffe eingeführt hatte, auf einen, wie er sagt, *Skandal*, das heißt einen Sachverhalt, der die so übernommene Entgegensetzung von Natur und Kultur nicht mehr zulässt und der die Prädikate der Natur und Kultur *gleichzeitig* zu fordern scheint. Dieser Skandal ist das *Inzestverbot*. Das Inzestverbot ist universell, und in diesem Sinne könnte man es natürlich nennen; doch es ist auch ein Verbot, ein System von Normen und Verboten – in diesem Sinne könnte man es kulturell nennen. [...] Einen Skandal kann es offenbar nur *innerhalb* eines Systems von Begriffen geben, das sich auf die Differenz von Natur und Kultur verlässt.« (Derrida 1990: 121f)

Im Versuch den Sachverhalt zwischen den Polen zu zerreißen, lässt sich über den eigentlichen Ursprung des Inzestverbots nicht mehr nachdenken. Als *factum* genommen wird die bisherige Dualität jedoch in Frage gestellt, und statt einen Skandal zu verursachen geht der Sachverhalt der dualen Struktur sogar als ihre Möglichkeitsbedingung voraus. Das Quasi-Objekt wird primordial, wird durch seine Bewegung konstituierend für einen Raum von Bedeutungen, die der Natur, der Gesellschaft und der Semiotik zugeordnet werden können. Bei Lévi-Strauss werden die alten (dekonstruierten) Begriffe aber noch als Werkzeuge behalten, obwohl sie in ihrem Wahrheitswert beanstandet wurden. Die *Methode* ist fortan von der *Wahrheit* entkoppelt und die intellektuelle

Tätigkeit gleicht mehr einer *Bastelei (bricolage)*, eine kritische Sprache jedoch in ontologisch luftleerem Raum. Eine solche Analyse trifft auch auf Boyles Luftpumpe zu, deren Konstruktion natürlich auf materiellen Prinzipien beruht, deren Entstehung gewissen gesellschaftlichen Prozessen unterworfen war, und deren wesentliche Tätigkeit sich im Grunde als Kommunikation im wissenschaftlichen Milieu darstellen lässt, als reiner Text. Die Luftpumpe, wie jedes Quasi-Objekt, gehört zur Natur, zum Kollektiv und zum Diskurs gleichermaßen. Die kritische Tätigkeit jedoch rein auf diese zersplitterte Peripherien zu beschränken, wird von Latour kategorisch abgelehnt.

»Das ›postmoderne Wissen‹ hat eine Zeitlang versucht, die drei Ressourcen der Kritik – Natur, Gesellschaft und Diskurs – nebeneinanderzustellen, ohne überhaupt zu versuchen, sie zu verbinden. Wenn sie nicht nur voneinander, sondern auch von der Arbeit der Hybridisierung getrennt werden, liefern sie in der Tat ein schreckliches Bild der modernen Welt: eine vollständig glatte Natur und Technik, eine Gesellschaft, die nur aus falschem Bewusstsein, aus Simulakren und Illusionen besteht, ein Diskurs, der sich nur aus abgehobenen Bedeutungseffekten zusammensetzt; und diese ganze Welt der Erscheinungen führt losgelöste Elemente von Netzwerken aus allen Zeiten und Orten mit sich, die in Form von Collagen beliebig miteinander kombiniert werden können. Der einzige Ausweg scheint, sich eine Kugel durch den Kopf zu jagen. Hier liegt die Ursache für die leichtfertige Verzweiflung der Postmoderne, welche die Angst ihrer Vorgänger, der Meister des Absurden, ablöst. Freilich hätten die Postmodernen nie einen solchen Grad an Lächerlichkeit und Verlassenheit erreicht, hätten sie zu allem Überdross nicht auch noch geglaubt, das Sein vergessen zu haben.« (Latour 2008: 87)

Latour fasst die übliche Tätigkeit der Kritik so zusammen: der Diskurs wird autonomisiert, die Natur ist ganz die Domäne der Epistemologie und die Gesellschaft jene der Soziologie. Der Strategie dieser Zersplitterung etwas entgegenzusetzen, indem man den Quasi-Objekten im einfachen »Sein« (Heidegger) eine Heimat bietet, die nicht rein zur Natur, zur Gesellschaft oder zum Text gehört, steht Latour ebenfalls sehr skeptisch gegenüber. Nicht die Menschheit, sondern eher die Philosophie in der Gefolgschaft von Heidegger habe das Sein vergessen, denn in Wirklichkeit waren wir nie modern

und das Sein war stets omnipräsent. Das soll heißen, dass die scheinbar moderne Welt voller Hybride ist, deren Existenz gemäß der modernen Verfassung im Prozess der Reinigung jedoch gezeugnet wird. Im weit geöffneten Raum zwischen den Polen Natur/Kultur konnten sie sich immer rascher und zahlreicher vermehren und tatsächlich ist, im Verborgenen, unsere gesamte Zivilisation auf ihnen errichtet. »Omnibus ex nihil ducendis sufficit unum«, heißt es bei Leibniz, um Alles aus dem Nichts zu produzieren, genügt ein einziges Prinzip. [Nach: Wheeler (1983: 206), wo das »einziges Prinzip« die Objekt/Subjekt Trennung im quantenmechanischen Messprozess ist.] In diesem Falle wäre das die Trennung der Pole, die Demarkation Objekt/Subjekt, die eine unerhörte Produktivität entfaltet. Nachdem mit Boyle und Hobbes diese Kluft geöffnet ward, wurde die Trennung mit Kant in gegenseitiger Bedingtheit weiter vollzogen. Die Dialektik versuchte den großen Kreis der Vormoderne noch ein letztes Mal zu durchlaufen und alle göttlichen, natürlichen und sozialen Wesen mit einzuschließen. Sie bemerkte zwar den Widerspruch in der Kantschen Trennung Objekt/Subjekt, aber nicht den zwischen der sich durchsetzenden modernen Verfassung und der einsetzenden Vermehrung der Quasi-Objekte. Die Trennung und Reinigung wurde stattdessen auf die Spitze getrieben und entwickelte sich zum Motor der Geschichte. Spätere abendländische philosophische Systeme schließen sich daran an und vollführen so einen immer breiteren Spagat zwischen den Polen um die massenhafte Vermehrung der Quasi-Objekte noch aufzufangen, die inzwischen aber schon den konstitutionellen Rahmen der Moderne gesprengt haben.

»[Die gegenwärtige Techno-Wissenschaft] vollendet das Projekt der Moderne: der Mensch macht sie zum Herren und Besitzer der Natur. Aber gleichzeitig wird er von ihr zutiefst destabilisiert: Denn zum Begriff ›Natur‹ muss man auch alle Bestandteile des menschlichen Subjektes rechnen – sein Nervensystem, seinen genetischen Code, seinen kortikalen Computer, seine visuellen und auditiven Greifer, seine Kommunikationssysteme, insbesondere die linguistischen, seine Organisationsweise des Gruppenlebens usw. Schließlich macht seine Wissenschaft, die Techno-Wissenschaft, auch einen Teil der Natur aus. Man kann die Wissenschaft von der Wissenschaft genauso betreiben wie die Wissenschaft von der Natur; man betreibt sie sogar auf diese Art und Weise. Gleiches gilt für die Technologie, in der seit ungefähr zehn Jahren das Gebiet Wissenschaft-Technik-Gesellschaft (STS – *science technique société*)

durch die Entdeckung entstanden ist: dass das Subjekt dem Objekt, das untersucht und verändert wird, immanent ist. Mit der wechselseitigen Umkehrung: Die Objekte verfügen über Sprachen, und jene kennen heißt, diese übersetzen können. Als Immanenz der Intelligenz in den Dingen. Wie kann das Ideal der Beherrschung unter diesen Umständen – der Überschneidung von Subjekt und Objekt – weiterbestehen? In der Vorstellung, die sich die Gelehrten von der Wissenschaft machen, veraltet es langsam. Vielleicht ist der Mensch nur ein besonders ausgeklügelter Knoten in der allgemeinen, das Universum konstituierenden Interaktion der Strahlungen.« (Lyotard 1990: 52f)

Jean-François Lyotard ist sich der Häresie bewusst, die nach der geltenden Verfassung die Anerkennung der Existenz von Hybriden bedeutet, und er flüchtet sich mit seinem Schlusssatz in einen (ironischen) Materialismus. Sollten wir aber wirklich fähig werden die Quasi-Objekte sogar anzusprechen, eröffnet sich die Möglichkeit einer a-modernen Ära mit einer neuen Verfassung.

6. DAS REICH DER MITTLER

Nachdem die Widersprüchlichkeit der modernen Verfassung durch die Invasion der Quasi-Objekte so deutlich zu Tage getreten ist, geht es darum eine neue Verfassung zu entwerfen. Sie soll uns wieder zur wirksamen Denunziation befähigen und die Schuldigen nicht wie bisher mit ihren trickreichen Rückgriffen auf die aktuelle Verfassung entkommen lassen. Solche Tricks sind der moralische Agnostizismus der Naturwissenschaft à la »ich erforsche nur die universellen Naturgesetze« und der eskapistische Relativismus der Sozialwissenschaft à la »jede Aussage ist gleichwertig gültig«. Um dies zu unterbinden und unsere Welt adäquat zu beschreiben ist es notwendig, den Quasi-Objekten eine Heimat zu bieten, die ihrer Art gerecht wird. Unser Diagramm bietet dafür schon einigen Raum zwischen den Polen Natur/Kultur und Ewigkeit/Flüchtigkeit. Erklärungen gehen darin vom Zentrum aus und schreiten dann hin zu den extremen Polen, sie sind auch keine Ankerpunkte der Realität, sondern rein partielle und provisorische Resultate. Das entspricht der Offenheit der Quasi-Objekte gegenüber Änderungen und verschiedenen Kategorisierungen, sie entsprechen viel mehr einer »queer identity« (Barad) als dass sie sich in eine binäre Struktur einfügen lassen. Die wesentlichen

Entitäten haben die Form von Delegationen, es sind Bewegungen, Prozesse, Passagen. Dies impliziert und erlaubt Beweglichkeit im Diagramm, wir folgen Trajektorien, nicht in der Zeit (obwohl es sich um Geschichten handelt), sondern im Prozess der Erkenntnis. Die Luftpumpe startet als fragile mechanische Konstruktion, löst aber schon bald einen wesentlichen wissenschaftlichen Diskurs aus, einen Widerstreit von Meinungen die sowohl empirisch als auch politisch argumentiert werden und bis zur Etablierung des Konzepts »Vakuum« führen. Parallel dazu wird die Technik der Pumpe verfeinert, von der frühen Version Boyles von der es weltweit nur eine handvoll Exemplare gab, bis hin zur Verfügbarkeit verlässlicher Modelle in fast allen physikalischen Labors der Welt und dem breiten Einsatz in der Industrie. Entlang solcher Bahnen, denen unsere Analyse folgt, koexistieren die kritischen Repertoires ohne Widerspruch nebeneinander: eine externe Realität, ein soziales Band, als auch semiotische und ontologische Differenzen.

»Wirklich wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, kollektiv wie die Gesellschaft, existenziell wie das Sein, so sind die Quasi-Objekte, denen die Modernen zur Ausbreitung verholpen haben, und so sollten wir ihnen auch nachgehen, indem wir einfach wieder werden, was wir nicht aufgehört haben zu sein: nichtmodern.«
(Latour 2008: 122)

Wir müssen uns weiter auch nicht auf zwei oder drei ontologische Varietäten für unser Diagramm beschränken, das sich als ein Reich der Mittler entfaltet und genug Raum für Hybride aller Art bietet. Humanismus ist durch die Auflösung der Dualität nicht mehr länger im Kontrast zu den Objekten, aber wo ist das Menschliche dann anzusiedeln? Eben nicht als Gegenpol sondern als etwas, das nicht stabil aber auch nicht formlos ist, das als der Mittler und Kreuzungspunkt der Pole verbleibt, als der wesentliche *Morphismus*. Wir erfreuen uns im neuen konstitutionellen Rahmen einer Bewegungsfreiheit weit über die bisherigen Grenzen von Natur, Kultur und selbst Zeit hinaus, da diese durchlässig wie Membranen geworden sind. Wir schreiben damit an den ersten Zeilen einer *nichtmodernen* Verfassung. Sie beinhaltet eine Untrennbarkeit der Quasi-Objekte, die kontinuierliche Entfaltung der Kollektive und ihr Experimentieren mit Hybriden, womit die Vermittlungsarbeit zum Zentrum der doppelten natürlichen und sozialen Macht wird. Die Netze der Vermittlung treten aus dem Verborgenen und das Reich der Mittler wird endlich repräsentiert. »Der dritte Stand, der nichts war, wird alles.« (Latour

2008: 185) Die neue Verfassung will die Produktion von Hybriden nicht unterbinden, wie es eine *antimoderne* Haltung fordern würde, die gewissen Entitäten vollständig die Existenzberechtigung entzieht. Tatsächlich soll es die neue Definition von Freiheit sein, kombinieren und experimentieren zu dürfen, und dies selbst außerhalb des bisherigen modernen Zeitflusses. Und da die Produktion nicht mehr verschämt im Verborgenen vonstatten geht, kann die Gesellschaft aktive Teilnahme daran nehmen. Durch die Sichtbarmachung und Verhandlung der vermittelnden Praxis wird die Vermehrung der Quasi-Objekte verlangsamt, die Hoffnung zielt auf Mäßigung, Regulierung und damit Moralität. Es wäre die gemeinschaftlich entschiedene und planmäßige Produktion von Hybriden statt deren wahnsinnige Vermehrung. Letztendlich geht es um eine auf die Dinge ausgeweitete Demokratie, ein »Parlament der Dinge«, wie es bei Latour heißt. Dort versammelt sich die Kunde sämtlicher Entitäten, um in eine Debatte über die Dinge und Netze einzugehen, welche als Mittler die Mitte konstituieren. Es ist der öffentliche Diskurs über etwas, das bisher im Geheimen ablief.

LITERATUR:

- Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (Suhrkamp, 1991)
- Jaques Derrida, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen*, in: *Postmoderne und Dekonstruktion* (Reclam, 1990)
- William James, *Is Life Worth Living?*, *International Journal of Ethics* 6 (1): 1–24 (1895)
- Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen* (Suhrkamp, 2008)
- Jean-François Lyotard, *Randbemerkungen zu den Erzählungen* (1984), in: *Postmoderne und Dekonstruktion* (Reclam, 1990)
- Eduardo Viveiros de Castro, *Perspektiventausch: Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien*, in: *Animismus – Revisionen der Moderne* (diaphanes, 2012)
- Eduardo Viveiros de Castro, *The relative native*, *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 473–502 (2013)
- Eduardo Viveiros de Castro, *Who is afraid of the ontological wolf?*, CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture (2014)
- John A. Wheeler, *Law without law*, in: *Quantum Theory and Measurement* (Princeton University Press, 1983)

ÜBER DIE VORTRAGENDEN

ÜBER DIE VORTRAGENDEN

Mario Beilhack studierte Politik, Französische Literatur und Theaterwissenschaft in München und Paris. Seit 2000 ist er Mitherausgeber der «*edition fatal*». Er arbeitete 2003-2010 als künstlerisch-wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Abteilung Dokumentarfilm und Fernsehpublizistik der HFF München. Seit 2009 ist Mario Beilhack als Autor und Dramaturg für audiovisuelle Produktionen im TV und Social Media tätig.

Anil K. Jain studierte an der LMU München Politikwissenschaften, Psychologie und Soziologie und promovierte bei Ulrich Beck zum Thema »Politik in der (Post-)Moderne«. Er arbeitet nicht nur als Wissenschaftler, sondern ist auch als Publizist und Künstler aktiv. Mit Mario Beilhack gründet er die »*edition fatal*«.

Carsten Lenz, Jahrgang 1970, studierte Politikwissenschaft, Philosophie und Recht in München und Edinburgh sowie Volkswirtschaftslehre an der Fernuniversität Hagen, promovierte in Philosophie über die Frage »Kann moralisch falsches Handeln richtig sein?« Er forscht zur Wechselwirkung zwischen politisch-ökonomischen Ideen und politischer Realität und arbeitet außerdem als IT-Consultant.

Michael Löhr, geb. 1969 in München, Studium der Politischen Wissenschaft, Philosophie, Neueren und Neuesten Geschichte und Volkswirtschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. 2003 Promotion über »Die Geschichte des Selbst«. Von 2000 bis 2010 Lehrbeauftragter und Tutor für politische Philosophie am Geschwister Scholl Institut. Steht hauptberuflich in Diensten des C.H.Beck-Verlags und schreibt vorwiegend für den philosophischen Salon von Prof. Schönherr-Mann, zuletzt: »Revolution als medialer Sprung – Marshall McLuhan revisited«, in: Schönherr-Mann (Hrsg.), *100 Years After. System, Geschichte, Struktur und Performanz einer politisch ökonomischen Theorie*, Norderstedt 2018.

Angelika Machnik-Kiss, geb. 1977 in Friedrichshafen, Studium der Politischen Wissenschaft, Philosophie und Psychologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. 2017 Promotion über »Zwang durch Freiheit. Über den Todestrieb der praktischen Vernunft«. Forschungsschwerpunkte: Themen der praktischen Philosophie im Schnittpunkt zu Psychologie und christlichem

Glauben. Von 2006 bis 2019 für gemeinnützige Organisationen, seit 2019 in der Industrie tätig.

Bernd Mayerhofer, Jahrgang 1963, Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Kommunikationswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität in München, Promotion über »Politische Aisthetik«. Arbeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität und an der Hochschule für Politik in München. Von 2008 bis 2016 leitete er die Bibliothek der Hochschule. Seit 2016 Informationsspezialist an der Universitätsbibliothek der TU München. Letzte Veröffentlichung: »Ich denkend, es sei die Souveräne Kanaille ...« Die Kunst des Aufstands oder Versuch über die Barrikade«, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin/Jain, Anil K./Beilhack, Mario R. M. (Hg.): Vergesst nicht ... die Revolution! – Der philosophische Rau(s)chsalon 2013–2015, München 2017

Markus Penz, absolvierte theoretische Physik und Mathematik an der Universität Innsbruck und forscht derzeit am Max-Planck-Institut für Struktur und Dynamik der Materie in Hamburg. Beginnend mit den internationalen Studierendenprotesten 2009 engagiert er sich in verschiedenen aktivistischen Bewegungen, vor allem in den Bereichen Bildung, digitales Recht, globaler Wandel und politischer Anarchismus.

Hans-Martin Schönherr-Mann ist Essayist und Professor für politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Thematisch beschäftigt er sich mit dem Begriff der Involution als Politische Philosophie der Zivilgesellschaft wie der partizipatorischen Demokratie im Anschluss an Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Michel Foucault, Jacques Derrida, Richard Rorty und Judith Butler sowie den Themenbereichen Bildung und Politik, Existentialismus und Poststrukturalismus. Neuere Buchpublikationen: DEKONSTRUKTION ALS GERECHTIGKEIT – Jacques Derridas Staatsverständnis und politische Philosophie, Nomos Baden-Baden 2019; MICHEL FOUCAULT als politischer Philosoph, IUP Innsbruck 2018; INVOLUTION ODER REVOLUTION – Vorlesungen über Medien, »Bildung und Politik« an der Universität Innsbruck 2013-2017, BoD, Norderstedt 2017; Untergangsprophet und LEBENSKÜNSTLERIN – Über die Ökologisierung der Welt, Matthes & Seitz Berlin 2015

Ernst Robert Schroeder, geboren 1937 in Düsseldorf, studierte Maschinenbau, Volkswirtschaftslehre und Management Sciences in Karlsruhe, München und

New York. Nach Jahrzehnten beruflicher Tätigkeit in der Industrie, in einer Großforschungseinrichtung des Bundes und einem Institut für empirische Gesundheitsforschung studierte er als Rentner noch politische Wissenschaften an der Hochschule für Politik in München mit anschließender Promotion über »Gesinnung und Verantwortung am Lebensanfang. Ein Rückblick auf ethische Differenzen in den Debatten um Schwangerschaftsabbruch, Reproduktionsmedizin und Embryonenschutz in Deutschland« im Fachbereich Politische Wissenschaft am Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München bei Prof. Hans-Martin Schönherr-Mann.