

10 | 2026

Newsletter

Lacan-Archiv Bregenz

Eigentümer und Herausgeber: Lacan-Archiv Bregenz, Belruptstraße 10, A-6900 BREGENZ

Dokumente zum 12. Bregenzer Treffen „LienLacan“

04-05 | 09 | 026

Zentrum für Fernstudien Bregenz | JKU

INHALT

VORBEMERKUNG

EINLADUNG

AGENDA

BEITRÄGE	Seite
„Mensch ohne Schwere“ – Eine Buchpräsentation <i>Patricia Le Coat Kreissig</i>	10
Auf was warten wir, wenn nicht auf Godot? <i>Irmgard Heise</i>	23
„Numquam minus otiosus sum, quam otiosus“ <i>Thomas Vogt</i>	36
Versuch über den Tiefschlag Über Geschlecht und Sprache: Einleitung in die Topologie des Symbolischen <i>Manfred Riepe</i>	41
Nachdenken mit Kierkegaard über den Begriff (Affekt) Verzweiflung <i>Thomas Mahlow</i>	51
Dernier cri/se <i>Michael Schmid</i>	84
Zeitenwende: Macht im Wandel <i>Heinz Peter</i>	96
Was vom Tage übrig bleibt oder die Reste der Tafelrunde	97

Vorbemerkung

Am Freitag, den 04. und Samstag, den 5. September 2026 fand das 12. Bregenzer Treffen der Initiative „LienLacan“ statt. Auf Initiative von Eva Laquière-Waniek stand am Beginn des Treffens eine öffentliche Präsentation des Buches von Charles Melman „Mensch ohne Schwere“ mit der Übersetzerin des Buches, Patricia Le Coat Kreissig.

LienLacan ist als Gesprächsforum für alle gedacht ist, die an einem überregionalen Austausch Interesse haben. Die Besonderheit dieser Treffen besteht darin, mit einem Minimum an Struktur Gespräche zu Themen und Fragen zu ermöglichen, die durch die Teilnehmenden selbst in Form von kurzen Statements zur Diskussion gestellt werden.

Das vorliegende Dossier fasst die Beiträge des diesjährigen Treffen in der Form zusammen zu einem Reader zusammen, wie sie von den Autorinnen und Autoren zur Verfügung gestellt werden. Von den dazu geführten Gesprächen gibt es leider keine Mitschrift. Wir bitten zu berücksichtigen, dass die Beiträge nur im Einverständnis mit den Autorinnen und Autoren weiterverwendet werden dürfen.

Bitte vormerken: Das 13. Treffen findet am Samstag, den 04|09|2027 in Bregenz statt.

Bregenz, im Oktober 2026

Monika Mager
Irmgard Moosmann
Heinz Peter
Michael Schmid
Maria Veraar

Bregenz |20|06|2026

Liebe Kolleginnen und Kollegen,
das diesjährige Treffen findet von Freitag, **4. bis Samstag, den 5. September 2026** in Bregenz statt. Ort der Veranstaltung ist wieder das **Fernstudienzentrum Bregenz**. Genauere Angaben folgen mit der definitiven Agenda.

Wir schlagen vor, die diesjährigen Gespräche unter das Motto

„Jouir sans entraves?“

zu stellen, auch, weil die aktuelle gesellschaftliche Lage an diesen Schlusssatz des Manifests der Situationisten mit dem Titel „De la misère en milieu étudiant“, erinnert: *Vivre sans temps mort et jouir sans entraves!* (Leben ohne Leerlauf und genießen ohne Hindernisse!) Bedenkt man, dass Freud der Traumdeutung das Motto vorangestellt hat: „Wenn ich die himmlischen Götter nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzen“, fragt man sich, ob zutrifft, was Lacan 1975 in Strasbourg einem Fragesteller geantwortet hat: „Wenn es etwas gibt, was Freud offengelegt hat, dann das, dass aus dem Unbewussten resultiert, dass das Begehren des Menschen die Hölle ist, und dass dies das einzige Mittel ist, etwas zu verstehen. Die Hölle nicht zu begehren, ist eine Form von Widerstand, ist der Widerstand.“ Muss man also folgern, dass des Menschen Glück sein Unglück ist und er nichts so sehr scheut, wie das Paradies, nach dem er sich angeblich sehnt? Müsste man dann nicht eher, sagen, das Paradies liegt nicht hinter uns, sondern vor uns, als das Unmögliche, das Unmenschliche? Blickt man sich um, glaubt man, diesen Satz bestätigt zu finden. Es scheint, als sei das neurotische Subjekt im Schwinden begriffen, verdrängt wovon? Oder hat die Verdrängung überhaupt ausgedient? Nehmen wir die gesellschaftliche Unzufriedenheit, die Klage, das Missbehagen und die weit verbreitete Passivität als Maßstab, ließe sich dagegen wieder der hysterische Diskurs ins Treffen führen, vor allem aufgrund der Anrufung des anderen als Herrn. Wenn man berücksichtigt, dass es das Subjekt ist, das sich in der Position des Agenten befindet und das Objekt a am Platz der Wahrheit, kann man fragen, ob es sich hier um den „Überlebenskampf“ des Subjekts des Sprechens und der Sprache handelt, das unter dem Imperativ des Genießens und des Medialen unterzugehen droht.

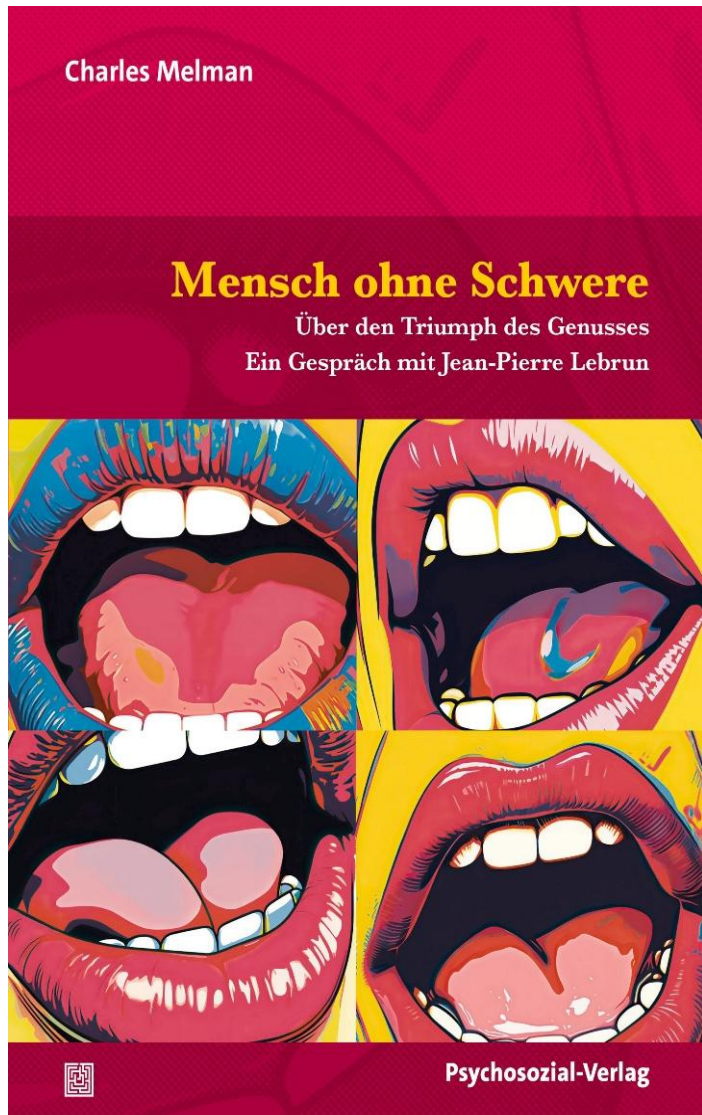
Wir freuen uns auf Ihre Wortmeldungen und bitten, uns **bis 15.Juli** zu signalisieren, wer einen Beitrag/Impuls vorbereiten möchte.

21

Für Freitagabend haben wir ein Gespräch mit Eva Laquière-Waniek und der Übersetzerin des Buches von Charles Melman, „Mensch ohne Schwere. Über den Triumph des Genusses“ (dt. 2025, Psychosozial Verlag), Patricia Le Coat Kreissig, vorgesehen, die das Buch im Rahmen des diesjährigen Treffens vorstellen werden.

Mit freundlichen Grüßen

Monika Mager
Irmgard Moosmann
Heinz Peter
Michael Schmid
Maria Veraar



Der Mensch am Beginn des 21. Jahrhunderts ist ohne Kompass, ohne Ballast, entwaffnet und frei von Verdrängung. Er zeigt sich eher konsumfixiert denn seiner bürgerlichen Verantwortung bewusst. Bereits am Beginn des neuen Jahrtausends entwarfen Charles Melman und Jean-Pierre Lebrun in lebendiger und zugleich scharfsinniger Form die prophetische Vision einer »neuen psychischen Ökonomie«: Von einer triumphierenden neoliberalen Gesellschaft angetrieben, fühlt sich das Subjekt immerzu aufgefordert, all die Objekte zu genießen, die eine entfesselte Wirtschaft unablässig produziert – und verabschiedet sich von der Suche nach Konstanz, nach übergeordneten Werten und dem Blick auf das große Ganze. Das Gespräch der beiden Psychoanalytiker kündigt einen anthropologischen Wandel vom kollektiven Ideal zum individuellen Genuss an, der alle westlichen Gesellschaften durchzieht und ungebrochen aktuell ist.

Buchreihe: Bibliothek der Psychoanalyse
Psychosozial Verlag
Erschienen: April 2025

Einladung

Buchvorstellung und Gespräch mit Der Übersetzerin Patricia Le Coat Kreissig und Eva Laquière-Waniek

Ort: Zentrum f. Fernstudien, Belruptstraße
10, 6900 Bregenz

Zeit: Freitag, 4.9.2026, 19,30 – 21.00 h

Eintritt frei!

Information und Auskunft: Michael Schmid,
mbe.schmid@bregenznet.at

Veranstalter:

LACAN^{ARCHIV}
PSYCHOANALYTISCHES SEMINAR

LienLacan 4./5. September 2026, Bregenz/Bodensee

Vorbemerkung

Die Bregenzer Treffen sind als Gesprächsforum für alle gedacht ist, die an einem überregionalen Austausch Interesse haben. Die Besonderheit dieser Treffen besteht darin, mit einem Minimum an Struktur Gespräche zu Themen und Fragen zu ermöglichen, die durch die Teilnehmenden selbst in Form von kurzen Statements zur Diskussion gestellt werden.

Wie Sie wissen, ist die Teilnahme auf eigene Kosten. Teilnahmegebühren fallen nicht an. Bitte beachten Sie, dass wir dieses Jahr wieder im Zentrum f. Fernstudien tagen! In diesem Jahr beginnen wir wieder am Freitagabend, dieses Mal mit einer Buchvorstellung.

Wir freuen uns auf Sie!

Das diesjährige Treffen steht unter dem Titel:

„Jouir sans entraves!“

Freitag, 04|09|2026

AGENDA

19.30 h – 21.00 h

Dialog I

Eva Laquière-Waniek und
Patricia Le Coat Kreissig

Buchvorstellung:
Charles Melman, „Mensch ohne Schwere“, 2025

Samstag, 06|09|2025

9.00 h – 13.00 h

Dialog II

Irmgard Heise

Warten auf Godot oder worauf warten wir?

Thomas Vogt

"Numquam minus otiosus sum, quam otiosus"

Manfred Riepe

*Versuch über den Tiefschlag
Über Geschlecht und Sprache: Einleitung in die Topologie des
Symbolischen*

13.00 h – 14.45 h

Pause

15-00 h – 18.00

Dialog III

Thomas Mahlow

Nachdenken mit Kierkegaard über den Begriff (Affekt) der Verzweiflung

Michael Schmid

Le dernier cri/se

XY

Was vom Tage übrig bleibt oder Reste der Tafelrunde

18.00 h

Abendessen

Wegbeschreibung Lacan-Archiv/Studienzentrum Bregenz

Sie erreichen das Studienzentrum in ca. 15.Min Fußweg vom Bahnhof:
Bahnhofstraße Richtung Zentrum/Leutbühl. Beim Café „Neptun rechts in die Deuringstraße
bis Belruptstraße, dann links ca. 500 m. Auf der rechten Seite befindet sich das
Studienzentrum.

Von den Innenstadthotels zu Fuß in 5 – 10 Min.

Mit dem Auto:

Parken ist in der Belruptstraße und Umgebung möglich: Samstag von 8.00 h – 12.00 h und
von 13.30 h – 23.00 h gebührenpflichtig.

Kontakt: lacanarchiv@bregenznet.at
mbe.schmid@bregenznet.at

Patricia Le Coat Kreissig, Brest

Irmgard Heise, Tübingen

Thomas Vogt, Freiburg

Manfred Riepe, Frankfurt

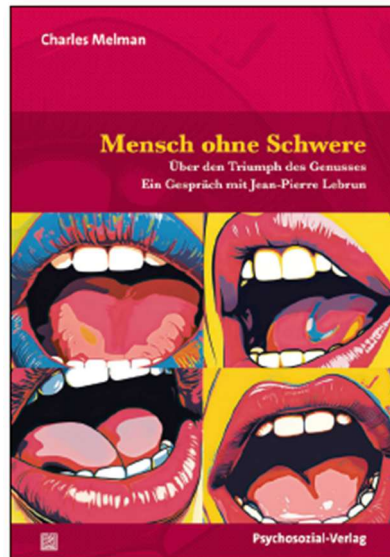
Thomas Mahlow, München

Michael Schmid, Bregenz

Heinz Peter, Rankweil

Buchpräsentation Patricia Le Coat Kreissig

Bregenz 04 September 2026



Zu allererst möchte ich den Veranstaltern dieses Treffens in Bregenz meinen herzlichen Dank aussprechen! Schon angesichts der einleitenden Worte von Michael Schmid zum Tagungsprogramm tun sich mir die Türen weit auf.

Mit dem berühmten Satz von Freud „Wenn ich die himmlischen Götter nicht erweichen kann, so werde ich die Hölle in Bewegung setzen“ und der Antwort Lacans in Straßburg, „dass das Begehren des Menschen die Hölle ist ... Die Hölle nicht zu begehren ist eine Form von Widerstand...“

Ich möchte Ihnen heute Abend das 2002 erschienene Buch

„L’homme sans gravité – Jouir à tout prix“ von Charles Melman, Gespräche mit Jean-Pierre Lebrun

vorstellen.

Ich habe es mit dem Titel: *„Mensch ohne Schwere. Über den Triumph des Genusses“* in das Deutsche übersetzt, wo es im Psychosozial-Verlag 2025 erschienen ist.

In der französischen Originalfassung findet sich ganz zu Beginn des Buches ein Zitat von Alexis de Tocqueville, das ich in der deutschsprachigen Ausgabe - mit der Erlaubnis von Charles Melman - durch ein kurzes Zitat aus Goethes *Faust*, (mit dessen berühmter Figur des Mephistopheles) ersetzt habe: „...der Mensch, die kleine Narrenwelt...“

Ja, das Begehren, *le désir*, fletscht die Zähne.

Seine abgemilderte Form, *le fantasme*, das Phantasma ist weitaus gemütlicher.

Beide haben einen direkten Bezug zum Unbewussten, zu diesem Loch in unserem Bewusstsein das uns, nicht ohne Konsequenzen, ansaugt und in ungewollte und unerforschte Welten führt; in die Hölle?

So jedenfalls war das bis jetzt.

Aber wir sind schon seit längerem neuen Bedingungen ausgesetzt.

Einige Philosophen haben schon früh Alarm geschlagen und auch wir, Psychoanalytiker müssen uns damit ernsthaft beschäftigen.

In dem lebhaften Austausch zwischen Charles Melman und Jean-Pierre Lebrun, der im „L’homme sans gravité“ / „Mensch ohne Schwere. Über den Triumph des Genusses“ stattfindet, werden einige der 2002 sich schon deutlich angekündigten Änderungen erwähnt und hinterfragt.

In Frankreich ist das Werk zunächst im Verlag Denöel erschienen, anschließend wurde es als Taschenbuch bei Gallimard „Folio“ veröffentlicht.

Rund 35000 Exemplare wurden seitdem davon verkauft, und trotz der 25 Jahre, die inzwischen vergangen sind, wird es auch heute noch gelesen. Warum liest man noch „so ein altes Buch“? Weil es nicht wirklich veraltet ist. Weil es unsere Erinnerungen weckt und die Laufbahn der Modernität aufzeichnet; die Zukunft andeutet.

Es gibt spanische, portugiesische, rumänische und italienische Übersetzungen davon.

Bevor ich über das Buch rede, möchte ich Ihnen beide Autoren vorstellen:

Charles Melman war einer der treuesten Schüler und ein sehr enger Vertrauter von Jacques Lacan. Als Psychiater und Psychoanalytiker hatte er sein ganzes Leben darauf aufgebaut, dessen Lehre zu vermitteln und zu erweitern. Es ging dabei darum, Lacan – zeitgemäß angepasst – neu zu lesen, neue Interpretationen zu finden und mit Hilfe dessen auch weiterhin Texte von Freud erneut aufzunehmen und auch da den unbewussten Teil seiner Arbeiten aufzudecken.

Manchmal erweckte Melman Lacan plötzlich zum Leben.

Seine Erinnerungen an Lacan und seine Geschichten über ihn, humorvoll präsentiert, zeugten von dessen Kraft, Mut und Zielstrebigkeit, aber auch von seiner Fähigkeit, die Dinge schnell und präzise zu erkennen, und von seiner Feinfühligkeit.

Wenn Lacan sich als Schüler Freuds bezeichnete, so identifizierte Melman sich als Schüler Lacans.

Charles Melman hatte jedoch einen ganz anderen Stil als Lacan, obwohl die mündliche Übermittlung bei beiden im Zentrum ihres Lebens stand. Ihre fleißigen Schüler kümmerten sich sodann um die Aufzeichnung in geschriebener Textform.

Charles Melman wandte sich an alle, die ihm zuhören wollten, in einer sehr aktuellen und offenen Art und Weise, und es gelang ihm über die Jahre die Lehre Lacans weiterhin lebendig zu halten und sie vor allem sehr zahlreichen Schülern zu vermitteln.

Die *Association Lacanienne Internationale* (A.L.I.) die im Juni 1982 von Charles Melman, Jean Bergès, Marcel Czermak und Claude Dorgeuille gegründet wurde, hat heute fast 700 Mitglieder in zahlreichen verschiedenen Ländern und Erdteilen.

Es sind Fragen, die sich uns in unserer analytischen Praxis stellen und im Zentrum unserer Arbeiten stehen. Charles Melman war sehr darauf bedacht zu zeigen, inwiefern die Lehre Lacans, die auch in Frankreich für schwer zugänglich oder schwer verständlich gehalten werden kann, wichtige Orientierungspunkte für die heutige Klinik anbietet.

Jean-Pierre Lebrun, ein Freund und Kollege von Charles Melman, ist als Psychiater, Psychoanalytiker in freier Praxis und Autor in Brüssel tätig; er leitet die Reihe „*Humus, Subjectivité et Lien social*“ (Humus, Subjektivität und soziales Band) im Verlag Érés.

Er ist Vorstandsmitglied (Dekan) der *Association Lacanienne Internationale* (A.L.I.) in Paris und war Präsident der Internationalen Freud'schen Vereinigung.

Seine Arbeit befasst sich mit der Symbolisierung in unserer Gesellschaft, innerhalb der Familien sowie mit den Beziehungen zwischen Eltern und Kindern. Er ist Autor zahlreicher Artikel sowie von neun Büchern im Bereich der Theorie und Klinik der Psychoanalyse, insbesondere in Zeiten des sozialen Wandels.

Nun zum Titel des Buches: „*L’homme sans gravité*“ hätte man auch mit „Mann ohne Gravitation“ übersetzen können. Denn in „*gravité*“ steht nicht nur die Schwere, sondern auch Ehre, Würde und seelische Kraft.

Sind diese Werte uns heute noch wichtig?

Früher war es Gang und Gebe, dass man sich neurotisch um seine eigene Achse drehte, von seinem Begehren geleitet immer wieder Kreise um das sogenannte zentrale Objekt zog, um dieses Objekt unseres Phantasmas. Das könnte man unter menschlicher Gravitation verstehen. Natürlich erzeugt das eine Art von Ballasteffekt, einen Schweregrad den man psychisch in Form eines neurotischen Symptoms wiederfinden konnte.

Klar waren diese ewigen Rückschläge der immer gleichen Probleme und Geschichten ermüdend.

Langsam langweilten wir uns ja selbst mit diesen sich wiederholenden Geschichten, mit dieser Art und Weise uns eigene Traumata aufzubauen und uns daran zu halten, daraus unsere Besonderheit zu machen ...Tja, man wiederholte sich – immer wieder das Gleiche.

Ich glaube aber nicht, dass wir „Heimweh“ haben, wenn wir an dies denken. Ich sage „Heimweh“ im Sinne eines Zuhauses und des schmerzlichen Denkens an dieses verlorene psychische Zuhause. Johannes Hofer, ein junger elsässischer Arzt, übersetzte dieses Wort am Ende des 12. Jahrhunderts mit „Nostalgie“.

Der „*Homme sans gravité*“ ist ein anderer, ein neuer Mensch. Er bringt viele Überraschungen mit sich, langweilt sich nicht und lässt sich nicht mehr in diese Tiefen ziehen, die von unseren Phantasmen geprägt waren. Dieses Ding, das wir anstrebten und um dessen Axe wir uns drehen, um letztendlich auf einer recht geraden Linie vorwärtszukommen, all das interessiert ihn kaum. Er ist luftig und lebt frisch-fröhlich seine Fantasien aus. Er hopst von einem Punkt zum anderen, je nach Lust und Laune, privat, beruflich, auf emotioneller Basis und selbst im sexuellen Bereich, wobei sich die Frage der sexuellen Identität heute wieder anders stellt.

Übrigens wollte Charles Melman, dass ich das Buch „Lustmenschen“ nenne und den Buchstaben s durchstreiche, um ein f an dessen Stelle zu setzen.

„Der Mensch der modernen Gesellschaft“ ist einer „Bezugs- und Orientierungskrise“ ausgesetzt, die strukturelle Änderungen im psychischen sowie auch im gesellschaftlichen Bereich bewirkt. Es handelt sich dabei um Änderungen, die den Fortschritt begleiten und die sich nicht rückgängig machen lassen.

Schwierig ist es, diese Fortschritte vorauszusehen, da ja offensichtlich die Definitionen dessen, was wir gestern Normen nannten, heute nicht mehr gilt. Wie lautet das neue Programm? Wer leitet es?

Ohne Zweifel nehmen wir alle daran teil. Es ist immer schwerer zu bestimmen was uns tatsächlich noch verbindet, welche Grenzen für alle Gültigkeit haben, wenn wir vor Menschen stehen, die nach Lust und Laune frei interpretieren, improvisieren, ohne sich auf bestätigte Referenzen zu beziehen.

Die Frage ist: was ist heute noch pathologisch? Wir leben auf sehr labilem Grund.

Der Motor unseres Lebens ist heute nicht mehr das Begehren, das uns, vom Mangel getrieben, mit großer Kraft nach vorne zieht, sondern unser Anspruch nach mehr: mehr Genießen. Genießen mit Hilfe neuer Dinge, Objekte, die eine sofortige Befriedigung beinhalten und schnell austauschbar sind.

Im Französischen nennt man das „*jouir*“ in Bezug auf „*la Jouissance*“.

Ich habe übrigens der deutschen Ausgabe ein erweitertes Glossar hinzugefügt, um diese Begriffe etwas zu erörtern.

Dieses Wort bedeutet heute nicht mehr vordergründig, „sich an etwas erfreuen“, sondern steht vermehrt für den Ausdruck eines absoluten Hochgefühls, in dem sich alle Grenzen auflösen. Vielleicht könnte man auch „Kiffen“ dazu sagen oder „einen Kick haben“.

Es geht bei diesem Genießen um einen Hochgenuss, der durch die Beziehung der Konsumenten zu ihren Produkten aufgebaut wird, die wie Drogen auf sie wirken, und Abhängigkeit und Beeinflussbarkeit mit sich bringen. Die Frage ist, ob wir diese Produkte (wie z. B. Computerspiele, Handys, Sextoys ...) Objekte nennen dürfen.

Wer kann da noch unser „Objekt a“ retten und auch all das, was dieses Objekt „a“ mit sich bringt: Zugang zum Unbewussten, Phantasma und Begehren?

Erlauben Sie mir, ein paar Worte über dieses „Objekt a“ zu sagen.

Es ist eine „Erfindung Lacans“. Das „Objekt a“ ist als Grund des Begehrens, ein von Anfang an verlorenes Objekt. Es gleitet im Netz unserer Sprache durch die Maschen, und seine nicht ganz leicht zu begreifenden Eigenschaften sorgen dafür, dass unser Begehren aufrecht erhalten bleibt.

Die Art und Weise, in der sich ein sogenanntes Subjekt in seiner Umgebung zurechtfindet und in der es sich selbst behandelt, wird nicht durch einfache und

direkte Bindungen an dieses spezielle Objekt „a“ aufgebaut. Dies ist ein wichtiger Unterschied im Vergleich zu anderen Objekten.

Wenn es also nicht mehr dieses Objekt „a“ ist, das uns leitet, wohin treibt es uns dann heute und was leitet uns in dieser neuen Welt der austauschbaren Objekte? Was wird dabei aus dem Unbewussten? Welchen Platz können wir noch für die Lehre Freuds und Lacans verteidigen? Und wie könnten wir das tun?

Die Ähnlichkeit von Charles Melmans „L’homme sans gravité“ mit dem Titel des Romans von Robert Musil „Ein Mann ohne Eigenschaften“ ist natürlich kein Zufall. Aber man muss schon bis auf Seite 131 vordringen, um in „Der Mensch ohne Schwere“ auf diesen „Mann ohne Eigenschaften“ von Musil zu stoßen:

„Er erweist sich einerseits als entspannt, liberal und frei, andererseits aber als sehr sensibel und beeinflussbar. Ohne Orientierungspunkte und ohne Beziehungen zu einem Anderen, wie sie normalerweise allein schon aufgrund der üblichen menschlichen Verpflichtungen präsent sind, ist er sensibel und empfänglich für alle von außen kommenden Anordnungen“.

In diesem Buch folgen wir kapitelweise der Diskussion zwischen zwei modernen Psychoanalytikern über den sozialen Wandel in unsere sich ändernden Gesellschaft, über ihr langsames Gleiten in ein System, das sich von der "Welt von gestern" eines Stefan Zweigs schon lange verabschiedet hat.

Schon 2002 beschreiben unsere Autoren ein überschwängliches Leben, hastiges Eifern nach mehr Genüssen, neuen Lebensformen, Freiheiten und neue sexuelle Freiheiten.

Der Fortschritt verschiebt alte Grenzen und trennt sich von traditionellen Autoritätsinstanzen.

Im Zentrum ihre Überlegungen steht eine „*Neue Psychische Ökonomie*“ (NPÖ), im Sinne der Auswirkungen, die diese gesellschaftlichen Änderungen auf das individuelle und subjektive Leben haben. Diese von Charles Melman so benannte „*Neue Psychische Ökonomie*“ wird so zum Zeugen des sozialen Wandels, der neue psychische Ausdrucksformen und neue Pathologien mit sich bringt - Pathologien oder sogenannte „Troubles“, mit denen die Psychoanalytiker heute immer wieder neu konfrontiert werden.

Aber auch Analytiker können sich anpassen. Erinnern wir uns daran, dass die Psychoanalyse zu einer Zeit des kulturellen Unbehagens geboren wurde, insofern sie von der sexuellen Repression, die zu Freuds Zeiten, kulturell bedingt, vorherrschte, geprägt war. Doch mit dieser Form des Unbehagens scheint jetzt offensichtlich ein für alle Male Schluss zu sein!

Heißt das aber, es gäbe kein kulturelles Unbehagen mehr?

Es ist wahr, die Jugendlichen von heute beteiligen sich oftmals schon früh aktiv am sozialen Leben. Sie reden, haben Meinungen und Forderungen und keine Scheu vor erfahrenen Personen; sie fordern ihre Rechte auf Gleichheit, vor allem im Bereich des Konsums, ein. Warum auch nicht, so könnte man sich fragen, wäre da nicht zugleich eine neue gesellschaftliche Forderung nach einem "Genießen um jeden Preis", das – so scheint es heute - zu ihrem obersten Ziel geworden ist.

Charles Melman und Jean-Pierre Lebrun beschreiben in ihrem Buch pionierhaft und ohne Vorurteile die Konsequenzen dieses Wandels für die Klinik und die Gesellschaft.

Sie beschreiben, wie eine neue Tendenz zur Ablehnung des Realen zugunsten des Virtuellen potenziell mit katastrophalen Folgen einhergeht und wie Gewaltexzesse bis hin zur Barbarei führen können, sodass eine stetige Zunahme an Verunsicherung und Brutalisierung in unserer Gesellschaft nicht mehr zu verleugnen ist.

Auch ein beobachtbarer Verlust der Legitimität von Autoritäten - ob diese von konkreten Personen verkörpert wird (z. B. Lehrer, Väter, Politiker, Polizisten u. a.) oder ob sie repräsentativ durch das Gesetz und in schriftlicher Form wirkt, lässt einem als Psychoanalytiker tatsächlich oft perplex werden.

Ein anderes von den beiden Autoren diskutierte Thema ist das der zunehmenden Hilflosigkeit der Eltern, die mit ihren Kindern immer weniger zurechtkommen, trotz ihrer Mühe und lebenswerten Versuchen, sowie die Not der Jugend angesichts des Mangels an möglichen Perspektiven und Orientierungspunkten, ihrem Leben einen Sinn zu geben.

Man kann sich nun fragen, wie es zu einem offensichtlichen Schwund an Schuldgefühlen gegenüber den Vorbildern früherer Generationen gekommen ist, wobei sich eine zunehmende Tendenz in Bezug auf ein Desinteresse an Geschichte und historischen Wurzeln feststellen lässt, sowie auch fehlende Anerkennung und mangelnder Respekt für die sogenannten „Großväter“.

Eine weitere im Buch diskutierte Frage betrifft die zunehmende Verdrängung des Andersseins zugunsten des Gleichseins - einem Spinnennetz gleich, das das Risiko sozialer Umstürze in sich birgt.

Ein wiederum anderes Kapitel handelt von der Abhängigkeit neuer digitaler Systeme und Algorithmen, und welche Gefahren diese für den Einzelnen und das Soziale beinhalten.

Als Psychiater, Psychologen und Psychoanalytiker sind wir von diesen Änderungen direkt betroffen, insofern wir es in der Klinik schon seit längerer Zeit mit einer überraschenden Zunahme von Depressionen, Ängsten und Suizidfällen, Burn-out-Situationen, Mobbing oder allgemein mit Misstrauen

sowie mit sogenannten Borderline-Störungen zu tun haben. Wo ist unsere „gute, alte Hysterie“ geblieben, so könnte man sich hier fragen. Eingereiht in die „*Neue psychische Pathologie*“ würde man deren Varianten heute vermutlich als „Troubles“ bezeichnen.

Wie schrieb Ludwig Wittgenstein am Ende seines *Tractatus Logico Philosophicus* zu Beginn des 20. Jahrhunderts? „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen“. Lacan sagte allerdings, was dem Symbolischen entrinnt, kommt im Realen zum Vorschein!

Denn unsere Welt ist von der Sprache geprägt. Der Platz, den wir in ihr einnehmen, und die Art der Interpretation, die wir dieser Welt zuschreiben, sind abhängig oder - anders gesagt – geprägt und verknüpft von der Art und Weise, wie wir kommunizieren.

Diese außerordentliche, da symbolische Art als sprachliche Wesen zu kommunizieren, unterscheidet uns Menschen von den Tieren: Wir sind die einzigen Tiere, die sprechen, aber der Preis dieses Sprechens sind gewisse Zwänge und Gesetze, die in unserer menschlichen Existenz einen zentralen Platz einnehmen.

Die Psychoanalyse ist heute eine Instanz, die diese Besonderheit, diesen Wert des Sprechens und seiner Effekte verteidigt, wobei einem Analytiker in der heutigen Welt der Zeichen, der SMS, Mails und fake-news etc. tatsächlich schwindelig werden könnte.

Mit Charles Melman lässt sich jedoch festhalten, dass die Logik, die uns bestimmt, jener entspricht, die uns die Sprache aufzwingt.

Sie ist die Logik der „Sprachgesetze“: auf Differenz aufgebaut, auf Ungleichheiten und Unterschiedlichkeiten zwischen zwei sprachlichen Einheiten (Signifikant/Signifikat) und damit in Relation zur Verbindung der Wörter in einem Sprachsystem. Sie bestimmen den Wert und die Besonderheit des einen und des anderen „Wortes“ in der Rede wie z. B.: dass ein Dativ kein Genitiv ist, und dass das Subjekt des Satzes nicht das Satzobjekt ist.

Sprechen heißt von einem Wort zum anderen zu gehen, eine Signifikantenkette aufzubauen. Aber zwischen zwei Worten bildet sich in dieser Kette ebenso eine gewisse Leerstelle im Sinne einer „Bresche“, sodass diese Kluft ein wichtiger Bestandteil der Signifikantenkette ist.

Wie eine tiefe Spalte öffnet sie sich und führt zu Missverständnissen und falschen Interpretationen, denn keiner sagt genau das, was am anderen Ende der Kette gehört wird. Lacan sprach hier von „*l'Autre feint*“. Zwischen dem, was gesagt, und dem, was davon gehört wird, gibt es „Welten“, das heißt, unendlich viele Variationen des Missverstehens. Und diese „Welten“ nennt Lacan das Reale, eine Stätte, in die er sein „Objekt a“ einschreibt.

Die Art und Weise, in der Lacan das Phantasma als Formel anscrieb: „ $\$ \diamond a$ “ („durchgestrichenes, d. h. unbewusstes Subjekt – Raute - Objekt a“) entspricht, so gesehen, einer puren Logik, die davon zeugt, wie sehr wir von diesem Verhältnis zur Sprache geprägt werden.

„Mit oder ohne Unterkunft ...“

Unser „*Homme sans gravité*“ hat keine feste Unterkunft. Er fühlt sich frei und ungebunden. Eine Freiheit die er mit großen Ängsten bezahlt. Er weiß nicht genau, was er eigentlich will, was er tun soll, was man von ihm erwartet und wer was erwartet ... er springt vom einem zum anderen ... und weiß nicht mehr, was echt oder unecht, wahr oder falsch ist. Lügt er? Er weiß es nicht mehr – lügt der andere? Vielleicht ...

Da er im üblichen Sprechen keine Verankerung mehr findet (er schreibt SMS, Mails und andere *short messages* ...), hat er auch Probleme damit, sich anhand von Autoritäten zu orientieren, dem Anderen Vertrauen zu schenken, seinem Vater zum Beispiel und dessen Liebe anzunehmen; er ist sensibel und leicht desorientiert. Wie ein Kind versucht er, was gut und nicht gut für ihn ist ...

„Ein Buchstabe, der auf einem Bildschirm erscheint, verliert die Kraft der Eigenheit seines Ausdrucks, des Schriftbildes, in dem der Schreibende seine Persönlichkeit, seine Subjektivität ausdrückt“, schrieb Charles Melman in seinem Vorwort extra für Sie als Leser. Er gab mir diese Schrift im Juli 2022 in die Hand, verfasst in seiner eigenen Handschrift.

All diese Feinheiten: ein Zögern, ein Zittern, die ganz besondere Aufmerksamkeit, die man seinem eigenen Schriftbild schenkt, die Gedanken an diese ganz bestimmte Adresse, an die man sich wendet und die Art des Respekts vor dieser Person, die Bemühung ein sauberes und gepflegtes Blatt abzuschicken, das einer gepflegten Beziehung würdig ist... all das, was wir im klassischen Brief ins Spiel setzen, verschwindet auf dem Bildschirm.

„Wenn der Buchstabe auf dem Bildschirm weder dem der Schrift noch dem der Sprache entspricht, dann gehört er zur Halluzination“, sagte Charles Melman.

Eine bittere Erkenntnis Melmans, warum der Genuss des Wahnsinns eigentlich nur einer Minderheit vorbehalten sein sollte?

Wir reden über den Triumph des Genießens.

Im zweiten Kapitel dieses Buches gibt es einen interessanten Austausch über die heutigen sogenannten „Perversionen“, die zunächst dem, was Freud unter dem Begriff der polymorphen Perversionen in der Kindheit beschrieben hat, ähnlich sind. Heute sind Perversionen tatsächlich Gang und Gebe.

„*Perversion ordinaire*“ nennt Jean-Pierre Lebrun sie deshalb.

Die Tatsache, dass es Dinge gibt, die man nicht ändern kann, ist heute nicht mehr akzeptabel. „So ist es halt“ gilt als ein Satz der Schwachen.

Heute geht es darum, dieses Unmögliche, das Reale, das uns stört und am Genießen hindert, zu ermöglichen.

Erinnern wir uns, Lacan hat 1975 geschrieben, dass man das Reale, das Symbolische und das Imaginäre nur mithilfe des „Namen des Vaters“ verbinden kann; anders gesagt, mithilfe eines Symptoms, das er auch „*il n'y a pas de rapport sexuel*“ („es gibt kein sexuelles Verhältnis“) genannt hat.

Mann und Frau, stehen in keinem mathematisch formulierbaren Verhältnis zueinander: es lässt sich keine mathematisch aufgehende und formulierbare Relation finden; die Rechnung kann nie harmonisch aufgehen, anders gesagt, es kann einfach zwischen einer Frau und einem Mann nie richtig klappen oder: es geht immer etwas schief.

Sollte es jedoch möglich sein, dass das heute nicht mehr so sein muss, dass wir heute anders funktionieren, und dass trotz allem das Reale, Symbolische und Imaginäre auch ohne diese Instanz des „Namen des Vaters“ zusammenhalten, so müssen wir uns fragen, wie das Symptom dann aussieht. Wenn es nicht mehr von der Verdrängung, vom Inzestverbot und vom fehlenden Objekt animiert wird; wenn dieses Objekt, das den Mangel verkörpert, über das wir keine Macht haben und das unser Leben bestimmt, ignoriert wird, wenn es verleugnet, misshandelt wird ...

Weil wir „Sonne ohne Schatten“ oder „Schatten ohne Sonne“ wollen, „Tag ohne Nacht“ oder „Nacht ohne Tag“. Anders gesagt: wir wollen Unterschiede und vor allem Begrenzungen durch Unterschiede vermeiden! Morgen sollte alles möglich sein.

Die Versuche, dies zu erreichen, werden in dem vorliegenden Buch durch zahlreiche Beispiele beschrieben.

Damit hat dieses Buch auch heute noch den Wert eines authentischen Zeugnisses der Entwicklung der Dinge von gestern bis heute, und es beschreibt die Bahn, auf der unsere Gesellschaft dahingleitet, und die wir weiterhin einnehmen. Wo wird sie uns hinführen?

Sehr offensichtlich befindet sich unser Verhältnis zur Sprache tatsächlich immer mehr in einer radikalen und fortschreitenden Änderungsphase.

Wissenschaften und Computertechnik, KI und neue virtuellen Attraktivitäten sorgen dafür, dass wir heute mehr kommunizieren als miteinander sprechen.

Jeden Tag muss ich feststellen, wie Melmans „*Mensch ohne Schwere*“ ähnlich wie ein Kompass immer wieder die Richtung anzeigt, die unsere abendländische Gesellschaft verfolgt: eine Einbahnstraße, in die wir schon vor langer Zeit eingetreten sind. Hoffen wir nur, dass es keine Sackgasse ist!

Die verschiedenen Etappen, die hier aufgezeigt wurden, sind schon lange überschritten. In Wien erzählte ich eine kleine Anekdote:

Letzten Sommer bin ich in Paris in eine „*Boutique Orange*“ (in ein Geschäft für Handys) gegangen. Der junge Angestellte dort war hilfsbereit. Gerne gäbe er mir die gewünschte Auskunft. Es klappte aber nicht. Er fand die Lösung meines Problems nicht. Das wäre nicht weiter schlimm. Was aber einerseits banal und andererseits kritisch ist, sind folgende kleine Gegebenheiten:

Er war immerzu ernst, nie humorvoll. Bei meinen Versuchen, ein bisschen Humor in unseren Austausch einzubringen, nahm er das Wort auf, als wäre es ein Zeichen, das heißt, ohne es an eine Signifikantenkette zu binden und ihm somit Zugang zu multiplen Interpretationen zu geben. Er beobachtete einen kurzen Blickaustausch zwischen mir und meiner Freundin ohne Kommentar. Es wurde ernst und beunruhigend.

Er gab mir deutlich zu verstehen, dass sich die Lösung meines Problems in einem anderen, nicht legalen Bereich befände ... Als ich ihm dies bestätigte, antwortete er etwas im Sinne von: „Wenn Sie in meinen Gedanken lesen ...“, ich dachte, er scherze, aber ... nein.

„Klar, ich bin ein Zauberer“, sagte ich. „Mentalist“ antwortete er. Er scherzte nicht. Mehrere Male duzte er mich, ohne es zu bemerken.

Kennen Sie den Fall, den Lacan beschrieb? Eine Frau trifft den Freund ihrer Nachbarin im Treppenhaus und hört das Wort „Sau“. Lacan fragt sie, was da kurz vorher gewesen sei, und sie sagt, sie habe einen Satz im Kopf gehabt: „Ich war eben beim Metzger“ - „*chez le charcutier*“. Und die Antwort ist: „Sau“.

Ich erzähle Ihnen diese Geschichte nicht, weil sie so besonders wäre und trotzdem beunruhigt sie mich. Was wird aus diesen Menschen werden? Wie kann es sein, dass keiner merkt, wie dünn der Faden ist, der ihn aufrecht hält?

Was ich noch erwähnen möchte, betrifft die Tatsache, dass dieses Buch, wenn es etwas später geschrieben worden wäre, bestimmt auch ein Kapitel über die künstliche Intelligenz, KI, enthalten würde.

Schon 1954 sprach Lacan in seinem Seminar von den Maschinen von Walter Grey, einem Pionier der Kybernetik und von seinen „Schildkrötenrobotern“, die dazu in der Lage sind, autonomes Verhalten zu simulieren.

Und damit kommen wir auch wieder zu unserem Thema: „Leben. Ein Countdown“, wie es Boualem Sansal schreibt.

Gehört die Zukunft wirklich nur dem Fortschritt der Wissenschaft? Welche Lösung wird sie finden, um den Menschen vor Leid und Tod zu schützen?

Götter sind heute angesichts der Möglichkeiten, die Quantencomputer und künstliche Intelligenz eröffnen, in eine kritische Position geraten. Melman sagte: „Der Himmel ist leer.“

In unserer heutigen europäischen Kultur ist das bestimmt wahr, aber das Risiko eines neuen Extremismus auch auf religiösem Gebiet besteht ebenso. Ob es nun politisch, religiös oder wissenschaftlich ist, die Idee eines „neuen Universums“ stellt eine echte Gefahr dar.

Was den gewöhnlichen linearen Zeitablauf angeht, in dem Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufeinander folgen, so haben wir es immer mehr mit einem mangelnden Interesse an Vergangenheit zu tun. Was zählt, scheint nun mehr das Heute und Morgen zu sein.

Man kann also sagen, die Synchronie tritt an die Stelle der Diachronie. Was kann das bedeuten? Die Zeit steht in einem direkten Bezug zu unseren Sprachgesetzen. Wenn also unsere Beziehung zur Zeit in Gefahr ist, so ist es auch die zum Unbewussten.

Was Charles Melman und Jean-Pierre Lebrun vor 25 Jahren feststellten und wovon sie zeugen, ist die Tatsache, dass wir von einer Ökonomie des Begehrens, die durch individuelle Verhältnisse zum Gesetz und zum Verbotenen geprägt war, zu einer Ökonomie des reinen Genießens übergegangen sind, die darauf abzielt, ungehindert Befriedigungen herzustellen. Das verschiebt unsere psychischen Verhältnisse und Bedingungen und hat Auswirkungen auf unsere klinischen Aktivitäten.

Aber es handelt sich hier um einen Prozess, der schon lange im Gang ist und mit der Zeit kommt uns all das, was wir hier lesen, schon selbstverständlich und normal vor.

Wir reden alle von unseren Beziehungen zu Lustobjekten, direkt und ohne Scheu, von Objekten, die konsumiert und genossen werden und uns ständig in Anspruch nehmen.

Lust und Unlust sind da wie die „*jouissance phallique*“ und „*Jouissance Autre*“ echte Partner einer komplexen Beziehung. Die Hoffnung auf ein polyamoröses Leben ist und körperliche Rausche sind legal.

Unser Leben, das endlich von den alten konventionellen Zwängen der Familien- und Gesellschaftstraditionen befreit ist, das aus dem Vater einen netten Freund macht oder ihn einfach ignoriert, öffnet Tore, die zu einer neuen freien Welt führen, in der alles möglich sein sollte.

Alles? Das ist eine wichtige Frage.

Charles Melman und Jean Pierre Lebrun beschreiben sehr genau die Herausforderungen und die klinischen Folgen der Befreiung, die dieser Wandel mit sich bringt. Wir kennen sie, sie machen zwar nicht immer glücklich, aber unbestreitbar weniger neurotisch.

Ja, alles hat sich verändert, aber das Unbehagen unserer menschlichen Bedingungen, das Unbehagen in der Kultur (wie Freud es sagte) hält trotzdem an. Wenn es auch anders behandelt wird und sich anders zum Ausdruck bringt, hört das Reale nicht auf, sich in unserer Beziehung zum Sex, zum Leben und zum Tod einzuschreiben.

Nur unsere Ethik, das heißt, die Frage, wie wir mit diesem Realen respektvoll und friedlich leben können, wie wir ihm seinen geltenden Platz belassen können, um derart einem Subjekt einen Kompass in die Hand zu geben, der ihm den Weg in eines „gesundes“ Lebens weisen könnte.

Mit dem *Realen*, dem *Symbolischen* und dem *Imaginären*, dem Konzept des *Genießens*, der Erfindung des *Objekts a*, der Verwendung des *borromäischen Knotens*, den *vier Diskursen* und den *Formeln der Sexualisierung* hat Lacan uns in der Tat etwas hinterlassen, das uns helfen kann, auch die modernste Klinik zu entziffern.

An die Arbeit!

Auf was warten wir, wenn nicht auf Godot?

Wie als Deutsche davon reden, wer Beckett war, dieser irre Ire?

Eine wichtige Verbindung gibt es, er floh vor den Nazis, deren Erbe wir mittragen müssen, wenn wir im deutschen Sprachraum geboren wurden und diese Sprache unsere Muttersprache ist.

Er kam nach Frankreich aus Irland, um helfen zu können den Deutschen, die er 1932 und 1936 bei Besuchen in Hamburg und Berlin erlebt hatte, die Möglichkeit zu verderben, ihre grauenvollen rassistischen Machenschaften auch in Frankreich in die Tat umzusetzen. Den Vernichtungsfantasien und Taten der Nazis gewahr, solidarisierte er sich mit den Juden in Frankreich, war Mitglied einer Gruppe der Résistance und geriet somit auch ins Fadenkreuz der deutschen Verwaltung nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Frankreich. Er wurde verraten und musste fliehen.

In Deutschland hatte er erlebt, wie die aufstrebenden Nazis die Gesellschaft veränderten und sich angewidert abgewandt. Die Deutschen schwelgten in ihrer großen Mehrheit nach der kurzen Weimarer Republik wieder in großdeutschen Fantasien, unterstützt durch diejenigen, die das Kaiserreich wiederbeleben wollten, in dem Wilhelm II von der Kanzel des Berliner Doms antisemitische Predigten wohlwollend ihre verhängnisvolle Macht ausüben gelassen hatte. In John C. G. Roehls ausführlicher und derzeit maßgeblicher Biographie von Wilhelm II kann man lesen, dass er sogar die Vorstellung hatte, die Juden zu vergasen. Es gab zu dieser Zeit eine große Mehrheit von Deutschen, für die es keine abscheuliche Vorstellung war, die Juden, die man aus dem Staat entfernen wollte, auch um ihr Leben zu bringen.

Auch für die Frauen ging es, nach der kurzen Zeit der liberalen 20er Jahre wieder wilhelminisch bergab. Die Nazis nutzen diese Stimmung für ihre rassistischen Träume und brachten es sogar soweit, Zuchtanstalten zu gründen für entsprechend entstandene Kinder. Diese suchen bis heute nach ihren Vätern und Müttern, deren Namen ihnen verwehrt wurde aus Gründen der rassistischen Vorstellung, sie seien eine neue, nur dem Nazistaat familiär verbundene Menschheit.

Wir können uns heute diese Atmosphäre, in die Beckett in Berlin hineinkam und entsetzt zur Kenntnis nahm was sich entwickelte, nicht mehr wirklich vorstellen. Wir leben nun schon lange in einer Blase der angeblich libertären Gesellschaft und haben nicht wirklich verstanden, wie der faschistische Untergrund sich wieder an die politische Oberfläche gearbeitet hat.

Wir sind heute in der Situation, dass wir den herauf dämmernden Faschismus im Staat verängstigt zur Kenntnis nehmen und keine Idee entwickelt haben, wie wir die große Zustimmung, die die politische Partei, die dafür steht, erfährt, so in Schranken weisen können, dass sie nicht die Macht im Staate übernehmen und uns wieder die demokratischen Freiheiten nehmen kann.

Jede faschistische Entwicklung in unseren Breiten, in denen die Männer noch immer weitgehend das Sagen haben, ging bislang damit einher, dass sie den Frauen so viel

Rechte, wie nur möglich, wieder nahm. Zur Zeit gibt es sogar eine Entwicklung unter den Frauen, die dem zuvorkommt, sie nennen sich Tradwives und hoffen auf ein heimeliges Leben in der Ruhe, das dadurch zustande kommen soll, dass sie sich nicht um das Familieneinkommen kümmern müssen. Dass diese Ruhe in den meisten Fällen höchstens eine nach außen vorgetragene sein kann, liegt auf der Hand.

Ich möchte dazu eine kleine Geschichte voranstellen, die zeigt, wie tradiert wird, was Frauen unternommen haben in der Geschichte, um in der Zeit in der sie lebten, sich einzumischen in den gesellschaftlichen Diskurs und damit Veränderungen ermöglicht haben, die bis heute für uns wichtig sind.

In Frankreich habe ich erstaunt zur Kenntnis genommen, dass vor allem Männer, aber durchaus nicht nur, wenn sie *Scheiße* sagen wollen *putain* sagen. Als ich das ansprach, wurde mir mitgeteilt, dass inzwischen, wie ein Teekesselchen, eine zweite Bedeutung etabliert sei, und damit die Beleidigung der Frauen als Hure, oder der Huren als Scheiße, wegfallen würde. Ich habe Zweifel, ob man das so sagen kann und fürchte auch um die Anerkennung der Frauen als gleichwertige Menschen unter solchen Umständen.

Durch die Häufigkeit dieses Wortes, vor allem bei Männern, fiel mir die Geschichte von Théroigne de Méricourt ein, die ich kürzlich erzählt bekam. Sie konnte durch ihre Schönheit und Intelligenz mächtige Männer ihrer Zeit bezaubern und hatte erheblichen politischen Einfluss in den Zeiten der beginnenden französischen Revolution. Ihr Lebensweg ist einer des Aufstiegs und Falls einer Heroine der demokratischen Entwicklung in unserem politischen Raum. In dieser Position als Mätresse, die sie anfänglich war, aus ärmlichen Familienverhältnissen stammend, ist sie völlig aus ihrer angestammten Rolle gefallen, zu einer Art übermenschlichem Wesen geworden und deshalb von den Mächtigen auch entsprechend gefürchtet gewesen.

In der Literaturgeschichte gibt es mehrere solche Frauen, die sich verkauften, als einzige Möglichkeit in der Gesellschaft aufzusteigen, oder berühmt wurden dadurch, dass sie Männern, von denen ihr Überleben abhing, wie Shéhérazade, intellektuell gewachsen waren, um nicht zu sagen jene an Intelligenz und Lebensklugheit überragten, und dadurch wie eine besondere Form der menschlichen Seinsweisen erschienen, indem sie sexuell unabhängig, intellektuell überragend, tatkräftig und mutig und oft auch reich geworden waren.

Ein solcher Mensch ist Théroigne de Merincourt gewesen, die sich als Revolutionärin einen gefährlichen Ruf erwarb mit entsprechend ruinösen Folgen für sie selbst, eine bedeutende Katalysatorin der mächtigen Bewegung *französische Revolution*, also anbetungswürdig für ihren persönlichen Einsatz.

Der häufig gebrauchte Ausruf *putain* könnte entsprechend als eine Art hilfeschender Anruf an übermenschliche Hilfe gesehen werden, eine Art gerufenes Gebet sein an diese besonderen Frauen. Das würde entsprechend wie „mein Gott“ oder „Himmel“ als hilfeschender Ausruf in Not einen völlig anderen Sinn machen als zunächst gedacht.

Was hat das mit Beckett zu tun? Auf jeden Fall, dass er, liberal denkend, auch in Bezug zu seinen Frauen, sowie ihrer gesellschaftlichen Rolle, seiner Zeit weit voraus war.

In seinem Lebensweg gibt es keine Hinweise darauf, dass er in dieser Angelegenheit Entwicklungsbedarf gehabt hätte. Für ihn gab es persönlich dieses Problem nicht und in seinen Dramen sind Frauen und Männer gleichwertig betrachtet. Es gibt sogar, in seinen

immer sehr detaillierten Regieanweisungen für seine Theaterstücke, einmal den Hinweis „Geschlecht gleichgültig“. Er hatte auch, was die Aufführungspraxis für *Warten auf Godot* angeht, keine Probleme damit, die Protagonisten beide weiblich oder beide farbig zu besetzen.

Entsprechend ist es auch in seinem Stück *Warten auf Godot* inhaltlich nicht bedeutend. Auch wenn nur Männer vorkommen gilt die Aussage des Stückes für Männer und Frauen gleichermaßen.

Diese Vorrede sei mir erlaubt, um die verschlungenen Wege zu bezeichnen, die die Verdrängung nehmen kann. Wir werden noch sehen, wie bedeutend das für das Theaterstück ist in dem Sinne, dass Beckett, quasi traumtänzerisch, geahnt haben mag, wie wichtig die Verdrängung der unmenschlichen nazistischen Zeit in Deutschland werden wird, auch wenn die *Aufarbeitung der Judenvernichtung* staatstragendes Ziel unserer jungen Demokratie gewesen ist.

Auch ist es ein Hinweis darauf, dass es Faschismus immer nur mit Frauenfeindlichkeit gegeben hat. Die christlich patriarchalische Tradition verband schon immer auch antisemitische gesellschaftliche Träume mit phallokratischen Selbstverständlichkeiten.

Heute stehen wir vor der Situation, dass uns, wenn auch keine direkte Wiederholung, so doch eine neue Form faschistischer Staatsführung ins Haus steht, eine Situation, die uns derart überfordert, dass wir nicht die geringsten Ideen entwickelt haben, wie wir uns dem entgegen stellen könnten. Alle politischen Aktivitäten diesbezüglich laufen nicht nur ins Leere, sondern fördern geradezu den Zulauf zu den neuen Herren, die sich schon die Hände reiben und in den Startlöchern zur Übernahme der Macht sitzen.

Doch nun zum Theaterstück

Der Plot des Stücks ist den meisten hier wohl bekannt.

Zwei Männer, Estragon und Wladimir, sitzen unter einem Baum an der Landstraße in der Einöde und räsonieren darüber, dass sie keinen Halt mehr haben in der Gesellschaft.

Sie weisen in Kleidung, Gehabe und Rede Anzeichen vergangener gesellschaftlicher Würde auf, die zum Anlass werden, Geschichten darüber in der Langeweile des Wartens zu beleben. Des Wartens auf jemanden, den sie nicht kennen, der den Namen Godot trägt.

Ich möchte im Folgenden das Theaterstück von Beckett gegenlesen mit einem Buch, das schon vor 20 Jahren veröffentlicht wurde. Es handelt sich um Pierre Temkines Buch *Warten auf Godot. Das Absurde und die Geschichte*.

Darin nimmt Temkine eine Szene aus dem Theaterstück auf in der unterbricht Estragon Wladimir in der ersten Szene und sagt:

“ Hör auf. Hilf mir lieber den Dreckschuh auszuziehen.“ Wladimir entgegnet: “ Hand in Hand hätten wir uns vom Eiffelturm gestürzt. Da sahen wir noch anständig aus. Jetzt ist es zu spät, sie würden uns nicht mal mehr rauffassen. (...)“.

Pierre Temkine merkt zu diesen Sätzen in seinem Buch an, dass es nie andere Verbote gegeben hat den Eiffelturm zu besteigen für irgend jemanden, als das Verbot für die Juden,

öffentliche Gebäude zu betreten, das als eine der ersten Amtshandlungen Petains verankert wurde.

Noch einen weiteren Hinweis gibt es zu der abgetragenen Kleidung der beiden, der klar zu Tage treten lässt, dass es sich um außergewöhnliche Landstreicher handelt, solche, die in großer Not ihre sonst selbstverständliche Kultur verlieren mussten:

Estragon sagt: „ (...) Das ist kein Grund, die Hose offen zu lassen.“

„Wladimir beugt sich vor: Du hast recht. *Er knöpft sich die Hose zu.* Nur keine Nachlässigkeit in den kleinen Dingen.“ (ebenda)

Auch ein Spiel mit dem Hut, das in der Theaterszene oft mit den Clownshüten assoziiert wird, bewertet Temkine im Sinne einer vergangenen Würde, die durch bestimmte Hüte, in diesem Fall Melonen, verdeutlicht wurde.

„ Wladimir *träumerisch*: Der letzte Moment...*Er denkt nach.* Was lange währt, wird endlich gut. Wer hat das noch gesagt? (...)

Wladimir Manchmal sage ich mir es kommt doch noch.
Dann wird mir ganz komisch.

Er nimmt seinen Hut ab, schaut hinein, fühlt mit der Hand darin herum, schüttelt ihn aus, setzt ihn wieder auf.

Wie soll man sagen? Erleichtert und zugleich ... er überlegt ... zerschmettert. *Emphatisch.* Zer-schmet-tert. Er nimmt seinen Hut wieder ab, schaut wieder hinein.

Na, so was!

Er klopft auf den Hut, als wollte er etwas daraus entfernen, schaut wieder hinein, setzt ihn wieder auf.

Na, ja ... „

Die assoziative Kette ihrer Gedanken entwickelt sich bis zur Tötung Jesu, sie betrachten den einen Sonderfall bei dieser historischen Begebenheit...

„Wladimir Einer von den Schächern wurde erlöst. *Pause.* Das ist ein guter Prozentsatz. *Pause.* Gogo ...

Estragon Was?

Wladimir Wenn wir beide es bereuen würden?

Estragon Was?

Wladimir Nun ja „, *Er überlegt.* Wir brauchen ja nicht ins Detail zu gehen.

Estragon Dass wir geboren wurden?“

Dieser Hinweis auf die Geburt als Ursache der Not wird von Temkine ausdrücklich angemerkt als eines der untrüglichen Zeichen dafür, dass sie nur Juden sein können, die auf der Flucht sind.

Es folgen im Theaterstück Gedanken zu dem geschwollenen Fuß von Estragon, dessen mythologische Bedeutung in teuflische Assoziationen mündet, derer Estragon sich nicht erwehren will dadurch, dass er genügend dafür sorgt, sich so zu pflegen, dass er keinen geschwollenen Fuß bekommt.

Auch hierin sind Assoziationen zu angeblich besonders teuflischen Menschengruppen erkennbar, die sich nicht kümmern um ihr diesbezügliches Image, sondern einfach so leben, wie sie es gewöhnt sind, wie es ihrer Tradition entspricht, entgegen der Tradition der Gesellschaft in der sie leben.

Temkine weist darauf hin, im Rückgriff auf Studien seines Großvaters Valentine Temkine, dass der Fluchttort Becketts Roussillon d'Apt in der Provence war, ein kleines verlorenes Nest. Es existierte kein Truppenstützpunkt der Nazis an diesem abgelegenen Ort, der dadurch sehr geeignet gewesen ist. Es flüchteten viele Juden dorthin, auch Resistance Kämpfer, wie Beckett einer war.

Dazu merkt Temkine an:

„Alle wurden „ ... durchaus in liebevoller Anteilnahme, unterschiedslos „ Juden“ genannt.“ (ebenda).

„In den Weinbergen oder Dorfkneipen konnte Beckett den Unterhaltungen seiner Leidensgenossen beiwohnen und er war tief bewegt und erschüttert von dieser Zeugenschaft. (...) Anspielungen, autographische Fragmente, von denen aus man unterschwellig anklingende schmerzliche Erfahrungen rekonstruieren konnte. (...). Ausgehend von solchen Bruchstücken wird Beckett sein Stück schreiben und Zeugnis ablegen über und für diese Juden, die sich in einer noch unglücklicheren Lage befanden als er selbst.“ (...). „ Von dem Zeitpunkt an, da man wusste, dass Estragons erster Name Lévy gewesen ist, also spätestens 1969 mit Ludovic Janviers erstem Buch *Beckett par lui-même*, bräuchte es eine gehörige Portion Blindheit, um bestimmte Dinge nicht zu sehen.“ (ebenda).

Beckett selbst hat sich 1975 geäußert, als er sein Stück in Berlin selbst inszenierte. Er sagte zu dem Bühnenbildner und Kostümentwerfer Matias Henriod: „Wladimir trägt gestreifte Hosen, deren Eleganz man kaum mehr erahnen kann.“ (ebenda).

Und noch dies trägt Temkine zu dem Thema bei: „ Reden wir lieber von dem Überbleibsel schlechthin aus jenen Tagen, als sie noch anständig aussahen: ihre sorgsam gehüteten Melonen, streng kodifizierte Zeichen sozialer Zugehörigkeit, auf die sie fetischistisch aufpassen.“ (ebenda).

„Am 11. November 1942 besetzen die Deutschen die „ freie Zone“ in Frankreich, Roussillon ist zur Falle geworden, sie müssen fliehen. „ (...) sie wussten, das die Deutschen die Verwaltung der an der italienischen Grenze gelegenen Gebiete den Italienern überlassen hatten. Und die Italiener standen notorisch in dem Ruf, die Juden nicht zu malträtieren (...)“ (ebenda).

Die beiden Protagonisten vertreiben sich die Zeit mit Überlegungen darüber, wie sie an den Ort gelangt sind an dem sie warten, und was die Bedingungen dafür waren und sind. Auch darin findet Temkine einige deutliche Hinweise für die Flucht, wie die Rüben, die man im Acker in der bezeichneten Region finden kann, wenn man aus Hunger Mundraub begehen muss.

Gestört werden die Wartenden von einem weiteren Paar, Pozzo und Lucky, die zunächst begrüßt werden als mögliche Erlöser aus der Klemme; es keimt sogar die Hoffnung auf, Pozzo könnte Godot sein. Er entzaubert sich jedoch bald als ein Teil der gefürchteten politischen Macht, leicht zu erkennen als Anhänger der damaligen Regierung in Vichy.

Für die Zuschauer wird schnell klar, dass es sich um ein Herr-Knecht Spiel handelt, das im Stück für die Ähnlichkeit der Vichy Regierung mit dem Vorbild des Nazistaates steht.

Pozzo als Protzo ist in der deutschen Übersetzung so nah liegend, dass einem die *Goldfasane* der Nazis einfallen, auch wenn Beckett wohl nicht gewusst hat, dass man die goldbetressten Nazigrößen so nannte.

Mein Großvater hatte aus diesem Grund in seiner Voliere, in der auch Kanarienvögel und Wellensittiche waren, auch Goldfasane - eine ohnmächtige Geste des Widerstandes.

Als im Theaterstück die beiden ihren Irrtum bemerken, rudern sie zurück und verwischen die bereits durch ihre Unachtsamkeit gelegten Spuren, um ihren herbeigesehnten Helfer nicht in Gefahr zu bringen.

Pozzo ist beschäftigt damit, sich als Herr aufzuspielen, und ist dadurch von sich selbst geblendet, so bleiben sie sicher vor ihm als möglichen Denunzianten, der sie in Gefahr bringen könnte.

Das böse Spiel der Behandlung des Knechtes zieht sich einige Zeit im Stück hin und ist ein Spiegel der Gesellschaft in Deutschland damals, als die neuen Herren sich auf der Straße alles erlauben konnten, sie brauchten nur zu ihrer Befreiung von allen gesellschaftlich bis dahin geltenden Regeln sagen, dass es sich um Untermenschen handelt bei denen, an denen sie sich ausließen, entsprechend der neuen Ideologie, und sie konnten sich frei bewegen, jedwede Tat auf offener Straße zu begehen, ohne befürchten zu müssen, dafür zur Verantwortung gezogen zu werden.

Mein Großvater war Anfang der 30er Jahre in Hamburg Wärter des Ohlsdorfer Friedhofes und hat als solcher erlebt, dass die SA schon vor 1933 Leute auf der Straße ermordet hatte, die dann auf dem Ohlsdorfer Friedhof nachts in den Krematorien verbrannt wurden. Nach ihnen krächte dann kein Hahn mehr.

Im Stück ist Lucky der Intellektuelle, den sich Pozzo nimmt, da er selbst nicht denken kann. Der Monolog von Lucky, den Pozzo aggressiv fordert, ist in der Literaturgeschichte sehr beachtet worden und in der Theaterpraxis als wirres Zeug gedeutet worden oder allzu ernst wissenschaftlich auseinandergenommen worden.

Temkine dazu: "Lucky aber stellt nichts her, er spricht, das ist seine Aufgabe: Diskurse abspulen. Er ist ein Intellektueller. Seine lange Tirade ist von Experten, wie Alain Satgé zum Beispiel, bis ins kleinste Detail auseinander genommen worden. Sie hatten es eilig, Luckys Rede ins Prokrustesbett einer cartesianischen Analyse zu verfrachten. Satgé unterteilt die Rede in drei Abschnitte, theologischer, anthropologischer und kosmologischer Natur. Unnützes Kopfzerbrechen. Beckett greift hier lediglich auf ein Genre zurück, das schon im Mittelalter recht erfolgreich war, aber in Vergessenheit geriet: auf den Fatras, eine zusammenhanglose, absurde Geschichte aus aneinandergereihten Versatzstücken von Sprüchen, Sprichwörtern usw. Es wäre interessant zu wissen, ob Beckett als der unersättliche Leser, der er gewesen ist, in der Rue d'Ulm nicht auch auf solche Fatrasien gestoßen ist. Dem sollte man mal nachgehen." (ebenda).

Temkine bemerkt eine Gleichheit von Luckys Funktion im Stück mit der des Coaches in modernen Unternehmen: „ Wenn Lucky auch nichts herstellt, so ist seine soziale Funktion ebenso wichtig wie die des Arbeiters. Er dient dem Herrn als eine Art „seelischer Zuschlag.“ (ebenda)

Weiter bei Temkine:

„Stellen wir zwei Zitate Seite an Seite:

„Für einen Firmenchef ist Charisma zu einer absoluten Notwendigkeit geworden; der seelische Zuschlag ermöglicht, einen Diskurs der Zusammengehörigkeit an die Arbeitnehmer zu richten, für die das Unternehmen oft nur ein kaltherziges Ungeheuer ist.““ (ebenda)

„ Ohne ihn hätte ich nie an etwas anderes gedacht und nie etwas anderes gefühlt als die niederen Dinge. (...) Das Schöne, die Gnade, die allerletzten Wahrheiten waren zu hoch für mich. Darum habe ich mir einen Knuck genommen. (S. 36)“

„Das Zweite stammt aus *Warten auf Godot*. Das erste findet sich in *Le Monde* 2: „ *Narziss, Namenspatron des Managertums*“. Der Artikel ist von Bénédicte Haubold (Psychologin und Unternehmensberaterin, Autorin eines Buchs mit dem Titel *Le narcissme des dirigeants*). Sie dürfte wohl kaum an Becketts Figuren gedacht haben, doch beschreibt sie exakt Luckys Funktion gegenüber Pozzo. Nur da, wo Pozzo „Knuck“ sagt, spricht man heute von „Coach“. (Pierre Temkine).

„Die Moden ändern sich und der Intellektuelle muß sich erneuern. Zum Nachplapperer und Langweiler, und also überflüssig geworden, ist Lucky zu einer Art Recycling verurteilt. Wenn man ihn dann im zweiten Akt wieder sieht, hat sich eine viel radikalere Veränderung vollzogen: der Baum grünt immer wieder und die Geschichte dreht sich in ihren Angeln. Und Lucky wollte all die Reden, die er gehalten hat, niemals vorgetragen haben. Nun wird er nichts mehr sagen. Nie wieder.“ (ebenda).

Zur Aufführungspraxis des Stückes möchte ich unter all denen, die es bis heute gegeben hat vor allem eine herausstellen, die Beckett sehr gefallen hat.

Sie wurde mit Insassen der Haftanstalt St. Quentin aufgeführt. „ Einer der Schauspieler, der eine lebenslange Haftstrafe verbüßte, Douglas Cluchey, war buchstäblich verhext von dem Stück, das er im Gefängnis gesehen hatte. Auf Bewährung entlassen, gründete er den San-Quentin-Workshop. Die Truppe tourte mit *Warten auf Godot* zunächst durch andere amerikanische Haftanstalten, kam dann nach England und schließlich auch auf das europäische Festland. Beckett sah das Schauspiel und war begeistert und unterstützte sie, wie er nur konnte. Eine schöne Geschichte der Theatertherapie.“ (ebenda).

Es geht aus, wie es begonnen hat, sie sitzen und warten, auf wen wissen sie nicht, aber dass er Erlösung bringen könnte; nur mit dieser Hoffnung, dass es sie geben könnte, machen sie weiter.

Die erste Aufführung des Stückes 1953 war ein Riesenerfolg, unvorhergesehenerweise, und war der Beginn dessen, was man heute *Absurdes Theater* nennt.

Ich war Anfang Juni dieses Jahres in Berlin zu einer Aufführung des Stückes vom Berliner Ensemble mit Matthias Brandt in der Rolle des Estragon.

Es zeigte sich, dass das einzig Absurde daran war, dass in den 20 Jahren, seit der Veröffentlichung des Buches von Pierre Temkine, *Warten auf Godot Das Absurde und die Geschichte* bei Matthes und Seitz Berlin, mit einem Vorwort und in der Übersetzung von Tim Trzaskalik, der Regisseur heute immer noch keinerlei Rücksicht auf die damals weit verbreiteten neuen Nachrichten über das Stück genommen hat.

Das ist umso bedauerlicher, als wir diese von der heiligen Kuh *Absurdes Theater* unterdrückten Neuigkeiten über das Stück dringend bräuchten, um unsere Position zu dem, was wir als Gesellschaft in Zukunft zu erwarten haben, besser bestimmen zu können.

Dies anzumahnen ist mein Ansinnen.

Die Aufführung im heutigen Berlin war eine anachronistische, die die Gefahr enthält, uns den Blick zu trüben auf unsere Vergangenheit und deren gefährliche Aspekte für die Zukunft. Es handelt sich dabei um einen Verdrängungsprozess, den die Theaterwelt sich erlaubt, wohl im bequemen Rückgriff auf die in Deutschland geleistete *Aufarbeitung* der Nazizeit, die es scheinbar erlaubt, sich diesem Stück zuzuwenden, als enthielte es keinerlei wichtige Nachricht zu diesem Thema, als hätte sich Beckett in keiner Weise diesbezüglich geäußert.

Dass diese Meinung seit mindestens 20 Jahren unhaltbar geworden ist, beweist die Veröffentlichung des oben genannten Buches, das damals in allen Gazetten der deutschen Literaturkritik und auch im Rundfunk und im Fernsehen ausführlich rezensiert wurde.

Es handelt sich um eine echte Verdrängung. Wenn wir auf etwas warten wollen, so können wir schon mal damit anfangen, darauf zu warten, dass die deutsche Theaterwelt bei uns diese 20 Jahre alten Neuigkeiten endlich zur Kenntnis nimmt und das Stück so aufführt, dass sie berücksichtigt werden.

Damit würden wir Beckett würdigen in der Art, dass das einzige Theaterstück, dass so offenkundige biografische Bezüge hat, endlich in dieser Einzigartigkeit auf die Bühne kommt und die Camouflage, aus Gründen des Selbstschutzes der Gesellschaft vor ihrem entsetzlichen Erbe, ein Ende haben kann.

Doch zur weiteren Klärung der Umstände nochmal zurück zum Theaterstück.

Eine kleine Sequenz aus dem Stück: „Wladimir (...) man hätte vor einer Ewigkeit daran denken sollen, so um 1900 ...“ (S. 10).

Wenn man allen Mut zusammenrafft und annimmt, dass 1900 in dem Stück das Jahr 1900 meint, wenn man sich dann eingesteht, dass Wladimir damals 20 Jahre alt war und man schließlich und endlich in Erwägung zieht, dass er jetzt zwischen sechzig und siebzig Jahre auf dem Buckel hat, und dass sich die Zeit der Fiktion ungefähr so abspult wie die historische Zeit, dann kann man ohne großes Risiko die Behauptung aufstellen, dass die Handlung auf den Zeitraum zwischen 1940 und 1950 anzusetzen ist. Aha, aber wo? Ohne mit der Wimper zu zucken: in Frankreich. Zunächst: jeder spricht Französisch, was in Becketts Fall keine Selbstverständlichkeit ist. Doch vor allem: alle Ortsnamen sind französische Namen: der Eiffelturm, la Roquette, die Durance, La Planche, Saint-Saveur, der Vaucluse und selbst die Weinberge eines gewissen Bonnelly, Winzer in Roussillon. Wo liegt das Land Absurdien?

Vor unserer Nase!“ (Zitat nach Pierre Temkine: *Auf den Spuren von Godot Eine literarische Ermittlung* in dem Buch *Warten auf Godot Das Absurde und die Geschichte*)

Temkine weist nach, dass, wenn man alle Ortsdaten zusammennimmt, man zweifellos zu dem Schluss kommen muss, dass es genau zu bestimmen ist, wo die Protagonisten in Paris gewohnt haben.

„ Wladimir und Estragon sind Juden aus dem 11. Arrondissement in Paris: Das ist so offensichtlich, wie wenn man ihnen einen gelben Stern verpasst hätte.“ (ebenda).

„ Zu Beginn des Vichy Regimes schuldeten viele Juden ihr Überleben der Tatsache, dass sie sich rechtzeitig in die „freie Zone“ geflüchtet hatten. Dies galt auch für die verratenen und gejagten Résistance-Kämpfer der ersten Stunde, unter ihnen Beckett. 1942 dringen die deutschen Truppen in die freie Zone ein (...) wer es sich nicht anders leisten kann, muss zu Fuß losziehen, das heißt, die Alpen überqueren, im Winter ein gefährliches Vorhaben, doch durchaus vorstellbar in der Schneeschmelze. Wobei man immer noch die immer schärfer bewachte Grenze (nach Italien) passieren musste, weshalb die Résistance ein Schleuser Netz einrichtete. Und Godot wird ein solcher Schleuser sein.“ (ebenda)

„ Die Frage, die man sich stellen muss lautet nicht: ist die historische Lektüre besser als andere? Sondern sie lautet: Da Beckett nun mal ein Kriegsstück geschrieben hat, was hat er erzeugt, wenn er sich weigert, Worte wie „Jude“, „ Maschinengewehr“, „ Miliz“, oder dergleichen zu verwenden, die das Implizite ins Explizite hätte umkippen lassen? (...) Die Umstände der Handlung sind verschleiert geblieben, weil sich das in dieser Weise physisch und emotional aufgedrängt hat.“ (ebenda)

„ Hinsichtlich des Wunsches für all das einen weiteren und höheren Sinn zu finden, den man nach dem Schauspiel mit Programm und Popcorn einstecken kann, so bin ich unfähig zu sehen, wozu das gut sein sollte. Doch es sollte schon möglich sein.“ (Beckett)

„ Der weitere Sinn wäre also gegen seinen Willen aufgestellt worden, ein Ausleiern des semantischen Gewebes. Das liefe dann darauf hinaus, das Stück völlig aus seinem Zusammenhang zu reißen, um aus ihm eine Art metaphysischer Ode ans Absurde zu machen“ (Pierre Temkine)

Temkine weist hier auf seinen Großvater Valentin Temkine hin, der in den Handschriften Becketts gefunden hatte, dass Estragon zunächst Levy hieß, ein klar jüdischer Name.

An dieser Stelle möchte ich gerne einen Einschub unternehmen. Begeben wir uns kurz in ein anderes Werk von Beckett, Molloy, das ungefähr zur gleichen Zeit wie *Warten auf Godot* entstand, und lassen wir Georges Bataille zu Wort kommen, der einen Kommentar für *Le Monde* dazu verfasst hat, der mir inhaltlich sehr gut zu passen scheint:

„ So führt, ohne dass sie es wollte oder weil sie es wollte, oder sogar auch weil sie es nicht wollte, die Literatur ebenso zwangsläufig, wie sie, - unter Druck einer gebieterischen Notwendigkeit, die zu jedem Gipfel gehört, der keine Wahl mehr zulässt – in den Tod führt, in das unergründliche Elend von *Molloy*. Diese unabwendbare Bewegung folgt anscheinend einer willkürlichen Laune; dennoch wird sie vom Gewicht der Unausweichlichkeit beherrscht. Die Sprache, deren Bedeutungen unsere Kulturen, unsere Tätigkeiten und unsere Häuser tragen, bestimmte über diese kalkulierte Welt, aber sie tat es in dem Maße, in dem sie sich darauf beschränkte ein Mittel dieser Kulturen, dieser Aktivitäten, dieser Häuser zu sein; von diesen Diensten befreit, ist sie nicht mehr das unbewohnte Schloss, dessen klaffende Öffnungen den Wind und den Regen einlassen: ist sie nicht mehr das

Wort, das bezeichnet, sondern der ratlose Ausdruck, den der Tod durch einen Umweg angenommen hat.

Durch einen Umweg dennoch. Der Tod selbst wäre jenes letzte Schweigen, das durch Täuschungen nie gemildert wurde; während die Literatur eine Flut unangemessener Worte zum Schweigen bringt. Wenn es auch, wie es vorgibt, denselben Sinn wie den des Todes hat, ist jenes Schweigen doch nur dessen Parodie. Aber es ist auch nicht mehr die wahre Sprache; es ist sogar möglich, dass die *Literatur* letztlich schon denselben Sinn wie das Schweigen hat, aber vor dem letzten Schritt zurückweicht, der das Schweigen sein würde.“ („Materialien zu Samuel Becketts Romanen“. S. 69, 70. Suhrkamp.)

Ist der ratlose Ausdruck, den der Tod durch einen Umweg, den der Literatur, genommen hat, das, was Beckett dazu gebracht haben mag, sich nicht explizit zu äußern, sondern auf diese Weise in dem Stück dem Leben eine Chance gelassen hat?

Es als absurdes Theater aufzuführen hieße dann, sich zu schonen vor der entsetzlichen Wahrheit, vor dem was tatsächlich gewesen ist: eine Todesmaschinerie, die Menschen als Material verarbeitet hat, angefordert von der ihre Kräfte verbrauchenden Industrie mit diesem Wort *Material*, das hieß, es gibt keine Kosten für menschliche Bedürfnisse wie Essen und Trinken, Wärme oder sanitäre Anlagen. Wer die Berichte kennt, wie die V2 gebaut worden ist in Dora Mittelbau zum Beispiel, oder andere Industrieanlagen in Auschwitz gearbeitet haben, wird die entmenslichte Art der Behandlung von Menschen, die dafür da waren ihre letzten Kräfte auszugeben im Produktionsprozess, kennen gelernt haben.

Dass diese grausame Zeit kein Fliegenschiss der Geschichte war, sondern das Donnerrollen einer vergangenen Zeit ist, deren Bedrohung wir heute wieder zu spüren bekommen, scheint mir unübersehbar.

Die Angst davor, wieder erleben zu müssen, dass ähnliche politische Ideen bei uns die Macht im Staate übernehmen könnten, ist vielleicht ein Grund dafür, dass der Text von *Warten auf Godot* so aufgeführt wird, dass man nicht erkennen kann, was auf der Hand liegt.

Diese Ignoranz einem Text gegenüber, den man zu lesen vorgibt, wie Pierre Temkine das formuliert, treibt auf den deutschen Bühnen entsprechend immer noch ihr absurdes Spiel.

Die Aufführung, die ich im Juni in Berlin sah, brachte das scheinbar Absurde auf die Weise auf die Bühne, dass sie Lucky durch die Ränge des Theaters toben ließ als er von Pozzo in den Wahnsinn getrieben wird. Das provozierte gewollt Lacher im Publikum.

Mir wurde dabei kalt und ernst.

Da saßen wir nun, mitten in Berlin 2026, wieder im Frühjahr, und lachten angesichts der beiden Elenden unter dem Baum, und angesichts der Tortur des von Pozzo zu diesen Martern angestifteten Lucky und lachten, völlig unempfindlich seinen Leiden gegenüber, und der Gefahr für Leib und Leben der beiden Notleidenden, die aus Sorge, dass sie von Pozzo erkannt und angezeigt werden, gute Miene zum bösen Spiel machen, da sie inzwischen wissen, dass er nicht Godot ist.

Wäre diese Reaktion des Publikums eine gewollte der Regie gewesen, hätte es Anmerkungen, hinweisend auf Temkines Buch geben müssen, die gab es aber nirgends.

In dem Fall wären wir die wiedergekehrten Nazis gewesen, die lachen angesichts des Elends. Das hätte mir gefallen. Es hätte erinnert an die Geschichte nach 1933, als es vorkam, dass Juden mit einer Zahnbürste den Bürgersteig reinigen mussten oder ihnen der Hut vom Kopf geschlagen wurde auf offener Straße zur Belustigung der großkotzigen Machthaber und ihrer Mittäter.

So, wie es in Berlin auf die Bühne kam, muss man bedauerlicherweise annehmen, dass das Theaterstück sozusagen mit der Gewalt der unmotivierten Rennerei von Lucky durch die Ränge des Theaters zu einer absurden Szenerie gemacht werden sollte und die dadurch provozierten Lacher dafür zu stehen hatten, dass *Absurdes Theater* gefeiert werden konnte.

Absurdes Theater, das nicht lassen kann zu ignorieren, was es längst gibt, das Wissen darum, dass dieses Stück von Beckett als Einziges unter seinen Theaterstücken einen klaren historischen Bezug zu Becketts Leben hat.

In der Pause der Aufführung in Berlin raunte das Publikum sich die Vokabel *Absurdes Theater* ins Ohr, sich sicher fühlend, dass es sich im Glanz einer Absonderlichkeit befände, die die staunende Theaterwelt als Wissende hinterlässt, die für das Unklare dieses Wort hat, dass es wie eine Klarheit erscheinen lässt. So konnte man sich, zwar nicht bei Popcorn, so doch bei Prosecco sicher sein, sich köstlich amüsiert zu haben, da es um Nichts als das Absurde an sich ging, das einem nicht die Nachtruhe raubt.

Das Bühnenbild hatte statt eines Baumes viele technische Scheinwerfer von der Decke hängen, denen man keinen Frühling ansehen musste und Matthias Brandt als Estragon hatte zerlöchernte Damenstrumpfhosen an, die womöglich einen Kniefall vor der queeren Szene in Berlin anzudeuten hatten.

Eine solche anachronistische Aufführung sehen zu müssen hat mich sehr enttäuscht. Nimmt man es als Zeichen, dass in der Hauptstadt so etwas möglich ist, ist es kein gutes, sondern ein bedrohliches.

Welchen Zeiten gehen wir entgegen?

Worauf zu warten bleibt uns unter diesen Umständen?

Sollen wir hoffen, dass Elon Musk sein gesamtes riesiges Vermögen verprasst damit, auf den Mars zu kommen und uns von seiner Gegenwart befreit und den ganzen Trump-Clan mit sich nimmt und die Rechten aus allen Ländern wie die Lemminge ihnen folgen werden und wir so ohne die Erzkapitalisten von vorne anfangen können?

Da ich auch keine Antwort auf die drängende Frage habe, worauf wir zu warten hätten, wollten wir verhindern, dass vergangenes Unheil sich wiederholt, habe ich nur noch ein Gedicht mitgebracht aus der Bretagne, das vielleicht Gedanken belebt.

Ganz im Sinne von Becketts Motto: *fail again, fail better*.

Wasser

In auf und unter
ist es
in um und außer uns
wir sind es zum guten Teil
nichts hält uns
außer es selbst
mir schwant nichts
es bewegt mich

Sterne glänzen darauf
zeugen von ferner Gewalt

die braune Sonnenblume
geht dem Ende entgegen

sich lösen von all den Dingen
von dem was im Innern brennt

Wasser treibt aus den Augen
in den Winkeln zögern Tränen

nichts lässt uns darüber hinaus
wir wassern und treiben hinweg

dunkle Steine aus ewigen Zeiten
begrenzen den Blick

die Iris verengt sich
das Schwert der Lilie
fällt ins Leben

zerschlägt die Blumen
noch ehe sie sich öffnen

die Sonnenblume trocknet
ihre Kerne fallen
alles fällt
sie lässt es sich gefallen.

Literaturliste:

Samuel Beckett
Warten auf Godot Suhrkamp

Pierre Temkine
Warten auf Godot
Das Absurde und die Geschichte
Matthes und Seitz Berlin

Hartmut Engelhardt und Dieter Mettler
Materialien zu Samuel Becketts Romanen
Suhrkamp

Samuel Beckett
Suhrkamp
Briefe 1941 bis 1956

James Knowlson
Samuel Beckett
Eine Biographie

Samuel Beckett
Endspiel
Suhrkamp

Samuel Beckett
Drei Romane
Molloy
Malone stirbt
Der Namenlose

Samuel Beckett
Glückliche Tage
Suhrkamp

Samuel Beckett
Nacht und Träume
Gesammelte kurze Stücke
Suhrkamp

Samuel Beckett
Erzählungen
Suhrkamp

„Numquam minus otiosus sum, quam otiosus“

(Nie bin ich geschäftiger, als wenn ich müßig bin) stammt vom berühmten Staatsmann **Scipio Africanus** und wurde von **Cicero** in seinem Werk *De officiis* überliefert. Es beschreibt den Zustand, in dem man in der vermeintlichen Ruhe (Muße) besonders intensiv denkt, plant oder geistig aktiv ist. [\[1\]](#), [\[2\]](#)

Neulich hatte ich eine Begegnung mit einem Menschen, dessen Verhalten mich lange beschäftigte. Zunächst suchte ich die Erklärung im Charakter. Später fragte ich mich, ob dahinter nicht etwas Grundsätzlicheres steckt: Was geschieht mit einem Menschen, wenn jedes Innehalten verschwindet? Wenn das Leben nur noch aus Reaktion besteht und nicht mehr aus Reflexion? Was geht verloren, wenn der Mensch die Fähigkeit verliert, innezuhalten?

Das berühmte Wort aus Vergils Aeneis lautet:
Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.

„Wenn ich die Himmlischen nicht beugen kann, werde ich die Unterwelt in Bewegung setzen.“

Wenn die guten/höheren Mächte mir nicht geben, was ich will, greife ich auf dunklere, zerstörerische Kräfte zurück.

In der Psychoanalyse lässt sich dieser Satz so verstehen: Gelingt es dem Menschen nicht, seine Triebe durch das Symbolische – Sprache, Gesetz und Kultur – zu ordnen, dann gewinnen die unbewussten Kräfte die Oberhand. Das Unbewusste ist nicht schlecht oder böse, doch es enthält ein triebhaftes Genießen (jouissance), das keine natürliche Grenze kennt. Schrankenloses Genießen zerstört schließlich die Sprache und damit die Fähigkeit, Distanz zu den eigenen Trieben zu gewinnen. **Wo das Symbolische versagt, spricht nicht mehr der Mensch über seinen Wunsch; vielmehr spricht der Trieb durch den Menschen.**

Die christliche Beichte setzt hier an. Der Mensch erkennt an, dass er seinen unbewussten Antrieben unterworfen ist. Indem er sie ausspricht, übernimmt er Verantwortung und setzt ihnen eine Grenze. Das Bekenntnis macht aus blindem Trieb ein Wort und eröffnet die Möglichkeit der Freiheit. Der Perverse hingegen sucht nicht einfach Lust, sondern grenzenlose Erregung. Doch diese bleibt grundsätzlich unbefriedigt. Jede erreichte Intensität verlangt nach einer noch stärkeren. Das Genießen steigert sich bis zur totalen Erschöpfung; danach bleibt Leere zurück.

Der Hyperfokus bei Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätsstörung (ADHS) kann in gewisser Weise ähnlich erscheinen. Solange eine Tätigkeit intensive Stimulation bietet, wird sie oft ohne Unterbrechung verfolgt. Hunger, Müdigkeit und Zeitgefühl treten in den Hintergrund. Irgendwann bricht das System durch Erschöpfung zusammen. Danach folgt häufig eine Phase innerer Leere oder Antriebslosigkeit.

Der entscheidende Unterschied ist jedoch, dass Hyperfokus ein neuropsychologisches Phänomen ist und nicht einfach mit Perversion oder triebhaftem Genießen gleichgesetzt werden kann.

Die Unterscheidung ist wichtig, weil beide Phänomene zwar äußerlich ähnlich wirken können, aber andere Ziele verfolgen. Auch bei dem ADHSyndrom– wird die Tätigkeit vom Wunsch nach immer stärkerer Erregung angetrieben, wird durch intensive Aufmerksamkeit auf eine besonders interessante oder belohnende Aufgabe ausgelöst. Das Genießen selbst ist das Ziel als Ausdruck einer Besonderheit der Aufmerksamkeitsregulation und der „Belohnungsverarbeitung“.

Anders bei der Perversion; da werden die Grenzen aktiv überschritten oder gesucht. Grenzen werden häufig bei dem ADHS eher unabsichtlich übersehen. Bei der Perversion ist in der Psychoanalyse die Erregung Ausdruck einer besonderen Beziehung zum Gesetz und zur Grenze, die Steigerung prinzipiell endlos.

So kann man aus einer lacanianischen Perspektive sagen: Der Perverse organisiert sein Handeln um die jouissance (Genießen). Er sucht die Überschreitung der Grenze; die Grenze selbst wird Teil der Erregung. Dieses Genießen ist das eigentliche Ziel.

Der Mensch mit ADHS sucht in der Regel nicht die Grenzüberschreitung. Er gerät in einen Zustand intensiver Konzentration, weil die Aufgabe das Gehirn stark stimuliert. Dass Essen, Schlaf oder Zeit vergessen werden, ist eher eine Folge des Hyperfokus als dessen Absicht.

Es gibt allerdings eine Gemeinsamkeit: In beiden Fällen kann die symbolische Selbstregulation zeitweise geschwächt sein. Das bedeutet, dass Signale wie Müdigkeit, Hunger oder die Aufforderung aufzuhören nicht ausreichend berücksichtigt werden. Daraus sollte man jedoch nicht schließen, dass Hyperfokus eine Form der Perversion ist. Diese Gleichsetzung wäre weder psychoanalytisch noch klinisch zutreffend. Man könnte den Unterschied in einem Satz formulieren: **Der Perverse genießt die Überschreitung der Grenze; der Mensch mit ADHS verliert die Grenze aus dem Blick.** Oder noch kürzer: Perversion sucht das grenzenlose Genießen. Hyperfokus ist grenzenlose Aufmerksamkeit. Beide können zur Erschöpfung führen, aber aus unterschiedlichen Gründen. Vielleicht lässt sich die Grundidee so zusammenfassen:

Leben ohne Leerlauf führt leicht zu einem Leben ohne Grenzen. Doch der Mensch kann nur dann wirklich genießen, wenn das Genießen eine Grenze

kennt. Wo jede Schranke fällt, schlägt Genuss in Erschöpfung um und Freiheit in Knechtschaft des Triebes.

Trotz der Ähnlichkeit gibt es einen grundlegenden, strukturellen Unterschied zwischen der perversen Grenzüberschreitung und dem ADHS -Hyperfokus.

Genau an dieser Stelle wird es klinisch und theoretisch wichtig.

Lacanianisch würde ich den Unterschied vielleicht noch schärfer so formulieren: Bei der Perversion ist die Grenze nicht einfach abwesend, sondern sie wird gebraucht. Der Perverse steht nicht außerhalb des Gesetzes, sondern organisiert sein Genießen gerade über das Gesetz, über dessen Überschreitung, Umgehung oder Inszenierung. Die Grenze ist Teil der Szene. Das Gesetz wird nicht vergessen, sondern in den Dienst einer bestimmten Ökonomie der jouissance gestellt.

Beim Hyperfokus bei ADHS scheint mir etwas anderes vorzuliegen. Hier wird die Grenze nicht gesucht, nicht erotisiert und nicht als Szene des Genießens installiert. Vielmehr wird die Verfügbarkeit jener symbolischen, körperlichen und zeitlichen Marker inkonsistent, die normalerweise eine Unterbrechung ermöglichen: Hunger, Müdigkeit, Zeit, soziale Rahmung, Übergänge, Selbstbegrenzung, die Frage: „Wo bin ich gerade im Verhältnis zu meinem Körper, meinem Tag, meinem Anderen?“ Der Mensch mit ADHS genießt nicht notwendig die Grenzüberschreitung; er verliert situativ den Zugang zu den Signalen, durch die Grenze überhaupt als Grenze wirksam werden könnte. Aus meiner Perspektive wäre ADHS daher keine eigene Struktur des Genießens, keine perverse, neurotische oder psychotische Organisation, sondern eine transstrukturelle Verfügbarkeitsstruktur.

Sie betrifft nicht primär die Stellung des Subjekts zum Gesetz, sondern die Bedingungen, unter denen das Subjekt sich selbst, seinen Körper, seine Zeit, seine Affekte und seine Handlungen symbolisch und praktisch verfügbar hat. Anders gesagt: Das Problem liegt nicht zuerst in der Wahl einer jouissance, sondern in der inkonsistenten Verfügbarkeit der Schnittstellen, über die jouissance, Begehren, Körper und Symbolisches überhaupt regulierbar werden. Gerade deshalb finde ich deinen Begriff des „Lebens ohne Leerlauf“ sehr fruchtbar.

Lacanianisch ist Leerlauf ja nicht bloß Untätigkeit, sondern eine Form des Zwischenraums: ein Abstand, eine Pause, ein symbolischer Schnitt, eine kleine Kastration im Alltag. Ohne diesen Abstand kann Begehren nicht vom bloßen Getriebensein unterschieden werden.

Bei ADHS ist dieser Leerlauf jedoch oft nicht einfach verweigert, sondern neuropsychologisch und biografisch schwer erreichbar. Das Subjekt kann nicht zuverlässig in jene Zwischenräume eintreten, in denen es sich selbst wiederfinden, sich unterbrechen, sich befragen oder neu ausrichten könnte. Darum würde ich den Hyperfokus nicht als grenzenlose Aufmerksamkeit beschreiben, sondern eher als punktuelle Überverfügbarkeit einer Bahn bei gleichzeitiger Unterverfügbarkeit anderer Register. Eine Tätigkeit wird extrem verfügbar; der Körper, die Zeit, der Andere und der Ausstieg werden

unverfügbar. Das ist klinisch entscheidend, weil es den Hyperfokus weder romantisiert noch moralisiert. Er ist nicht einfach Begabung, aber auch nicht einfach Exzess. Er ist eine Form situativer Selbstverfügbarkeit, die zu eng wird. Auch zur Beichte würde ich ergänzen: Interessant ist daran nicht nur die moralische Verantwortung, sondern die symbolisierende Funktion des Sprechens. Das Bekenntnis setzt eine Grenze, weil es das stumme Getriebenwerden in eine adressierte Rede überführt.

Für ADHS wäre die therapeutische Aufgabe entsprechend nicht, das Subjekt zur Schuld an seinem Exzess zurückzuführen, sondern ihm zu helfen, die verlorenen Schnittstellen wieder symbolisch, körperlich und relational verfügbar zu machen: Wo bin ich? Was geschieht mit mir? Was brauche ich? Wo ist der Ausgang? Wie komme ich aus der Tätigkeit heraus, ohne mich sofort als schuldhaft, unreif oder willensschwach zu erleben? Vielleicht könnte man es so verdichten:

Der Perverse macht die Grenze zum Schauplatz des Genießens.

Der Mensch mit ADHS verliert situativ die Verfügbarkeit der Grenze. Oder noch knapper:

Perversion organisiert jouissance über die Grenze.

ADHS betrifft die inkonsistente Verfügbarkeit jener Funktionen, durch die Grenze, Zeit, Körper und Begehren überhaupt regulierbar werden.

In Wahrheit geht es bei meinem Kleinen Expose gar nicht um ADHS oder Perversion. Es geht um den Leerlauf. Der Leerlauf ist das Symbolische. Er ist die Pause, der Abstand, das Innehalten, die Unterbrechung. Das Gespräch mit sich selbst. Ohne Leerlauf gibt es nur noch Funktionieren. Das verbindet dann erstaunlich viele Phänomene:

- den Hyperfokus,
- die Sucht,
- den Zwang,
- die digitale Dauererregung,
- den Konsum,
- politische Empörung,
- sexuelle Exzesse,
- aber auch das rastlose Arbeiten.

Alle haben gemeinsam:

Es bleibt keine Lücke mehr, in der das Subjekt sich selbst begegnen könnte.

Der Mensch kann nur dort wirklich genießen, wo das Genießen unterbrochen werden kann.

Nicht das grenzenlose Genießen macht den Menschen frei. Freiheit entsteht dort, wo der Mensch die Fähigkeit behält, sich zu unterbrechen. Leerlauf ist deshalb keine verlorene Zeit, sondern die Bedingung dafür, dass aus Trieb Begehren, aus

Reaktion Verantwortung und aus bloßem Funktionieren ein menschliches Leben werden kann.

Verfasser: Dr.Thomas Vogt

FA Psychiatrie-Psychoanalyse

vogt-freiburg@tonline.de

Versuch über den Tiefschlag Über Geschlecht und Sprache: Einleitung in die Topologie des Symbolischen

Vorweg

Was hat der kretische Lügner mit der Wahrheit des Unbewussten zu tun? Und was dachte wohl die „junge Homosexuelle“ von Sigmund Freud, als sie als alte Dame in der Wiener U-Bahn saß? Und warum war Freud so verärgert über seinen Musterschüler C.G. Jung? Und wie buchstabiert man Liebe? Ja, und was sagte der Graph von Monte Christo, als er mit einem eleganten Satz über Saussures Barre zwischen Signifikant und Signifikat sprang? Warum will der Transsexuelle der „rapport sexuel mittels Chirurgie erzwingen“? Ja, und warum gibt es nur zwei Geschlechter statt falschem Gelächter – und warum hat das alles nicht das Geringste mit dem „Sinthome“ zu tun (Antwort: weil James Joyce und Daniel Paul Schreber sich im Unendlichen die Hände reichen). Warum also ist die Mengenlehre besser als das Heizungsgesetz? Und – warum ist Gendern „eine sprachliche Tätowierung“ – und was hat der Platonspieler damit zu tun? Warum zählt der Löwe nicht bis drei, und warum kann der Menschenaffe seine „Einsicht“ nicht ficken? Und warum sollte man auf dem Weg zu Lacans „Sexuierungsformeln“ ein bisschen „vom Ein“ mitnehmen (ohne es zu überreizen)? Und – warum hat Kurz Gödel in Wahrheit einen Fahrstuhl zum Schafott konstruiert, der, wie ein elektrischer Eierschneider, jede Metapher einzeln bilden kann? Warum also ist der Orgasmus die „einzige Angst, die sich im Realen vollendet“? Und warum muss man für einen Tiefschlag die Höhenangst überwinden?

Etwas vom Ein

(Achtung: Rutschgefahr. Fahrräder abstellen verboten)

Unter schönen dem Titel „Die Wahrheit über den ‚Lügner‘“ hat die Philosophin Elke Brendel eine Untersuchung über die Frage vorgelegt, warum der simpel erscheinende Satz „Ich lüge“ über Jahrtausende hinweg Kopfzerbrechen bereitet, bis in die Gegenwart. Der gemeinhin Epimenides zugeschriebene Satz stammt eigentlich von Eubulides von Milet, über den erzählt wird, auf seinem Grabstein stünde, die unlösbare Problematik des lügnerischen Arguments habe ihn unter die Erde gebracht. Warum ist dieses „Ich lüge“ so widerständig? Spreche ich mit dieser Sentenz die Wahrheit aus, so widerspreche ich mir performativ im Satz selbst. Gestehe ich dagegen die Lüge ein, so entspricht dies jedoch der Wahrheit – was aber gleichermaßen widersprüchlich ist.

Angesichts dieser Bedeutung erscheint die marginale Erwähnung dieser logischen Kippfigur in Lacans elftem Seminar von aufreizender Lässigkeit. Wie aus der Hüfte geschossen behauptet er, „dass ein Denken, das sich zu sehr auf die formale Logik stützt, Absurditäten hereinbringt, wenn man in der Aussage *ich lüge* eine Verstandesantinomie sieht, wohingegen doch jeder weiß, dass es da keineswegs eine gibt“ (Lacan 1964: 145). Wiebitte?! Wenn man weiterliest, deutet sich an, dass es Lacan keineswegs darum geht, das Paradox zu beseitigen, im Gegenteil. Er situiert hier eines der Paradigmen der strukturalen Psychoanalyse. Denn „tatsächlich“, so Lacan weiter, „ist das aussagende *ich*, das *ich* des Aussagens, nicht dasselbe wie das *ich* der Aussage, das heißt, der *shifter*, der es, in der Aussage, bezeichnet“ (ebd.). Auf diesen „shifter“, den ich ins Zentrum einer früheren Abhandlung gerückt habe (Riepe 2014), werde ich zurückkommen. Ich möchte zunächst hervorheben, wie Lacan die Struktur des Satzes „Ich lüge“ ins Zentrum des psychoanalytischen Prozesses rückt:

„Diese Spaltung in Aussage und Aussagevorgang“, so Lacan, „bewirkt, dass aus dem ‚ich lüge‘, das auf der Ebene der Kette der Aussage ist – das ‚lüge‘ ist ein Signifikant, der, im Anderen, Teil des Vokabelschatzes ist, in dem das, retroaktiv determinierte, ‚ich‘ zur auf der Ebene der Aussage erzeugten Bedeutung dessen wird, was es auf der Ebene des Aussagens produziert – tatsächlich ein ‚ich täusche dich‘ folgt. Das ‚Ich täusche dich‘ kommt

von dem Punkt her, an dem der Analytiker das Subjekt erwartet und ihm, gemäß der Formel, seine eigene Botschaft in deren wahrer Bedeutung zurückschickt, das heißt, in umgekehrter Form. Er sagt ihm: „In diesem *Ich täusche dich* ist das, was du als Botschaft schickst, das, was ich dir ausdrücke, und indem du das tust, sagst du die Wahrheit“ (ebd.: 145f, Übersetzung verändert).

Ein Seitenblick auf Habermas und Apel verdeutlicht, inwiefern der Satz „Ich lüge“ einem archimedischen Punkt entspricht, an dem die „Konsensustheorie“ aus den Angeln gehoben wird. So behauptet Apel, dass der Satz „gegen eine normative Bedingung der Möglichkeit gültiger Kommunikationsakte überhaupt verstößt“ (Apel 1976: 113). Mit spürbarer Gereiztheit fügt Apel hinzu: „Der Satz ‚Ich lüge jetzt‘ führt – transzendentalpragmatisch interpretiert – nicht deshalb in eine Paradoxie, weil Sätze keine selbstrückbezügliche Bedeutung haben dürfen [...] sondern deshalb, weil er den Versuch darstellt, die Verneinung der Aufrichtigkeitsbedingung als eine normative Bedingung der Möglichkeit der Kommunikation noch im Medium der Kommunikation zu vollziehen“ (ebd.: 162).

Im Gegensatz zu dieser „Konsensustheorie“, in welcher die Antinomie des „Ich lüge“ sich auflöst „in der gewollten Unvernunft eines Lügners, der von vornherein jeden möglichen Konsens boykottiert“ (Geier 1989: 102f.), entspricht das „Ich täusche dich“ nach Lacan *keiner bewussten Täuschungsabsicht*, sondern einem *unhintergehbaren Modus eines jeden Sprechens*. Es geht also nicht allein um ein Sprechen, das unbewusst ist, weil etwas verdrängt wurde, sondern darum, das Sprechen aus einem strukturellen Grund unbewusst ist. Was mich daran interessiert, ist, dass das Subjekt des Sprechens keine vollständige Verfügung über sein eigenes Sprechen hat, weil die Möglichkeitsbedingung des Sprechens in einem nicht reduzierbaren Defizit des Symbolsystems wurzelt. Ein prinzipielles Defizit, für welches der Satz „Ich lüge“ nur ein Symptom ist.

Die (partielle) Nichtverfügbarkeit der Sprache durch den Sprecher möchte ich beschreiben als eine spezifische *Topologie des Symbolischen*, die bereits Freud erahnte. In der *Traumdeutung* führte er aus, im Unbewussten gäbe es kein Nein – um aber sogleich zahlreiche Beispiele für ein solches ‚Nein‘ in Träumen anzuführen. Wobei er (wie ich im entsprechenden Kapitel vertiefen werde) verdeutlicht, dass dieses ‚Nein im Unbewussten‘ von Fall zu Fall neu dechiffriert werden muss. Im Gegensatz zur alltagsprachlichen verwendeten Vokabel ‚Nein‘ ist das *Nein* im Unbewussten nicht verallgemeinerbar; nichts anderes sagt Freud, wenn er erklärt, ein Wörterbuch der Traumsymbole sei unmöglich.

Dieses ‚Defizit im Symbolischen‘ habe ich angeführt, weil ich aufzeigen möchte, dass es mit der Geschlechtlichkeit untrennbar verwoben ist. Es gibt nicht zunächst einen geschlechtlichen Körper, der erst im zweiten Schritt sprachlich benannt würde. Diese Verwobenheit deutet sich an bei Sören Kierkegaard, dessen Angst-Konzept näher bei Lacan ist, weil es – im Gegensatz zu Heideggers geschlechtslosem „Dasein“ – eng mit der Sexualität verknüpft ist: „Das Sexuelle ist Ausdruck jenes ungeheuren Widerspruches, dass der unsterbliche Geist als *genus* [Geschlecht] bestimmt ist“ (Kierkegaard 1984: 73). „Ein vollkommener Geist“, so Kierkegaard weiter, „hat weder [Sexualität noch Geschichte] weshalb ja auch die sexuelle Differenz bei der Auferstehung aufgehoben ist...“ (ebd.: 50).

Was Kierkegaard mit diesem „unsterblichen Geist“ als ‚unvollkommenem Geist‘ in theologischer Formulierung vorwegnimmt, ist das, was Lacan als *geschlechtlich situiertes Defizit der symbolischen Ordnung* versteht. Um zu verdeutlichen, inwiefern die Geschlechtlichkeit in diesem Defizit der symbolischen Ordnung wurzelt, beziehe ich mich auf eine Variante des paradoxen Satzes „ich lüge“, die in einer von Zenon überlieferten Paradoxie aufblitzt. In seinem 20. Seminar führt Lacan den Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte an, um die Verknüpfung zwischen der in ihm zum Ausdruck kommenden Paradoxie mit der Geschlechtlichkeit zu illustrieren. „Achilles und die Schildkröte, das ist das Schema des Genusses (*jouir*) auf einer Seite des geschlechtlichen Seins“ (Lacan 1972/73: 12),

nämlich *der männlichen Seite*. „Achilles, so viel ist klar, kann die Schildkröte nur überholen, er kann sie nicht einholen“ (ebd.).

Nebenbei erwähnt er, dass Achilles bei diesem Wettlauf „einen Schritt macht bei Briseis“ (ebd.), also jener Beute-Sklavin, die einen der Auslöser für den dramatischen Konflikt im Trojanischen Krieg verkörpert. Agamemnon, der Oberbefehlshaber der Griechen, musste nämlich seine eigene Sex-Sklavin, Chryseis, zurückgeben, weil deren Vater (ein Priester des Apollon) eine Pest über das griechische Heer gebracht hatte. Aus verletztem Stolz und um sein Gesicht zu wahren, nahm er daraufhin Briseis Achilles weg. Das war eine schwere Kränkung, denn in der homerischen Welt war die Beute ein Symbol für Ehre und Status. Nach mehrfachem Hin- und Her bekommt Achilles sie wieder, bis er sie am Ende Agamemnon zurückgibt.

[gekürzte Passage]

Eine zentrale philosophische Vorgeschichte dieser Problematik findet sich in Platons *Parmenides*. Der Dialog radikalisiert am Beispiel des „Einen“ ein Problem, das bereits im sogenannten Argument vom dritten Menschen sichtbar wird: Sobald eine Einheit eine Vielheit von Dingen kategorisieren soll, muss auch sie selbst unter die von ihr gestiftete Kategorie fallen, wodurch sich die Frage nach einer übergeordneten Einheit erneut stellt. Im zweiten Teil des Dialogs wird diese Bewegung auf das Eine selbst angewandt: Wenn das Eine „ist“, muss ihm ein Ort, eine Grenze und damit eine Beziehung zu einem Anderen zukommen – womit gerade jene Vielheit und Differenz entsteht, die der Begriff des Einen ausschließen sollte. Das Eine kann sich daher nicht als ein außerhalb aller Relationen stehendes absolutes Prinzip etablieren. Wo Aristoteles in der *Physik* die vergleichbare Schwierigkeit des „Ortes des Ortes“ durch die Konstruktion eines absoluten Ortes und einer absoluten Orientierung zu lösen versucht, führt der *Parmenides* die entgegengesetzte Strategie vor: Er zeigt, dass jede solche Selbstbegründung der Ordnung eine Differenz voraussetzt, die sie auf der Ebene ihrer Aussage gerade ausschließen möchte. Lacans Interesse an diesem Dialog liegt deshalb weniger in einer Ontologie des Einen als in dessen signifikantenlogischer Funktion: Das „Ein“ ist nicht einfach ein Seiendes oder eine Zahl, sondern die Bezeichnung jener Einheit, von der aus überhaupt erst Identität und Differenz, Eins und Vieles, Innen und Außen bestimmt werden können. Eben deshalb kann sie selbst nicht außerhalb dieser Relationen stehen. Der *Parmenides* wird so zu einem frühen Paradigma jener Struktur, die Lacan später als Mangel im Anderen bzw. als Unmöglichkeit einer vollständigen Selbstbegründung der symbolischen Ordnung fasst.

Parmenides ausführlich

Was Lacan an diesem paradoxen Wettlauf zwischen Achilles und der Schildkröte (bzw. Briseis) interessiert, ist der Zusammenhang zwischen den Zenonischen Paradox und dem, was er in seinen späten Seminaren als „nicht existierendes Geschlechtsverhältnis“ bezeichnet. Zenons Paradigma eines immer kleiner werdenden Abstands, der nicht gleich Null wird, entspricht allerdings nur der einer Großaufnahme jener vielfältigen Paradoxien, die ein anderer Text bis in die Mikrostrukturen hinein akribisch durchdekliniert. Gemeint ist Platons Dialog *Parmenides*, in dem es um die Frage des „Eins“ geht, das nicht nur der Zahl 1, sondern auch der Einheit sowie dem Prinzip jeglicher Kategorisierung entspricht. In seinen späten Seminaren zieht Lacan diese Thematik heran, um die Logik des Signifikanten zu präzisieren: „Also nochmal – was ist das, ein Signifikant?“ (Lacan 1972/73: 23) fragt er, um die Frage sogleich zu invertieren: „In Wahrheit werden wir sehen, dass man es umgekehrt machen muss und an der Stelle des *ein* Signifikant, den man befragt, den Signifikanten *Ein* befragen muss“ (ebd.: 24). Also jenem Signifikanten, um den es in Platons *Parmenides* geht. Diesem Projekt widmete er sich vorwiegend im 19. Seminar, in dem er wiederholt auf diesen Dialog zurückkommt. Er rückt dabei die paradoxe Grundbewegung dieses Textes in den

Fokus, die jedoch unverständlich bleibt, weil Lacan die Argumentation, die diesen Dialog ausmacht – der als schwierigster Text der Philosophiegeschichte gilt – nur bruchstückhaft nachzeichnet. Worum also geht es?

Im ersten Teil vertritt der junge Sokrates jene Ideenlehre, die eigentlich mit dem Namen Platon verknüpft ist. Parmenides' Kritik daran kulminiert im berühmten *Argument vom dritten Menschen* (vgl.: 132a5 – b2). Wenn beispielsweise viele Einzeldinge dieselbe Eigenschaft aufweisen (etwa, dass sie große Dinge sind), so muss eine kategorisierende „Idee“ existieren, dank der diese Dinge insgesamt die Eigenschaft „Größe“ miteinander gemein haben. Was aber ist mit dieser Idee selbst dieser Größe – muss nicht diese selbst auch „groß“ sein? – Oder zumindest „groß“ genannt werden? Und wenn dem so ist – ordnet sich nicht auch die Idee des Großen in die Menge der großen Dinge ein? Wird damit nicht eine ‚Meta-Idee‘ erforderlich, welche die „Idee des Großen“ und die Menge der großen Dinge ihrerseits als Kategorie umschließt? Diese Bewegung wiederholt sich in einem infiniten Regress.

Der zweite, wesentliche Schritt in der argumentativen Kette des *Parmenides* bezieht sich auf die Fragen „Wenn das Eine *ist*...“ bzw. „Wenn das Eine nicht *ist*...“. Lacans Bezugnahme darauf ist schwer nachvollziehbar, weil er den konventionellen philosophischen Diskurs hinter sich lässt, bei dem das „Sein“ des Einen nur auf der Ebene des Signifikates abgehandelt wird, also im Register der Imaginären. Ich versuche daher die signifikantenlogische Herangehensweise in den Fokus zu rücken.

In diesem Sinne entspricht die Radikalisierung im zweiten Abschnitt des *Parmenides* einer Anwendung des „Arguments vom dritten Menschen“ auf sich selbst. Statt einzelne Ideen (z. B. das Große, das Gerechte etc.) zu prüfen, nimmt Parmenides *das Eine* selbst als Paradigma. Das Eine entspricht also nicht irgendeiner Idee unter vielen, sondern der ‚Idee der Idee‘. Der psychoanalytische Nutzen, den Lacan aus diesen abstrakten Ausführungen zieht, ist nicht leicht nachvollziehbar, weil er Platons Dialog nur sehr verkürzt paraphrasiert. Er erinnert daran, dass Platon zunächst danach fragt, was es bedeuten würde, wenn Eins Eines *ist*: „Der erste Einwand, den er [Platon] dagegen vorbringt, lautet, dass dieses Eins dann *nirgendwo* wäre (vgl.: 138c2), denn wenn es *irgendwo* wäre, wäre es in etwas Umschließendem, innerhalb einer Grenze, und dass dies zu seiner Existenz als Eins ja im Widerspruch steht“ (Lacan 1971/72: 163, Übersetzung nach R. Nemitz).

Um zu verdeutlichen, worum es hier geht, mache ich einem Umweg über eine thematisch identische Passage aus der *Physik*. Aristoteles versucht hier erfolglos jenes Zenonische Paradox zu überwinden, das eine brennglasartige Präzisierung jener Denkbewegung impliziert, mittels welcher im *Parmenides* die prinzipielle Unmöglichkeit eines transzendentalen Signifikates aufgewiesen wird.

Ich erinnere an die von Lacan skizzierte Problematik vom „Ort des Ortes“, die Aristoteles wie folgt beschreibt: „Wenn nämlich Teile eines Ganzen das ‚worin‘ und das ‚darin‘ ausmachen, wird man vom Ganzen sagen, es sei in sich selbst“ (210a8). Die Konsequenz dieser Konfusion, die entsteht, wenn man sagt, „das Ganze [...] sei in sich selbst“ enthalten, bringt Aristoteles humorvoll auf den Punkt, indem er die Räumlichkeit der Gefäß-Metapher ad absurdum führt: „Z.B. müsste der Krug sowohl Gefäß wie auch Wein sowohl Wein wie auch Krug sein“ (210a8).

Die Art und Weise, wie Aristoteles versucht diese Konfusion zwischen Gefäß und Inhalt aufzulösen, ist im Vergleich zu Lacans Herangehensweise aufschlussreich. Um die Frage nach dem „Ort des Ortes“ zu beantworten, sieht Aristoteles sich nämlich gezwungen, eine *absolute Orientierung* einzuführen. Diese absolute Orientierung soll wiederum die absolute Bewegung begründen, die sich schließlich auf einen *absoluten Ort* bezieht. Auf diese Weise bestimmt Aristoteles das ‚absolute Oben‘ als „dasjenige, wohin das Feuer und das Licht sich hinbewegen“ (IV, 1, 208b). Er erklärt, dass das Feuer und das Leichte überhaupt „zu äußeren Grenzen des Alls streben“ (Gosztony 1976, I: 96). Man erkennt also, so der Raumspezialist

Alexander Gosztony, dass „die eine Erklärung des Aristoteles die andere jeweils voraussetzt“ (ebd.: 97). Das Bedürfnis des logischen Denkens, eine *Orientierung* einzuführen und diese widerspruchsfrei zu begründen – wobei ich später ausführen werde, dass eine solche ‚Orientierung‘ stets eine sexuelle Orientierung ist –, führt dazu, den Ort als „eine Stelle im absoluten Raum“ (ebd.: 108) zu definieren. Dies geht mit der Verkennung einher, dass dieses Absolute nicht als positive Referenz fungieren kann.

Im Hinblick auf diese Schlüsselproblematik verfolgt der Dialog *Parmenides* die konträre Strategie: wo Aristoteles in der *Physik* an der ‚Lösung‘ der Zenonischen Paradoxie scheitert – indem er mit der zirkelschlussartigen Konstruktion eines „absoluten Raumes“ und einer daraus abgeleiteten „absoluten Bewegung“ und einem absoluten „Ort des Ortes“ die Illusion eines transzendentalen Signifikates erzeugt –, an diesem neuralgischen Punkt demonstriert Platon auf erschöpfende Weise, dass selbst die präziseste dialektische Methode nicht anderes vermag als ein und dasselbe logische Defizit in immer neuen Formen hervorzubringen. Wie in einem psychoanalytischen Dialog zeigt Parmenides, dass jeder Versuch, die Logik im Sinne einer imaginären Ganzheit in sich selbst zu begründen, dazu führt, dass auf eine jeweils neue Weise eine Paradoxie, ein Defizit bzw. ein Schnitt offenbar wird. Dieses in unterschiedlichen Formen zu Tage tretende Defizit – das Lacan später als „Mangel im großen Anderen“ bezeichnen wird – wurzelt nicht in einem sophistischen Taschenspielertrick; das Defizit ist die Wurzel der Logik bzw. der symbolischen Ordnung selbst.

Der Rückbezug auf Platons *Parmenides* verdeutlicht damit jenes „Gebrechen der Struktur“ (vice de structure, vgl.: Lacan 1962/63: 171), gemäß dem das Symbolische ein Fragment bleibt, das nirgends im Realen verankert ist. Die Möglichkeit eines transzendentalen Signifikats bleibt daher eine Illusion. – Diese Fragmentierung des Symbolischen ermöglicht erst jene Zersplitterung, die in potentiell jedem Sprechakt jene Substitutionen vollbringen, die Lacan – wie das Kapitel über den „Graphen“ zeigt – als (Vater-)Metapher zu formalisieren versucht.

Bevor ich den strukturellen Zusammenhang zwischen Metapher und Geschlecht präzisiere, muss ich auf die von Lacan gezogene Querverbindung zwischen *Parmenides* und dem Begründer der modernen Mengenlehre zu sprechen kommen, Georg Cantor. Denn es ist genau jene rückbezügliche Anwendung der Kategorien auf sich selbst, die dank Cantors Mengenlehre in mathematisch exakter Form wiederkehrt. Berühmt wurde diese, von Cantor nur beiläufig in einem Brief an David Hilbert vom 26. September 1897 erwähnte, Antinomie durch die Formulierung von Bertrand Russell, demzufolge „die Menge aller Mengen“ sich „nicht selbst enthalten“ dürfen: weil nämlich durch diese – aus dem *Parmenides* in die moderne mathematische Logik importierte – Selbstbezüglichkeit ein „beweisbarer Widerspruch“ insistiert.

Aus zwei Gründen muss ich kurz auf Russell eingehen, der zusammen mit Whitehead diese Antinomie zu unterbinden versuchte: und zwar durch die Einführung einer ‚Verkehrsordnung des Sprechens‘, welche die Rückbezüglichkeit untersagt. So werde ich aufzeigen, dass Russells Reaktion auf den „beweisbaren Widerspruch“ im Kontext einer Diskussion steht, die im *Parmenides* wurzelt und die analytische Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgiebig beschäftigte. Es geht um jenen Universalienrealismus – also um die Bildung von Kategorien, Klassen und Allgemeinbegriffen, dank denen jene Paradoxien aufkommen, die Platon im *Parmenides* durchdeklinierte. Um diese Paradoxien zu vermeiden, beschlossen die Vertreter des Nominalismus, auf Kategorien und Allgemeinbegriffe zu verzichten.

Bevor ich aufzeige, inwiefern Lacans „Sexuierungsformeln“ die Unversöhnbarkeit dieser beiden Positionen im Sinne eines nicht existierenden Geschlechtsverhältnisses lesbar machte, muss ich an die Konsequenz des Projektes von Kurt Gödel erinnern, auf den Lacan etwa ein Dutzend Mal zu sprechen kommt. Mit seinem berühmten Unvollständigkeitssatz umgeht Gödel nämlich jenes Verbot der Rückbezüglichkeit, das Russell als „Zirkelfehler“ bezeichnet.

So konstruierte Gödel innerhalb der Arithmetik einen widerspruchsfreien Satz – der jedoch genau jene Selbstreferenz, die die Typentheorie eigentlich ausschließen sollte, reproduziert. „Wir haben also“, so Gödel, „einen Satz vor uns, der [nicht nur] seine eigene Unbeweisbarkeit behauptet“, sondern „auch mit dem ‚Lügner‘ ... eine nahe Verwandtschaft (Gödel 1930: 148f.) aufweist. Wie Gödel selbst sagt, formulierte er die mathematisch stringente Form des Satzes „Ich lüge“.

Damit wird, wie ich zeigen werde, Gödels Verfahren für Lacan wichtig. Der Unvollständigkeitssatz entspricht nämlich der indirekten Markierung einer Limitation. Warum indirekt? Weil es keine letztgültige Metaebene gibt, von der aus man auf die Unentscheidbarkeit der darunter liegenden Ebene blicken könnte, wird die Unentscheidbarkeit zum Alleinstellungsmerkmal des Symbolischen als solchem.

Der britische Mathematiker Roger Penrose verknüpft dieses Alleinstellungsmerkmal des Gödelschen Satzes mit einer grundsätzlichen Frage. Er verweist darauf, dass dieser Satz eigentlich die Struktur eines Computerprogramms aufweist – entspricht er also einem Algorithmus? Penrose hält dagegen: „Wir stellen mathematische Wahrheit nicht bloß mit Hilfe eines Algorithmus fest“ (Penrose 1991: 407). Wie dann? „Sobald wir uns von der Gültigkeit des Gödelschen Satzes überzeugen, ‚sehen‘ wir ihn nicht nur ‚ein‘, sondern enthüllen damit zugleich, dass dieser Prozess des ‚Einsehens‘ in seinem ureigensten Wesen nicht algorithmisch ist“ (ebd.: 408).

Obwohl Penrose dies nicht hervorhebt, ist der Begriff der „Einsicht“ ein Verweis auf Köhlers Versuche mit Menschenaffen, die in bestimmten Situationen „Einsicht“ zeigen. In seinem Seminar über die Angst kommt Lacan genau darauf zu sprechen. In der Buchversion wird dies aber nicht verständlich, wie hier Köhlers Name gestrichen wurde. Allein dem Leser der Mitschrift dieses Seminars erschließt sich, dass Lacan auf Köhlers Versuche eingeht, die demonstrieren, dass Primaten beispielsweise Werkzeuge miteinander kombinieren oder Kisten aufeinanderstapeln, um an Futter zu gelangen. Köhler bezeichnet dies als „Lernen durch Einsicht“, was Lacan über die angelsächsische Literatur rezipierte und als „*insight*“ zitiert. Was also fehlt diesem „einsichtigen“ Menschenaffen, um Sprache auszubilden und Gedichte zu schreiben? Lacan gibt hierauf eine verblüffende Antwort. Der Primat sei nicht prinzipiell „unfähiger zu sprechen“ als der Mensch. Er sei eben nur nicht dazu in der Lage, jene rudimentäre Befähigung zur Symbolisierung – die er in Köhlers Versuchen zeigt – „in dieses Operationsfeld einzubringen“ (Lacan 1962/63: 320). Was ist dieses „Operationsfeld“? Um zu zeigen, dass Lacan hier den Zusammenhang zwischen Geschlecht und Sprache thematisiert wird, muss ich zwei argumentative Schritte ergänzen. Ich muss aufzeigen, worin genau dieses „Operationsfeld“ besteht. Diese Frage werde ich im Zusammenhang mit Freuds Erklärung der männlichen Homosexualität im Zusammenhang mit der narzisstischen Spiegelfunktion beantworten. Doch bevor ich diese Antwort geben kann, muss ich jene *Tierproblematik* weiterverfolgen, die sich als roter Faden durch Lacans gesamtes Werk zieht. Im Kapitel „Der Löwe zählt nicht bis drei“ werde ich einige jener über das gesamte Werk verstreuten Passagen aufgreifen, in denen Lacan Tauben, Heuschrecken, Schnabeltiere etc. erwähnt, um auf unterschiedliche Weise die kategoriale Differenz zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen hervorzuheben. Mit Bezug auf *Parmenides* fragt er unter anderem: „Gibt es für das Tier das EINS?“ (1971/72: 126).

In diesem Kontext thematisiert er unter anderem jene (vermeintliche) „Sprache der Bienen“, die gemäß den Ergebnissen neuer Forschungen so differenziert sei, dass diese Spezies angeblich gar eine „Bienendemokratie“ errichtet habe. Mit Bezug auf Lacans marginale Erwähnung des Nobelpreisträgers Karl von Frisch, dem Entdecker des Signalsystems der Honigbienen, werde ich dagegen jene Differenz zwischen humanspezifischem und tierischem Symbolisierungsvermögen hervorheben, die für die Logik des Signifikanten grundlegend ist. Wie sein enger Bekannter, der Linguist Émile Benveniste, hervorhebt, vermag die Honigbiene ein von einer anderen Biene übermitteltes Signal allein in dem Sinn zu registrieren, dass sie

sich – wie ein mechanisches Relais – ohne jegliche Entscheidungsfreiheit unmittelbar auf den Weg zu jenem Ort begibt, der von der signalgebenden Biene übermittelt wurde (Mit den Forschungen des Frisch-Schülers Thomas D. Seeley wird zwar der Akzent etwas verschoben, doch grundsätzlich ändert sich nichts). Was der Honigbiene fehlt, ist die Möglichkeit, das erhaltene Signal weiterzugeben, ohne sich automatisch auf den Weg zu machen. Es fehlt ihr die Fähigkeit, das Signal so zu memorieren, dass es umgeschrieben werden kann. Der zentrale Aspekt bei dieser Umschrift ist jene selbstreferentielle Substitution, auf die ich im Hinblick auf Gödel verwiesen habe. Diese Substitution erfolgt ebenso bei der Bildung einer jeden Metapher.

Das Signalsystem der Honigbienen stellt folglich ein geschlossenes funktionales Zeichensystem dar, in dem die Relation zwischen Signal und getriggelter Handlung weitgehend stabilisiert ist. Gerade dadurch fehlt jene strukturelle Offenheit der Kette der Signifikanten, die bei Lacan den Ort des Subjekts konstituiert. Das Signalsystem der Bienen organisiert ein determiniertes Verhalten, erzeugt aber keinen symbolischen Raum, in dem ein Sprecher sich als von seinen eigenen Signifikanten gespalten erfahren könnte. Das menschliche Subjekt entsteht folglich erst dort, wo ein Zeichensystem aufhört, vollständig funktional zu sein. In drastischer Verkürzung könnte man das Signalsystem der Bienen als rudimentäre Form des absoluten Wissens bei Hegel bezeichnen (auf das ich im Žižek-Kapitel zu sprechen komme). Was fehlt, ist jene Differenz zu sich selbst, also jene „Barrierung des großen Anderen“, welche die strukturelle Lücke für das Subjekt eröffnen würde.

Ich erinnere an „dieses Operationsfeld“, in das der Primat die durch „Einsicht“ gewonnene Symbolisierung nicht einzubringen vermag. Dieses Operationsfeld, so werde ich ausführen, entspricht der phallischen Aussparung in der narzisstischen Widerspiegelung. Bei den Primaten fehlt diese symbolische Kastration, weshalb es, wie Lacan betont, „im Tierreich kein Spiegelstadium gibt“ (1963/63: 340).

Ich habe den Unvollständigkeitssatz erwähnt und angedeutet, dass Gödel jene Beschränkungen der Rückbezüglichkeit (von Russell als „Zirkelfehler“ bezeichnet) umgeht, indem er zeigte, dass dieser Satz ein nicht eliminierbarer Teil dessen ist, was vermieden werden soll. Damit befinden wir uns bereits im Register dessen, was Lacan im Rahmen der sogenannten „Sexuierungsformeln“ mit dem mathematischen Quantor „nicht Alle“ bezeichnet. Bevor ich diesen Gedanken (der Kapitel über die Sexuierungsformeln ausgeführt wird) weiterverfolge, werde ich wiederholen, dass Gödel selbst ausdrücklich darauf hinweist, dass die Struktur seines Unvollständigkeitssatzes lediglich die mathematische Ausbuchstabierung des Kretischen „Lügners“ darstellt. Dabei geht es mir aber nicht allein darum, dass mit Gödels Verfahren die strukturelle Inkonsistenz des Symbolischen (wofür Lacan den Begriff des „gebarnten Anderen verwendet) indirekt ausgewiesen ist. Was Gödel verdeutlicht, ist, dass sein Verfahren nur ein Spezialfall jener Substitution eines Signifikanten durch einen anderen Signifikanten entspricht, die Lacan mit der Vatermetapher ins Zentrum seiner Sprachauffassung rückt.

Wie ich im Kapitel über den „Graphen von Monte Christo“ zeigen werde, basiert diese Sprachauffassung auf der Radikalität von Ferdinand de Saussures Semiologie. Durch die Differenzierung zwischen der „syntagmatischen“ und der „assoziativen“ Beziehung nimmt dessen Sprachauffassung nämlich das *Modell der zwei Achsen* vorweg, das in Freuds Primärprozess wurzelt (Verschiebung und Verdichtung) und in Lacans Unterscheidung zwischen Metonymie und (Vater-)Metapher klinisch nutzbar gemacht wird. Die sprachlogische Konsequenz dieser Klinik werde ich hervorheben anhand jenes „Graphen des Begehrens“, den Lacan entwirft, indem er das berühmte Wellenschema in Saussures „Grundlagen der allgemeinen Sprachwissenschaft“ systematisiert.

In den Blick rückt Lacan dabei, was bei Saussure nur indirekt eine Rolle spielt: den Platz des Subjekts. Dieses Subjekt befindet sich an einem ‚Ort‘ zwischen zwei Signifikanten, die ich lesbar mache als Kluft zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung der Metapher. Wie

bereits an anderer Stelle ausgeführt (Riepe 2014), werden dabei die vier klinischen Strukturen (Hysterie, Zwang, Perversion und Psychosen) signifikantenlogisch erfassbar.

Mit Bezug auf diese früheren Ausführungen werde ich zudem auf das Fehlen der metaphorischen Rede als Symptom des psychotischen Diskurses zu sprechen kommen. Das Fehlen der bildlichen Rede in diesem Diskurs ist ein Hinweis darauf, dass dem Senatspräsidenten Schreber jene Orientierung fehlt, die stets eine sexuelle Orientierung ist. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, konstruiert Schreber eine zirkuläre Kosmogonie, in der jenes ökonomische Prinzip des Defizits fehlt, das auch für das Verstehen der sexuellen Zeugung wesentlich ist. Auch das Kind ist erst dann in der Lage, die sexuelle Zeugung zu verstehen, wenn es in der Lage ist, sie performativ nachzuvollziehen – indem es, und zwar durch die Bildung einer Metapher, eine Bedeutung hervorbringt, die auf die gleiche Weise neu ist, wie das sexuell gezeugte Wesen.

In diesem Komplex, der die unlösliche Verknüpftheit von Sexualität und Sprache anzeigt, wurzelt auch das von Alexander von Humboldt benannte Grundproblem einer jeden Sprachwissenschaft: Wie lässt sich mit einer endlichen Anzahl von Worten unendlich viele (neue) Bedeutungen schaffen? Der Linguist Noam Chomsky versuchte dieses Problem zu lösen, indem er in der Rekursion von Schachtelsätzen den Sprung zur Unendlichkeit der Bedeutungen zu erblicken glaubte. Diese Rekursion, so werde ich zeigen, bekommt jene Offenheit der Struktur nicht in den Blick, welche die Psychoanalyse mit der symbolischen Kastration thematisiert.

Dieses Defizit im Verstehen des Sexuellen, das die Kastration impliziert, spiegelt sich in Schrebers metaphernfreien Rede, der ich das Schreiben von James Joyce gegenüberstellen werde, der mit seinem Spätwerk eine gefühlte Vollständigkeit der Metaphernbildung vorlegt, eine Verdopplung des Symbolischen, die Lacan in seinem späten Seminar als „Sinthome“ bezeichnet. Dieses Sinthome beschreibt er als gelungene Vermeidung jener Psychose, in der die Geschlechtlichkeit verworfen wird.

Die Geschlechtlichkeit des sprachlich repräsentierten Subjekts rückt bereits hinsichtlich jener beiden Toilettentüren in den Blick, mit denen Lacan in seinem Aufsatz von 1956 über das *Drängen des Buchstabens* die Logik des Signifikanten mit der sexuellen Differenz verklammert. Dabei macht er, wie ich im Kapitel über die sexuelle Differenz nachzeichne, eine beiläufige Bemerkung, mit der er seine „Formeln der Sexuierung“ ankündigt. Mit Bezug auf jene beiden Toilettentüren – auf die ich auch im Kapitel über Transsexualität zurückkomme – blitzt jenes Sprachmodell auf, bei dem Lacan sich nicht allein auf Saussure, sondern darüber hinaus auch auf die Schrift „De Magistro“ vom Heiligen Augustinus bezieht. In dieser Schrift, die Lacan bereits in seinem ersten Seminar kommentiert, demonstriert der Kirchenvater, dass Worte keine Stütze in einer präexistenten Ordnung der Dinge haben. Es verhält sich umgekehrt: Worte verweisen nur auf Worte – und erzeugen durch diese Differenz jenen Unterschied der sexuellen Differenz, die in den im Realen einander gleichenden Türen nicht gegeben ist.

Mit Bezug auf die Beschriftung „Herren“ und „Damen“ verweist Lacan auf die Grundsätzlichkeit der mit ihnen verknüpften Kategorien der Männlichkeit und der Weiblichkeit. Das Geschlecht ist nicht irgendeine Kategorie, sondern die Matrix für Kategorisierung schlechthin ist: „Das haut“, so Lacan, „nicht nur mit einem Tiefschlag die Nominalismusdebatte um...“ (Lacan 1957b: 24). Der bereits erwähnte Nominalismus entspricht einer Strategie, um jene Paradoxien zu vermeiden, die, nachdem sie im *Parmenides* durchdekliniert wurden, durch die moderne Mengenlehre in der mathematischen Logik insistieren. Wie ich im Kapitel über das „Nicht alle“ ausführen werde, nutzt Lacan die Debatte zwischen dem Nominalismus und dem Universalienrealismus, um sie im Sinne der funktionalen Nichtentsprechung der Geschlechter nutzbar zu machen („Il n’y a pas de rapport sexuel“ (Es gibt keine Beziehung zwischen den Geschlechtern)).

Wie ich darlegen werde, nutzt Lacan den Nominalismus (bzw. seine mathematische Version, den Intuitionismus), um Weiblichkeit mit einem logischen Ensemble zu vergleichen, das nicht im herkömmlichen Sinn kategorisierbar ist – man kann nicht „die“ Frau sagen. Dass „die“ Frau nicht kategorisierbar ist, ist ein Grund dafür, dass Achilles die Schildkröte bzw. Briseis nicht einholen, sondern nur überholen kann. Dabei zeichnet sich ab, dass die sexuelle Differenz erst durch die Differenz zwischen „Herren“ und „Damen“ entsteht – wobei diese beiden Signifikanten nicht herausgelöst werden können aus der Kette in ihrer *Gesamtheit*. Mit Blick auf die Semiologie von Ferdinand de Saussure werde aufzeigen, dass mit der hier wiederkehrende Frage nach der Topologie des Symbolischen auch die Paradoxien wiederkehren, die im *Parmenides* durchdekliniert werden: Weil es, wie Lacan unermüdlich wiederholt, keine Metasprache gibt, schwebt die Kette der Signifikanten ‚an‘ bzw. ‚in‘ jenem nicht verabsolutierbaren „Ort des Ortes“ – weshalb, wie Augustinus demonstrierte, Worte immer nur auf Worte verweisen, weil ihre Bedeutung nicht in den „Dingen“ verwurzelt ist. Auch zum gegenwärtigen Modethema Transsexualität machte Lacan in den 1970er Jahren marginale Anmerkungen, auf die ich im Kapitel „Geschlecht ohne Sex?“ eingehe. Der Transsexuelle, so Lacan, wolle den (nicht existierenden) *rapport sexuel* „mittels Chirurgie erzwingen“ (Lacan 1971/72: 16f., Übersetzung verändert). Dies exemplifiziert Lacan anhand einer ausführlichen Krankenvorstellung. Meinem Kommentar zu diesem Gespräch mit Michel H. werde ich ergänzen mit jener Variante von Mann-zu-Frau-Transsexuellen, die es zu Lacans Zeit noch nicht gab. Der Biologen Ray Blanchard bezeichnet das Symptom einer bestimmten Gruppe von Mann-zu-Frau Transsexuellen, die ihre Transition durch den gewaltsamen Zutritt zu Damentoiletten zu authentifizieren versuchen, als „Autogynophilie“, die ich als fetischistische Perversion deuten werde.

In diesem Kontext werde ich daran erinnern, inwiefern Lacan Freuds Zurückweisung eines „dritten Geschlechts“ wieder aufnimmt. In einem späten Seminar, das die „Sexuierungsformeln“ vorbereitet, heißt es: „Dass das Geschlecht real ist, steht völlig außer Zweifel. Und dessen Struktur ist der Dual, die Zahl *zwei*. Was immer man denken mag, es gibt zwei davon. Die Männer, die Frauen, sagt man, und beharrlich fügt man hinzu: die Auvergnaten!“ (Lacan 1971/72: 178, Übersetzung verändert). Das schallende Gelächter, das unter seinen etwa 600 Hörern bei diesem Ausdruck ausbricht, resultiert daher, dass der Ausdruck „*Auvergnate*“ – laut dem „Dictionnaire erotique moderne“ (Brüssel 1864) – bedeutet: „Der zum dritten Geschlecht gehört – da er kein Mann ist und keine Frau sein will“ (Diesen Hinweis verdanke ich Rolf Nemitz).

Lacan insistiert auf der Binarität, die er jedoch anders interpretiert als die gegenwärtig populäre Trans-Ideologie. Mit Bezug auf die Paradoxien des *Parmenides* (bzw. deren mathematische Umschrift durch Freges „Grundlagen der Arithmetik“ – auf die er sich insbesondere in seinem Vortrag von Baltimore bezieht) ist das „Eins“, weil es das Einzige seiner Art ist, identisch mit seinem eigenen Mangel. Zusammengenommen ergibt dies das „Dual, die Zahl *zwei*“. Deswegen insistiert Lacan: „Auf der Ebene des Realen gibt es keine Auvergnaten. Wenn es um das Geschlecht geht, ist das, worum es sich handelt, das andere, das andere Geschlecht, selbst dann, wenn man dasselbe bevorzugt“ (ebd., Übersetzung verändert).

Vor diesem Hintergrund möchte ich die von Lacan angedeutete Differenz zwischen männlicher und weiblicher Homosexualität hervorheben. Diese Differenz thematisiere ich im Kapitel „100 Jahre Einsamkeit“ über Margarethe Trautenegg, so der bürgerliche Name von Freuds junger Homosexuellen. Aus einer Biographie über sie geht hervor, dass sie drei Suizidversuche überlebte, vor den Nazis nach Kuba floh, verarmte, sich als Porträtmalerin und Gouvernante verdingte, bis sie in Wien kurz vor der Jahrtausendwende mit 99 Jahren verstarb.

Wie ich in diesem Kontext ausführen werde, wurzelt die psychoanalytische Auffassung der Homosexualität in jener Zurückweisung eines „dritten Geschlechts“, die Freud zum

Ausgangspunkt einer weitreichenden Erklärung macht. Ausgangspunkt war die arglose Zurückweisung des Begriffs der Libido durch seine Schüler, allen voran C.G. Jung. Um aufzuzeigen, dass „das Sexuelle“ keine entbehrliche Zutat des psychoanalytischen Denkens ist, formulierte Freud seine Auffassung der männlichen Homosexualität, die er, verkürzt gesagt als ‚Verweigerung‘ des Sexuellen deutet. Indem er den Narzissmus einführt, zeigt Freud indirekt, dass die Widerspiegelung des männlichen Alleinstellungsmerkmals (Penis) allein deshalb libidinös besetzt werden kann, weil sie auf jener *Verleugnung der Kastration* basiert: jener Kastration, die durch das *Weibliche* repräsentiert wird. Dabei werde ich jene rätselhafte Bemerkung aufgreifen, wonach die weibliche Homosexuelle einen „rapport sexuel“ herstellen könne. Was bedeutet es in diesem Zusammenhang, wenn Lacan sagt: „Wer Frauen liebt, ist heterosexuell, unabhängig von seinem Geschlecht“?

In einem weiteren Kapitel werde ich auf eine Querverbindung zwischen Transsexualität und einem anderen Modethema eingehen: das sogenannte „Gendern“ bzw. die „geschlechtergerechte“ bzw. „geschlechtersensible“ Sprache. Streitpunkt ist das sogenannte „generischen Maskulinum“. Mit dieser grammatischen Form wird der Plural von Berufs- und Funktionsbezeichnungen wie „die Sänger“, „die Piloten“ etc. bezeichnet. Da die Pluralform nach dem männlichen Singular gebildet wird, monierte die feministische Linguistik seit den späten 1970er Jahren, dass weibliche Sänger und weibliche Piloten durch die Grammatik unsichtbar gemacht werden: „In unserer Sprache gilt die Regel: 99 Sängerinnen und 1 Sänger sind zusammen 100 Sänger. Futsch sind die 99 Frauen, nicht mehr auffindbar, verschwunden in der Männer-Schublade. Die Regel bewirkt, dass in unseren Köpfen nur Manns-Bilder auftauchen, wenn wir von ‚Arbeitern‘, ‚Studenten‘, ‚Ärzten‘, ‚Dichtern‘ oder ‚Rentnern‘ hören oder lesen, auch wenn jene ‚Ärzte‘ oder ‚Rentner‘ in Wirklichkeit überwiegend Ärztinnen bzw. Rentnerinnen waren“, so Luise F. Pusch.

Das hierbei zum Ausdruck kommende Missverständnis wurzelt, wie ich nachzeichnen werde, in einer volksetymologischen Verkennung des generischen Maskulinums, das im Sinne einer „unmarkierten Form“ einem Performativ entspricht. Dieses Performativ produziert seine Bedeutung erst im jeweiligen sprachlichen Vollzug. Das generische Maskulinum entspricht somit der grammatischen Variante dessen, was Lacan als „Mangel im großen Anderen“ bezeichnet. Dabei werde ich aufzeigen, inwiefern das qua „Ich lüge“ sichtbar gewordene, im Herzen des Symbolischen situierte Defizit durch das Gendern auf symptomatische Weise zum Thema gemacht wurde: das Defizit soll durch sprachliche Eingriffe kompensiert werden. Wer gendert, unterliegt dem gleichen Irrtum wie der Transsexuelle, der den *rapport sexuel* erzwingen will, nicht mit Chirurgie, sondern mit Volksetymologie

Um schließlich zu vertiefen, warum es nicht zunächst einen Körper im Sinne des biologischen Geschlechts gäbe, der zusätzlich noch sprachlich benannt würde, werde ich im Schlusskapitel jene Subjektgenese kommentieren, die Lacan in seinem Angst-Seminar mit seinem „Teilungsapparat“ schematisiert. Zwei Falldarstellungen, Melanie Kleins Analyse eines vierjährigen Knaben sowie Freuds Krankengeschichte des kleinen Hans, illustrieren die Entstehung des psychischen Apparates. Ich werde zeigen, dass das Erleiden von Angst mit jener (Ur-)Spaltung des Subjekts einhergeht, die sich in jedem späteren Sprechakt wiederholt – sofern diese Artikulation die konstitutive Spaltung zwischen Aussage und Aussagevorgang reproduziert. Ich werde ausführen, dass diese Spaltung dem Vorgang jener Substitution des Symbolischen durch sich selbst entspricht, die Kurt Gödel in seinem Unvollständigkeitssatz ausformulierte.

Thomas Mahlow

Nachdenken mit Kierkegaard über den Begriff (Affekt) der
Verzweiflung

Bregenz, 5. September 2026

Gliederung

Einleitende Worte

1. Erste Annäherung an das Phänomen der Verzweiflung
2. Die „drei Stadien“ der Existenz nach Kierkegaard
3. Die Verzweiflung als die „Krankheit zum Tode“
 - 3.1. Kierkegaards Versuch einer Definition der Verzweiflung
Die dreifache Formel:
ad1) ...
ad2) ...
ad3) ...
4. Einige (kritische) Anmerkungen zu Kierkegaard, von Lacan aus gesehen
5. Eine Weihnachtsgeschichte der besonderen Art
(Eine Parabel)
6. Gibt es eine Möglichkeit nach Kierkegaard, die Verzweiflung zu überwinden? — Mit einem kritischen Ausblick

„Länger als eine Viertelstunde kann man nicht an der Verzweiflung eines anderen teilnehmen, ohne die Geduld zu verlieren.“

(E. M. Cioran)

„Der Orgasmus ist ein Paroxysmus, die Verzweiflung auch. Der eine dauert eine Sekunde, der andere ein Leben lang.“

(E. M. Cioran)

Nachdenken mit Kierkegaard über den Begriff (Affekt) der Verzweiflung

Die Verzweiflung ist nach Kierkegaard ein allgemeines Phänomen des menschlichen Lebens. Sie läßt sich nach seiner Meinung nahezu bei jedem Menschen aufweisen. Viele Menschen leben bzw. sind verzweifelt (auch wenn ihnen dieser Zustand vielleicht selbst gar nicht bewußt ist). Jedem Menschen kann es soz. an jeder Straßenecke passieren, daß ihn plötzlich eine Stimmung der Verzweiflung überwältigt (so beschreibt z.B. Jean-Paul Sartre in seinem Roman „La Nausée“ („Der Ekel“) genau dieses Gefühl des Absurden und der Verzweiflung, das einen überall einholen kann). Niemand, so scheint es, ist gegen Verzweiflung gefeit.

„Die Menschen in der kapitalistischen Konsumgesellschaft haben (fast) alles: einen Job, eine Wohnung, einen Lebensplan, Urlaubsreisen, etc.. Und trotzdem haben sie das nagende Gefühl, daß irgend etwas fehlt. Sören Kierkegaard wußte, was es ist. Er nannte es nicht Burnout, nicht Midlife-Crisis, nicht Sinnkrise. Er nannte es Verzweiflung. Und er sagte: Die gefährlichste Form der Verzweiflung ist die, die man nicht bemerkt.“ (S. Lessing auf der Rückseite ihres Buches über „Kierkegaard. Auf den Punkt.“)

Und doch ist es nicht leicht, genau anzugeben, was Verzweiflung eigentlich ist, worin sie besteht und was sie wissenschaftlich und philosophisch bedeutet (ganz zu schweigen davon, eine allgemeine, klare und eindeutige

Definition der Verzweiflung zu geben).

Um mich dem Begriff bzw. dem Affekt (denn um diesen handelt es sich letztendlich) der Verzweiflung anzunähern, möchte ich mich auf einige Gedanken der Schrift „Die Krankheit zum Tode“ des dänischen Philosophen Sören Kierkegaard (1813 - 1855) beziehen, - eine geniale Schrift (1849 in Kopenhagen erschienen), die m.E. immer noch einer der tiefgründigsten, aber auch rätselhaftesten Texte im Rahmen der Philosophiegeschichte zu diesem Thema der Verzweiflung ist.

Die Gedanken dieser Schrift (aber auch die der anderen Bücher des Autors) haben einen starken, unmittelbaren Einfluß auf die moderne „Existenzphilosophie“ des 20. Jahrhunderts ausgeübt (man denke nur an Heidegger, Jaspers, Sartre und Camus), ebenso auf die Psychoanalyse Sigmund Freuds.

Und es ist bestimmt nicht uninteressant, im Rahmen dieser Tagung des Lacan-Archivs darauf hinzuweisen, daß Lacan ein sehr intensiver und leidenschaftlicher Leser der Schriften Kierkegaards gewesen ist: davon zeugen nicht zuletzt die vielen Hinweise auf diesen Philosophen in seinen psychoanalytischen Seminaren ...

- Ich möchte jetzt in einem ersten Schritt eine allgemeine Annäherung an das Thema der Verzweiflung versuchen (jenseits klinischer Begriffe). Dabei möchte ich zunächst den Begriff der Verzweiflung als solchen erörtern und werde dann eine etwas längere Textpassage aus dem Buch von Friedhelm Decher: „Verzweiflung. Anatomie eines Affekts“ zitieren,

um die innere Situation und Befindlichkeit eines Verzweifelten zu veranschlichen. (1. Kapitel)

- Dann möchte ich in einem zweiten Schritt kurz die „Drei-Stadien“-Theorie der Lebenseinstellung nach Kierkegaard skizzieren (denn ohne diese drei Stadien zu kennen, kann man das Denken Kierkegaards eigentlich nicht richtig verstehen). (2. Kapitel)
- In einem dritten Schritt möchte ich auf Kierkegaards Analyse der Verzweiflung in seiner Schrift „Die Krankheit zum Tode“ etwas näher eingehen, und zwar möchte ich da vor allem Kierkegaards Versuch einer Definition der Verzweiflung im Sinne seiner dreifachen Formel der Verzweiflung etwas näher erläutern. (3. Kapitel)
- In einem vierten Schritt möchte ich ein paar (kritische) Anmerkungen zu Kierkegaard machen, von Lacan ausgesehen. (4. Kapitel)
- In einem fünften Schritt möchte ich mich für einen Moment von der rein begrifflichen Analyse der Verzweiflung entfernen und in Form einer kleinen Parabel eine Weihnachtsgeschichte der besonderen Art erzählen, die zu diesem Thema paßt. (5. Kapitel)
- Zum Schluß möchte ich in einem letzten Schritt noch einmal auf Kierkegaard zurückkommen — und darüber nachdenken, welche Möglichkeiten es gibt, aus der Verzweiflung (wenn überhaupt) herauszukommen, sie vielleicht gar überwinden zu können ... Mit einem kritischen Ausblick. (6. Kapitel)

1. Erste Annäherung an das Phänomen der Verzweiflung

Zunächst eine kurze Erläuterung des Wortes „Verzweiflung“. In Verzweiflung steckt auch das Wort „Zweifel“. Wenn man als absoluter Skeptiker alles anzweifelt, was wahr ist (wie es z.B. Descartes mit seinem „methodischen Zweifel“ getan hat), besteht die Gefahr, daß man soz. den (geistigen) Boden unter den Füßen verliert und man an den Punkt gelangt, wo der Zweifel sich dann so steigern kann, daß er in die Verzweiflung übergeht (oder umkippt). Aus diesem Übergang der einen Denkhaltung in die andere zeigt sich schon die enge Verbindung zwischen Zweifel und Verzweiflung.

Außerdem: Das Wort Verzweiflung heißt im Lateinischen „desperatio“, das sich zusammensetzt aus „spes“ = Hoffnung bzw. „spero“ = hoffen, und aus der Vorsilbe „de“, die einen Mangel und das Fehlen von etwas anzeigt, — also bedeutet das lateinische Wort „desperatio“ das Fehlen von Hoffnung, also Hoffnungslosigkeit.

Vielleicht könnte man gleich zu Beginn so weit gehen und sagen, daß die Verzweiflung für den betreffenden Menschen ein Zustand der Hoffnungslosigkeit und Ausweglosigkeit ist, d.h. in einer bestimmten Lebenssituation — in einer sehr schwierigen und bedrohlichen Lebenskrise — sieht der Verzweifelte keine Lösung oder keinen Ausweg mehr und dementsprechend verzweifelt er (das kann so weit gehen, daß er sich schließlich umbringt).

Dazu schreibt Friedhelm Decher in seinem Buch über die Verzweiflung folgendes:

„Dieser Affekt (der Verzweiflung) durchstimmt das Dasein dermaßen, daß er die in der Stimmung sich ausdrückende ursprüngliche Einheit von Ich und Welt aufsprengt, so daß das Lebensgefühl im Ganzen aus den Fugen gerät und die Vertrautheit mit der Welt verlorengeht.“

(Decher, S. 121)

Und Decher unterstreicht noch diesen Befund, indem er fortfährt:

„Das zentrale (...) Strukturmoment der Verzweiflung (...) scheint mir das der Fixierung auf eine definitive Entscheidung bzw. des Hineingezwungenseins in solche Situationen und Lebensumstände zu sein, die jeglichen Handlungsspielraum auszuschließen scheinen.

Demnach wäre das entscheidende Moment der Verzweiflung in dem Umstand zu erblicken, daß sich der Verzweifelte in Lebensumständen befindet — wobei es keine Rolle spielt, ob er sich selbst aufgrund seines eigenen Handelns und Verhaltens und aufgrund mehr oder weniger freier Entscheidung in sie hineinmanövriert hat, oder durch wie im einzelnen auch immer geartete Vorkommnisse und Ereignisse in sie hinein getrieben worden ist — , in denen es für ihn keine echten Handlungsalternativen mehr gibt. So, wie ein Schiff im Packeis eingeschlossen ist und von ihm zerquetscht zu werden droht, so wird der Verzweifelte dadurch, daß er auf die eine definitive Entscheidung fixiert bzw. in bestimmte Lebensumstände oder Situationen, die derzeit nicht zu ändern sind, hineingezwungen worden ist, existentiell ungemein bedrängt.“ (Decher, S. 122)

Der Verzweifelte hat also das Gefühl, daß er eine bestimmte Situation — einen bestimmten Sachverhalt — nicht auf sich nehmen und ertragen kann.

Er befindet sich also so gesehen „in einer durch und durch ausweglosen Situation“ (Decher, S. 122), bar jeder Hoffnung. Wie soll oder kann ein solcher Mensch da noch weiterleben ...? Ohne Hoffnung, daß sich sein Zustand in der Zukunft vielleicht doch wieder bessern könnte, lebt er in der reinen Negativität der Verzweiflung.

2. Die „drei Stadien“ der Existenz nach Kierkegaard

Kierkegaard unterscheidet drei Stadien der Existenz, die das bekannteste Element seines Denkens sind.

Diese drei Stadien sind:

- das ästhetische,
- das ethische und
- das religiöse Stadium.

Kurz und zusammenfassend gesagt, kann man sie folgendermaßen charakterisieren:

Das erste der drei Existenzstadien ist das ästhetische Stadium. Im ästhetischen Stadium lebt der Ästhetiker im unmittelbaren Augenblick und sucht nur den reinen, sinnlichen Genuss, - dabei meidet er die menschliche Bindung und die Verantwortung für den Anderen. Es ist im Grunde jene Lebensform, in der die Figur des Don Juan anzusiedeln ist, d.h. das Stadium der punktuell gesteigerten sinnlich-erotischen Intensität nach der Devise: „Man soll das Leben genießen und nichts als genießen“ (man könnte sagen: im Sinne unseres Tagungs-Mottos „Jouir sans entraves“).

Die Kehrseite jedoch: Die konsequent gelebte ästhetische Existenz mündet nach Kierkegaard in den Zustand der Verzweiflung, weil ein solcher Mensch, der nur im Äußeren seine Befriedigung sucht, keine Beziehung zu seinem wahren Selbst hat (hier kündigt sich im Kierkegaardschen Denken der Verzweiflungszustand zum ersten Mal an).

Das zweite Existenzstadium ist das sog. ethische Stadium, das in einem

starken Gegensatz zum ästhetischen steht. Das ethische Stadium ist das des Engagements und der Treue (soll heißen: das Stadium der Ehe - und nicht das des Don Juan). Hier wählt der Mensch sich selbst, übernimmt Verantwortung und bindet sich an ethische Normen und Pflichten (wie an den „kategorischen Imperativ“ à la Kant). Der Ethiker besitzt zwar ein Selbst, das zwar über den unmittelbaren Augenblick hinausreicht, aber dennoch für eine latente Verzweiflung noch anfällig bleibt.

Das dritte Existenzstadium ist nach Kierkegaard das religiöse Stadium. Es ist jene höchste Existenzsphäre, in der der einzelne Mensch im Glauben vor Gott steht und damit in der Lage ist, die Zustände der Verzweiflung der beiden vorhergehenden Stadien potentiell zu transzendieren.

Die drei verschiedenen Stadien sind nach Kierkegaard gänzlich unabhängig voneinander zu verstehen, es besteht quasi kein kontinuierlicher oder vermittelter Übergang von einem Stadium zum nächsten (im Gegensatz zur Hegelschen Dialektik, die den immanenten Übergang von einem Begriffspaar zum anderen logisch ableitet). Hier ist nach Kierkegaard der Übergang vom ästhetischen zum ethischen Stadium, und vom ethischen zum religiösen Stadium letztendlich nur durch einen „qualitativen Bewußtseins-Sprung“ zu erreichen, der nicht aufgrund eines logischen Schlusses erfolgen und auch (wie gesagt) durch keine dialektische Bewegung antizipiert werden kann. Dieser Sprung in die höchste Existenzsphäre des Religiösen ist gleichsam ein freier — und befreiender — Akt des subjektiven Daseins, der den zum Sprung Bereiten innerlich verwandelt, wenn er sich schließlich dem religiösen Stadium ganz hingibt.

3. Die Verzweiflung als „die Krankheit zum Tode“

Die Schrift „Die Krankheit zum Tode“, erschienen 1849 unter dem Pseudonym „Anti-Climacus“, ist Kierkegaards wichtigstes Werk zum Thema menschlicher Verzweiflung. Woher stammt der Titel dieser Schrift und was bedeutet er?

Der Titel „Krankheit zum Tode“ ist der „Lazarus-Episode“ im Johannes-Evangelium entnommen. Dort sagt Jesus über den todkranken Lazarus: „Diese Krankheit ist nicht zum Tode“ (Joh. 11,4). Lazarus stirbt dann doch, und Jesus erweckt ihn erneut zum Leben. Kierkegaard greift diesen Satz auf und dreht ihn um. Die Krankheit, die Kierkegaard hier meint, ist nicht die physische Krankheit, die im Tod endet, sondern die eigentliche Krankheit zum Tode ist jene, die im Absterben des Selbst besteht, also im Verlust dessen, was den Menschen wesentlich erst zum Menschen macht. Und diese Krankheit heißt nach Kierkegaard Verzweiflung...

„Aber was genau ist das für eine Art von Krankheit, mit der man es bei der Verzweiflung zu tun hat?“, fragt F. Decher in seinem Verzweiflungs-Buch (S.19). Die Krankheit zum Tode, welche die Verzweiflung ist, hebt sich durch spezifische Charakteristika von anderen Krankheiten ab.

Eine Krankheit im leiblichen oder physischen Sinne zieht man sich, z.B. durch einen bestimmten Krankheitserreger zu - und zwar als Ursache nur einmal - , daraus erfolgt dann das Fortschreiten und die Fortdauer des Krankheitsgeschehens mit schließlicher Genesung des kranken Menschen (oder auch nicht). F. Decher schreibt dazu hinsichtlich der Krankheit der Verzweiflung:

„Genau durch diesen Umstand nun grenzt sich die Krankheit Verzweiflung von leiblichen Krankheiten ab. In jedem Augenblick nämlich, in dem ein Mensch verzweifelt, zieht er sich die Krankheit Verzweiflung erneut zu. (...) Anders also als bei körperlichen Krankheiten, die man sich einmal zuzieht, zieht man sich (den Bazillus der) Verzweiflung immer wieder von neuem zu: in jedem Augenblick, in dem man verzweifelt, wieder und wieder“ (Decher, S. 20), — ohne daß man daran stirbt (auch wenn man vielleicht sterben will, um sich davon zu erlösen).

Das heißt, daß die Verzweiflung eben keine Krankheit des endlichen Körpers ist, sondern eine des unendlichen Geistes. Und genau darin liegt die Qual und das Tragische an der Situation der Verzweiflung, daß sie nach Kierkegaard die Krankheit zum Tode ist, an der man aber paradoxerweise nicht stirbt ...

3.1. Kierkegaards Versuch einer Definition der Verzweiflung

Es ist grundsätzlich schwierig, eine klare Definition der Krankheit der Verzweiflung anzugeben, denn die Verzweiflung ist keine Reflexionskategorie im philosophischen Sinne, die logisch ableitbar wäre. Sie entzieht sich letztlich den Bestimmungen der Vernunft bzw. der Ratio (und deshalb kann man auch einen Verzweifelten mit der Vernunft oder mit der Ratio

auch nicht mehr erreichen, um auf ihn einzuwirken, ihm möglicherweise zu helfen, aus seiner Verzweiflung herauszukommen).

Die Verzweiflung spielt sich gewissermaßen auf einer „subreflexiven Ebene“ (Decher, S. 41) ab: an die Stelle des vernunftgesteuerten Bewusstseins oder des Intellekts tritt das „Dunkel affektiver Erschütterung“ (Decher, S. 42), soll heißen, daß die Verzweiflung letztlich ein Affekt ist — und nicht der Sphäre der Vernunft zuzuordnen ist.

Und trotz der angesprochenen Schwierigkeit versucht sich Kierkegaard an einer philosophisch-psychologischen Definition der Verzweiflung.

Gleich auf den ersten Seiten seiner Schrift „Die Krankheit zum Tode“ gibt er eine sehr dichte, eine sehr kompakte Definition der Verzweiflung in Form einer dreifachen Formel. Dort heißt es wörtlich:

„Die Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann daher dreierlei bedeuten:

1. sich verzweifelt nicht bewußt zu sein, daß man ein Selbst hat
(Kierkegaard nennt das ‚uneigentliche Verzweiflung‘);
2. verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen;
3. verzweifelt man selbst sein zu wollen.“

(KzT, S. 9)

Dies ist eine etwas sperrige, weil sehr dichte Definition der Verzweiflung auf dem Grenzgebiet zwischen Anthropologie, Philosophie und Psychologie, die Kierkegaard hier gibt, und die man im ersten Moment auch gar nicht richtig verstehen kann (man hat fast den Eindruck, daß diese Definition aus

lauter Tautologien besteht). Was man zumindest jetzt schon sagen kann, ist, daß sich hier in der Kierkegaardschen Definition der Verzweiflung alles um den Kerngedanken des Selbst dreht.

Im Anschluß an diese Definition geht Kierkegaard noch einen Schritt weiter, wenn er das Selbst des Menschen genauer bestimmt:

„Was aber ist Geist?“ fragt er dort an besagter Stelle (KzT, S. 9).

„Der Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst?“

Und er kommt zu dem Schluß:

„Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“ (ebenda),
(diese Formulierung erscheint so immer wieder in seiner Argumentation).

Und weiter heißt es an der gleichen Stelle in der Bestimmung des Menschen (im Sinne der Kierkegaardschen anthropologischen Prämisse):

„Der Mensch ist eine Synthese aus Endlichkeit und Unendlichkeit, aus Zeitlichkeit und Ewigkeit, aus Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese (...).“ (KzT, S. 9)

Diese Synthese aus den entgegengesetzten Polen muß der Mensch mit all seinen Spannungen immer wieder herstellen und auch aushalten, um ökonomisch ein gesundes Gleichgewicht zu ermöglichen. Das Selbst zeigt sich dann darin, wie es sich bewußt zu diesen verschiedenen Verhältnisebenen im Sinne einer Synthese verhält. Überwiegt nämlich die eine Seite der entgegengesetzten Pole gegenüber der anderen Seite, dann ist das Gleichgewicht der Synthese gestört und es droht existentiell eine Gefahr für das

Selbst ...

Aber nun zurück zu Kierkegaards psychologischer Prämisse des „Selbst“: Was bedeutet diese etwas abstrakte und spröde Formulierung, die ich eben zitiert habe, daß der Mensch ein „Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält“?

Dieses Verhältnis oder besser: dieses Verhalten besagt, daß der Mensch nicht einfach nur da ist, wie ein Stein oder ein Baum da ist, — sondern daß er quasi immer auch ein unmittelbares, innerliches Verhältnis zu seinem eigenen Dasein, zu sich selbst hat. Dieses Verhältnis des unmittelbaren „Sich-zu sich-selbst-Verhaltens“ der menschlichen Existenz konstituiert nach Kierkegaard in einem emphatischen Sinne das ontische Selbst.

Die Verzweiflung wird nun als ein gravierendes Missverhältnis in diesem Selbstverhältnis bestimmt, d.h. in diesem Zustand des Selbst ist das Verhältnis des Menschen zu sich selbst in empfindlicher Weise gestört. Dieses Miß-Verhältnis kann sich nach Kierkegaard gemäß der oben angegebenen Definition in drei verschiedenen Perspektiven äußern, die nach seiner Meinung das gesamte Spektrum der menschlichen Verzweiflung abdecken.

Ich versuche nun, die drei verschiedenen Verzweiflungszustände kurz zu erläutern (und frage mich dabei, wo ich mich selbst mit meiner eigenen Verzweiflung in diesem Konfliktfeld der verschiedenen Verzweiflungszustände wiederfinde bzw. wiederfinden kann).

ad1) Die erste Form der Verzweiflung nennt Kierkegaard die Verzweiflung, sich nicht bewußt zu sein, ein Selbst zu haben

Es ist „die Verzweiflung der Unwissenheit“, „nicht zu wissen, daß man ein Selbst hat“ (Lessing, S. 48). Man könnte sagen, daß dies die Verzweiflung des unreflektierten Durchschnittsmenschen unserer Gesellschaft ist, der in den Tag hineinlebt, seine Pflichten erfüllt und seine Vergnügungen genießt (im Sinne des oben dargestellten Ästhetikers) – und sich dabei nie die Frage stellt, wer er eigentlich ist (- woher er kommt und wohin er geht -). Dieser Mensch kann in seiner (gesellschaftlichen) Rolle gut funktionieren, aber „er ist sich nicht bewußt, ein Selbst zu haben (...)“.

Anders gesagt: „Er ist sich seines Geistes und mithin seines Selbst noch nicht bewußt geworden. Folglich kann er sich selbst weder finden“ (soll heißen: man selbst sein zu wollen), „noch verlieren wollen“ (soll heißen: nicht man selbst sein zu wollen). (Decher, S. 25)

Klinisch gesprochen, würde man das vielleicht als eine „Ich-Schwäche“ bzw. als eine Störung der „Ich-Findung“ bezeichnen – das Ich wie ein schwankender Bambus im Wind ...

Kierkegaard betrachtet diese Form der Verzweiflung als die verbreitetste in der menschlichen Gesellschaft, – und zugleich als die gefährlichste, weil sie sich als Normalität und Gesundheit ausgibt. Daraus folgt, daß der Mensch, der nicht weiß, daß er im tiefsten Inneren eigentlich verzweifelt ist, weil er nicht zu seinem Selbst kommt, dementsprechend auch nicht geheilt werden kann (weil er in sich keine Krankheit zu erkennen vermag).

ad 2) Die zweite Form der Verzweiflung nennt Kierkegaard die Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen

Es ist die „Verzweiflung der Schwachheit“, „nicht man selbst sein zu wollen“ oder „verzweifelt sich selbst los sein zu wollen“ (Lessing, S. 48). Der Mensch hat zwar in diesem Fall so etwas wie ein Selbst, erkennt es aber, z.B. infolge eines schweren Schicksalsschlages, als unerträglich und versucht verzweifelt, sich selbst los zu werden und ein anderer zu werden. Er flieht vor sich in die Zerstreuung, in die Anpassung, in die Nachahmung anderer ... Er will um jeden Preis ein anderer sein, jemand Besseres, jemand Stärkerer, weil er sich selbst nicht ertragen kann. Kierkegaard bringt in diesem Zusammenhang das Beispiel eines „Herrschsüchtigen“, der unbedingt Cäsar werden will, weil er sich selbst nicht ertragen kann:

„Wenn ein solcher Mensch nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber (...)“, soll heißen: „gerade weil er nicht Cäsar geworden ist, kann er es nun nicht aushalten, er selbst zu sein, mit anderen Worten: er kann es bei sich selbst nicht mehr aushalten. (...)“

Denn das, was er nicht ertragen kann, ist das Selbst, das nicht Cäsar geworden ist, — ist, anders gesagt, daß er von sich selbst nicht loskommen, daß er nicht ein anderer werden kann als der, der er ist.“

(Decher, S. 22)

Andere Herrschsüchtige — die Trumps und Putins dieser Welt, und wie sie alle heißen — lassen grüßen ...

Diese Art der Verzweiflung ist für Kierkegaard die Krankheit der Menschen

in der modernen Massengesellschaft, in der das Individuum sich in der Menge verliert, um als Einzelner der Last der Selbstwerdung und der Eigenverantwortung zu entkommen.

ad 3) Die dritte Form der Verzweiflung nennt Kierkegaard die Verzweiflung, man selbst sein zu wollen

Es ist die „Verzweiflung des Trotzes“, „wenn man unbedingt man selbst sein will“ (Lessing, S. 48). Warum spricht Kierkegaard hier von trotziger Verzweiflung? Dagegen wäre doch eigentlich gar nichts einzuwenden, wenn man unbedingt man selbst sein will ...

Aber hier weigert sich der Mensch, seine Endlichkeit und Abhängigkeit anzuerkennen. Der Mensch weiß zwar, daß er ein Selbst hat, aber „er will sein eigener Schöpfer sein“, sich selbst aus eigener Kraft „begründen“, „ohne Bezug auf etwas, das größer ist als er“ (Lessing, S. 48), also ohne Anerkennung einer höheren, metaphysischen Macht, ohne Transzendenz, ohne Gott.

Der Mensch will sein „eigener Maßstab“, sein eigener Herr sein.

Kierkegaard sieht in dieser Form die Verzweiflung des modernen Menschen, der sich in seinem Denken und Handeln hybrishaft als absolut autonom begreift (oder begreifen will), und gerade in diesem verabsolutierten Autonomiebestreben zum Scheitern verurteilt ist, weil — so seine Argumentation — das Selbst des Menschen sich letztendlich eben nicht selbst

gründen/begründen (oder konstituieren) kann.

Wie ich oben schon sagte, ist das menschliche Selbst — nach Kierkegaards berühmter Formulierung — ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Aber nun kommt bei Kierkegaard ein entscheidender Punkt hinzu: Im gleichen Atemzug nämlich relativiert Kierkegaard seine hypostasierte Selbstkonzeption, indem er eine strukturelle Drehung ins Spiel bringt, die das Selbst auf etwas Anderes hin bezieht und sich gleichzeitig zu diesem großen Anderen verhält. Und dieser große Andere ist für Kierkegaard im emphatischen Sinne (gemäß seiner theologischen Prämisse) „Gott“, dessen schöpferische Macht der Verzweifelte — trotzig auf seiner Autonomie beharrend — nicht akzeptieren kann oder will.

Und genau diese seine Verweigerung ist nach Kierkegaard seine tiefinnere Verzweiflung.

Zusammenfassend könnte man sagen, daß die Hauptursache der Verzweiflung im Verhältnis des Menschen zu sich selbst liegt.

Den „beiden Formen eigentlicher Verzweiflung“ — also entweder will der Mensch er selbst sein oder aber er will nicht er selbst sein — „liegt mithin die eine und selbe Grundstruktur zugrunde“, nämlich: „man will nicht das sein, was man (im tiefsten Inneren) eigentlich ist“ (im Sinne des von Gott gesetzten, ewigen Selbst).“ (Decher, S. 41)

Oder auf eine kurze Formel gebracht:

„Verzweiflung ist für Kierkegaard gleichbedeutend mit Nicht-man-selbst-sein-Wollen.“ (Decher, S. 41)

Noch kürzer gesagt: „Verzweiflung ist Nicht-Selbstsein.“ (Decher, S. 40)

Das heißt, daß man im Grunde genommen in beiden Verzweiflungsformen von sich selbst loskommen will, weil man es letzten Endes bei sich selbst nicht aushalten kann. — Gleichzeitig aber will man verzweifelt man selbst sein — also ein fast unauflöslicher Widerspruch des menschlichen Subjekts zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit (man könnte da vielleicht in diesem Zusammenhang auch von einer tiefsitzenden „inneren Wunde“ des menschlichen Subjekts sprechen, die sich nicht schließen läßt, und die der Grund dafür ist, daß das menschliche Subjekt nie zu einer endgültigen inneren Einheit und zu einem inneren Frieden gelangt).

4. Einige (kritische) Anmerkungen zu Kierkegaard, von Lacan aus gesehen

4.1. Zunächst könnte man vielleicht sagen, daß der Kierkegaardsche Kerngedanke des Selbst im Sinne der Lacanschen Theorie als das „Je“ aufgefaßt werden könnte, wohingegen die Störungen des Selbst im Verhältnis zu sich selbst (also verzweifelt nicht man selbst sein zu wollen bzw. verzweifelt man selbst sein zu wollen) als das „Moi“ anzusetzen wäre. Natürlich war ihm, Kierkegaard, das „Spiegelstadium“ und die Differenzierung, die Lacan zwischen dem imaginären, illusorischen Ich (oder Ego) und dem Subjekt der symbolischen Ordnung aufmacht, noch nicht bekannt. Insofern ist diese terminologische Gegenüberstellung (zwischen „Je“ und „Moi“) in der Übertragung und Anwendung auf die Kierkegaardsche Selbst-Konstruktion nur als Analogie interessant, sonst sehe ich darin keinen unmittelbaren erkenntnistheoretischen Mehrwert.

4.2. Außerdem wäre die von Kierkegaard hypostasierte Selbst-Konstruktion in seiner Verzweiflungsanalyse von der Lacanschen Theorie aus gesehen wahrscheinlich als ein „Phantasma“ der Einbildungskraft des Bewußtseins anzusehen. Das fixierte Selbst ist ja, wie wir wissen, von verschiedenen äußeren und inneren Faktoren abhängig (vor allem von der symbolischen Ordnung) und kann deshalb nicht als eine — wenn auch von einer metaphysischen Instanz gesetzte — mit sich identische Identität (oder auch Entität) postuliert werden.

4.3. Nebenbei bemerkt: Für Lacan ist, wie wir ebenfalls wissen, der große Andere die symbolische Ordnung, das Gesetz der Sprache bzw. der Signi-

fikanten. — Für Kierkegaard ist dieser große Andere (wie wir gehört haben) Gott.

Was die Beziehung zu diesem großen Anderen angeht, tut sich hier eine gewisse Parallele auf zwischen Kierkegaard und Lacan, der ein eifriger Leser Kierkegaards gewesen ist.

Es stellt sich hier die für mich interessante Frage, ob die beiden an sich völlig heterogenen Konzeptionen Kierkegaards und Lacans in diesem Überschneidungspunkt des großen Anderen nicht kompatibel seien ...?

4.4. Mit Kierkegaards Behauptung, Verzweiflung sei gleichzusetzen mit Nicht-Selbstsein, ist unter den heutigen Bedingungen ein viel zu enger Interpretationsrahmen (in philosophischer, aber auch und vor allem in klinischer Hinsicht) gesetzt. Dadurch wird der „Bereich möglicher Verzweiflung von vornherein in unzulänglicher Weise eingeschränkt“ (Decher, S. 121).

Das Spektrum der unterschiedlichsten Verzweiflungszustände geht heute weit über die Kierkegaardsche dreifache Definition der Verzweiflung hinaus. Entsprechend müßte man heute den Kierkegaardschen Interpretationsrahmen der Verzweiflung in Richtung interdisziplinärer Forschungsansätze erweitern.

5. Eine Weihnachtsgeschichte der besonderen Art

(Eine Parabel)

Ich frage mich, wo ich mich in diesem dreifachen Konfliktfeld der Verzweiflung — (sich selbst loswerden wollen bzw. nicht man selbst sein wollen oder nicht ein Selbst sein wollen) — mit anderen Worten: in diesen Mißverhältnissen der Verzweiflung — wiederfinde (oder wiederfinden kann) ...? Eine Antwort gibt vielleicht die folgende Weihnachtsgeschichte der besonderen Art:

„Der Weihnachtsbaum ist geschmückt, die Eltern haben mit der Glocke geklingelt, die Kinder stürzen ins Weihnachtszimmer und stehen vor den Geschenken. Für alle sechs Geschwister ist reichlich da, Pakete über Pakete stapeln sich unter dem geschmückten Tannenbaum und werden ungeduldig aufgemacht.

Nur einer der drei Buben steht eine Weile regungslos und schüchtern vor dem riesigen Geschenke-Angebot. Er nimmt sie nicht wahr, will sie nicht haben, fühlt sich fremd in der großen, lauten Schar der Geschwister.

Schnell folgt er der Mutter in die Küche. Er versteckt sich hinter dem bunten Vorhang, um ihr nahe zu sein.

Die Brüder rufen ihm hinterher: „Willst Du denn Deine Sachen nicht?“ Und laut und streng tönt die Stimme des Vaters: „Komm’ sofort her und packe Deine Geschenke aus ...!“

Er sieht nur das traurige Lächeln der Mutter und schüttelt den Kopf. Nein, er will sie nicht ... Die Brüder und Schwestern können sich die Sachen in seinen Paketen teilen.

Er will nur ein kleines Buch aus dem großen Paket, das er sich gewünscht hat, den Rest können sie behalten.

Im ersten Moment fühlt er sich glücklich und befreit, er ist anders als die gierigen Geschwister ... Er will sich nur zurückziehen und lesen ...

Einige Zeit ist alles gut ... Dann tropft ein seltsames Gift des Neids und der Verzweiflung in seine Seele, tröpfchenweise, zuerst ganz wenig, dann immer mehr ... Das Gefühl wird immer lauter, pocht an die Schläfen und martert ihn. Die Anderen haben mehr, sie haben ihn, der freiwillig verzichtet und an sie verteilt hat, benachteiligt.

Er hat sich selbst benachteiligt, kann das aber so nicht wahrnehmen, er sucht Jahr für Jahr eine Erklärung für seine unruhige Seele, den wahren Grund für die immer wieder aufkeimende Verzweiflung, ein Gefühl, das er nicht stoppen kann, auch nicht mit den tausenden Büchern, die er sich im Laufe der Jahre gekauft hat und die er immer wieder liest und anschaut — Freunde seiner Seele und Gedanken ...

Die Geschwister haben mehr ... Er ist benachteiligt ... Hat sich benachteiligt ... Wie kommt er raus aus der Schlinge des Widerspruchs ...?

Sie haben ihm kleinere Geschenke gelassen, es geht ihm ja nicht schlecht. Aber die anderen haben eben mehr. Das ist der Urgrund der Verzweiflung, wenn er sich vergleicht.

Aufhören sich zu vergleichen ...

Wie kann er Ruhe und Frieden in sich finden?

Warum hat er sich benachteiligt?

Hilft die Erinnerung an den Weihnachtsabend, als er seine Pakete verschenkte ...?

Vielleicht hilft da der folgende Gedanke von Kierkegaard:

„Das Vergleichen ist das ENDE des Glücks — und der Anfang der Unzufriedenheit' ...?“

(Text von Andrea Brüdern)

6. Gibt es eine Möglichkeit nach Kierkegaard, die Verzweiflung zu überwinden? — Mit einem kritischen Ausblick

Die von Kierkegaard beschriebenen drei Grundformen der Verzweiflung — heute würde man sie im weitesten Sinne wahrscheinlich als „Depressionen“ bezeichnen — haben ihre gemeinsame Ursache (wie gesagt) in einem gestörten Verhältnis des Menschen zu sich selbst (so auch bei dem unglücklichen Menschen in der Parabel, der nicht mit dem zufrieden sein will, was er bekommt).

„Solange dieses Verhältnis gestört ist,
solange der Mensch nicht weiß, wer er ist,
oder nicht sein will, wer er ist,
oder verzweifelt er selbst sein will,
ohne anzuerkennen, daß er sich nicht selbst gemacht hat,
solange wird (nach Kierkegaard) die Verzweiflung in immer neuen Formen
wiederkehren, unter immer neuen Namen, mit immer neuen Statistiken.“
(Lessing, S. 51)

Doch zurück zu der interessanten Schlußfrage:

Was bietet uns Kierkegaard gegen die Verzweiflung an ...?

Für den gottesgläubigen Kierkegaard versteht sich die Antwort von selbst. Für ihn ist das Gegenteil der Verzweiflung nicht das Glück, sondern der Glaube an Gott.

Mit anderen Worten: Der für den Verzweifelten einzig richtige Weg ist nach Kierkegaard, von der Verzweiflung fort — und zum Glauben hinzukommen.

Dazu bedarf es aber von Seiten des Verzweifelten der Bereitschaft, die Verzweiflung anzunehmen und zu versuchen, die ganze Hölle seiner Verzweiflung bis zum tiefsten Abgrund des Nichts noch einmal zu durchqueren, bis er an den Punkt der äußersten Grenze seiner Verzweiflung gelangt, an dem er schließlich willens ist, den „existentiellen Sprung“ in eine völlig andere Dimension — den Sprung in die Unermeßlichkeit des Glaubens — zu wagen.

„Wagt (der Mensch) diesen Sprung (in den Glauben), dann gründet der vormals Verzweifelte wieder durchsichtig in der Macht, die ihn setzte, und er übernimmt sein Selbst so, wie es von Gott gesetzt ist.“

(Decher, S. 130)

Mit diesem schwierigen „Drahtseilakt“ einer existentiellen Durchquerung der Verzweiflung und des anschließenden Glaubenssprungs wäre die Verzweiflung nach Kierkegaard erst einmal überwunden ...

Einschränkend fügt Kierkegaard allerdings hinzu, daß wir, streng genommen, nie dieses Ideal ganz erreichen, unser Selbst so zu wollen und einzurichten, wie es von Gott gesetzt ist — also das Selbst in ein harmonisch ausgeglichenes Verhältnis zu Gott zu bringen. Aber gerade darin liegt unsere (bei weitem keine leichte) Aufgabe, es immer wieder von neuem zu versuchen ...

(A suivre ...)

Für mich persönlich ist der dialektische Grundgedanke des christlichen Glaubens im Sinne von Kierkegaard nach wie vor eine sehr attraktive und verlockende Vorstellung (geht es letztlich ja auch darum, auf die eigene Verzweiflung eine Antwort zu finden ...).

Andererseits muß man zugeben, daß dieser radikale Glaube im Sinne Kierkegaards nicht mehr so recht in unsere aufgeklärte, säkulare oder auch atheistische Welt (oder Zeit) paßt. Statt den Glauben zu suchen — und den existentiellen Sprung in die religiöse Dimension zu wagen — sucht der heutige, entfremdete Mensch seine Befriedigung in der sinnlichen Lust und im Genießen (damit kehrt er in einer Art von Regression nach Kierkegaard wieder zum ersten Existenzstadium, dem ästhetischen, zurück, das man, vom ethischen und religiösen Standpunkt aus gesehen, schon überwunden zu haben geglaubt hat).

Also nicht mehr der Gottesglaube ist heute in der Masse gefragt, sondern der narzisstische Imperativ, der da heute brutal lautet:

„Genieße Dein selbstop optimiertes Selbst!“ — „wie Dich selbst!“ (könnte man hinzufügen), was nichts anderes bedeutet als der reine Solipsismus des In-sich-gefangen-seins, in der der (klein) andere, aber auch der (groß) Andere nichts mehr bedeuten ...

Zum Schluß möchte ich mich von dem Verzweifelten, vor dem ich Respekt habe, weil ich mich mit ihm ja irgendwie verwandt fühle, und in dessen innere Geschichte ich mit Kierkegaard ein wenig eingetaucht bin, mit folgenden Worten verabschieden:

„Vielleicht ist der ewig Verzweifelte — im dialektischen Sinne — auch der wirklich Glückliche, er weiß es nur nicht.

Die Verzweiflung ist ihm einfach vertraut, in ihr hat er sich eingerichtet wie in einem unsichtbaren Haus, aus dem er nicht mehr herausfindet, weil es keine Türen hat, durch die er gehen kann.

So bleibt er in seinem Schneckenhaus der Verzweiflung, dreht seine verzweifelten Runden um sich selbst — und verpaßt das Glück, das möglicherweise nur ein paar Meter entfernt auf ihn wartet ...“

Bibliographie

- Sören Kierkegaard: „Entweder - Oder“. Teil I und Teil II.
Hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest, aus dem Dänischen von
Heinrich Fauteck;
München: Deutscher Taschenbuch Verl., 1975.
(7. Aufl. 2003)

- Sören Kierkegaard: „Die Krankheit zum Tode“.
Übers., mit Einl. und Kommentar hrsg. von Hans Rochol;
Hamburg: Felix Meiner Verl., 1995.
(Philosophische Bibliothek, Bd. 470)

- Friedhelm Decher: „Verzweiflung. Anatomie eines Affekts“.
Lüneburg: Zu Klampen Verl., 2002.

- Sophie Lessing: „Sören Kierkegaard. Auf den Punkt“.
Die Philosophie der Angst, der Freiheit und des Einzelnen, klar erklärt.
Independently published, 2026.

- Wolfgang Röd: „Der Weg der Philosophie“. Bd. II, 17. bis 20. Jahr-
hundert.
München: C.H. Beck Verl., 1996.

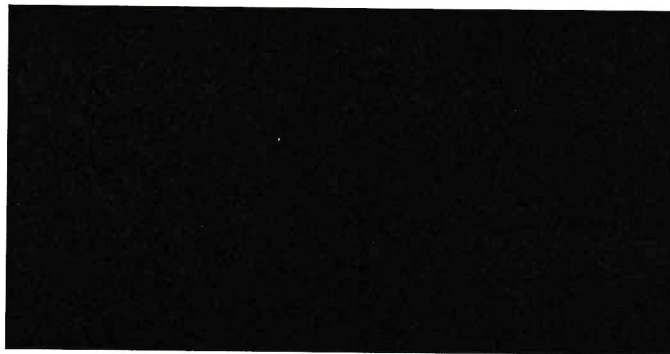
- Dylan Evans: „Wörterbuch der Lacanischen Psychoanalyse“. Aus dem
Engl. von Gabriella Burkhard; Wien: Turia und Kant Verl., 2002.

- E. M. Cioran: „Der zersplitterte Fluch“. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verl., 1987.

Bis Stalingrad

Wir können eigentlich gar nicht mehr ...
Aber wir können gar nicht mehr anders —
Wir müssen ...
Wir müssen immer weiter —
Immer weiter, so lang (so weit) die Füße
(die Kopfgeburten) uns tragen
(mit Schopenhauer im Gepäck) —

Aber kommen wir jemals an im gelobten Land,
am Ort der Verheißung und Verzweiflung...?



T.M.

Le dernier cri/se

„Krise“ ist das Hauptwort unserer Zeit, seit längerem schon ohne den Zusatz „... als Chance“. Offenbar hat es die Funktion, eine vorübergehende Phase der Unordnung zu beschreiben, eingebüßt. Im Jargon der Eigentlichkeit heißt es, Krise ist das neue Normal. Vielleicht ist das ihre Chance.

Insbesondere von an Marx orientierten Autoren hört man immer häufiger, es sei die Zeit der Monstren, um den kritischen Zustand der Welt zu charakterisieren. Das Wort geht auf Gramsci zurück, dessen Intellekt auch im Gefängnis nicht aufhörte zu funktionieren, obwohl er genau wegen der Hoffnung der regierenden Faschisten weggesperrt worden war, man könnte sein Begehren, sprich seine Stimme, wenn schon nicht auslöschen, dann doch für eine Zeit karenzieren. Ich erwähne das, weil man nicht nur an diesem Beispiel studieren kann, dass und wie Herrschaft auf das Begehren des Anderen zielt, ihr Funktionieren vom Mangel im Anderen bedingt wird. Die Herrschaftsformen unterscheiden sich lediglich darin, ob es sich dabei um Verdrängung, Verleugnung oder Verwerfung handelt, also ob wir uns, strukturell wohlgeordnet, noch im Bereich der Neurose, Perversion oder schon der Psychose befinden. Das Herrschaftsprinzip scheint darauf zu beruhen, die Stimme des Anderen zum Schweigen zu bringen oder, wenn sie schweigt, ihr Geständnisse abzupressen, Herrschaft über jenes merkwürdige Objekt der Stimme des Subjekts zu erlangen, das wir in der Psychoanalyse das Subjekt des Unbewussten nennen, die leere Ursache des Begehrens wofür Lacan den Buchstaben *a* anschreibt. Auch wenn es keinen sichtbaren Widerstand mehr gibt, die Totalität und Brutalität eines politischen Systems beruht darauf, das Objekt *a* in Schach zu halten, das im Realen als Feind im Inneren erscheint. Von daher wäre es interessant der Frage nachzugehen, mit welchem Symptom, welchem Fetisch, welcher Halluzination die Herrschaft gesichert wird.

Der inzwischen zu einer gewissen Bekanntheit gelangte Satz Gramscis steht in den Gefängnisheften und lautet:

Die Krise besteht gerade in der Tatsache, dass das Alte stirbt und das Neue nicht zur Welt kommen kann: In diesem Interregnum kommt es zu den unterschiedlichsten Krankheitserscheinungen.

Manche übersetzen die „*fenomeni morbosi*“ mit Monsters. Vielleicht wegen der böartigen Clowns, die die Weltbühne beherrschen, vielleicht aber auch, wie derzeit üblich, um Aufmerksamkeit zu erregen. Vielleicht kann

man sogar den Begriff der Angst-Lust neu beleben, der etwas von dem Thrill aufnimmt, der den gegenwärtigen Diskurs bestimmt.

Gramscis Satz erinnert an Rilkes VII. Duineser Elegie, die vielleicht 10 Jahre vor Gramscis Eintrag verfasst worden war. Jedenfalls beides sind Stimmungsbilder oder Diagnosen aus den ersten beiden Dekaden des 20. Jh. Darin heißt es:

Jede dumpfe Umkehr der Welt hat solche Enterbte,
denen das Frühere nicht und noch nicht das Nächste gehört.
Denn auch das Nächste ist weit für die Menschen.

Bei Gramsci wie bei Rilke hat die Figur der Zwischen-Zwei - Nicht-mehr und Noch-nicht – die Funktion, eine Zeit der Unordnung zu bezeichnen, den Verlust einer in sich stabilen symbolischen Welt, allerdings in einer jeweils anderen Färbung. Ich will das betonen, weil Freud in denselben Jahren an einer Theorie des menschlichen Wesens als einer Zwischen-Zwei gearbeitet hat, indem er die Totalität des Bewusstseins aufgebrochen und in zwei Pole zerlegt hat, zwischen denen ein reger Verkehr stattfindet, besser gesagt, in eine Welt in Bewegung, ohne stabilen Kern. Seine Überzeugung war es, dass darin der Wahrheitsgehalt dessen zu finden ist, „was dem Menschen am nächsten geht, sein eigenes Wesen“, wie er sinngemäß 1933 in der „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ schreibt. Das Jahr, das als Jahr der Machtergreifung Hitlers gilt, das Jahr, in dem er auf Einsteins Frage „Warum Krieg?“ antwortete, das Jahr, in dem seine Bücher „wegen der seelenzerfasernden Überbewertung der Sexualität“ verbrannt wurden und das Jahr, in dem er an Marie Bonaparte folgendes schrieb, das das Kommende bewahrheitete:

Man darf nicht übersehen, daß Judenverfolgung und Einschränkung der geistigen Freiheit die einzigen Punkte des Hitler-Programms sind, die sich durchführen lassen.

Dass er die Einschränkung der geistigen Freiheit und die Judenverfolgung als tatsächlich zu erreichende Ziele einstuft, alles andere im Hitlerprogramm als illusionär, ist doch einigermaßen überraschend, oder auch nicht. Denn er hat wohl gewusst, dass die geistige Freiheit mehr Angst als Lust bereitet, denn geistige Freiheit bedeutet, den Mangel im Anderen anzuerkennen, auf den Namen-des-Vaters zu verzichten, was letztlich heißt, auf die Idee des Alles, des Ganzen, zu verzichten, indem man sich des Namens bedient, das heißt des Nicht-Alles. Vielleicht ist so die Aufforderung Kants zu verstehen: Sapere aude! Denn man könnte sagen, sobald ein Subjekt auftaucht, dem zu Wissen, besser gesagt, dem zu Wissen, wie es sich genießt, unterstellt ist, glauben wir an den Vater bzw. an

Gott. D.h. eine Instanz unterstellen, die den Sinn des Ganzen kennt, die Wahrheit garantiert. etc. Gott ist tot, ja, aber vielleicht doch eher untot¹. Es lebe die Vernunft, der Markt, die Natur, die Wissenschaft, die Technik, ganz bestimmt aber die KI.

Das klingt ein wenig nach den „Monstren“ der Gegenwart, in der wir uns enttäuscht zeigen von den Errungenschaften der Aufklärung, so, als hätte die Aufklärung versagt und nicht wir uns in uns selbst getäuscht hätten. Daher meine ich, Lacan hat recht, wenn er darauf besteht, dass nicht die Entdeckung der Sexualität die Psychoanalyse zu einer abzuweisenden Lehre gemacht hat und macht, sondern die von ihr behauptete, ich sage jetzt „Erniedrigung“ des Ich, die Beschränkung der Struktur des menschlichen Subjekts als eines „parlêtre“. Die Unmöglichkeit, sich selbst zu setzen, immer schon in der Struktur der Sprache zu sein, in der man nicht allein ist, scheint eine Erniedrigung darzustellen, die nur schwer anzunehmen ist, obwohl sie sich in jedem Sprechakt wiederholt. Der längst vergessene und zu seinen Lebzeiten belächelte Philosoph Ferdinand Ebner hat das schon in den 20er Jahren des vorigen Jahrhunderts erkannt, aber nicht anerkannt. Und das in unmittelbarer Nachbarschaft zu Freud. Beide wollten, soweit bekannt, nichts voneinander wissen. Ebner wusste, dass es ist die Sprache ist, die uns entzweit, indem sie uns in Beziehung setzt zum anderen, zum Du. Er hat erkannt, dass nicht zuerst das Ich ist und dann das Du, sondern das beides zugleich in der Sprache auftaucht. In der fast zeitgleich von Karl Bühler entwickelten Deixis, das sogenannte Zeigefeld der Sprache, zeigt die Verkenntung des Ich als Ursprung im Sprechen auf. Die Origo des Ich als Zentrum des Sprechens.² Worauf ich hinweisen möchte, ist das Aufkommen des Denkens in sprachlichen Strukturen war schon da, bevor es sich sagen konnte. Interessanterweise sprechen wir bis heute von der Zwischenkriegszeit, dem zwischen zwei Kriegen, in denen sich ein Denken ausprägte, das ich behaupte, bis heute nicht annehmbar scheint und hineinreicht bis in den gegenwärtigen Kult um die KI. Das ist Sciencefiction, weil ihre Hohenpriester davon träumen, das menschliche Subjekt abschaffen zu können, aber natürlich nicht sich selbst, das heißt, sie wollen Herrschaft ausüben. Und Herrschaft, hier kehrt das Phantasma wieder, ist die Beherrschung des Objekt a.

Das führt mich zurück zur Zwischen-Zwei: Gramsci spricht vom „Alten“, das stirbt und vom „Neuen“, das nicht geboren werden kann, wie von einem allgemeinen Gesetz, das besagt, dass wir uns immer zwischen zwei bewegen und dass die Krise darin besteht, den Übergang vom Alten zum Neuen nicht vollziehen zu können, wir uns im eigentlichen Sinne *nicht mehr*

¹ Chiesa, Lorenzo, God is undead, Psychoanalysis for unbelievers, London 2025

² Vgl. Widmer, Peter, Einführung der Deixis in die Psychoanalyse, Wien 2026

und *noch nicht* zwischen zwei Befinden. Und diese Störung, der, sagen wir, dialektischen Bewegung, des Überschusses, des Mehrgenießens, nennt er Interregnum, das für ihn zur Ausbildung von Krankheiten führt, wir würden sagen, zu Symptombildungen. Er spricht explizit von Faschismus als einer solchen Krankheit. Es gibt nicht Wenige, die, auch wenn sie dabei nicht an Gramsci denken, in der Krise unserer Zeit den Faschismus heraufziehen sehen, allerdings ohne ihn als einen „Heilungsversuch“ zu verstehen, wie es bei Gramsci der Fall ist. Sonst nämlich würden auch die kritischen Kommentatoren, die vor dem Zusammenbruch der Demokratie warnen, erkennen, dass es sich möglicherweise um ihren eigenen, vielleicht nicht bewussten Wunsch handelt, die Zeit der Unsicherheit und Unstabilität, des Nicht-Wissens, zu beenden, indem sie Zuflucht suchen im Wissen der Vergangenheit. Ich wähle bewusst die Vorsilbe „Un“, um an den Schnitt des Unbewussten zu erinnern, von dem ich sagte, dass er das Unannehmliche ist, für das die Psychoanalyse steht. Wenn wir die drei Zeiten des Subjekt zu Rate ziehen, die im Gefangenensophisma dargestellt werden, dann könnte man sagen, wir befinden uns in der Zeit der Ungeduld oder der Hast, die die Zeit zum Begreifen überstürzt, Schluss macht, nicht, indem wir schließen, also Schlussfolgern, sondern Schluss machen mit der Un-Gewissheit. Der entscheidende Moment in dieser Logik ist das Hinzutreten des Nichtwissens als Teil der Logik.

Rilkes Zwischen-Zwei befindet sich anders als bei Gramsci auf der Seite des Individuums. Es kündigt davon, dass das Gewohnte, Vertraute schleichend verschwindet, eine „dumpfe Umkehr“ der Welt, die uns unserer Geborgenheit beraubt. Das Subjekt erlebt einen traumatischen Entzug des Einsseins mit sich und der Welt und wartet auf das Kommende, das es erneut in Besitz zu nehmen gilt, das aber in weiter Ferne liegt. Rilkes Vers kündigt von einem Subjekt, das sich seiner Seinsordnung beraubt sieht und sich zwischen Nicht-mehr-Sein und Noch-nicht-Sein nicht wieder findet. Gramsci dagegen handelt vom politischen Subjekt, das vorübergehend die Herrschaft über die Politik verloren hat und in dieser Verlorenheit – Interregnum - kommt es zu einer symptomatischen Herrschaftsform, dem Faschismus, der quasi eine falsche Regierungsform ist, weil sie den Wandel aufhalten, die Lücke, die wohl als klaffende Wunde empfunden wird, schließen soll. Fenomeno morboso. Walter Benjamin hat von der „Ästhetisierung des Politischen“ des Faschismus gesprochen. Mir scheint, es handelt sich dabei um eine Form des Schmerzes, der durch noch mehr Schmerz bekämpft werden soll, ein Genießen des Genießens.

Rilkes Vers scheint mir trifft einen Nerv unserer Zeit, die „Dumpfe Umkehr“, das grassierende Gefühl des Verlust des sinnhaften Aufbaus der Welt, in

der das Subjekt sich wiederholen, wiedererkennen kann. Was Gramscis Krisenverständnis allerdings für die Psychoanalyse interessant macht, ist die Einführung des Symptombegriffs in die politische Theorie bzw. das nicht weiter explizierte, aber zugrundeliegende Verständnis eines Subjekts, das seine vom Realen her bedrohte Welt zu stabilisieren versucht, man könnte auch sagen, einen Kurzschluss herbeiführen versucht, der einerseits der Krise ein Ende bereitet und andererseits oder zugleich das im Schwinden begriffene Alte aufhalten bzw. das Neue nicht eintreten lassen soll. Lacanianisch gesagt, das unendliche metonymischen Gleiten, $S_1 \dots S_n$, zu unterbrechen, um das Ausbleiben eines neuen Signifikanten, S_1 , zu ersetzen. Ersetzen im Sinne von Erzwingung oder anders gesagt, ein Fehlschlag.

Eine etwas andere Version des Zwischen-Zwei findet sich bei Nietzsche. Seine Formulierung betrifft die Frage nach dem Kern des menschlichen Subjekts als einer Struktur. Wenngleich Nietzsche alles andere als ein Strukturalist war, zeigt es doch „sein Gespür für Schnee“, anders gesagt, für den Bruch der Eins, für den Mangel im Ganzen, den man als den eigentlichen „Tod Gottes“ bezeichnen müsste: „Um Mittag wars, da wurde eins zu zwei.“ Der kürzeste Schatten auf der Sonnenuhr, bevor der Zeiger von der Eins auf die Zwei fällt. The shortest shadow³, so der Titel eines Buches von Alenka Zpancic, in dem sie sich mit der Erfindung der Zwei bei Nietzsche beschäftigt. Der kurze Schatten, der sich kurz zeigt, in dem es mehr oder weniger als eins und noch nicht zwei ist. Noch stärker wirkt die Idee des Zwischen-Zwei in der Figur des Seiltänzers aus „Zarathustras Vorrede“:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben.⁴

Damit nicht genug: Lacans Definition des Subjekts, das als fading oder an anderer Stelle als aphanisis beschrieben wird, das zwischen zwei Signifikanten auftaucht und entschwindet lautet: Ein Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten. Dessen Grundmuster ist $S_1 - S_2$. Das Subjekt als Effekt, der zwischen zwei Signifikanten oszilliert. Wichtig ist dabei zu verstehen, dass S_1 erst durch S_2 als S_1 erkannt wird. Nebenbei bemerkt, ist die vollständige Struktur des Subjekts bei Lacan vierteilig, wie im Diskursmathem oder auch im Borromäischen Knoten, der mit dem vierten Ring, dem Sinthom, einen für das menschliche Subjekt handhabbaren Weg aufzeigt, zu existieren. Die

³ Vgl. Zpancic, The shortest shadow. Nietzsches Philosophie of the Two, Londo 2003

⁴ Vgl. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vorrede des Zarathustra, Vers 4

Idee der 4 findet übrigens ihre erste Geometrisierung im Schema Z. (\$, S1-2, a)

Bleiben wir Gramsci und Rilke, dann muss festgehalten werden, dass die Krise eine melancholische Seite aufweist, denn das Alte wird erst, wenn das Neue eingetreten sein wird, zum Alten. Daher könnten die fenomeni morbosi auch als Ersatzbildungen für die Trauerarbeit um das verlorene“ Objekt“ aufgefasst werden. Die Formulierung, „das Alte nicht mehr“ und das Neue noch nicht“, wäre aber auch vergleichbar der Zeit zwischen ein und zwei, zwischen S1 und S2.

Daraus ergibt sich die allgemeine These, dass in jeder Krise die Krise des Subjekts zutage tritt, sein Fading, besser gesagt, die Schwierigkeit, als Subjekt aufzutauchen, sich als eins zählen zu können. Ich komme dazu auf eine Formel zurück, die Zizek wiederholt gebraucht, um die Struktur dieses Problems zu veranschaulichen, das sich vereinfacht als $1+1=2+a$ schreiben lässt. Halten wir daher fest: Krise in dem von Gramsci festgestellten Sinne betrifft das Seinsgenießen des Subjekts, das der Signifikantenkette entlang gleitet, ohne darin aufzutauchen. Mit anderen Worten, die symbolische Welt hat ihr Ordnungsprinzip verloren, das Subjekt wenn man so sagen kann, ist kopflos

Die Krankheit z.B. des Faschismus, von der Gramsci spricht, weist dann insofern eine Gemeinsamkeit mit dem psychoanalytischen Symptombegriff auf, als die Wiederherstellung der Zwei, das heißt, als eine Reparatur, die dazu dient, die symbolische Welt wiederherzustellen, bzw. ihre Risse zu vernähen, um sich wieder als Subjekt positionieren zu können. Deshalb denke ich, dass es der hysterische Diskurs ist, der gegenwärtig vorherrscht und als Widerstand gegen des Diskurs des Wissens wirkt, indem das Subjekt untergeht. Es ist ungewiss, was oder wer auf der Seite des anderen als S1 antworten wird. Aber, trotz aller möglichen Täuschungen und irreführenden Identitätsdiskurse dürfen wir uns nicht ablenken lassen von dem, was die Subjekte bedrängt und das ist dieselbe Frage, die auf nationaler und Zwischenstaatlicher Ebene zu den größten Verwerfungen führt. Verwerfung auch im Sinne der Psychose. Sie kennen sicher das Sprichwort, das in einem Traumbeispiel Freuds vorkommt. Zuerst fällt der Satz, der Napoleon zugeschrieben wird, „du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas“ (vom Erhabenen zum Sublimen ist nur ein Schritt) worauf die Antwort kommt, ...“un pas du calais“. Unterschiede und Gemeinsamkeiten und das Drama der nationalen Identität hängen ab von jenem pas, der Grenze, die etwas teilt in das Eine und das Andere. Un pas, ein Schritt, oder „pas-un“. Das Sein des Subjekts ist nicht da, wo es denkt. Das Sein, so Lacan, genießt, indem es spricht. Und genau dieses Sprechen mit seiner Beziehung zum Sein steht hier zur Diskussion.

Worauf ich hinaus möchte, ist, Ihnen vorzuschlagen, die Krise auf der Ebene der Struktur zu verstehen, als Krise der Zwei, in der das „entre-deux“, das Lacan auch manchmal als „entre-d’eux“, schreibt, entschwindet. Ein Fading, in der die Dialektik zusammenbricht und in ein metonymisches Gleiten überführt wird. Anders gesagt, eine Krise der Metapher.

Das Symptom hätte in diesem Verständnis von Krise die Funktion, das drohende Auseinanderfallen der drei Register zu „heilen“, die im Schwinden begriffene symbolische Ordnung oder Welt zu stabilisieren, vielleicht sage ich besser des Weltbildes, um das Imaginäre daran u betonen.

Worauf ich des Weiteren hinaus möchte, ist, zu sagen, dass die Krise in der wir uns befinden, eine Krise ist, die mit dem Kollaps des Imaginären der bipolaren Weltordnung eingetreten ist und seither das Alte nicht mehr gilt und das Neue noch nicht geboren werden kann. Ich teile die Aussage Putins:

„Vor allem sollte man anerkennen, dass der Untergang der Sowjetunion die größte geopolitische Katastrophe des Jahrhunderts war.“

weil er hier etwas anspricht, das ich als „das Spiegelstadium als Bilder der Geopolitik“ bezeichnen möchte. Und er sagt weiter, dass Millionen von Russen ihre gemeinsame, für ihn die russische Welt verloren haben. Anders gesagt, der Symbolische Raum hat sich aufgelöst. 1989 war nicht das Ende der Geschichte, oder der Sieg der Demokratie auch nicht die Rechtfertigung der westlichen Weltauffassung mit Amerika als ihrem Garanten, sondern mit dem Kollaps der Sowjetunion setzte auch der innere Verfall Amerikas ein und damit der auch für die westliche Welt spürbare Verlust einer symbolischen Ordnung. Das Interregnum à la Gramsci hätte damit seine aktuelle Formulierung. Das Trauma, die Katastrophe von der Putin sprach, liegt im Zerfall des Körperbildes und dem Hervortreten des Phantasmas des zerstückelten Körpers. Eine der Psychose ähnliche Krise, die meiner Meinung nach bis heute andauert, in der nicht mehr eine stabile Zwischen-Zwei das Denken und die Beziehungen der Staaten zueinander organisiert, sondern ein unendlicher Strom von Waren und Daten das Subjekt nicht repräsentiert, sondern ökonomisiert. Alle Krisen, die seither die „große“ Krise verdrängt haben, können vielleicht als solche Monstren verstanden werden. Ganz sicher zählt der islamistische Terror dazu, der mit dem Anschlag auf das Worldtrade-Centre am ehesten den Charakter einer Krankheit im Sinne Gramscis hat und mit 9/11 einen neuen Signifikanten hervorgebracht hat. Die Reaktion darauf muss man wohl als gescheiterten Versuch sehen, ein neues Spiegelstadium herzustellen, das die Religion hätte leisten sollen. Dass diese ihre Bedeutung als symbolische Gewalt wiedererlangt, zeigen die Beispiele Russland, Amerika. Aber auch in

Europa, wo sie sich eher in Form einer Abwehr des Islam bemerkbar macht, aber unter Berufung auf die „christliche“ Tradition unserer Kultur. In die letzte Krise, auf die ich noch eingehen möchte, mischt sich in Form eines Schrägstrichs das Geschlecht ein. „Der Schrei“ ist grammatikalisch männlich, „die Krise weiblich“. Was die Sprache so macht! Le dernier cri ist nur dem Scheine nach die allerletzte Neuheit, auch wenn sie in diesem Sommer so behandelt wird. Möglicherweise aber handelt es sich um die letzte Krise, die sich in unseren Traum vom Leben einmischt, aus dem wir bekanntlich nur Erwachen, um weiterzuträumen, es sei denn, das Reale rüttelt uns wach: „Vater, siehst du nicht, dass ich verbrenne?“ Freud berichtet diesen Traum von einem Vater, der, um schlafen zu können, sich bei der Totenwache für seinen Sohn durch einen anderen hat ablösen lassen, der aber einschlief und nicht bemerkte, dass währenddessen eine Kerze umfiel, die das Totenbett des Sohnes zu verbrennen drohte. Für Lacan ein Traum, der zeigt, dass das Träumen die Funktion hat, uns vor dem Realen zu schützen, das im Alptraum seinen Ausdruck findet. Der Alptraum, mit dem wir es zu tun haben, besteht wohl aber darin besteht, dass es keinen Vater gibt, und dass es daher auch kein Wissen gibt, das uns vor dem Tod bewahrt. Der Appell aber, der in der Realität an die Regierungen, zumindest in Europa gerichtet wird, verhallt. Warum? Weil die Idee des Vaters tatsächlich aufgehört hat zu existieren? Mir scheint, nur halb. Vielleicht kann man ja auch den Vater nur halb-sagen. Wir glauben doch noch immer, dass irgendwer es schon richten wird. „No ja, was soll schon sein? Der Papa wird's scho richten, das g'hört zu seinen Pflichten...“ ist die wienerische Version⁵ des „Je le sais bien, mais quand même...“ Eines jedenfalls kann man sagen: Der Andere ist außer Hörweite, der Traum von einer geteilten symbolischen Ordnung, die durch den Sinn, das Sinngenießen gestützt wird, ist nicht geplatzt, sondern einer „dumpfen Umkehr“ zum Opfer gefallen. Die symbolische Ordnung wird weit mehr durch den Daten- und Warenstrom bestimmt als durch den Signifikanten. Was die Welt verbindet, aber nicht zusammenhält, sondern bindet, aber kein soziales Band stiftet, ist der kapitalistische Diskurs, die Welt der Lathusien, der „Wahrheitsattrappen“, die den Mangel vermarkten und damit die Welt kurzatmig machen. Besteht der Alptraum vielleicht darin, dass wir erleben müssen, dass der kapitalistische Diskurs das Objekt a vollständig besetzt, den Mangel kontrolliert und das Subjekt unter die Mechanismen des Marktes gerät, der es nicht repräsentiert, sondern verwaltet? Oder befinden wir uns zwischen zwei Träumen, in dem der eine andauert und der andere noch nicht geträumt werden kann?

⁵ Vgl. Qualtinger/Bronner: Der papa wird's scho richten (1958)

Und was hat das Geschlecht damit zu tun, von dem Lacan sagt, dass es keinen Rapport, keinen Bezug zwischen beiden gibt, denn das Geschlecht ist mehr als Eins aber nicht zwei, weil es kein drittes gibt, von dem aus die zwei eins wäre. Mit anderen Worten, die Reste, das was nicht aufgeht, treibt uns an, behindert uns, lässt uns nicht los, macht, dass wir in einer inkonsistenten Eins leben, die wenn nicht mithilfe der Zwei stabilisiert werden kann, dann nur mit Gewalt aufrechterhalten werden kann. Egal, wohin wir dieses Restobjekt verschieben, es bleibt wie die Nudel im Gesicht des Herrn in Loriot Sketsch „Die Nudel“, der ...„Hildegard, nennen Sie mich Heinrich“...heißt. Was, wenn wir die Krise des Zwischen-Zwei auch auf der Ebene des Geschlechts feststellen könnten, die zutage fördert, dass der rapport sexuel nicht geschrieben werden kann, seine Unmöglichkeit nur gezeigt werden kann. Es nur einen symbolischen Pakt geben kann, der in sich fragil ist, aber kein ehernes Gesetz. Denn in der Unmöglichkeit des rapport sexuel zeigt sich das Scheitern der Eins als Einheit, als das Ganze. Das Zwischen-Zwei des Geschlechts, das Lacan in seinem Tableau der Sexuierung anschreibt, wird durch das Zählen der Geschlechter herausgefordert. Was vielleicht nichts anderes heißt, als dass der rapport sexuel vom Objektverständnis des kapitalistischen Diskurs her unterwandert wird, der das x der Differenz, die Lacan $1+1=2+a$ schreibt, in eine Lathusie verwandelt, in einen konsumierbaren Rest, so dass sich der Mangel von einem Realen Loch in ein handhabbares Ding verkehrt, das als ein Zuviel an der Oberfläche des Körpers erscheint. Daher ist die Frage, was die Krankheit ist: Die Multiplizität der Geschlechter oder der sich gewaltsam bemerkbarmachende Widerstand dagegen? Was uns dabei interessieren muss ist die Verwirrung zwischen dem imaginären kleinen Unterschied und den großen Folgen und der symbolischen Differenz und ihren realen Folgen: Der strukturelle Mangel und das Gesetz des Symbolischen.

Last but not least: Nur die KI kann uns retten! Will heißen, man muss nur Sprache und Subjekt, das heißt Sprechen von der Sprache trennen und Sprache als das betrachten, was sie ist, ein autonomes System, dann wäre der Mangel eliminiert und es regiert die reine, die künstliche Intelligenz. Das Zwischen-Zwei wäre aufgehoben, den zwischen 0 und 1 besteht keine Differenz, wird nicht ein Subjekt repräsentiert, sondern nur registriert: ist, ist nicht. Signifikate ohne Signifikanz. Die große Frage: Krankheit oder Heilung? Ich gehöre nicht zu jenen, die, sich auf Freud berufend, von der 4. Kränkung des menschlichen Narzissmus sprechen. Im Gegenteil, denn ihr liegt die Idee einer Ganzheit zugrunde, der der Mangel nicht inhärent, sondern analog des kapitalistischen Diskurs, als ein momentanes

Bedürfnis, das im Falle der KI als ein Mangel an Daten verstanden wird. Wenn im kapitalistischen Diskurs am Platz des Agenten das Subjekt steht, unter ihm, am Platz der Wahrheit, der Markt, dann könnte man sagen, das im Falle der KI am Platz des Agenten der Prompt steht, am Platz der Wahrheit die Datenbank und nicht das Subjekt. Das Subjekt wäre dann dazu da, Daten zu produzieren, sich dem Genießen des Anderen zu unterwerfen. Eine Art Perversion. Wenn man sagen kann, die KI weiß mehr über mich als ich selbst, betrifft es vielleicht das, was man den Inhalt des Unbewussten im Sinne des Verdrängten bezeichnen könnte, nicht aber im Sinne des Ausgeschlossenen, des Schnitts, der Sein und noch nicht-Sein trennt. Aber zweifellos betrifft sie die Frage nach dem Sein, dem Schein des Subjekts, des Sprech-Sein. Um noch einmal auf die Deixis zu sprechen zu kommen. Sie bezeichnet die sprachliche Struktur mit der sich das Subjekt im hier und jetzt im Verhältnis zum Anderen positioniert und im symbolischen Raum orientiert. Der springende Punkt dabei ist die Verkennung als Origo im Sprechen, das heißt die Spaltung zwischen dem Subjekt der Aussage und dem Subjekt des Aussagens. Die Origo wäre dann der Ort der Spaltung bzw. der Spalt selbst. Denn das Unbewusste ist weniger ein Behälter, als ein denkender, bzw. Sprechender Prozess, in den das deiktische Ich, einsteigt, ohne es zu wissen. Die Tatsache des Zirkulierens der Signifikanten beweist Freud anhand des Schlafs, der nur möglich ist, weil der Traum die Aktivität des „unbewussten Denkens“ bindet. Der kurze und schwierig zu lesende Anmerkung Lacans mit dem Titel „Das Begehren zu Schlafen“ zeigt noch einmal deutlich eine Grenze auf zur Rechenmaschine auf und das ist das Begehren zu schlafen. Die Maschine kann sich nicht abschalten. Sie rechnet und rechnet...während das Subjekt schläft und dabei träumt. Wäre die Maschine das totale Erwachen, also der Tod des Körpers? Betrachtet man den Körper als das Hindernis für das Erwachen woher kommt die Energie, dass all die Türchen auf und zu gehen, von denen Lacan in seinem Vortrag „Kybernetik und Psychoanalyse“⁶ spricht? Bei Freud heißt sie Libido, bei Lacan vielleicht Begehren? In beiden Fällen eine Schnittstelle von Körper und Sprache. Es ist nachgerade lustig, dass das wichtigste Thema der Zukunft die Energie ist und der Kampf um ihre Sicherstellung. Ohne Energie kein Wissen, keine Daten. Denn die Schrift des Digitalen verschwindet sofort, wenn der Strom ausfällt. Sie hat keine Materialität, nur, wenn man so sagen kann, Visualität.

⁶ Vgl. Jacques Lacan, Seminar II, , Walter Verlag, 1980, S. 373 ff

Nun gut, ich will Ihnen zum Schluss eine Dystopie nicht vorenthalten, die in dem Horrorfilm „Azrael, Angel of Death“ (E.L. Katz, 2024)⁷ in Szene gesetzt wird. Sie stellt keinen expliziten Zusammenhang zur KI her, greift aber eine Idee auf, die ihr ziemlich nahekommt. In diesem Film wird kaum gesprochen. Deshalb wird in einem eigenen Vorspann erklärt, dass die Handlung in einer Zeit nach der Apokalypse spielt, nach dem Ende der Welt, nach einem Atomkrieg oder nach der Klimakatastrophe. Man könnte auch hier mit Blanchot hinzufügen, „die Apokalypse enttäuscht“, weil es nach dem Ende weitergeht. Was im Übrigen nicht verwundert, da das Ende des Lebens nur vom Weiterleben her gedacht werden kann, das Denken des Todes das Denken der Sprache ist, von der Man mit Freud vielleicht vom Todestrieb sprechen könnte. Aber das ist ein anderes Kapitel, oder vielleicht doch nicht. Der Vorspann des Films führt jedenfalls in eine Gesellschaft danach ein, in der die Menschen glauben, nur deshalb überlebt zu haben, das heißt in ihrem Verständnis nicht gerettet worden zu sein, weil sie sich der „Sünde des Sprechens“ schuldig gemacht haben. Das Vergehen des Sprechens wird moralisches Versagen aufgefasst, dem nicht zu erliegen sie sich den Kehlkopf herausoperieren ließen. Sie betrachten die Sprache als göttlich und jede Art des Sprechens, das heißt, das Sprechen selbst als Sünde gegen Gott. Die Konsequenz daraus ist das Schweigen und die Unterordnung unter die totale Herrschaft der Sprache. Was nicht ganz gelingt, da das Schweigen die Möglichkeit des Sprechens darstellt. Was bedeutet, Sprache kann nicht vollständig ohne ihre Zeichencharakter gedacht werden, also ohne Subjekt. Der fehlende Kehlkopf macht das Loch in der Sprache nur sichtbar. Trotz dieser Schwierigkeit in der Geschichte, betrachten die Menschen die Sprache als göttliches Gesetz, indem sich die ganze Schöpfung verwirklicht. Denn die Paradoxie des Zeichens ist, dass es für ein Subjekt ist, und ein Subjekt kommt in der Natur so wenig vor wie ein Zeichen, sondern es taucht zugleich mit dem Zeichen auf. Das Horrorszenario besteht daher in der Gegenwart des nicht barrierten großen Anderen, das grausame Genießen des Anderen. Eine Welt ohne Mangel, ohne Subjekt, theologisch gesagt, bevor Gott gesprochen hat: „Es werde...“ Denn das Sprechen Gottes ist der Mangel der Sprache. Wäre dieses Szenario nicht der Tod des Subjekts, der zwar immer wieder verkündet wird, aber diesmal des wirklichen Subjekts,

⁷ Deutschland: Der Film feierte im September 2024 seine Deutschlandpremiere auf dem renommierten Fantasy Filmfest. Im Anschluss war er in vereinzelten Kinos (u. a. in Städten wie Berlin) zu sehen. Österreich: Hier wurde er im September 2024 in Wien auf dem SLASH Filmfestival im Filmcasino gezeigt.

das mit seinem Körper spricht, und die Horrorvorstellung, die wir mit den Visionen der Silicon-Valley-Ideologen verbinden? Die posthumane Welt, in der jede Subjektivität getilgt ist und die reine, objektive Sprache regiert, der jedes menschliche Leben entzogen ist. Zumindest in der Form, wie es uns heute erscheint und die Psychoanalyse uns lehrt: ein vom Sprechen gezeichnetes Leben, dessen moralische Pflicht gerade darin besteht, das Sprechen auf sich zu nehmen und das ihm innewohnende Scheitern am Realen. Das Reale ist ohne Gesetz, also kein Objekt, eher ein Es, eher ein Feld als ein Ding. Das Verbot des Sprechens, der Verwerfung des Zusammenhang zwischen Sprechen und Sprache, sagen wir einfach, das Verbot „Ich“ zu sagen, das das Subjekt werden lässt, wo es noch nicht war, betrifft den Kern der Sprache. Den ihr innewohnenden Imperativ: „sprich!“, der das menschliche Wesen ins Sein hebt und ihm ihre Worte aufzwingt. Wenn Lacan sagt, das Unbewusste ist strukturiert *wie* eine Sprache, dann sagt er, indem wir Sprechen folgen wir einer Struktur, die wir nicht sagen können, vielleicht zeigen oder schreiben können. Das heißt, das, was uns bestimmt, können wir nicht sagen und wenn wir es sagen, ist es nicht mehr das, was uns bestimmt hat.

Zeitenwende: Macht im Wandel.

Der Westen als imaginäre Gemeinschaft liberaler Staaten verliert an Bedeutung. Wir haben weltweit 40% weniger Demokratien seit der Jahrhundertwende. Rechts- und linkspopulistische Parteien nehmen zu. Die Lieferketten werden zu geopolitischen Adern. Die Sicherheit wird eine Frage der Erpressbarkeit. Peter Thiel und Elon Musk bezeichnen die Demokratien als ineffizient. Sie sind der Meinung, dass die CEO der großen Unternehmungen besser wissen als die gewählten Politiker, was gut für die Gesellschaft ist. Yanis Curtis (ein Berater Trumps) liefert das Modell: der neue Staat ist als überdimensionierte Firma mit einem CEO an der Spitze zu denken. Daten werden die zentralen Ressourcen der neuen Machthaber und die Plattformen sind die Multiplikatoren zur Verbreitung populistischer Inhalte. Damit sind die neuen Internetplattformen die potentiellen Kanäle für Desinformation, Massenmobilisierungen und die Überwachung von missliebigen Gruppen. Für Patrick Deneen (ein weiterer Einflüsterer Trumps) ist die Demokratie eine Überforderung der Bürger, weil sie durch eine stark entwickelte Konsumstruktur verlernt haben, urteilsfähig zu sein. Daher sollen tugendhafte Eliten für das Volk entscheiden. Die aktuellen Beispiele zeigen jedoch, dass die Eliten nicht so tugendhaft agieren und ihre eigenen Interessen und Vorteile in den Mittelpunkt stellen. Das beste Beispiel hierfür ist das Trump-Regime mit den familiären Vernetzungen und Beziehungen zu den Tech-Milliardären im Silicon Valley. Wir befinden uns auf dem Weg zu einer neuen Weltordnung, dessen Ende noch nicht absehbar ist.

Die neuen politischen Führungsfiguren beherrschen das Geschäft der Inszenierung. Trump hat als Fernsehmoderator gelernt, wie mediale Wirkungen entstehen und diese Erfahrungen setzt er nun im Oval Office um. Gegen den Sinnverlust in unserer Zeit mobilisiert er die evangelikale Bewegung. Gegen das Gefühl von Verlust, Würde und sozialem Abstieg hat er die MAGA- Bewegung ins Leben gerufen. Sie soll Amerika wieder in jene Zeit zurückbringen, in der industrieller Aufstieg, Wachstum, soziale Sicherheit und die Werte des „weißen Mannes“ wieder im Vordergrund stehen.

Mit einer anwendbaren Massentechnologie sind wir mit konkurrierenden Erzählungen, neuen und alternativen Wirklichkeiten konfrontiert, die kritisches Denken hintanhaltend oder ganz ausschalten sollen. Mit dem Einsatz dieser Technologien entstehen neue, private Hoheitsgewalten. Starlink hat die Macht, Weltregionen mit einem Datennetz zu verbinden und damit auch zu kontrollieren. Der US-Wahlkampf 2024 lief im Wesentlichen über Influencer und über Plattformen. Was früher im Straßenkampf ausgetragen wurde, läuft heute über das Internet. Dabei wird die Masse und die Benutzeroberfläche nicht mehr unterscheidbar. Konflikte werden von Algorithmen gesteuert. Fakten und Ereignisse sind herstellbar. Was George Orwell in seinem Buch „1984“, erschienen 1949, mit dem Begriff des „Wahrheitsministeriums“ beschrieben hat, scheint einzutreten. Die objektive Realität

wird negiert, alternative Fakten werden konstruiert und geliefert und das Vertrauen in die eigene Urteilsfähigkeit sabotiert. Dies führt zu einer Erosion der individuellen Fähigkeiten, die Realität tatsächlich zu verstehen. Wirklichkeiten werden nicht mehr beschrieben, sondern erzeugt. Trump präsentiert sich als Gegner des Washingtoner Establishments, vertritt jedoch gleichzeitig die Interessen der amerikanischen Öl-, Gas- und Kohleindustrie und fördert die Tech-Milliardär im Silicon Valley.

Der neue Staat wird autoritär, antidemokratisch und elitär geführt. Institutionen, wie Gerichte oder die freie Presse werden in ihrer Bedeutung beschnitten. KI-Systeme analysieren unsere Vorlieben, Bedürfnisse und Entscheidungen. Algorithmen wirken auf unser Verhalten ein um unsere Markt- und Gesellschaftsordnung aufrecht zu erhalten und Rebellionen zu verhindern. Die jüngsten Umfragen zeigen, dass die Lesefähigkeit unserer Kinder und Jugendlichen abnimmt. Dies bedeutet, dass das denkende Subjekt möglicherweise verkümmert, weil die KI uns einen Teil der intellektuellen Anstrengungen abnimmt. Dabei ist gerade die Fähigkeit, selbst denken zu können und die Kolonisierung der eigenen Neuronen abzulehnen, von großer zukünftiger Bedeutung.

Gegen diese Entwicklung ist Widerstand notwendig. Es gibt bereits die ersten Beispiele. Die New York Times wird den unabhängigen Journalismus mit aller Kraft aufrechterhalten. Dies ist deshalb notwendig, weil immer mehr Zeitungen im Besitz von autoritären Aktionären sind. Wir leben in Europa in funktionierenden Demokratien. Auch deshalb, weil nach den letzten Wahlen in Ungarn die illiberalen Auswüchse abgebaut werden. Trotzdem ist es notwendig, wachsam zu sein und die Entwicklungen im Auge zu behalten. Nicht zuletzt können wir durch eine aktive Zivilgesellschaft, die auf unserer gut ausgebauten Vereinskultur aufbauen kann, Widerstand gegen autoritäre Bewegungen leisten. Dazu braucht es ein „Wir“, das aus einem gemeinsamen Willen, unsere Freiheit zu verteidigen, gespeist wird. Aus den vielen zivilgesellschaftlich strukturierten Gemeinschaften müssen wir dann ein politisch ganzheitliches „Wir“ entwickeln, das dann die Basis unserer politischen Bemühungen sein kann.

Thomas Vogt

Was vom Tage übrig bleibt oder die Reste der Tafelrunde:

