

RISS

Zeitschrift für Psychoanalyse
Freud · Lacan

TRIEB

24. Jahrgang – Heft 75 (2010/II)

Herausgegeben von
Raymond Borens, Andreas Cremonini,
Christoph Keul, Christian Kläui, Michael Schmid

TURIA + KANT
WIEN-BERLIN

Buchbesprechungen

DAS BLINZELN DER LETZTEN MENSCHEN

Ein Rezensionssessay zu ROBERT PFALLERS »Die Illusionen der anderen«
Wolfram Bergande

»Wir haben das Glück erfunden« – sagen die letzten Menschen und blinzeln.

Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra

Aus Aristoteles *Poetik*, deren zweite Hälfte über die Komödie bekanntlich nicht überliefert ist, stammt der Satz, dass die »Anfänge« der »Komödie« zunächst »im Dunkeln« geblieben seien, weil sie »nicht ernst genommen« wurde (*Poetik* 1449b1) – ein Satz, den man selbst komisch finden mag, etwa wenn man bedenkt, dass spätestens Aristoteles' Lehrer Platon in seinen Dialogen *Politeia*, *Philebos* und *Nomoi* das Komische völlig ernst, vielleicht sogar zu ernst nimmt. Gar nicht so komisch wirkt der Satz dagegen eventuell auf den, der seinen ersten Hintergrund ahnt, nämlich dass Theorien über das Komische offenbar Gefahr laufen, nicht ernst genommen zu werden – ein Schicksal, dass gerade Platons Kritik an Komödie (und Tragödie) ereilt hat. Diese Gefahr droht auch der seit den frühen 90er Jahren namentlich von R. Pfaller entwickelten Theorie der Interpassivität. Nicht so sehr deshalb, weil sie im *canned laughter* der US-Amerikanischen *situation comedies* ihre Initialzündung hatte, so dass sie damit gleichsam aus dem Geiste der Komödie geboren wurde, und weil das Dosengelächter anschließend insbesondere bei S. Žizek eines ihrer Paradebeispiele geblieben ist; schließlich sind es auch Äußerungen Lacans nicht über die Komödie, sondern über die Tragödie, nämlich über die Funktion des tragischen Chors, die ihren eigentlichen Hintergrund bilden.

Gefährlich ist jedoch die Ausweitung des perversen Genießens – wie es beispielhaft eben im *sitcom*-Dosengelächter arbeitet – zu einem allgemeingültigen »Lustprinzip in der Kultur«, die insbesondere in Pfallers Monographie *Die Illusionen der anderen* vertreten wird (Pfaller 2002, 160ff.). Diese Verallgemeinerung lässt, das ist zu befürchten, den Funken perversen Humors von der Gegenstands- auf die Theorieebene überspringen, so dass sie von seiner polymorphen Lustigkeit infiziert wird. Wenn nämlich, wie *Die Illusionen der anderen* behaupten, ausnahmslos alle kulturell vermittelten Lustarten ursprünglich auf einer strukturell perversen Lust aufbauen (ebd., 197 u. passim), insbesondere auch die neurotische Lust beziehungsweise Unlust, die für Pfaller auf die perverse zurückführbar ist, und wenn wir außerdem mit Lacan den Charakter des Getricksten, Unechten, Gespielten und Spaßigen ernst nehmen, die Atmosphäre imaginären, augenzwinkernden Einverständnisses, die der perversen Lustinszenierung eigen ist (Lacan 1966-67, 14.06.67) – dann ist doch wohl auch die Theorie der Interpassivität, ja überhaupt jede Art von Theorie, insofern sie ein Produkt der Kultur ist, nur »Teil eines ›blöden‹ Spiels« (Pfaller 2002, 128)

mit einer »suspendierten Illusion« (ebd., 221), einer Illusion, die wir, wie Pfaller es beschreibt, aus der Position eines impliziten »besseren Wissens« auf Distanz halten (ebd., 12 und passim)?

Dass sich diese Folgerung aufdrängt, dass sich, anders gesagt, Pfallers These vom perversen Genießen als allgemeinem Lustprinzip in diesen relativistischen Selbstwiderspruch verwickelt, freilich in einen Selbstwiderspruch, den sie wie den Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit in einer außermoralischen Lust aufzuheben sucht, das soll im Folgenden hauptsächlich im 3. Teil dieses Essays gezeigt werden. Dabei müssen neben einer Würdigung des Interpassivitäts-Theorems im 1. Teil auch die problematischen psychoanalytischen Grundannahmen in den Blick kommen, die diese These stützen sollen (in Teil 2.), zusammen mit dem nicht mehr nur komischen Hintergrund, auf den die gesamte Problematik des perversen Genießens verweist (im 4. und letzten Teil).

1. EINE LUST, DIE NICHTS ZU WÜNSCHEN ÜBRIG LÄSST

Der strikte Einspruch gegen das kulturelle Primat perverser Lust kann allerdings in keiner Weise das bewundernswerte Verdienst schmälern, das sich der Autor der *Illusionen der anderen* erworben hat, indem er das Theorem der Interpassivität ausgehend von Lacan systematisch entwickelt und seine Triftigkeit in zahlreichen bestehenden Einzelanalysen alltags- und hochkultureller Phänomene nachgewiesen hat. Pfallers Videofreak, der seinen Videorekorder unablässig aufnehmen lässt, ohne sich das Aufgenommene jemals selbst ansehen zu können, oder der Geisteswissenschaftler, der hunderte Buchseiten an Sekundärliteratur photokopiert, nur um sie für immer *ad acta* zu legen, oder eben der Fernsehzuschauer, der das eingespielte Gelächter einer Familienkomödie wie *Married...with children* an seiner Stelle lachen lässt – sie alle delegieren nach Pfaller ihr Genießen an eine äußere Instanz, um innerlich Distanz zu nehmen und um so eine perverse Mehrlust, die andernfalls verdrängt würde, mitgenießen zu können; eine Mehrlust, die indessen nicht unbedingt thematisch wird, weil sie in der stillschweigenden (Selbst-)Verachtung des jeweiligen Konsumenten gründet: in der Verachtung des Videofreaks für sein »Glotzen«, der des Wissenschaftlers für die öden, staubtrockenen Kehrseiten seiner Disziplin und der des Fernsehzuschauers für den eigentlich beschämenden Privatsender-Trash, dem er sich übergibt.

In diesen und vielen anderen aufschlussreichen Beispielfällen hat Pfaller auf luzide Weise das Vorhandensein einer gemischten Lust nachgewiesen: Eine unmittelbare Objektlust wird regelmäßig begleitet, das heißt überdeterminiert, von einer parallel auftretenden, fallweise unbewussten perversen Lust an der Verachtung des Lustobjekts. Eine entscheidende Einsicht Pfallers ist dabei, dass die Affektbeträge von Lust und Unlust in diesen Fällen nicht wie beim Neurotiker augenscheinlich gegeneinander arbeiten, sondern sich aufaddieren, so dass das entsprechende kulturelle Phänomen, etwa die *sitcom*, zu einer doppelten und daher ganz enormen Lustquelle wird. Eben weil hier eigentlich einander widerstrebende Lustquellen zugleich angezapft werden, sind die entsprechenden Phänomene so außerordentlich faszinierend. Die häufig unbewusste perverse Mehrlust fixt den Konsumenten gleichsam an. Sie weckt suchttähnliche Begierden in ihm, die einen »tyrannischen« (ebd., 131)

»Zwangs«-Charakter (ebd., 13, 127) haben und nicht zuletzt den »heilige[n] Ernst« (ebd., 92ff.) erklären, der in allen kulturellen Formen des Spiels beobachtbar ist.

Es sind kulturelle Artefakte wie Videorekorder, Photokopierer oder eben Gelächter vom Band, die für den Vollzug interpassiven Genießens wesentlich sind: Sie bieten einerseits einen quasi-subjektiven Ort, an den der Genuss der gemischten Gefühle verschoben werden kann, so dass aus dieser Distanz zu ihnen heraus der Spielraum entsteht, der das gleichzeitige Genießen gegensätzlicher Gefühlsstrebungen möglich macht. Im selben Moment repräsentieren sie sinnfällig und objektiv (fetischistisch) den daraus hervorgehenden Genuss gegenüber einer »ideelle[n] Öffentlichkeit« (ebd., 37), einer imaginären Beobachterinstanz, die sich das genießende Subjekt einbildet. So wie der Genuss aus dem Ich buchstäblich outgesourcet wird, ist auch der Glaube, der dieser Instanz unterstellt wird, ein aus dem Ich ausgelagerter, delegierter Glaube (ebd., 41f.). Der imaginäre andere fungiert also als Zeuge oder Garant für die Möglichkeit und Wirklichkeit des »delegierte[n] Genießen[s]« (ebd., 28ff). Das heißt: wenn das Dosengelächter lacht/genießt, dann wird diesem eingebildeten »naiven Beobachter« (ebd., 71) die Beglaubigung bzw. der Glaube daran unterstellt, dass auch das zuschauende Subjekt lacht/genießt. Dieser Glaube an den Glaubenden-anderen erzeugt eine »objektive Illusion[...]« (ebd., 45f.), das heißt eine Illusion oder Einbildung, die gleichsam »ohne Subjekte« (ebd., 44) auskommt, weil sie keinem einzelnen Individuum zugeschrieben werden kann, von allen einzelnen Subjekten vielmehr nur im Modus des Ich-glaube-dass-der-andere-daran-glaubt aufrecht erhalten wird. So ist sie eine Illusion (im Freudschen Sinne einer aus dem Unbewussten gespeisten Wunschvorstellung), die in der Schweben zwischen wahr und falsch genauso wie zwischen Subjekt und sozialem Anderen gehalten wird.

Die Binnenperspektive subjektiver (Selbst-)Verachtung und die perverse Mehrlust, die sich im Rahmen dieses Glaubens-an-den-Glauben-des-anderen entfalten, bleiben dieser imaginären Instanz indessen augenscheinlich verborgen. Ganz offensichtlich kann sich das Subjekt diesem eingebildeten, »virtuellen Publikum« (ebd., 41) gegenüber ein besseres Wissen vorbehalten, und nur so kann es ja auch aus der Distanz zwischen besserem Wissen und Lustobjekt eine Lust an der (Selbst-)Verachtung ziehen. Zu der perversen Mehrlust, über die der imaginäre Dritte augenscheinlich getäuscht wird, kommt laut Pfaller daher gegebenenfalls eine zusätzliche »diebische Freude« (ebd., 43) daran, dass die perverse Mehrlust dem virtuellen anderen vorenthalten oder entwendet wurde. Vielleicht wäre es aber bereits an dieser Stelle richtiger zu sagen, dass die Mehrlust dem imaginären Dritten nicht so sehr entwendet als vielmehr untergejubelt wird. Denn obwohl er sie ignoriert, kann sie sich doch bloß als Kehrseite einer *conspicuous consumption* entfalten, die wesentlich auf ihn als ignoranten Dritten bezogen ist und ohne seine Blödigkeit nicht funktionieren würde. So, wie ihn sich das Subjekt einbildet, gibt sich der imaginäre Dritte also bloß keinen Aufschluss darüber, dass ein objektiviertes Genießen wie zum Beispiel das Dosengelächter nur für ihn inszeniert wurde, um die perverse Zusatzdimension, die es für das Subjekt hat, verdeckt mitzukommunizieren.

Pfallers kulturwissenschaftliches Interpassivitäts-Theorem hat mit vollem Recht eine breite, auch interdisziplinäre Rezeption erfahren, und wer ausgehend von Pfallers einleuchtender Argumentation selbst nachdenkt, dem fallen spielend leicht und

mit intellektuellem Lustgewinn weitere Beispiele ein. In der Berliner Stadtzeitung *Zitty* etwa wurde vor einiger Zeit das Angebot zweier Studentinnen annonciert, die für ihren Auftraggeber und auf dessen Kosten ins Kino gehen würden. Hier handelt es sich eindeutig um einen Fall von delegiertem Genießen nach Pfaller, denn der Auftraggeber kann sich am Kinospaß seiner beiden Dienstleisterinnen indirekt mitfreuen und auf seine Kosten kommen ohne sich andererseits den Gewissensbissen auszusetzen, die er vermutlich hätte, wenn er einfach selbst seinen Schreibtisch für einen Kinobesuch verließ. Ein ähnlicher symptomatischer Kompromiss zwischen Lust und Unlust lässt sich in dem aus der anglo-amerikanischen Alltagskultur bekannten Diktum »*Blondes have more fun*« nachweisen, der Neid und Hoffnung miteinander mischt (Bernadete 1993, 203). Oder in dem berühmten Werbespruch: »Geiz ist geil« der Handelskette *Saturn*, in dem die Lust an der ökonomischen Effizienz mit Selbstverachtung für die übertriebene Schnäppchenjagd verschmolzen ist. In seiner neuesten Version: »Geil ist geil!«, einem tautologischen Appell an die perversen Instinkte, bildet er das extreme Gegenstück zur Strategie der Schwesterfirma *Media Markt*. Die zielt mit ihrem Slogan: »Ich bin doch nicht blöd« (inklusive »Verneinungssymbol« (Pfaller 2002, 129) hauptsächlich auf die perverse Haltung implizit besseren Wissens ab, spiegelbildlich zu dem genauso perversen Motto eines ungenannten Marketing-Experten von Procter & Gamble: »Halten Sie die Leute nicht für blöd, aber vergessen Sie nie, dass sie es sind!« (Zit. n. Liebl 2001, 139)

2. DAS SUBJEKT DES UNBEWUSSTEN DRÜCKT EIN AUGEN ZU

Die Wendung des Interpassivitäts-Theorems ins Allgemeine ist trotz der Verdienste Pfallers weder psychoanalytisch noch philosophisch haltbar. Psychoanalytisch nicht, weil Pfaller wie bereits angedeutet die Neurose aus der Perversion ableitet. Anders als die Mehrheit der psychoanalytischen Schulen, die sich auf Freud berufen, betrachtet Pfaller sie nicht als gesondertes Triebchicksal neben Perversion und Psychose. Stattdessen spekuliert er darauf, »[...] dass [wie die Perversion, so] auch die Zwangsneurose (anders als die Hysterie) zunächst durch Verleugnung entsteht. Der Unterschied zur Perversion – und der Grund, weshalb die Einbildung der anderen im einen Fall lustvoll erfahren wird und im anderen Fall nicht – muss dann darin bestehen, dass gerade die durch Verleugnung entstehende Lust im Fall der Zwangsneurose verdrängt wird. Denn die Verdrängung [...] bewirkt, dass Lust sich in Unlust verwandelt. Perversion und Zwangsneurose hätten also zunächst eine durch Verleugnung gewonnene Lust gemeinsam, die Zwangsneurose alleine würde diese Lust dann durch Verdrängung in Unlust verwandeln.« (Pfaller 2002, 199) Und in der Fußnote dazu heißt es weiter: »Das würde auch bedeuten, dass die Abwehrformen der Zwangsneurose sich gegen eine bereits selbst perverse Lust richten.« (ebd., Fn. 78) Unterm Strich tun »Neurotiker und Perverse [...] also nahezu genau dasselbe, ihre Handlungen gleichen sich präzise, nur die Lusterfahrungen sind entgegengesetzt.« (Ebd., 198, Fn. 75)

Nun ist Orthodoxie ein unschönes Wort und die bloße Berufung auf Autoritäten ein denkbar schwaches Argument. Dennoch muss hier festgehalten werden, dass Pfaller mit der genetischen Reduzierung der Neurose auf die Perversion, die ohnehin den Charakter des *ad hoc* nicht vermeiden kann, außerhalb der Freud-Lacanschen

Orthodoxie steht. Lacan, der in einem anderen Kontext im Seminar *D'un Autre à l'autre* betont, dass Ichlibido und Objektlibido gerade nicht wie »kommunizierende Röhren« (Lacan 1968-69, 07.05.69) funktionieren, wendet sich auch an früherer Stelle, in Seminar IV *La relation d'objet*, im Kontext der Perversion genau gegen die eben zitierte Ansicht Pfallers. Lacan: »Es finden sich immer noch Leute, die vertreten, die Perversion sei etwas grundlegend Strebungs- oder Triebhaftes, und in Wirklichkeit mache eine direkte Kurzschließung in der Richtung der Befriedigung ihre Dichte und ihr Gleichgewicht aus. Sie glauben, [s]ie könnten so die Freudsche Annahme auslegen, dass die Perversion das Negativ der Neurose ist, als ob die Perversion in sich die Befriedigung wäre, die in der Neurose verdrängt ist, als ob sie das Positiv dazu wäre. Was Freud sagt, ist genau das Gegenteil. Das Negativ einer Negation ist zwangsläufig noch lange nicht ihr Positiv, wie dies die Tatsache beweist, dass Freud aufs eindeutigste behauptet, dass die Perversion im Verhältnis zu allem, was sich rund um die Abwesenheit und Anwesenheit des Phallus anordnet, strukturiert ist. Die Perversion hat stets irgendeinen Bezug, und wäre es nur als Horizont, zum Kastrationskomplex. Folglich steht sie vom genetischen Gesichtspunkt aus auf derselben Stufe wie die Neurose. Sie kann auf eine Weise strukturiert sein, dass sie ihr Negativ oder genauer ihre Umkehrung ist, aber sie ist ganz genauso strukturiert wie die Neurose, und durch dieselbe Dialektik, um das Vokabular zu verwenden, dessen ich mich hier bediene.« (Lacan 2003, 297)

Pfaller dagegen interpretiert Freuds photographische Metapher vom Negativ/Positiv Verhältnis zwischen Neurose und Perversion dahingehend, dass Objekt- und Ichlibido ineinander überführbar seien, die eine in die andere umwandelbar sei und umgekehrt. Der entscheidende Unterschied liegt laut Pfaller darin, dass der Perverse Objekt- und Ichlibido zugleich genießen kann, nämlich als unmittelbare Objektlust plus (selbst-)verachtende perverse Ichlust. Dagegen versagt sich der Neurotiker die Objektlust, verdrängt sie und genießt sie in Form von Unlust, die in Lust an der Selbstachtung überführt und als Ich-Libido akkumuliert wird (Pfaller 2002, 234ff.). Für Pfaller liegt die Wurzel allen idealistischen Übels darin, dass der Neurotiker – für Pfaller der Idealtypus des asketischen Idealisten à la Nietzsche – sich genau darüber nicht im Klaren ist: dass seine Lust an der Selbstachtung aus der Transformation einer ursprünglich perversen Lust gespeist ist. Um seine Selbstachtung zu bewahren, muss er vielmehr die »Erkenntnis der Psychoanalyse, dass zwischen Glück und Selbstachtung ein und dieselbe libidinöse Substanz zirkuliert, dass beide also aus demselben Stoff gemacht sind, [...] prinzipiell vor sich selbst wie vor anderen verheimlichen.« (Ebd., 235) In dieser uneingestanden Perversion als Kehrseite der neurotischen Lust an der Selbstachtung wurzelt laut Pfaller das »Barbarische eines jeglichen Idealismus« (ebd., 238), beispielsweise der von Kants Forderung, dass das Gefühl der Achtung vor dem moralischen Gesetz nicht aus empirischen Quellen ableitbar sei. Dergleichen neurotische Idealismen sind für Pfaller ein ideologischer, nämlich die individuelle Lustökonomie aus politischen Motiven verkehrender Überbau über der materialistischen Basis einer naturwüchsig perversen Lust.

Mit Lacan ist dagegen zu betonen, dass auch die Perversion konstitutiv an einer sozialen Norm reflektiert ist, nämlich am Inzestverbot des Kastrationskomplexes. Perverse Lust ist mithin keine private Empfindung im Sinne der *Kritik der Urteils-*

kraft Kants, sondern ein sozial kommunizierbares und sich kommunizierendes »Gefühl« (KU B 10, B 155f.). Aus lacanianischer Perspektive bleibt weiterhin darauf zu bestehen, dass Neurose und Perversion gleichursprüngliche Antworten auf den zugrunde liegenden Kastrationskomplex sind, auf die subjektkonstitutive Trennung von Körper und Genießen (Lacan 1966-67, 14.6.67); genau die Trennung, die der Perverse laut Lacan rückgängig zu machen wünscht (ebd.), indem er die konstitutive Spaltung des Subjekts in $\$$ und Objekt *a* mithilfe von materiellen Artefakten zu bannen sucht. In diesen Artefakten soll das Objekt *a*, das nach Lacan unfassbar und »anästhetisch« (ebd.) ist, dingfest gemacht werden und ein Genießen jenseits oder besser gesagt diesseits des Lustprinzips verkörpern. Pfallers Theorie scheint sich mit hin ganz im Rahmen des Perversions-Begriffs von Lacan zu bewegen: Das perverse Subjekt wähnt und erforscht ein vermeintlich ursprüngliches Genießen dort, wohin es sich im Moment der Urverdrängung geflüchtet haben soll. Der folgende Abschnitt wird allerdings zeigen, dass es dort nur zu finden ist, wenn das Subjekt des Unbewussten sozusagen ein Auge zudrückt. Und was $\$$ betrifft, so bleibt das Subjekt des Unbewussten konstitutiv ein/ausgeschlossen in alle Aussagen, die Anspruch auf Allgemeinheit erheben – auch in theoretischen Allaussagen wie: »Aller kulturelle Genuss ist »fetischistisch«« (Pfaller 2002, 160) oder »Jeglicher Idealismus ist Barbarei«.

Freilich ist Pfaller kein Lacanianer, er will gar keiner sein. Wo Lacan etwa von Derrida Idealismus vorgeworfen wurde, wo er für einen vermeintlichen Begriff eines transzendentalen Signifikanten kritisiert wurde (der Signifikant Phallus), bemängelt Pfaller bei Lacan die fehlende Berücksichtigung der »symbolische[n] Natur des Signifikats« (Pfaller 2002, 314 Fn. 86), womit aus lacanianischer Sicht wohl letztlich der imaginäre Phallus gemeint sein muss. Überhaupt unterscheiden *Die Illusionen der anderen* nicht zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen in Lacans Verständnis (ebd., 71). Am augenfälligsten ist der fehlende systematische Unterschied zwischen dem Ichideal und dem Idealich bzw. dem imaginären anderen, an dem laut Lacans Seminar XI bekanntlich der gesamte aufklärerische Erfolg der psychoanalytischen Kur und das *désir averti* des Analytikers hängen. Das Ichideal ist für Pfaller nur eine andere Bezeichnung für die Instanz des »Über-ich« und daher genauso »dem Imaginären zuzurechnen« (ebd., 71). Weil dann auch Lacans »großer Anderer« als ein bloß »naiver Beobachter« verstanden wird (ebd.), sozusagen als ein *sujet supposé (pas trop) savoir*, fällt die Unterscheidung zwischen dem kleinen und dem großen Anderen Lacans praktisch ganz weg. Das wird die unten folgende Diskussion über den Unterschied zwischen dem besseren Wissen des Subjekts und dem Wissen, das diesem Beobachter unterstellt wird, belegen. Dazu passt, dass das Spiegelstadium für Pfaller der »Subjekt-Bildner« (Pfaller 2002, 44) ist und gerade nicht der Bildner des imaginären *moi* wie bei Lacan (vgl. Gondek 2010, 20). Es fehlt auch der Begriff der Sublimierung, vermutlich würde Pfaller ihn als neurotische Konstruktion ablehnen.

3. DER ANDERE MUSS DARAN GLAUBEN

Noch problematischer als Pfallers psychoanalytische Unorthodoxie ist aus philosophischer Perspektive die Widersprüchlichkeit seiner Theorie. Pfaller führt auf der Theorieebene begriffliche Unterscheidungen nur deshalb ein, um sie auf der Gegenstandsebene der analysierten kulturellen Phänomene genüsslich einzuebnen, eben: zu

leugnen. Der perspektivische Widerspruch zwischen beiden Ebenen bleibt allerdings bestehen und fällt in seinen Autorstandpunkt, der dadurch gespalten ist, zurück. Anders als etwa Derrida, der in seinen dekonstruktiven Analysen und beispielhaft in *Glas: Totenglocke* die fetischistische Unentscheidbarkeit der analysierten Phänomene als Unentscheidbarkeit der eigenen Begriffsdichotomien auf die Theorieebene zurück verlängert (und der das Bewusstsein für eine letztinstanzliche Unentscheidbarkeit als ethisches Moment stark macht) – anders als Derrida operiert Pfallers Theorieebene nämlich zunächst mit trennscharfen dichotomen Unterscheidungen, insbesondere mit der Leitunterscheidung: Wissen/ Einbildung. An erster Stelle unterscheidet Pfaller das »bessere Wissen« (Pfaller 2002, 44) des pervers genießenden Individuums von der objektiven Illusion des imaginären anderen, d.h. von der Einbildung, von der das Individuum – zu Recht oder zu Unrecht – glaubt, dass sie vom imaginären anderen geglaubt wird: zum Beispiel das bessere Wissen, dass es sich bei einer bestimmten *sitcom* tatsächlich um *trash* handelt, im Unterschied zum Glauben an die tatsächlich fehlende Qualität der *sitcom*, der dem imaginären anderen unterstellt wird.

Sobald konkrete Beispiele wie das der *sitcom* (auf der Gegenstandsebene) diskutiert werden, wird aber schnell klar, dass es mit solchen Unterschieden nicht wirklich ernst ist. Es kann damit gar nicht ernst sein, denn wie Pfaller in Augen öffnender Klarheit demonstriert, hebt beim perversen Genießen das »bessere Wissen« des Individuums sein perverses Genießen nicht auf, sondern ist vielmehr konstitutiv dafür. Es stützt es, »installiert« (ebd., 13) es: Gerade weil, ja nur weil ich weiß, dass die *sitcom* – anders als vom imaginären Dritten geglaubt – von unterem Niveau ist, kann ich sie auch auf perverse Art und Weise genießen. »Besseres Wissen« wirkt hier also laut Pfaller nicht aufklärerisch und emanzipativ, sondern verhärtet die lustökonomisch kompromittierte Einstellung des Individuums noch. »Besser« heißt hier deshalb nicht »besser« im landläufigen Sinn von »tatsächlich wahrer« (intersubjektiv überprüfbar). »Besser« heißt »besser-für-mein-individuelles-perverses-Genießen« als ein beliebiges anderes Wissen, zum Beispiel als die entgegen gesetzte Einbildung, dass es sich bei der *sitcom* um gepflegte Abendunterhaltung handelt, die Einbildung, die ja gerade dem naiven dritten Beobachter unterstellt wird. »Besser« in diesem Sinne kann daher auf der Gegenstandsebene auch ein Wissen sein, dass im landläufigen Verständnis »schlechter«, nämlich objektiv unwahr (intersubjektiv falsifizierbar) ist, sofern es nur perversen Mehrgenuss ermöglicht. Der Unterschied von tatsächlich besserem Wissen und bloß eingebildet besserem Wissen wird folglich im perversen Genuss nivelliert, ja aus der Binnenperspektive des genießenden Individuums macht dieser Unterschied überhaupt keinen Sinn mehr. Weil aus der Ich-Perspektive der ersten Person gerade das Genießen das Kriterium für das Vorhandensein »besseren Wissens« ist, ist *per definitionem* ein jedes Wissen, sofern es nur pervers genießbar ist, besser als jedes andere weniger genießbare.

Folgerichtig kommt Pfaller zu dem Schluss, dass im Fall perversen Genusses die Unterscheidung Wissen/ Einbildung hinfällig ist: In der Tat reicht anstelle eines besseren Wissens eine bloße »Einbildung« (ebd., 128), sofern sie nur vom Individuum geglaubt wird, völlig aus, um ein pervers genießbares »Spiel« (ebd.) zwischen gegensätzlichen Einbildungen zu eröffnen: zwischen meiner »besseren« eigenen und der des imaginären anderen, an dessen Glauben-daran ich glaube. Bloße Einbildung kann

besseres Wissen genusswertneutral ersetzen. So sehen wir den Unterschied Wissen/ Einbildung zu dem abstrakten Unterschied zwischen zwei Einbildungen zusammengeschrumpft, nämlich zwischen einerseits meiner Einbildung (die ich weiterhin ›besseres Wissen‹ nennen mag), und andererseits der Einbildung, wie ich sie dem imaginären anderen unterstelle. Letztendlich heißt ›besser‹ im Sinne von ›besser für mein Genießen‹ daher: anders, unterschiedlich, radikal eigensinnig gegenüber der Einbildung, die dem imaginären anderen unterstellt wird.

Obwohl Pfaller also von seiner Theorieebene aus durchweg mit Unterschieden zwischen Wissen und Einbildungen operiert, ist es für ihn auf der Gegenstandsebene klar, dass es im Anschluss an Nietzsche überhaupt nur Einbildungen gibt, allerdings zwei Sorten davon, nämlich perverse, die distanziert-skeptisch geglaubt werden, und neurotische, zu denen man sich irriger Weise als einer objektiven Wahrheit bekennt. Epistemisch (»kognitiv«, ebd., 19) will Pfaller keinen Unterschied zwischen ihnen erkennen, allein einen praktischen, nämlich hauptsächlich den, dass im ersten Fall Lust, im zweiten Fall Unlust genossen wird.

Treten wir hier einen reflexiven Schritt zurück, dann stellen wir fest, dass der Unterschied (besseres) Wissen/ Einbildung, *indem* er auf der Theorieebene vorausgesetzt und *nachdem* er auf der Gegenstandsebene eingeebnet wurde, rückblickend keinerlei Sinn mehr macht, außer dem, eventuelle neurotische Verirrungen aufzulösen. Wie beim frühen Wittgenstein, der glaubte, erst über eine Leiter steigen zu müssen um sie anschließend wegwerfen zu können, sind wir Zeugen einer nachträglichen Selbstausstreichung des vorausgesetzten Subjekts (des Lacanschen Subjekts des Unbewussten \$), die nur zu gut aus dem modernen Materialismus und Szientismus bekannt ist, man denke an die leidigen Willensfreiheitsdebatten mit Vertretern der deterministischen Neuropsychologie.

Mit Lacan ist dagegen zu halten, dass *les non-dupes errent*, dass gerade diejenigen (sich ver-)irren, die keiner objektiven Wahrheit aufsitzen. Das zeigt sich im vorliegenden Zusammenhang speziell daran, dass der Unterschied zwischen besserem und schlechterem Wissen, der aus dem Blickwinkel perversen Genießens eingeebnet erscheinen muss, im sozialen Außenverhältnis zum anderen, dem Nebenmenschen, wiederkehrt. Denn obwohl es hier aus der Sicht des perversen Individuums ausgemacht scheint, dass wir es mit einer bloß eingebildeten Einbildung, mit einem bloß geglaubten Glauben zu tun haben (das Individuum glaubt, dass der imaginäre andere etwas glaubt), stellt sich doch auch hier wieder die Wahrheitsfrage, die aus der Sicht individuellen Genießens gar keinen Unterschied ergäbe: nämlich ob der andere tatsächlich daran glaubt oder nicht? Ob es ein Wissen gibt, das nicht wie der dem-anderen-unterstellte-Glaube oder wie das oben diskutierte bessere-Wissen-in-Anführungszeichen im Belieben des pervers genießenden Individuums stünde, *un discours qui ne serait pas du semblant?*

Mit der Frage, ob es solch ein intersubjektiv überprüfbares anderes Wissen jenseits des perversen Zugriffs gibt, hängt die eingangs dieses Essays gestellte Frage zusammen, ob Pfallers Theorie dann vielleicht selbst als solch ein anderes Wissen aufgefasst werden dürfte. Oder ob wir es im Fall der *Illusionen der anderen* vielmehr bloß mit Pfallers individuell ›besserem Wissen‹ zu tun hätten, das wie letztlich alle Theoriebildung lustlegitimierende Besserwisserei wäre, ein Überbau, der durch einen

anderen ersetzt werden kann, sofern er nur Autor und Lesern besseren Genuss verschafft?

Fest steht: *Die Illusionen der anderen* wollen grundsätzlich ernst und fürwahr genommen werden, davon zeugt hauptsächlich Pfallers Gestus einer alternativen Aufklärung, die »Erkenntnis Hindernis[se]« (ebd., 9) beseitigen und eine echte Einsicht in die nicht zuletzt politisch bedeutsame Lustökonomie des modernen Menschen bieten will. Wenn er »Objektivität« (ebd., 37), »Aufklärung« (ebd., 15) und »Wissen« (ebd., 128) in Anführungszeichen setzt, dann sind diese keine perwers zwinkernden Wimpern, sondern Platzhalter einer unterdrückten anderen Objektivität, einer anderen Aufklärung und eines anderen Wissens, denen Gerechtigkeit widerfahren soll. So findet sich im Text auch fast gar nicht, bis auf einige wenige Stellen, das Augenzwinkern imaginären Einverständnisses, das Moment des Unernstes, des *humour de connivence* (lat. *convivere* – die Augenlider senken) und der *private jokes*, mit dem sich zwei versichern, dass sie beide genau wissen und auch das haben, was der andere will, ein Moment, das Lacan unter Berufung auf Jean Genet (Lacan 1966-67, 14.06.67) an der Perversion diagnostiziert. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Pfallers Gestus eines Idealisten *malgré lui* übrigens deutlich von der Koketterie mit der Rolle des Theorie-Clowns eines S. Žizek, dessen Texte gespickt sind mit perwers augenzwinkerndem Humor und (ödipal?) hinkenden Vergleichen.

An entscheidender Stelle jedoch, wo der Unterschied zwischen der radikal eigensinnigen Perspektive des Individuums und einer intersubjektiv verifizierbaren Wahrheit noch gemacht werden müsste, wo er aufblitzt, wo es nämlich um den Status, die eventuelle »Objektivität« (Pfaller 2002, 37) des imaginären Beobachters geht, blinzelt auch Pfaller seinen Lesern kurz zu, nämlich wenn er mit unterschwelligem Humor die interpassive »Ersatzhandlung« (ebd.) eines Videofreaks mit derjenigen eines Voodoo-Praktikers gleichsetzt, obwohl diese beiden Beispiele, wie wir sehen werden, wegen ihrer unterschiedlichen sozialen Folgen nicht gleichgesetzt werden können, sondern tatsächlich genau den Unterschied zwischen bloßer Einbildung und intersubjektiv verankertem, praktisch besserem Wissen offenbaren, der aus dem Blickwinkel des perwersen Genießens nicht mehr gelten kann. An besagter Stelle spricht sich Pfaller für einen imaginären (»ideellen«) Status des sozialen anderen qua Träger der objektiven Einbildung aus. Er schreibt: »Die »Objektivität« des [interpassiven] Vorgangs ist dabei auf eine virtuelle, nicht auf eine tatsächlich anwesende Öffentlichkeit bezogen. Denn meist werden interpassive Ersatzhandlungen in schamhafter Abgeschlossenheit verrichtet. Kein tatsächlich anwesendes Publikum, sondern allein eine ideelle Öffentlichkeit ist also der Adressat, dem die Interpassiven das Schauspiel der Ersatzhandlung darbieten. Diese ideelle Öffentlichkeit ist die Trägerin der objektiven Einbildung.« Weiter im Text geht es mit den zwei eben genannten Beispielen, die sich aber wie gesagt anders als es Pfallers Vergleich will gerade hinsichtlich der Objektivität der »anwesende[n] Öffentlichkeit« unterscheiden: »Nicht die Interpassiven selbst, sondern das ideelle Publikum erkennt die stellvertretende Bedeutung der jeweiligen Ersatzhandlungen und den Erfolg der Substitution an. In den Augen dieser Öffentlichkeit muss die Maßnahme sich bewährt haben: Darum erspart die kleine, sorgfältig ausgeführte Handlung des Programmierens dem Videofreak einen langen Fernsehabend – ganz so, wie etwa einem Praktiker des Voodoo die

sorgfältige Bearbeitung einer kleinen Puppe das mühsame Töten seines fernen Feindes ersparen mag.« (Ebd., 37)

Inwiefern hinkt dieser Vergleich? Worin unterscheiden sich die Handlungen von Videofreak und Voodoo-Praktiker? Im Fall des Videofreaks, der im stillen Kämmerlein perverse Phantasien zelebriert, muss der soziale Andere nicht wirklich daran glauben, dass ein Videorekorder an seiner Stelle genießen kann, damit die interpassive Ersatzhandlung und das individuelle Genießen des Videofreaks möglich werden. Der eigene Glaube-an-den-Glauben-des-anderen des Videofreaks reicht dazu vollkommen aus. Die Einbildung muss nicht der »Wahrheit« entsprechen. Und schließlich: Wer weiß denn schon, ob ein Videorekorder nicht »wirklich« an meiner Stelle genießen kann? (Laut Pfaller weiß das niemand. Allenfalls Neurotiker glauben etwas zu wissen. Die aufgeklärten Perversen dagegen wissen (Gott sei dank!), dass sie immer bloß glauben – oder glauben sie immer bloß zu glauben? Das ist die Frage, die unentscheidbar bleibt.) Ansonsten findet hier eine auf den sozialen anderen bezogene praktische Wirkung des perversen Genießens nicht statt, es sei denn durch den Kauf des Konsumgutes Videorekorder.

Im Fall des Voodoo-Praktikers wissen wir dagegen seit Lévi-Strauss' Analyse der »Wirksamkeit der Symbole« (Lévi-Strauss 2002b, 204ff.), dass seine interpassive Ersatzhandlung eine reale, soziale Wirkung genau dann hat, wenn der soziale Andere *wirklich* daran glaubt. Demgegenüber ist der Glaube des Voodoo-Praktikers (oder auch der seines Opfers) an den Glauben-der-anderen-an-Voodoo weder hinreichend noch notwendig für die praktische Wirksamkeit der Handlung, mag er auch ansonsten als perverser »Verteidiger des Glaubens« (Lacan 1968–69, 26.3.69) auftreten. Das weiß übrigens auch der Autor der *Illusionen der anderen*, wenn er kulturelle Praktiken beschreibt, in denen objektive Einbildungen gewalttätig praktiziert werden wie etwa in »erzwungene[n] Spiele[n]« (Pfaller, 269ff.), und wenn er einen »negativen Fetischismus« (ebd., 279ff.) postuliert, bei dem sich das Opfer der Gewalt durch sein tatsächlich besseres Wissen um das Fingiertsein der Einbildung-des-anderen nicht nur nicht wehren kann, sondern nur noch um so stärker in den ambivalenten Glauben daran verstrickt. Auch dann also, wenn der Voodoo-Praktiker in keiner Weise an Voodoo glauben sollte, glaubt der soziale andere daran. Im wahrsten Sinn des Wortes muss er daran glauben: Als Voodoo-Opfer stirbt er den sozialen »Tod«, »ohne dass die Autopsie eine Verletzung feststellen kann« (Lévi-Strauss 2002a, 184), aufgrund sozialer Isolation und psychosomatischer Leiden, da das Voodoo nicht nur objektiv-illusorisch eingebildet, sondern im sozialen Diskurs lebenspraktisch wirksam ist.

Die symbolische, indessen höchst reale Wirksamkeit des Voodoo ist dabei gerade unabhängig davon, ob der Voodoo-Praktiker zusätzlich sein vermeintlich besseres Wissen, dass Voodoo ja eigentlich Unfug sei, pervers mitgenießt, genauso wie sie grundsätzlich unabhängig davon ist, ob sein Opfer die Wirksamkeit im Sinne Pfallers negativ fetischistisch verstärkt. Das Opfer würde im von Lévi-Strauss geschilderten Beispiel auch dann an den realen Folgen der sozialen Ächtung sterben, wenn es selbst in keiner Weise an Voodoo glauben könnte. Dagegen meint Pfaller, dass das Opfer gerade dadurch zum Opfer wird, dass es – gestützt durch pervers besseres Wissen – daran glaubt. Das Opfer wirkt also jederzeit am Voodoozauber mit. Deshalb

muss »[j]ede Magie, bei der jemand real zu Schaden kommt, [...] als eine Magie des Opfers, und nicht des Täters begriffen werden« (ebd., 310 Fn. 80). Ist das Opfer also selbst schuld, wenn es es nicht (noch) besser weiß? Schwer zu sagen. Es könnte allerdings zu denken geben, dass der Autor es umgekehrt ausgesprochen »komisch[...]« findet, wenn einer, »der glaubt, (mit einem Impotenzzauber) behext worden zu sein, durch die magischen Mittel eines Philosophen geheilt wird, der [selbst] gar nicht an Magie glaubt« (ebd., 310, Fn. 79).

Ob pervers komisch oder echt komisch, das Genießen ist in jedem Fall tatsächlich das Genießen des Lacan'schen (»großen«) Anderen. Seine perverse Spielart muss man mögen, wobei das Voodoo-Beispiel gezeigt hat, dass die Betonung auf »muss« liegt und dass das perverse Genießen wie der Tod, den es eskamotiert, tatsächlich überhaupt nicht delegierbar ist. Einen trifft es immer: fast immer den anderen. Das eventuelle perverse Mitgenießen des Voodoo-Praktikers, das sich hinter dem absoluten Genießen (dem Tod) des anderen verbirgt, verbirgt also selbst etwas, nämlich die eigene, uneingestandene Aggressivität des Voodoo-Praktikers. Denn dank seines ambivalent »besseren Wissens«, dass Voodoo ja eigentlich Aberglaube sei, lügt er sich über sie in die Tasche und kann sich von jeglicher Schuld am Tod des anderen freigesprochen glauben.

Die Fragen, die sich unmittelbar anschließen, sind dann: Verleugnet auch der Videofreak in seinem scheinbar einsamen Genießen ein besseres Wissen um die womöglich gewalttätigen praktischen Folgen seiner interpassiven Ersatzhandlung, und falls ja, welches? Ist auch hier ein noch besseres Wissen im Spiel, ein Wissen, das sich gleichwohl selbst nicht weiß? Ein Wissen, das als Wissen stets eine aggressive »Hass«-Komponente haben mag, wie Pfaller selbst unterstreicht (ebd., 128)? Und welches bessere Wissen verleugnen dann der Autor Pfaller und seine imaginären, schmunzelnden Leser, die sich von dem unterschweligen Humor der Gleichsetzung der beiden Beispiele bestechen lassen und so augenzwinkernd die theoretische mit der Gegenstandsebene verschmelzen? Wir, die Leser, wir glauben, wir lachten über den Voodoo-Praktiker, der es, wie der Videofreak, erfolgreich schafft, auf Kosten eines imaginären anderen zu genießen: Ist er nicht komisch, wie er einer bloß repräsentierenden Voodoo-Puppe Gewalt antut? Wir glauben es besser zu wissen, und lachen den Besetzungsaufwand in komischer Lust ab. Doch tatsächlich genießen wir mit dem Autor Pfaller die – strukturell perverse – Einebnung des Unterschiedes zwischen eingebildetem und wahrem Wissen, das heißt eben: Wissen, das sozial, praktisch wirksam ist. Verdrängt oder richtiger gesagt: fetischisierend verleugnet und genüsslich abgeführt wird dabei unsere eigene unerkannte, nicht anerkannte Aggressivität, in letzter Instanz das Genießen des absolut Realen, des Todes. Pfaller warnt den Leser an einer Stelle mit Brecht davor, sich nicht verführen zu lassen zu einem zwangsneurotischen Unlust-Genießen (ebd., 236f.). Doch offensichtlich versucht er auf ganz analoge Weise, uns mit einem imaginären Augenzwinkern zu einer perversen, streng genommen asozialen Lust zu verführen, die es nicht so genau nimmt mit realen Unterschieden.

Ist der Autor der *Illusionen der anderen* deshalb am Ende als ein nur konsequenter Vertreter einer allgemeinen Theorie der Perversion zu verstehen, insofern er einen grundlegenden Unterschied leugnerisch in der Schwebe hält – oder doch eher,

