# **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 Rezensionsessay 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 ernsten 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. Zizek 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 bestechenden 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 suchtähnliche 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 Glaubendes-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 Schwebe 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 verließe. Ein ähnlicher symptomatischer Kompromiss zwischen Lust und Unlust lässt sich in dem aus der anglo-amerikanischen Alltagskultur bekannten Diktum Blondes have more fune nachweisen, der Neid und Hoffnung miteinander mischt (Bernadete 1993, 203). Oder in dem berüchtigten Werbespruch: ›Geiz ist geile 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 AUGE 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 Triebschicksal 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 uneingestandenen 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 mithin 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. Bessere heißt hier deshalb nicht besser im landläufigen Sinn von statsächlich 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 Wissense 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 ennen 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 verschaft?

Fest steht: Die Illusionen der anderen wollen grundsätzlich ernst und fürwahr genommen werden, davon zeugt hauptsächlich Pfallers Gestus einer alternativen Aufklärung, die »Erkenntnishindernis[se]« (ebd., 9) beseitigen und einen 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 pervers 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 Unernsten, des humour de connivence (lat. connivere - 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. Zizek, dessen Texte gespickt sind mit pervers 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 Vodoo-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 perversen 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 Abgeschiedenheit 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 Vodoo-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 Vodoo-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 Vodoo-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 Vodoo-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 unterschwelligen 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,

wie oben bemerkt, als ein Idealist malgré lui? In der Tat bestehen in Pfallers Theorie beide Gesichtspunkte unvermittelt nebeneinander. Darüber, dass ihr widersprüchliches Nebeneinander in seinen Standpunkt fällt, gibt sich der Autor offenbar keine Rechenschaft. Sein theoretischer Standpunkt spiegelt so die zwei Aspekte der Ichspaltung im Abwehrvorgang wider, die Freud, auf dessen Reflexion sich Pfaller selbst beruft, beschreibt. Zwischen den Zeilen, in Momenten subtilen, pervers-augenzwinkernden Humors wie dem Vergleich von Videofreak und Voodoo-Praktiker, findet die Vermittlung der beiden Spalthälften statt. Wer's glaubt, wird selig.

#### 4. VERUM GAUDIUM RES SEVERA

Platon, der Altmeister des Idealismus, hat davor gewarnt. Platon, über den gesagt wurde, dass die gesamte abendländische Philosophie nur eine Sammlung von Fußnoten zu seinem Werk sei (Whitehead), der für Pfaller aber nur ein »asketischer Spaßverderber« (ebd., 162 Fn. 8) ist, dem er kaum drei Fußnoten widmet; Platon, in dessen *Philebos* die erste ausführlichere theoretische Stellungnahme zum Phänomen des Komischen in der abendländischen Philosophie überliefert ist; Platon hat die Problematik der aus Lust und Unlust gemischten Gefühle erkannt. Platons berüchtigte Kritik an der Dichtkunst in der *Politeia* könnte vielleicht sogar damit erklärt werden, dass er an der Kunstreligion seiner Zeit intuitiv eine strukturell perverse Mischung von Lüsten erkannte, wie sie Pfaller vielleicht gar nicht zu Unrecht zumindest einem bestimmten Stadium der altgriechischen Kultur unterstellt (ebd., 15ff.). In der *Politeia* liefert Platon jedenfalls eine kritische Theorie zu diesen gemischten Gefühlen, nicht zufällig im Kontext der Entstehung des tyrannischen Menschen, der wie ein wachträumender die Gewaltphantasien seiner nächtlichen Träume, Inzest und Mord, in der sozialen Realität der politischen Tyrannis auslebt.

Kritisiert Platon in der Politeia die sinnlichen Lüste zunächst als Lust-Unlust-Mischung im Sinne eines Neben- oder Nacheinander (zum Beispiel die Unlust des Hungers sukzessive übergehend in die Lust der Sättigung), so verkompliziert sich die Mischung und damit das Problem, wenn es um Komödie und Tragödie geht, die für Platon eben aufgrund ihrer jeweiligen Lustmixturen zu gefährlichen Einfallstoren der tyrannischen Begierden werden. In kritischer Vorwegnahme der aristotelischen katharsis-Lehre stellt Platon im X. Buch der Politeia fest, dass in Tragödie wie Komödie die Lüste derart ineinander vermischt sind, dass der Zuschauer, der sich in der genießenden Identifizierung mit dem tragischen Protagonisten und dessen Leid vermeintlich schadlos hält, weil es sich ja um fiktive Gefühle handele, tatsächlich mit seinen eigenen realen Leidenschaften immer dabei ist und etwas von ihnen »notwendig [!] [...] zu genießen bekommt« (Politeia 606b). In der Komödie verhalte es sich ganz ähnlich. Heute verdeutlicht das Dosengelächter aus David Lynchs Kurzfilmserie Rabbits den imperativen Charakter eines derartig realen Mitgenießens, das sich hier mindestens genauso tyrannisch aufdrängt, wie es in anderen, etwa den von Pfaller diskutierten Fällen individuell deligierbar erscheinen mag (was es aber nicht ist). Der Gründungstext der Interpassivität, Lacans Bemerkung über die Funktion des tragischen Chors, scheint sich an Platons Sichtweise anzuschließen, denn Lacan geht es um eine Wirkung, die ohne Mitwirkung und auch ohne besseres Wissen des Zuschauers erzielt wird, die sich aufdrängt oder zumindest automatisch auftritt jenseits von Aristoteles' Reinigung durch Schrecken (phobos) und Miterleiden (eleos). Lacan: »Auch wenn Sie nichts fühlen, der Chor wird an Ihrer Stelle gefühlt haben! Und warum, schließlich und endlich, sich nicht sogar vorstellen, dass der Effekt auf Sie selbst, der tatsächlich da ist, die kleine Dosis, erzielt werden kann, wenn Sie gar nicht so sehr gezittert haben? Um ehrlich zu sein, ich bin nicht so sicher, ob der Zuschauer so sehr Anteil nimmt, zittert.« (Lacan 1959-60, 25.5.60 (Übers. W.B.))

In der Theorie des Komischen im Philebos arbeitet Platon seine Kritik weiter aus. Wiederum anders als Aristoteles, der speziell im Fall der Komödie ein Lachen über unschädliches Schlechtersein für zulässig erklären wird, weist Platon gerade im komischen Lachen über Protagonisten, die auf harmlose Weise schlechter, unwissender sind als wir, eine Gefühlsmischung nach, die den Zuschauer sittlich verdirbt. Die Lust am Lächerlichen ist nämlich selbst in der Fiktion der Komödie mit der Unlust des Neides, der Missgunst, des »phtonos« vermischt (Philebos, 50a-b). Im Gefühl dieser lustigen Missgunst gegenüber einem vermeintlich unschädlichen schlechteren Wissen eines anderen (>Es ist ja nur ein Schauspiel!<) vergessen wir, so Platon, dass wir und wie wir unter dem Imperativ des delphischen Orakels: ›Erkenne dich selbst!« stehen und im Moment des Lachens genüsslich dahinter zurück bleiben, dergestalt, dass wir eigentlich über unser eigenes, auf der Komödienbühne vor-gestelltes Unwissen (anoia) lachen. Der in einer Hegel-Tradition schreibende H.-G. Gadamer hat an dieser Stelle des Philebos heraus gearbeitet, dass der phtonos als unterfütterter Schmerz auf ein grundsätzliches, aggressives Konkurrenzverhältnis zum imaginären anderen verweist: »Die Maßlosigkeit des Gelächters ist in der Tat begründet in einer Unterstimmung von Schmerz, eben in der Sorge des Vorausseins vor dem andern. Gerade weil sich im schadenfrohen Gelächter diese Sorge erleichtert und vergisst, ist das Gelächter so maßlos.« (Gadamer 2000, 150) Erst vor dem ernsten Hintergrund aggressiver Konkurrenzsorge kann das Lächerliche anlässlich einer komischen Situation aktuell werden. Gadamers Auslegung fügt sich in eine lacanianische Perspektive ein, für die es ein und dieselbe imaginäre Rivalität ist, die im Fall der Neurose phantasmatisch verhüllt und in imaginären Konflikten mit dem sozialen anderen ausagiert wird, wohingegen sie im Fall der Perversion in einen materiellen Gegenstand, einen Fetisch, gebannt wird, zum Beispiel in einen vergegenständlichten Genuss wie das Dosengelächter oder den glänzenden Schein des Lächerlichen einer Komödie. Die epistemisch-ethische Dimension des Sich-selbst-Wissens, das das delphische gnothi seauton von uns Sterblichen fordert, wird also im Fall der Perversion nicht weniger verleugnet als es im Fall der Neurose verdrängt wird.

Was also tun? Im Fall des Komischen können wir uns an den idealen wenn auch kaum erreichbaren Fluchtpunkt der Wahrheit Hegels halten, dass nur das sich vollständig wissende komische Subjekt wahrhaft komisch sei, nämlich weil hier kein Nicht-wissen-um-sich-selbst, keine anoia mehr verdrängt oder verleugnet und dem Zuschauer als neurotische beziehungsweise perverse Schlacke seiner eignen Verblendung mit verabreicht würde. Hegel äußert sich in diesem Sinn in den Vorlesungen über Ästhetik: »Man muss in dieser Hinsicht sehr wohl unterscheiden, ob die handelnden Personen für sich selbst komisch sind oder nur für die Zuschauer. Das erstere allein ist zur wahrhaften Komik zu rechnen [...]. « (Hegel 1986, 552) Platon freilich schüttet in der Politeia angesichts der Gefahren, die er aus der Dichtkunst

entstehen sieht, das Kind mit dem Bade aus und verbannt die Kunst als Einfallstor der realen Leidenschaften nahezu komplett aus seiner Staatsutopie. Soweit gehen wir heute keinesfalls. Kunst ist weniger ein Einfallstor als ein Zugang zum Realen. Mit Platons Spätwerk *Nomoi* sollten wir indessen die Erkenntnis bewahren, dass in der Selbstverachtung, wie wir sie vorzüglich als Komödienzuschauer von Fall zu Fall mitgenießen, eine der größten wenn nicht die größte aller Gefahren liegt. Denn ähnlich dem, der »[...] im Verkehr mit schlechten Menschen von schlechter Sinnesart diese nicht hasst, sondern gern sich gefallen lässt und sie, in der Ahnung seines eigenen Unwerts, wie im Scherze tadelt«, verraten wir in der Komödie unmerklich uns und unsere Ideale (*Nomoi* 655d). »Von welchem größeren Heil oder Unheil für uns möchten wir aber wohl behaupten, dass es notwendig [!] uns betreffe, als von einem solchen?« (ebd.)

Im Kampf um Heil oder Unheil der Psyche eröffnet das perverse Genießen des Interpassiven keinen außermoralischen Standpunkt, ganz im Gegenteil. Wenn die dazugehörige Theorie an Stellen wie dem Videorekorder/Voodoo-Beispiel gleichsam blinzelt oder zwinkert und epistemisch-ethisch bedeutsame Unterschiede in einem perversen Genießen einebnet, dann hat das verheerende praktische Konsequenzen: Sie macht sich zum Anwalt einer perversen Mehrlust, die die Kulturindustrie heute raffinierter denn je in einem Prozess manipulativer Entsublimierung (neudeutsch: Niveaulimbo) ausbeutet. Die postmoderne Marketingpsychologie hat zwar nicht auf die Einsichten der Interpassivitätstheorie in die Perversionen des individuellen Lusthaushalts gewartet, um das Krankheitsbild etwa von Manisch-Depressiven leicht augenzwinkernd und doch mit vollem Ernst als Konsumentenprofil auszuschlachten (ein Beispiel: Liebl 2001); sie wird sich aber immer über neue pathologische Marketinginstrumente freuen, schon allein weil auch im liberalisierten Wissenschaftsbetrieb die Show weitergehen muss. Und auch Videorekorder wollen verkauft sein (Das wollen sie doch, oder? Vorsicht: delegiertes Genießen!). Welche Ethik der Psychoanalyse hätte Pfaller diesen glänzend aufgelegten falschen Freunden seiner Theorie entgegenzusetzen? Vermutlich keine. So arbeitet seine Theorie seinen ideologischen Gegnern in die Hände.

Das Ne pas céder sur son désir Lacans sowie Freuds Stimme der Vernunft, die leise spricht und sich dennoch irgendwann Gehör verschafft, haben so gesehen sehr viel mehr mit der konservativen Tapferkeit (Politeia 429c–430a) des platonischen thymos (ebd., 439e) zu tun, der eine einmal gewonnene Einsicht gegenüber den Imperativen von Schmerzen wie Lüsten bewahrt, als mit dem wohl doch nicht ganz so wohlverstandenen Hedonismus einer materialistischen Philosophie, die zwar um Aufklärung von falschen Idealen bemüht ist, aber offenbar wie der Nietzsche der Genealogie der Moral auf dem Standpunkt einer Kritik religiöser Bewusstseinsformen stehen bleibt. Wenn sie nicht sogar dahinter zurück fällt, denn letztlich empfiehlt der Autor der Illusionen der anderen lediglich andere Illusionen. Er will die modernen und vormodern-christlichen Knechtschaftsideologien (M. Webers protestantische Ethik und Nietzsches platonisch-christliche Sklavenmoral) durch die vorchristlich-antiken ersetzt wissen, etwa durch die »Kyrenaische Schule«, »Kynismus, Stoa und Epikurismus« oder die »pyrrhonische[...] Skepsis« (ebd., 245), in denen er behagliche »Glücksphilosophien« (ebd., 246) wieder(er)findet. Welcher spaßige

Wille zur Macht den Autor dabei auch umtreiben mag: Die wahren Herren bleiben im Dunkeln. So gibt es auch in der Theoriegeschichte kein Zurück. Nicht einmal zum Spaß – und wie wir nun wissen: gerade dann nicht – sollten wir den Anschein vermitteln, wir redeten der rückwärtsgewandten Lustpflege letzter Menschen das Wort, wie sie G. Benn in *Nach dem Nihilismus* zu Recht kritisiert: »Eigentlich, und damit stoßen wir in die Zukunft vor, ist heute aller Materialismus reaktionär, sowohl der der Geschichtsphilosophie wie der in der Gesinnung: nämlich rückwärts blikkend, rückwärts handelnd, denn vor uns liegt ja schon ein ganz anderer Mensch und ein ganz anderes Ziel. Ein Ziel, vor dem der Mensch als reiner Trieb- und Lustpfleger ja schon eine ganz verdämmernde Theorie bedeutet.« (Benn 1951, 147)

#### **BIBLIOGRAPHIE**

Aristoteles: Poetik, übers. v. Manfred Fuhrmann, Ditzingen: Reclam 1994.

Benn, Gottfried: »Nach dem Nihilismus«, in: Essays, Wiesbaden: Limes 1951, 138-151.

Bernadete, Seth/ Plato: The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus, Chicago: University of Chicago Press 1993.

Gadamer, Hans-Georg: Platons dialektische Ethik, 4. Aufl., Hamburg: Meiner 2000.

Gondek, Hans-Dieter: »Das Spiegelstadium – Versuch einer Ortsbestimmung«, in: Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis, 25. Jhrg., Heft 1-2, 2010, 11-26.

Hegel, G.W.F.: Vorlesungen über Ästhetik III, 7. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

Kant, Immanuel/ Weischedel, Wilhelm (Hg.): Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995.

Lacan, Jacques: Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV, Die Objektbeziehung 1956-1957, übers. von H.-D. Gondek, Wien: Turia & Kant 2003.

Lacan, Jacques: Le séminaire livre XIV: La logique du phantasme (1966-67), Bregenz: Lacan-Archiv, o.J.

Lacan, Jacques: Le séminaire livre VII: L'Éthique de la psychanalyse (1959-60), Paris: Seuil 1986.

Lacan, Jacques: Le séminaire livre XVI: D'un autre à l'Autre (1968-69), Bregenz: Lacan-Archiv, o.J.

Lévi-Strauss, Claude: »Der Zauberer und seine Magie«, in: Strukturale Anthropologie I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002a, 183-203.

Lévi-Strauss, Claude: »Die Wirksamkeit der Symbole«, in: Strukturale Anthropologie I, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002b, 204-225.

Liebl, Franz.: »Depression und die Strategien ihrer Vermarktung: Die Leute nicht für blöd halten«, in: Hegemann, C. (Hg.): Erniedrigung genießen: Kapitalismus und Depression III, Alexander-Verlag: Berlin 2001, 113-141.

Pfaller, Robert: Die Illusionen der anderen, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

Platon: Sämtliche Werke Bd. 1-4, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Hamburg: Rowohlt 1994.