

- Schneider, G. (2001). *Das Schwarze Quadrat auf weißem Grund* von Kasimir Malewitsch – eine Identitätstheoretisch fundierte psychoanalytische Annäherung. *Psyche – Z. Psychoanal.*, 55, 1261–1286.
- Schneider, G. (2005). Die Gefahr der Heilung – psychische Veränderung als tödliche Bedrohung. *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 51, 81–112.
- Schneider, G. (2007). Identität und Identitätstransformation (katastrophische Veränderung). In A. Springer, K. Münch & D. Munz (Hrsg.), *Psychoanalyse heute?! Tagungsband der 57. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Psychoanalyse, Psychotherapie, Psychosomatik und Tiefenpsychologie 2006* (S. 227–248). Gießen: Psychosozial Verlag.
- Schneider, G. (2008). Einleitung. In P. Laszig & G. Schneider (Hrsg.), *Film und Psychoanalyse. Kinofilme als kulturelle Symptome* (S. 11–13). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schneider, G. (2009). Die erregte Gesellschaft. Veränderungen in der postmodernen Identität? In K. Münch, D. Munz & A. Springer (Hrsg.), *Die Fähigkeit, allein zu sein. Zwischen psychoanalytischem Ideal und gesellschaftlicher Realität* (S. 51–70). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Schneider, G. (2014). Die Konzeption personaler Identität in einer negativitätstheoretischen Perspektive. In E. Angehrn & J. Küchenhoff (Hrsg.), *Positionen der Negativität* (S. 153–173). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (1979). *Strukturen der Lebenswelt*. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sennett, R. (1998/1999). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin-Verlag.
- Straub, J. (2004). Identität. In F. Jäger & B. Liebsch (Hrsg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*. Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe (S. 277–303). Stuttgart: Metzler.
- Straub, J. & Pradeeb, C. (2010). Identität und andere Formen des kulturellen Selbst. *Familiendynamik*, 36 (2), 110–119.
- Türcke, C. (2002). *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*. München: Beck.
- Zaretsky, E. (2004/2006). *Freuds Jahrhundert. Die Geschichte der Psychoanalyse*. Wien: Zsolnay.

Das (postmoderne) Subjekt ideologischer Anrufung nach Lacan

Philosophische Überlegungen zum Kontext spiritueller Suchbewegungen

Dominik Finkelde

In Anlehnung an Jacques Lacan interpretiert Slavoj Žižek das postmoderne Subjekt unter einem nie gekannten Druck des Normativen. Die Pflicht zu genießen und authentisch man selbst zu sein, sind wirkmächtige Lebensmaximen besonders in den liberalen Industrieländern. Während bis in die 1960er Jahre hinein in diesen Ländern die Pflichten des Bürgers an unhinterfragte Institutionen mit symbolischer Prägestkraft gebunden waren (Kirche, Militär, Staat, Gewerkschaften), verwandelt sich mit dem Wegfall dieser Instanzen auch die Normativitätsstruktur, an die eine jede Subjektwerdung gebunden ist (lat. sub-icere = unterwerfen). Das sogenannte postmoderne Subjekt ist dann dasjenige, das in neuen normativen Strukturen steht, die die psychische Binnenstruktur dieses Subjekts neu ordnen. Es mag dabei zwar weniger ideologisch, eurozentrisch, wahrheitsbesessen etc. sein. Aber es scheint gleichzeitig neuen ideologischen Anrufungen ausgesetzt und stärker konsumbedingten Neurotisierungen unterworfen: »Sei, der du bist.« »Enjoy!« »Du darfst.«

Einleitung

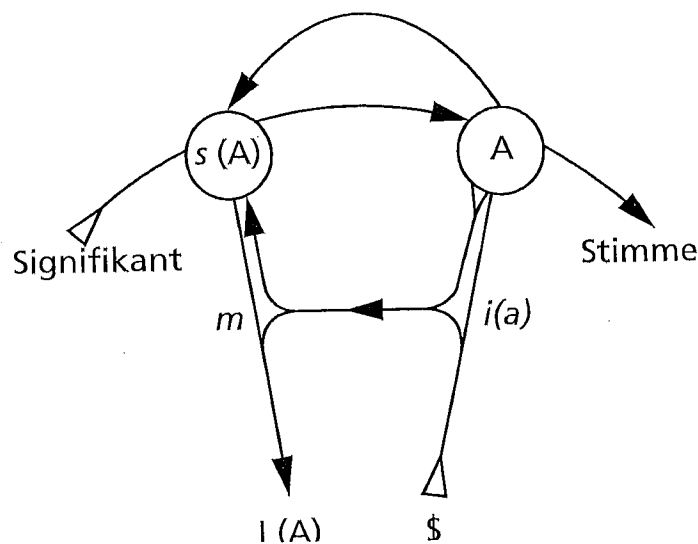
In seinem berühmten »Graph des Begehrens« entfaltet Jacques Lacan seine Theorie interpellativer bzw. ideologischer Anrufung (Lacan, 1973: 167–204; Lacan, 1957–1958/2006). Sie hilft uns zu verstehen, inwiefern sich nach dem Begründer der *École Freudienne de Paris* jedes Subjekt durch die Anrufungen von Instanzen, die im »Namen des Wortes«, d. h. im Namen einer semantischen Überdeterminierung, auftreten, inkorporieren, sich »einnähen« lassen muss in das semantisch-normative Feld seiner Lebenswelt. Dieses eröffnet nicht nur die Dimension des Unbewussten desselben Subjekts, sondern prägt es auf der Ebene seiner Intentionalität auf eine solch entscheidende Art und Weise, dass es ihm die Möglichkeit gibt, in ein phantasmatisches Selbstverhältnis zu sich selbst und zu anderen einzutreten.

Von hier aus, d. h. von Lacans Graph des Begehrens, lässt sich die in dieser Analyse im Zentrum stehende These entfalten, warum das sogenannte »postmoderne Subjekt« in einer Zeit wie der unsrigen zu Beginn des 21. Jahrhunderts – eine Zeit, in der Anrufungen scheinbar weniger normativ erscheinen als eventuell zur Zeit der großen Ideologien des 20. Jahrhunderts – nichtsdestotrotz

mit einem neuen *Unbehagen in der Kultur* konfrontiert ist. Die These wird in einer gewissen Überschneidung mit den Ausführungen von Gerhard Schneider stehen (2014, in diesem Band) und aufweisen, dass die gerade angeblich ideologiekritische oder ideologiefreie Existenzweise im Rahmen dessen, was man gemeinhin als Postmoderne beschreibt, sich als eine eigentümliche Gefahr erweist, das Subjekt als *besonders* anfällig für Ideologie zurückzulassen. Warum? Weil es neuen Pflichten speziell marktorientierter Idealimaginationen nachkommen muss, die sehr viel subtiler in seinem Unbewussten mitspielen als traditionelle Ideologien sein Subjektsein in Unterwerfungsgesten (von außen/von klar definierten patriarchalen Machtpositionen) prägten. Wenn man folglich, wie wir es hier tun, die sogenannte Postmoderne als eine Zeit versteht, in der Instanzen symbolischer Anrufung (Staat, Familie, Kirche, Militär, Partei) angeblich weniger autoritär auftreten als in den Jahrzehnten zuvor, so heißt dies nicht, dass das postmoderne (ideologiefreie) Subjekt notwendig mehr Freiheit zur Selbstfindung und Selbstdefinition erfährt. Es findet eine Freiheit zeitgleich mit dem Unbehagen gegenüber dieser Freiheit, da neue Instanzen des Über-Ich das postmoderne Subjekt in einem neuen Maße neurotisieren können, Instanzen, die es als solche nicht unbedingt erkennt.

Beginnen wir in einem ersten Schritt mit einem Bezug auf Lacans Graph des Begehrens. Er wird hier bis zu seiner sogenannten 2. Stufe im Aufriss vorgestellt. In diesem exemplifiziert er seine Theorie vom sogenannten gespaltenen Subjekt, das uns das Unbehagen des postmodernen Subjektseins verstehen lässt.

Lacans Graph des Begehrens (2. Stufe)



Lacan behauptet leitmotivisch in zahlreichen Ausführungen seiner Subjektphilosophie (schon in seinen ersten Seminaren: Lacan 1953–1954/1990; Lacan 1954–1955/1991), dass das Selbstverhältnis des Subjekts abhängig ist von symbolischen Instanzen, die auf das Subjekt von frühester Kindheit an einwirken und es in einer dialektischen Bewegung entfremdend zu sich selbst kommen lassen. Lacan exemplifiziert dies anhand seines in Abbildung 1 dargestellten Graphems durch verschiedene Vektoren. Wir wollen sie anhand verschiedener Stationen vorstellen, bevor wir den Graphen in seiner gesamten Struktur für die uns hier interessierende Frage nach dem Unbehagen postmoderner Identität entfalten. Wir schlagen vor, den Graphen von rechts unten her zu lesen, wo Lacan sein Symbol für das gesplante Subjekt (\$) verortet.

$\$$ = *das gesplante Subjekt*: Wenn Lacan vom gespaltenen Subjekt spricht, geht er von dem schlichten Umstand aus, dass der Mensch sich selbst nicht transparent ist. Als Mängelwesen ist er die verkörperte Frage seiner selbst. Damit ist er abhängig von anderen bzw. von dem sogenannten »großen Anderen« als Wissensfülle, die ihn, das Mängelwesen, über sich selbst aufklären kann. Das gesplante Subjekt ist an der Stelle innerhalb des Diagramms vergleichbar mit dem heranwachsenden Kind. Es ist unthematatisch mit dem Wissen und dem Begehren der Eltern konfrontiert: »Was sehen Mama und Papa in mir, das ich für sie erfüllen muss, um ich sein zu dürfen?« [*Wer bin ich? Was wollt ihr, dass ich sein soll?*]

A = *der große Andere*: Er steht für den Hort der symbolischen Ordnung, wie er besonders durch die Sprache als Geflecht von Signifikanten (die Ausdrucksseite sprachlicher Zeichen) repräsentiert wird. Vom großen Anderen lernt das Kind sich auszudrücken, sichtbar an der banalen Feststellung, dass die Sprache, die es erlernt, nicht seine Erfindung ist. Deshalb geht es in die Schule etc. Es erlernt Semantiken, die vorerst nie die seinen waren, aber mit denen es sich aus der ihm existentiell eingeschriebenen Weise heraus, Mängelwesen zu sein, selbst entwirft. Der große Andere steht nicht nur für die Sprache auf einer grammatikalischen Ebene, die festlegt, *wie* man zu sprechen hat. Er steht auch für das normative Geflecht von Gebräuchen und Sitten, die »man tun« muss, um Mitglied der Gesellschaft zu sein. [*Noch bist du gesplante. Hör also zu, wie man zu sein hat, damit man jemand und nicht mehr niemand ist.*]

$s(A)$ = *der Signifikant des Anderen*: Lacan unterstreicht hier, dass die Bedeutung, oder sagen wir, die Wissensfülle, die sich in A konzentriert, erst rückwirkend propositional begriffen wird und zwar als ein – mit dem späten Wittgenstein des Sprachpragmatismus gesprochen – »Ganzes von Urteilen« (Wittgenstein 1970: § 140). Dies geschieht, wenn das gesplante Subjekt in die Welt des großen Anderen eingetaucht ist. »Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen gegenseitig stützen« (Wittgenstein, 1970: § 140). Wenn man dem Pfeil vom gespaltenen Subjekt $\$$ folgt, wo er auf A trifft, dann ist damit die Machtposition von A zwar notwendig anerkannt, z. B. in der Präsenz der Eltern als oberste Instanzen des »Ganzes von Urteilen«, aber noch nicht im eigentlichen Sinne kognitiv begriffen. Erst wenn das Subjekt nicht nur mechanisch gehorcht wie ein Papagei, der auf einen Befehl hin »Guten Tag« sagt, sondern begreift, aus welchem normativen Geflecht heraus der große Andere seine Macht zu rechtfertigen glaubt, wird sich rückwirkend A erschlossen

haben. An der Schnittstelle von $s(A)$ wird das Subjekt schließlich eingewoben sein in die ganze Pracht des großen Anderen, oder des – wie Lacan es ebenfalls nennt – Herrensingulanten. Lacan entfaltet diesen Bogen mit seiner rückwirkenden Bedeutungsetzung im Rückgriff auf die Sprachbewegung in der Artikulation eines Satzes. Wenn ein Satz sich schriftlich oder mündlich entfaltet, ist dasjenige, was er ausdrücken möchte, noch unbestimmt, solange der Satz nicht an sein Ende gekommen ist. Erst vom Satzende her können sich definitiv der Satzanfang und damit das Prädikat erschließen. Das Satzende definiert rückwirkend, worauf der Satz (vielleicht am Anfang noch vollkommen unbestimmt) hin getaumelt ist. Bedeutung konstituiert sich retrospektiv als endliches Produkt des abgeschlossenen Satzes unter dem Bogen $s(A)$ -A. [Von hier kommt deine Fülle in der Narration meiner Macht: Vater, Gott, Freiheit, der Führer.]

$s(A)$ -A: In Bezug auf das oben Gesagte könnte man den Bogen von $s(A)$ zu A den symbolischen Hofstaat nennen, den A braucht, um selbst stabil zu sein. A ist nicht nur eine Autorität, sondern A hat seine Autorität nur in einem semantischen Kontext, der ihm Autorität zuspricht. Die Königin von England braucht Untertanen, um durch diese ihre eigene Position als Königin aufrechtzuerhalten. Gäbe es keine Untertanen, die in der Königin von England die Königin von England (an)erkennen würden, würden wir dieselbe für paranoid halten in ihrem Glauben, sie sei wirklich die Königin von England.

$i(a)$ = das selbst-imaginierte Ego durch A vermittelt: Lacan beschreibt hier subtile Unterstufen im Prozess der Entwicklung des Subjekts. In der Konfrontation mit A versucht das noch unbestimmte Subjekt herauszubekommen, was A in ihm sieht und begehrt. Lacan geht davon aus, dass das Begehren des Kindes eine reflexive Antwort auf das Begehren der Eltern ist, wobei dem Kind das Begehren der Eltern nie vollkommen durchsichtig werden muss. Von hier sieht sich das Kind, wie es glaubt, dass der große Andere es sehen möchte. Das Kind bzw. das Subjekt sieht sich – auf einem tastenden Weg zu sich selbst – im Blick des großen Anderen, wie von diesem gesehen. Seine eigene Frage an sich selbst löst es im vorausweisenden Gehorsam gegenüber dem Begehren des Anderen. [Du wirst einmal ein großer starker Mann sein, wie Papa einer ist.]

m (franz. moi) = mein imaginäres Ego: Während das selbst-imaginierte Ego $i(a)$ durch A vermittelt ist und deshalb noch in Abhängigkeit zu A steht, so steht m für eine Verinnerlichung dieser Außenposition in der Übernahme einer festeren Identität. Die Verinnerlichung impliziert eine erzwungene Wahl, die das Subjekt verdrängen muss. [Stimmt, ich werde eines Tages ein großer starker Mann sein. Ich bin jetzt schon ein großer Junge.]

$I(A)$ = Ich-Ideal: Am Ende des Durchlaufs durch den Graph des Begehrens ist die erzwungene Wahl der Identitätsannahme vollzogen. [Jetzt bin ich endlich wie Papa, Mama, meine große Schwester, meine Philosophie-Professorin, mein Führer mich sehen wollte. Mein Ideal-Ich entspricht wirklich dem, was Papa, Mama, etc. immer schon in mir gesehen haben. Ich habe es geschafft. Ich bin jetzt wirklich ich selbst.]

Fassen wir das bisher Gesagte noch einmal zusammen: Das sogenannte gesplattene Subjekt $\$$ muss die symbolische Ordnung des großen Anderen (A) durchkreuzen. Am Ende dieser Durchkreuzung hat es schließlich die Idealisierungen, die

von (A) und seinem semantischen Autoritätsfeld ($s(A)$ – A) auf dieses gesplattene Subjekt eingewirkt haben, verinnerlichen können (vgl. van Haute 2001; Fink 2004: 106 ff.). Am Ende seines Sozialisierungsprozesses hat dieses Subjekt seine Spaltung scheinbar überwunden in der Annahme seiner Identität als die nun von ihm selbst scheinbar autonom verbürgte: Das Ich-Ideal I (A) erfährt sich, wie es wünscht, dass Andere es sehen. Oder anders gesagt: es sieht sich als identisch mit sich im Blick der Anderen. Dabei verdrängt es den Umstand einer erzwungenen Wahl seiner selbst nach den Prämissen von A und dessen symbolischem Hof seiner Autorität ($s(A)$ – A) (Vgl. Žižek 1986: 85–131). Subjektivierung als Subjektwerdung erscheint im Sinne einer Anrufung dann besonders gut gelungen, wenn wir die Ideale, die die Gesellschaft hinter unserem Rücken vorgibt, als wie von uns selbst gewählte annehmen. Das Leben eines Prinz William, Duke of Cambridge, mag hier sinnbildlich für uns alle stehen. Wir sind dann ein guter Prinz William, Duke of Cambridge, wenn wir dem Appell des House of Windsor, Prinz William zu sein, so entsprechen, dass wir Prinz William auch wirklich sind.

Die Familie, die Schule, das normative Geflecht des sozialen Umfeldes, die Universität sind dabei Instanzen verschiedener Normativitätsstärke, die die Psyche des Subjekts aufgrund eines der Psyche inhärierenden Mangels an Identität zu einer je neuen Feinjustierung des Verhältnisses zu diesen Appellen subkutan nötigen. Dabei sind diese Instanzen gleichzeitig Entitäten, deren Appelle und Anrufungen immer auch semantische, enigmatische Reste und Verzerrungen generieren und so die Psyche mit Unentzifferbarem konfrontieren (vgl. Lear 2000: 110 ff.). Eric Santner spricht in diesem Kontext treffend von »too muchness« (Santner 2001: 8; 36 Fußnote). Und es ist ein Gemeinplatz, dass die klassische Moderne am *Fin de Siècle* schon lange vor der angeblich auf sie folgenden Postmoderne als eine erste Infragestellung und Destabilisierung dieser Instanzen verstanden wurde. Friedrich Nietzsche ist hier sicher beispielhaft – mit Habermas gesprochen – eine entscheidende »Drehscheibe« (Habermas 1985: 104–129) für den Epochenbruch zwischen dem ausgehenden 19. Jahrhundert und dem beginnenden 20. Jahrhundert. Diese Konfrontation mit einem Zuviel an semantischer Bedeutung (»too muchness«), die die Psyche von frühester Kindheit an nie restlos metabolisieren kann, ist für Lacan in seinem »retour à Freud« ein wesentliches Moment in der Bildung des Unbewussten. In einem gewissen Sinne werden dabei die Bedürfnisse des Subjekts nur unter der Bedingung befriedigt, dass es selbst gleichzeitig Ansprüchen anderer nachkommt und in dem Begehren anderer sein eigenes Begehren entwickelt. Lacan fasst das in seiner berühmten und teilweise an René Girard (1992) erinnernden Rede vom mimetischen Begehren so zusammen, dass das Begehren des Subjekts das Begehren des Anderen ist. Slavoj Žižek erwähnt dazu ein treffendes Beispiel im Verweis darauf, dass die Liebe zwischen Mutter und Kind wesentlich eine Beziehung der Anrufung an das Kind ist, das begehrte Objekt zu sein, das die Mutter in ihm sieht. Und so mag dann z. B. das Kind, »um zu demonstrieren, wie gut es sich zu benehmen weiß, bereit sein, das Verlangen der Mutter, alles brav aufzuessen, dabei die Hände und den Tisch nicht schmutzig zu machen usw. zu erfüllen« (Žižek 1995: 93). Die Lust des Individuums wird somit kanalisiert. »Die Lust wird »gebarrt«, in ihrer Unmittelbarkeit verboten, d. h. insofern als sie eine direkte Befriedigung aus dem Objekt

gewinnt; Lust wird nur in der Funktion zugelassen, in der sie dem Anspruch des Anderen entgegenkommt« (ebd.).

Die überdeterminierten Instanzen von Anrufungen, für welche die gerade erwähnte Mutter im frühkindlichen Stadium nur ein besonders einsichtiges Beispiel neben vielen anderen ist, nennt Lacan dann in der ganzen Breite seiner Analysen die »symbolische Ordnung«. Diese Instanzen sprechen dabei im Namen *des Wortes*, oder – wie Lacan noch treffender sagt – »Im Namen des Vaters« (*au nom du père*; Lacan 1997) als einer Totalität metaphysischen, enigmatischen Sinnes, dem das Subjekt in seiner Subjektwerdung notwendig sich überschreiben muss. Diese Instanzen, die anrufen, »im Namen der Wahrheit Jesu Christi, mit der du getauft wirst«, im Namen »des Stammbaumes der Familie Buddenbrooks« – wie es Thomas Mann beschreibt – »im Namen der Göttin Shiva« etc. rufen das Subjekt in sein Subjektsein hinein. Sie sind so, wie sich leicht erkennen lässt, wesentlich für die psychosomatische Binnenstruktur unseres mentalen Erlebens als einem Erleben unseres Selbst mitverantwortlich. In Anlehnung an Karl Marx' Rede vom »Sein, das das Bewusstsein bestimmt«, könnte man daher mit Lacan sagen, dass das Sein der institutionellen symbolischen Appellinstanzen, die den Bereich des je herrschenden Normativen einer Gesellschaft prägen, das Bewusstsein von Subjekten bzw. deren feinmechanische Neurosenstrukturen mitverantwortet. Deren Einflüsse reichen bis auf die Rückseite des Intentionalen dieser Subjekte, d. h. bis in die Dimensionen des Unbewussten hin und betreffen seine – also die des Subjekts – eigene *notwendig verzerrte* Wirklichkeitswahrnehmung. Unser mentales Erleben, wie es durch das Unbewusste mitgeprägt wird, ist dann wesentlich unser eigenes und unverwechselbares gerade *aufgrund* der ihm eigentümlichen Verzerrung, eine Verzerrung, hinter der es keine *wirkliche Wirklichkeit*, keine neutrale Wahrnehmung gibt und die folglich, mit dem späten Ludwig Wittgenstein gesprochen, als unsere partikuläre »Lebensform« (Wittgenstein 1953/1989: §§ 19, 23) das ist, was wir mit absoluter Gewissheit Realität nennen.

Was Lacan an diesem Verständnis eines hegelianisch-dialektischen Prozesses von Subjektwerdung durch Subjektentfremdung besonders interessiert, ist, dass nach seiner Theorie das Unbewusste sich fundamental durch die symbolischen Appellinstanzen strukturiert/bildet, weil es selbst wesentlicher Effekt der symbolisch vermittelten Außenwelt ist. Das Unbewusste ist kein Archiv der Innerlichkeit. Es ist als eine Außenstelle der symbolischen Ordnung zu verstehen, der Ordnung des großen Anderen selbst, die immer schon in unseren angeblich intimsten Sehnsüchten, Phantasien, geheimen obszönen Wünschen – Mehrwerte generierend – mitspielt. Das einzelne Individuum ist jedoch gerade der Meinung, in der Selbstevidenz seines mentalen Erlebens, auf dieser Ebene geheimster Wünsche, besonders intim und individuell zu sein. In diesem Kontext ist der Graph des Begehrens ein Erklärungsmodell, das zeigt, wie im Erziehungsprozess eine erzwungene Wahl des Subjekts seines Selbst im symbolischen Gewand einer externen Instanz notwendig erduldet werden muss.

Die Psyche verortet sich in ihrer Entwicklung immer wieder von neuem in ihrer Stellung zu den Appellen, die auf sie eindringen. Das führt dazu, dass sie selbst – phantasmatisch agierend – ein Flechtwerk verschiedenster Imaginationen

ist, mit denen das Subjekt sich in der symbolischen Gesamtheit von Gesellschaft und Kultur zu sich selbst verhält. Damit ist gemeint, dass das heranwachsende, durch eine eigene Mangelhaftigkeit geprägte Subjekt vor dem Hintergrund der Appelle und Anforderungen, die an es gerichtet werden, sich vortasten muss in Richtung eines ihm selbst enigmatisch bleibenden Bereichs eigener Identität. Dieses Vortasten kann man beschreiben als das Annehmen verschiedenster Imaginationen über sich selbst. Sie werden sinnbildlich gesprochen wie Kleidungsstücke anprobiert und abgelegt. Das Begehren des Anderen – vertreten durch Eltern und Gesellschaft – ist hier entscheidend. Denn man wechselt die Identitätsentwürfe wie Kleider, weil man auch dem Begehren des Anderen entsprechen möchte, selbst dann, wenn es keine genaue Antwort darauf gibt, was z. B. die Eltern wirklich begehren. Durch Selbstentwürfe phantasmatischer Art (»Wie soll ich sein?«) tastet das Subjekt sich in Identitätsversuchen vor, ohne zu wissen, ob es in diesen eines Tages ansatzweise zu sich gekommen sein wird. Die Fähigkeit zur Phantasmagorie gibt dem Individuum und seinem Verständnis von Realität dabei mehr oder weniger feste Konturen. Gleichzeitig sind die Institutionen, die Appelle an die Psyche aussenden, durch eine teilweise schreckliche Grundlosigkeit gekennzeichnet. Denn diese Instanzen (die Eltern, die Gesellschaft, aber auch – etwas radikaler formuliert – der Priester, der König, der Führer) treten im Prozess der Subjektwerdung des Subjekts zwar als notwendig allmächtig, ja geradezu gottgleich auf. (Sie sprechen nicht nur Worte, sondern im Namen *des Wortes*.) Aber gerade weil die ihnen zugehörige Autorität nur performativ in Semantiken ausgedrückt und durch Machtapparate stabilisiert werden kann, zeigt sich ihre fundamentale Illegitimität (vgl. Žižek 1986: 87–130). Am Ursprung des Rechts liegt eben *kein* Recht. Immanuel Kant erkannte das mehr als hundert Jahre vor Walter Benjamin, Jacques Derrida oder Judith Butler. Das veranlasste ihn ganz selbstverständlich zum Schutz der etablierten Ordnung als Bedingung der Möglichkeit sozialer Kohärenz des Gesellschaftsvertrags jedes »[V]ernünfteln« über den Ursprung von Gesetz und Staatsgewalt zu verbieten (Kant 1797/1968: 318).

Die symbolische Ordnung ist stabil/legitim, aber sie ist eben nicht absolut stabil/legitim. Sie ist ein semantisches Flechtwerk, das innere Antagonismen durch kollektive Narrative verdecken muss. Solche Narrative können sowohl »den Führer« in totalitären Regimen betreffen als auch die Rede von der »Würde des Menschen« innerhalb westlicher bürgerlicher Gesellschaften, die diese »Würde« natürlich nur unter den Prämissen von Privateigentum und Kapitalakkumulation verstehen. Die Phantasmagorie-Produktion ist dabei ein zur politischen Stabilisierung der herrschenden Doxa notwendig kollektiver Mechanismus, wobei wir (mehr oder weniger unthematisch) unsere Phantasmen austauschen, pflegen, indem wir uns Narrationen als Legitimations-Phantasmen der Gegenwart erzählen (vgl. Pfaller 2002). Nicht nur das einzelne Individuum braucht seine partikulären Phantasmen in der Aufrechterhaltung seines imaginär geprägten Selbstverhältnisses, sondern das Individuum als Dividuum, d. h. als Wesen, das durch eine ihm eingeschriebene Exzentrizität geprägt ist, braucht andere Subjekte, mit denen es in einer Illusionsgemeinschaft geteilter Phantasmen seine Realität konstituiert.

Die soziosymbolische Matrix einer Gesellschaft erweist sich so für Lacan als eine Wechselwirkung von sich autonom glaubenden Subjekten, die von der schon

bestehenden Kultur geprägt worden sind, und der Gesellschaft als einer Realität virtueller Mechanismen, die auf die Subjekte (ein)wirkt. Diese Wechselwirkung zwischen der Kultur als universellem Überbau bzw. als universeller »Matrix« von geschichtlich vermittelten, normativen Sinnstrukturen und den Subjekten als sich in Partikularitäten austreuender Gegenpol zu ihr hat zwei verschiedene Effekte. Sie werden erkennbar, wenn man die Wechselwirkung in ihre Einzelmomente abstrahiert. Dies betrifft einerseits die Perspektive des Subjekts. Dieses erfährt von der Kultur eine Antwort auf die Suche nach der Schließung eines ihm eingeschriebenen Seinsmangels. Mit einfachen Worten: (M)eine Kultur gibt Antwort auf meine Identität in dieser Kultur, zu diesem Zeitpunkt, unter diesen normativen Prämissen. Ich kann einzelne Aspekte dieser Kultur bezweifeln in dem Sinnanspruch, den sie einfordert, aber ich kann nicht die Gesamtheit des Bedeutungsrahmens, der die Kultur in ihrer universellen Bedeutung für mich immer schon gewesen ist, in Frage stellen. Ich kann am Flughafen bei der Passkontrolle sagen: »Ich bin kein Deutscher. Ich bin ein Mensch. Deutschland ist ein soziokulturelles Konstrukt.« Das wird den Beamten nicht überzeugen, mich passieren zu lassen, ohne meinen Pass gesehen zu haben.

Schauen wir andererseits weg vom einzelnen Subjekt auf die Kultur als den universellen Rahmen der Gemeinschaft, dann stellen wir fest, dass die Kultur ihren Universalismus nur dann aufrechterhalten kann, wenn es Menschen gibt, die wirklich glauben, dass der Pass, den sie am Flughafen in der Hand haben, den empirischen Effekt der eingeforderten Identitätszuschreibung erfüllt. D. h. auch der universelle Rahmen braucht die permanente Aufrechterhaltung von Subjekten, damit seine Virtualität durch gegenseitig aufrechterhaltene Illusionen nicht zerbricht. Letztere machen im Kern den Sozialvertrag aus. In diesem Sinne kann man sagen, dass Kultur – analog zum vom Seinsmangel gejagten Subjekt – ebenso um eine nicht zugängliche, sich entziehende Leerstelle, einen inneren Antagonismus kreist, weil die Subjekte nie ganz in ihr aufgehen. Diese Leerstelle ihres eigenen Mangels muss sie überdecken: mit einer Fahne, einem König, einem Wappen, einer Dogmengeschichte, einer Narration über die Vorfahren, einem Fetisch. Kultur als die hier nur sehr grob beschriebene Matrix, die Subjekte aufrechterhalten durch ihre Handlungen und Überzeugungen, ist eben nicht absolut. Zusammenbrüche von Weltreichen sind dafür der deutlichste Beweis. Geradeso wie der König Untertanen braucht, die ihn als König anerkennen, *so lange sie ihn auch wirklich anerkennen*, geradeso braucht Kultur Subjekte, die das semantische Feld ihrer Stabilität für mehr oder weniger absolut halten, *solange sie es auch wirklich tun*. Nicht selten beruht dabei einer der grundlegendsten Mechanismen der ideologischen Legitimation einer Kultur darauf, die bestehende Ordnung durch ein geschichtliches Narrativ zu sichern. Dieses Narrativ kann z. B. als Verwirklichung einer Wiedergutmachung oder eines Traums oder eines Traumas unserer Vorfahren dargestellt werden. Die deutsche Gesellschaft der Nachkriegszeit mag dafür besonders anschaulich sein, denn es gibt wohl kaum eine Kultur der westlichen Zivilisation, die ihre Erhabenheit und Legitimität im Kontext einer Wiedergutmachung, einer Bringschuld (gegenüber der nationalsozialistischen Politik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) versteht. Aber auch die Konstruktion der Legitimität Israels und die anhaltende Besetzung palästinensischer Gebiete beru-

hen auf dem mit konkreten politischen Zielen verbundenen Narrativ einer Bringschuld. Sie ist vermittelt und instrumentell genutzt durch den Verweis auf das Trauma des Holocausts. Sie kann so weit gehen, Forderungen der Vereinten Nationen nach Beendigung der Besetzung als unerheblich im Anblick vergangenen Unrechts zu missachten, so als würden die Opfer des Holocaust (so als seien sie potentielle Israelis) virtuell in einem »rein« jüdischen Eretz-Israel ihren Traum von einem Leben leben können, der ihnen durch ihre Vernichtung psychisch wie physisch genommen worden ist. Dieses Narrativ (die phantasmatische Überhöhung des Toten) wirkt politisch, ohne dass es als ein solches den Beteiligten bewusst sein oder von ihnen explizit ausgesprochen werden muss (vgl. Zertal 2005).

Unsere Innerlichkeit erweist sich immer schon aufgrund eines inhärenten Mangels und einer fundamentalen Exzentrizität von einem Anderen, einem uns Fremden invadiert, einem Fremden, das einem semantischen Feld entstammt, das uns – weil es überdeterminiert ist – immer überfordert und nicht zur Ruhe kommen lässt.

Slavoj Žižeks Analysen und die seiner Kollegen der sogenannten Ljubljana-Lacan-Schule (Alenka Zupančič, Mladen Dolar et al.) sind in dem hier nur oberflächlich skizzierten Theorierahmen Lacans sehr aufschlussreich für eine Analyse der Postmoderne. Sie zeigen nämlich, inwiefern es unzutreffend ist zu behaupten, dass wir heute in der ideologieskeptischen Epoche der Postmoderne in einer ideologieabstinenten Zeit leben. Auf jeder Ebene schwimmen wir als Subjekte ideologischer Anrufung per se in einer Matrix von Bestimmungen, die uns zu einer zweiten Natur geworden sind. Ideologie ist ein Synonym dieser »zweiten Natur«, mit der sich der Mensch von der Tierwelt absetzt.

Innere Panik der Freiheit

Ideologie ist, wie Žižek in Anlehnung an Lacan und Louis Althusser (1971: 127–188) immer wieder betont, kein falsches Weltbild, sondern sie ist zu verstehen als ontologische Weltform, die ein Subjekt entstehen lässt. Lacan unterstreicht hierbei den Umstand, dass alles davon abhängt, wie das Subjekt – und mit ihm sein Unbewusstes – sich zum Symbolischen positioniert (Lacan 1975: 167–204). Das Subjekt entscheidet bewusst und unbewusst zugleich, was es an den Rand seines Wahnsinns bringen kann und was es gegenüber dem großen Anderen leisten muss. Es ist nämlich immer durch das »Subjekt des Unbewussten« gespalten. Neben dem Ich bzw. dem Ego der Bewusstseinssebene verkörpert das Unbewusste für Lacan im Rückgriff auf Freud ein »Subjekt« innerhalb des Subjekts. Deshalb spricht er explizit vom »Subjekt des Unbewussten«. Es trägt ein nicht-propositionales Wissen in sich, das der Intentionalität des Bewusstseins unzugänglich ist und sich daher auch nicht sprachlich gemäß spezifischer Wahrheitsbedingungen von Überzeugungen ausdrücken lässt. Wie im Kontext der Psychoanalyse hier überhaupt von einer bedeutungsbezogenen Wissensreprä-

sentationen bzw. von einer propositionalen Einstellung in nicht-propositionaler Ausprägung gesprochen werden kann, in Abgrenzung zu intentionalen oder konzeptuellen Wissensrepräsentationen wie Glaube und Überzeugung, prägt eine längere Debatte, die bis in die 1990er Jahre zurückgeht und noch heute nicht abschließende Klarheit gebracht hat (vgl. Cavell 1993; Gardner 2006). Dennoch gibt es dieses Wissen für Lacan. Es drängt durch Symptome an die Außenwelt. In diesem Sinne kann Lacan davon sprechen, dass das »Subjekt« bewusst und unbewusst zugleich entscheidet, was es an den Rand des Wahnsinns bringt. Und dies ist auch dann noch möglich, wenn sich der große Andere wie in Zeiten der Postmoderne als besonders anti-ideologisch und anti-autoritär präsentiert, d. h. als jemand, der eigentlich nur die Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums mit all seinen Identitätsschichten will.

Žižek stellt nun schließlich im breiten Diskursfeld der Definitions- und Beschreibungsversuche der Postmoderne die These auf, dass es eine lähmende Gewalt postmoderner Existenz gibt, gerade durch die angeblich ideologiefreie und doch wiederum stark ökonomisch verstandene Praxis gesellschaftlicher Organisation (vgl. Finkelde 2009: 57–77). Die Postmoderne schenke zwar dem Subjekt eine freiheitliche Existenz, losgebunden von ideologischen Metanarrationen, setze es aber dadurch gleichzeitig einem marktstrategischen, semantischen Überschuss produzierenden Druck moderner Symbolisierungsmechanismen aus. Das postmoderne Subjekt erscheint so besonders in seiner Freiheit verwundbar, je weniger ideologische Instanzen es gibt, die sein Mandat in einer Unterwerfungsgeste einfordern. Gerade dies kann eine Panik erzeugen, die sich durch die Suche nach seinem/dem wahren Mandat ergibt. Žižek spricht hier ähnlich wie Peter Sloterdijk (1983) von einem neuen Zynismus postmoderner Lebensmaximen. Er schreibt: »Cynical distance is just one way [...] to blind ourselves to the structuring power of ideological fantasy: even if we do not take things seriously, even if we keep an ironical distance, we are still doing them« (Žižek 1986: 33).

Das postmoderne Subjekt ist aber nicht nur sehr viel ideologiekonformer als es durch die Illusion einer ironischen Distanz gegenüber seinen Handlungen glaubt. Es ist darüber hinaus in einer teilweise frenetischen Phantasmenproduktion, die das imaginäre Selbstbild betreffen, viel stärker der marktstrategisch untermalten Produktion von Fragen ausgesetzt, die sein Mandat evozieren und Fragen der »wahren Erfüllung« sowohl marktstrategisch als auch New-Age-spiritualistisch neu aufwerfen: »Sei, der du bist!« – der Titel eines Buches für Lebenshilfe; »Du darfst!« – der Werbespruch kalorienarmer Nahrungsmittel; »Enjoy!« – der Slogan eines amerikanischen Softdrinks. So fällt nach Žižeks Diagnose ein neues Über-Ich wie ein Schlagschatten über die promiskuitive und Spiritualität begehrende Gesellschaft, ein Schlagschatten, der gar nicht so leicht zu dechiffrieren ist, allein weil man nicht sagen kann, dass ein Leben unter den klaren ideologischen Anrufungen des 20. Jahrhunderts (»I want you!«) sehr viel angenehmer oder weniger verzerrt war. Jede Gegenwart schaut ja in einem gewissen Sinne immer kopfschüttelnd auf die »Verbrecher«, die die Vorfahren waren.

Die Frage, die hier die Lacanianer der Ljubljana Schule interessiert, ist aber nicht so sehr diejenige, unter welcher Ideologie das moderne Subjekt lieber lebt, sondern welche Konsequenz sich aus der jeweiligen Appellstruktur für die Psy-

che sowohl für ihre Ich-Funktion als auch für ihr Unbewusstes ergibt; mit anderen Worten: Welche feinmechanische Neurosenstruktur hat das sogenannte postmoderne, spirituell sehnsüchtige Subjekt heute gegenüber vorhergehenden Generationen? Bevorzugt es die Unterwerfung unter eine klare dogmatische Appellinstanz wie »den einen Gott«, den Gott einer ganz bestimmten Ideologie, eines ganz bestimmten exklusiven Welterklärungsmodells? Wohl eher weniger in Anbetracht der Vielfalt des spirituellen Angebots. Sehnsüchte und Begehren haben wesentlich etwas mit ideologischen Anrufungen zu tun, da Realitätserfahrung – wie der Graph des Begehrens erläutert – davon abhängt, wie das Subjekt eingenäht wird in die Signifikantenkette bzw. von welchen Herrensignifikanten her es sich überhaupt *erkennt haben wird* in seinem Ich. Wenn diese Instanz der Anrufung zu instabil wird, dann, so die These der Ljubljaner, wird das Selbstverhältnis evtl. besonders durch dieselbe Instabilität herausgefordert. Man könnte das den Preis der Freiheit nennen. Wenn sich daher etwas in der sozio-ökonomischen Matrix der Herrensignifikanten und ihrer normativen Appellkraft verschiebt, dann hat das Konsequenzen für den phantasmatischen Rahmen, von dem her das an Sein mangelnde Subjekt seine Welt als Lebenswelt mit sich selbst im Mittelpunkt erfährt. Denn von diesem phantasmatischen Rahmen her erfährt sich das Subjekt in seiner Welt stehend.

Das postmoderne Subjekt ist dann dasjenige, das in neuen normativen Strukturen steht, die, wie Lacans Graph des Begehrens verdeutlicht, die psychische Binnenstruktur dieses Subjekts radikal neu ordnen. Das postmoderne, spirituell-sehnsüchtige und dogmaphobe Subjekt mag dabei zwar *wirklich* weniger ideologisch, eurozentrisch, wahrheitsbesessen etc. sein. Aber es scheint, wie gesagt, gleichzeitig neuen ideologischen Anrufungen ausgesetzt und stärker konsumbedingten Neurotisierungen unterworfen, eben in solchen, unsere Gegenwart betreffenden Anrufungen wie: »Sei, der du bist!« »Enjoy!« »Du darfst.«

Schon der amerikanische Philosoph und Kulturtheoretiker Fredric Jameson interpretierte in einem vielrezipierten Artikel über »Postmodernism and Consumer Society« (Jameson 1983) die Postmoderne in dieser Form. Jameson beschreibt in seinem Artikel einen modernen, durch die Konsumgesellschaft geprägten Prozess neurotisierender Auslieferung im Kontext einer soziohistorischen Destabilisierung, wobei er die neue, Mentalitäten produzierende Destabilisierung, mit dem Modell der Schizophrenie verglich. Nach Jameson beruht Schizophrenie auf einem Kollaps von Signifikanten (Bedeutungsträgern), wobei dieser Zusammenbruch mit einem scheiternden Zugang zu einer kohärenten symbolischen Ordnung verbunden ist. Genau das generiert ein mentales Erleben, das sich nicht mehr an einer intersubjektiv geteilten Lebensform beteiligen kann. Jameson schreibt: »[S]chizophrenic experience is an experience of isolated, disconnected, discontinuous material signifiers which fails to link up into a coherent sequence. The schizophrenic thus does not know personal identity in our sense, since our feeling of Identity depends on our sense of the persistence of the ›I‹ and the ›me‹ over time« (Jameson 1983: 119).

Jameson behauptet nun, dass das Leben in der Postmoderne geprägt sei durch schizophrene Zeitlichkeit und als räumliches »pastiche«. Schizophrenie beruhe gerade auf dem Scheitern, in die symbolische Ordnung, wie sie im Vokabular

Lacans durch den »Namen-des-Vaters« verbürgt wird, einzutreten. Sie steht für einen Zusammenbruch der Sprache, der einen Einbruch von Zeiterfahrung mit sich bringt. Wo Vergangenheit und Zukunft sich auflösen, wird die Gegenwart in ihrer Allgegenwärtigkeit erdrückend. Jameson:

»The schizophrenic does not have our experience of temporal continuity but is condemned to live a perpetual present with which the various moments of his or her past have little connection and for which there is no conceivable future of the horizon« (Jameson, 1983: 119).

In diesem Sinne sei postmoderne Existenz zunehmend dem Faktum ausgesetzt »to a life composed only as a present tense.« Das Ausgesetztsein eines Ichs, das keine Ruhe findet in der symbolischen Ordnung, führt zu einem Leben, das kein Geborgensein in einem Sinnhorizont durch metaphysische oder nicht-metaphysische Traditionen kollektiver Phantasmagorien (große Erzählungen) oder im Sinne von Heideggers dunkler Rede vom »Geviert« (Erde, Himmel, Götter, Menschen) erfährt (vgl. Heidegger 1986). Gleichzeitig wird dadurch aber alles auffällig, bedeutsam, was dem Subjekt vor die Augen kommt. Gerade indem das postmoderne Subjekt gegenüber Traditionen immer mehr mit einem ideologiekritischen Blick steht und eine berechnete Hermeneutik des Misstrauens pflegt, destabilisiert es gleichzeitig in einem *double-bind* Koordinaten der eigenen symbolisch vermittelten Identität und des eigenen Selbst, *von dem aus es misstrauisch schaut*. Im Ideal einer teils ekstatischen Lebensweise moderner Freiheit (Enjoy! Sei der du bist! Lebe das Leben, das nur du leben kannst und leben musst.) liegt so eine Dialektik, oder – wie vielleicht Jameson sagen würde – letztlich schon der Beweis moderner Schizophrenie selbst. Das Freudsche Theorem des Über-Ich steht, wie gesagt, nicht mehr wie noch in den paternalistisch geprägten Gesellschaften Europas der 1950er und 1960er Jahre als Sinnbild für eine autoritär ausgerichtete Gemeinschaft, in der der Einzelne seinen Genuss zugunsten von Staat, Kirche, Familie und Tradition aufopfern muss. Vielmehr scheint in Zeiten der transgressions- und exzesstoleranten offenen Gesellschaft das Über-Ich neue obszöne Pflichten dem Einzelnen aufzuerlegen. Wer sich nicht zu dem erschafft, zu dem er sich machen könnte, erweist sich als ein am Genuss nicht Partizipierender, als ein Lebender des nur »sogenannten« aber nicht »wirklichen« Lebens. »Wie, Sie haben aus Ihrem Leben nichts Genüssliches gemacht? Das ist schlimm. Man hätte es Ihnen erst gar nicht geben sollen.« Žižek schreibt: »In our late capitalist universe, the subject is not guilty when he infringes a prohibition. It is far more likely that he feels guilty when (or, rather, because) he is not happy – the command to be happy is perhaps the ultimate superego injunction« (Žižek 2005: 207). Das Gebot »Enjoy« oder »Be happy« erweist sich als obszönes Gesetz des Über-Ich.

Vielleicht könnte man sogar behaupten, die neurotisierende Aufforderung »Sei, der du bist« spiegele sich auch in der Genforschung, in der zwischen gutem und schlechtem Erbmaterial ausgewählt werden kann, mit dem Ziel, eine Identität möglichst ultimativer Selbsttransparenz (und antagonismusfreier Potentialität) zu entwerfen. Gesucht wird eine Substanz des Menschen, die sich nicht mehr durch arbiträre Akzidenzien verunreinigt. Auch dies wäre eine Form postmoderner Transgression wie die Sehnsucht nach einer undogmatischen, anta-

gonismusfreien Spiritualität. Ebenso klingen Aufforderungen zu transgressiven Erfahrungen (Bungee-Jumping, Rafting, Mountain-Climbing) wie Appelle, zur Wirklichkeit, zum Realen durchzustoßen aufgrund eines Unbehagens der angeblichen Banalität des Normalen, das wir nur noch schwer als »petit train-train« des Alltags würdigen können. In diesen gesellschaftlichen »Symptomen« reflektiert sich das Begehren, die Hülle der symbolischen Erscheinung herunterzureißen, so als werde die »Welthaftigkeit« des Daseins und die »Geworfenheit« der Existenz (Heidegger) kaum noch in ihrer immer wieder auch trägen Langsamkeit ertragen oder sei per se ohne das Ziel einer Transgression defizitär.

Abstrakte Schuld

Zum Abschluss noch eine kurze Beobachtung aus einem Bereich, in dem sich paradoxe Strukturen neuer Über-Ich-Formen ausdrücken im Kontext einer inhärierenden adversativen Struktur von Marktprodukten. Žižek verweist hierbei auf eigenwillige Produktreihen, denen eine adversative Struktur zugrunde liegt: fettfreier Joghurt, alkoholfreies Bier, entkoffeinierter Kaffee, »light« Zigaretten, zuckerfreie Coca Cola (vgl. Žižek 2012: 48). Was diese – sicher nur auf partikuläre Produktreihen zutreffenden – Beispiele deutlich machen, ist, wie diese Produkte ein Moment anpreisen (Fett, Alkohol, Koffein, Nicotin, Coca/Zucker, etc.) und dem Kunden eine Beteiligung am vollen Genuss sichern sollen (wir gehorchen dem Befehl: Enjoy!), wobei das exzessive Moment dieser Produkte aber synchron entschärft wird. Gerade das zweite Moment, die Entschärfung, zeigt, so Žižek, dass man sich zwar angeblich erfüllt, wenn man genießt, dass man aber in einem gewissen Sinne »schuldig« wird, wenn man sich nicht mit dem Surrogat abgibt, sondern wirklich exzessiv Fett, Alkohol, Nicotin etc. konsumieren möchte und damit den großen Anderen z.B. in Gestalt des durch die Gemeinschaft der Steuerzahler finanzierten Gesundheitssystems belastet. Der *double-bind* von marktstrategisch untermalter Sehnsucht nach vollem Genuss durch Coca Cola, Bier und Zuckerprodukten bei gleichzeitigem Schuldgefühl in Konfrontation mit aufgelisteten Kalorien oder angegebenem Alkohol-Wert wäre ein mögliches Beispiel postmoderner Neurose. Das vorgeschriebene Genießen der modernen liberalen, promiskuitiven Gesellschaft und das durch dieses Genießen kontaminierte Über-Ich, das mit einstimmt in die aufdringlichen Anrufungen »Enjoy!«, erweist sich teilweise als immer schon indirekt an die Vorschrift gebunden, das Surrogat zu wählen, d.h. bloß nicht wirklich viel Alkohol zu trinken, nicht wirklich viel zu essen (außer kalorienarme Nahrung), nicht wirklich viel zu rauchen (außer Nicotin- und Kondensat-arme Zigaretten). Žižek schreibt: »I feel guilty without knowing what I am effectively guilty of, and this ignorance makes me even more guilty. It is this »abstract guilt« that renders the subject vulnerable to the »totalitarian« trap. So there is an aspect of truth in the conservative claim that the freedom of the modern subject is »false«« (Žižek 2005: 206–207).

Vor diesem Hintergrund erklärt sich auch eine von Lacan bereits in seiner Dissertation (*De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, 1932) angelegte These, dass in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft der Hysteriker zu einem zentralen Menschentypus avanciert. Hysterie emergiert zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte, nämlich dann, wenn die symbolische Ordnung nicht länger eine garantierte und als befriedigend akzeptierte Antwort auf die Frage des Einzelnen hat, die lautet: »Che vuoi?« Was will der Andere, die symbolische Ordnung von mir? Der Hysteriker scheint nicht mehr fähig, aus den Strukturen der symbolischen Ordnung mühelos seinen Platz abzuleiten, wobei »[the] excess of doubt, of permanent questioning« (Žižek 2005a: 228), wie Žižek schreibt, vom Kapitalismus als »infinite metonymy [of desire]« (Žižek 1997: 81) direkt in die Arme modernen Warenkonsums spielt. Kapitalismus »füttert« die historische Öffnung dieser unendlichen Metonymie des Begehrens. Neue Spiritualitäten (Western Buddhism, New Age) unterstützen diesen Trend bzw. sind dieser Trend. Denn sie werden teils als Gegenkonzepte einer eurozentrischen, wahrheitsbesessenen, christlichen Kultur verstanden. Gerade durch die Entsagung aber von diesen »-ismen« (Eurozentrismus, Christozentrismus, Humanismus) ist das postmoderne Subjekt in Gefahr, im Strudel fernöstlicher Allerweltsweisheit unterzugehen und einem dem pragmatischen Naturalismus verschriebenen Mechanismus globalen Konsums in die Arme zu fallen. Die mit diesen Spiritualitäten oftmals assoziierte Reise zum »inneren Ich«, zum »wahren Selbst«, führt nicht notwendig zum Schutz des Individuums, sondern vielleicht eher zu dessen neurotisierender Auslieferung an neue Befehlsmechanismen des Über-Ich.

Literatur

- Althusser, L. (1971). Ideology and Ideological State Apparatuses. In Ders., *Lenin and Philosophy, and Other Essays* (pp. 127–188). Übersetzt von Ben Brewster. London: New Left Books.
- Cavell, M. (1993). *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Fink, B. (1996). *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*: Princeton: Princeton University Press.
- Fink, B. (2004). *Lacan to the Letter: Reading Ecrits Closely*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Finkelde, D. (2009). *Slavoj Žižek zwischen Lacan und Hegel. Politische Philosophie, Metapsychologie, Ethik*. Wien, Berlin: Turia & Kant.
- Gardner, S. (2006). *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Girard, R. (1992). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset.
- Habermas, J. (1985). Eintritt in die Moderne. Nietzsche als Drehscheibe. In Ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne* (S. 104–129). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haute, P. van (2001). *Against Adaptation. Lacan's »Subversion of the Subject«*. New York: Other Press.

- Heidegger, M. (1986). Das Wesen der Sprache. In Ders., *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, Gesamtausgabe Bd. 12 (S. 147–204), herausgegeben von Friedrich Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Jameson, F. (1983). Postmodernism and Consumer Society. In H. Forster (Ed.) *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* (pp. 111–125). Washington: Bey Press.
- Kant, I. (1907/1914). Die Metaphysik der Sitten. In Ders., *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6 (S. 203–494) Berlin: de Gruyter 1968.
- Lacan, J. (1975). Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten. In Ders., *Schriften II* (S. 167–204). Olten: Quadriga.
- Lacan, J. (1953–1954/1990). *Das Seminar* (Buch I. Freuds technische Schriften). Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1954–1955/1991). *Das Seminar* (Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse). Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1955–1956/1997). *Das Seminar* (Buch III. Die Psychosen). Berlin: Quadriga.
- Lacan, J. (1957–1958/2006). *Das Seminar* (Buch V. Die Bildungen des Unbewussten). Berlin, Wien: Turia & Kant.
- Lear, J. (2000). *Happiness, Death, and the Remainder of Life*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.
- Liotard, J.-F. (1986). *Das postmoderne Wissen: ein Bericht* (aus dem Französischen von Otto Pfersmann.). Graz [u. a.]: Böhlau Verlag.
- Pfalter, R. (2002). *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Santner, E. (2001). *On the Psychotheology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: Chicago University Press.
- Schneider, G. (2014). Identität und Kontingenz. Psychoanalytische Überlegungen zur Konstitution des nachreligiösen Subjekts in der Flüchtigen Moderne In: Frick, E. und A. Hamburger: *Freuds Religionskritik und der »Spiritual Turn«*. Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse (S. 81–96). Stuttgart: Kohlhammer.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der Zynischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1970). *Über Gewißheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1953/1989). *Philosophische Untersuchungen* (Werkausgabe Bd. 1). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Zertal, Idith (2005/2011). Nation und Tod: Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit. Göttingen: Wallstein.
- Žižek, S. (1986). *The Sublime Object of Ideology*. London, New York: Verso.
- Žižek, S. (1995). *Verweilen im Negativen. Psychoanalyse und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Wien, Berlin: Turia & Kant.
- Žižek, S. (1997). Love Thy Neighbour? No Thanks! In Ders., *The Plague of Fantasies* (pp. 55–106). New York, London: Verso.
- Žižek, S. (2005a). Concesso non Dato. In G. Boucher, J. Glynos & M. Sharpe (Eds.). *Traversing the Fantasy: Critical Responses to Slavoj Žižek* (pp. 219–255). Burlington: Ashgate.
- Žižek, S. (2005b). *Interrogating the Real*. New York: Continuum.
- Žižek, S. (2012). Welcome to the Desert of Postideology. In Ders., *The Year of Dreaming Dangerously* (pp. 47–62). New York, London: Verso.