

ROBERT HEIM IST PSYCHOANALYTIKER UND LEBT IN FRANKFURT AM MAIN UND ZÜRICH. ÜBER DEN LETZTEN MENSCHEN NACH DEM ENDE DER UTOPIE SPRACH ER ANLÄSSLICH EINES VORTRAGES AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH IM NOVEMBER 1994.

VOM LETZTEN MENSCHEN NACH DEM ENDE DER UTOPIE ÜBERLEGUNGEN EINES PSYCHOANALYTIKERS

ROBERT HEIM

Rund 3 Jahrzehnte sind es her, als von Paris aus eine Schreckensnachricht durch die Welt der Geisteswissenschaften eilte. Denker wie Michel Foucault oder Claude Levi-Strauss, Jacques Lacan oder Louis Althusser erschienen plötzlich als Herolde einer Hiobsbotschaft, die den „Tod des Menschen“ verkündete. Unerbittlich eingebunden in das Geflecht von Texten und anonymen Strukturen, verschwindet der Mensch mit all jenen Qualitäten, mit denen er sich und seine Stellung in der Welt veredelte: Selbstmächtigkeit und Reflexivität des sprechenden und handelnden Subjekts, seine zentrale Stellung in der Ordnung der Dinge, eine Autorschaft, die sich nicht allein als schöpferische Quelle literarischer und anderer Texte sah, sondern - mit Sigmund Freuds geläufiger Metapher gesprochen - als Ich unangefochtener Herr in seinem Hause sein wollte.

Diese Botschaft bezog sich zunächst und in erster Linie auf den Ort des Menschen in der Theorie. Indes: Foucault engagierte sich gegen die Unterdrückung gesellschaftlicher Minoritäten; Levi-Strauss beklagte das Verschwinden eingeborener Indianerkulturen, denen er in seinem Werk ein Denkmal setzte; der Marxist Althusser kämpfte um eine gerechtere Gesellschaft, die den Namen des Sozialismus noch unbeschämt hätte tragen können, und der Freudianer Lacan behandelte Patienten, für deren Leid er ein hierfür besonders geschultes Ohr bereithielt. Der französische Strukturalismus, der zeitgeschichtliche Rahmen dieser Verkündung vom Tode des Menschen, zielte auf eine Dezentrierung jenes zentralen Ortes, den die philosophische Tradition seit der Aufklärung, der deutsche Idealismus und das humanistische Erbe der Neuzeit menschlicher Subjektivität zudachten. Es ging ihm um eine Korrektur des anthropozentrischen Narzißmus, um eine Beschreibung von wirkungsmächtigen individuellen, sozialen und kulturellen Strukturen, die uns mehr im Griff haben, als wir über sie zu verfügen meinen. Kurz: Es handelte sich vor drei Jahrzehnten um einen „theoretischen AntiHumanismus“, der das zutiefst humane Engagement seiner Exponenten nur scheinbar kontrastierte.

Heute nun, und darauf war mein kurzes Präludium abgesetzt, ist ein anderer Tod angesagt. Er kommt zwar einstweilen noch in den weniger dramatischen Gestalten eines Endes oder eines Abschieds daher. Nach dem Tod des Menschen sind also, einmal mehr, Ende und Abschied von der Utopie angesagt. Offenkundig wird das Universum des menschlichen Denkens, selbst wenn es sich der Kreisförmigkeit des Mythos entwunden zu haben meinte, immer wieder aufs neue von einer zyklischen Wiederkehr heimgesucht. Unsere unentrinnbaren biologischen Zyklen scheinen auch das Kommen und Gehen wissenschaftlicher Theorien und Moden zu ereilen. In der Regel steht auch bald eine neue Figur bereit, die den verstorbenen, getöteten oder mehr oder weniger freundlich verabschiedeten Gast im Gehäuse des Denkens vollmundig zu ersetzen beginnt.

Dies ist bekanntlich einer der Gründe, daß heute die sogenannten Postisten einen hohen Kurswert an der intellektuellen Börse haben. Um hier lediglich die meistgehandelten zu nennen: Die Tragödie vom strukturalistischen Tod des Menschen sah sich bald melodramatisch im Szenario des Poststrukturalismus abgemildert; der ernste, emanzipative „Diskurs der Moderne“ (Habermas) wandelte sich zur fröhlich-bunten, aber orientierungslosen Kultur der Postmoderne. Und als das Jahr 1989 mit seinen Erschütterungen die Bühne der Geschichte erreichte, war die Stunde da, um deren Ende zu verkünden und als Joker - freilich auch hier nicht erstmals - die melancholische Gestalt des „posthistoire“ zu zücken. Der Blick des posthistorischen Menschen kann nur gebannt, wie Benjamins allegorischer Engel der Geschichte, auf die verlorenen Objekte eines Trümmerhaufens gerichtet bleiben. Seine gläserne Kristallisation besitzt den blinden Fleck da, wo er einst die Zukunft mit dem Affekt einer begründeten und gelehrten Hoffnung, einer „docta spes“ (Bloch), kurz: utopisch ins Auge faßte.

Vom Abschied der Utopie zu sprechen heißt, die Frage nach den von uns heute noch bewohnbaren „Orten und Nicht-Orten“ (Auge 1994) zu stellen. Denn halten wir vorweg fest: Begriff und Geschichte der Utopie, die vom griechischen ou-topos herrühren, meinten immer auch das Einkreisen eines Nirgendwo, eine Ortlosigkeit also, die aber nichtsdestoweniger drängend, triebhaft bewegend diese nomadische Existenz, genannt Mensch, in seine Zeit und seinen Raum hinauswarf. Im utopischen Denken ging es stets um diesen Nullpunkt der menschlichen Existenz. Er bleibt kaum bestimmbar, traumhaft vielleicht, birgt jedoch in sich die Quellen, aus denen sich die Suche nach heimischen Orten in Sein, Zeit und Raum speiste.

Davon zu unterscheiden ist die Geste einer Verabschiedung, die die Rede vom „zerstörten Traum“, vom „Ende des utopischen Zeitalters“ (Fest 1991) in das Gewand eines ideologischen Spiegelgefechts kleidet. Von ihm mochte man gerade nach 1989 zumindest ein Moratorium erwarten. Dieser konservative Gestus der Verabschiedung bestimmt heute weitgehend den Grundtenor in den Ortswechseln und Zeitwenden einer zutiefst verunsicherten Gegenwart. Und ideologisch heißt hier im besonderen: Das Ende des utopischen Zeitalters wird mit dem Schwund des Marxismus als revolutionärer Theorie, mit dem Fall des Sowjetkommunismus und schließlich einem Ende der totalitären Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts kurzgeschlossen. Es entbehrt einiger intellektueller Redlichkeit, diese Kurzschlüssigkeit als Argument gegen die Utopie schlechthin zu befeißigen. Geht es doch diesbezüglich allein um den unbefangenen historischen Blick zurück auf die beiden totalitären Systeme des auslaufenden Säkulums.

Schließlich ist die Frage nach dem Abschied von der Utopie nicht erst seit den Ereignissen des Jahres 1989 aktuell. Aus dem philosophischen Zentralmassiv des utopischen Denkens unseres Jahrhunderts, von Ernst Bloch, ertönte diese Frage bereits 1974. Er stellte sie demnach zu einem Zeitpunkt, als noch niemand glaubwürdig die linke Perspektive auf die „Orthopädie des aufrechten Gangs“ (Bloch 1980, S. 77) als Bild einer von Ausbeutung, Unterdrückung und Ungerechtigkeit befreiten gesellschaftlichen Zukunft einfach ausblenden konnte. Dem Kurzschluß von Utopie und Totalitarismus, der nunmehr den Grundtenor der Utopiekritik bestimmt, setzt Bloch schon damals ein Argument entgegen, das bis heute keineswegs an Überzeugungskraft eingebüßt hat. Wer seine Nahziele, sei es der Politiker in seinem Tagesgeschäft oder unser Leben überhaupt in den täglichen Labyrinthen, nicht in den Horizont von Fernzielen einbettet, entbehrt eine wichtige psychologische Dimension: „Die Spannung fehlt, die Erregung fehlt, der Wille, die Begeisterung, die Leidenschaft fehlen, um sich für Nahziele einfachster, praktischer Art einzusetzen“ (ebd., S. 80).

Mehr noch: Ein allzu pragmatischer Verzicht auf Fernziele riskiert den von Nietzsche philosophisch heraufbeschworenen, von neueren Sozialdiagnosen diagnostizierten allgemeinen Schwund von Normen, Werten und verlässlichen Orientierungen. Utopieverzicht als Ausblendung von Fernzielen, so ungeschmückt und unausgemalt diese auch sein sollen, geht, so Blochs Argument, mit dem Nihilismus schwanger: „Denn dieser ist die legitime Schlußfolgerung der Resignation, daß alles überhaupt nichts wert ist, daß man in Verzweiflung und einem tiefen, unbelehrbaren, überreifen, dem Tod schon ähnlichen Pessimismus in die Zukunft blickt“ (ebd.).

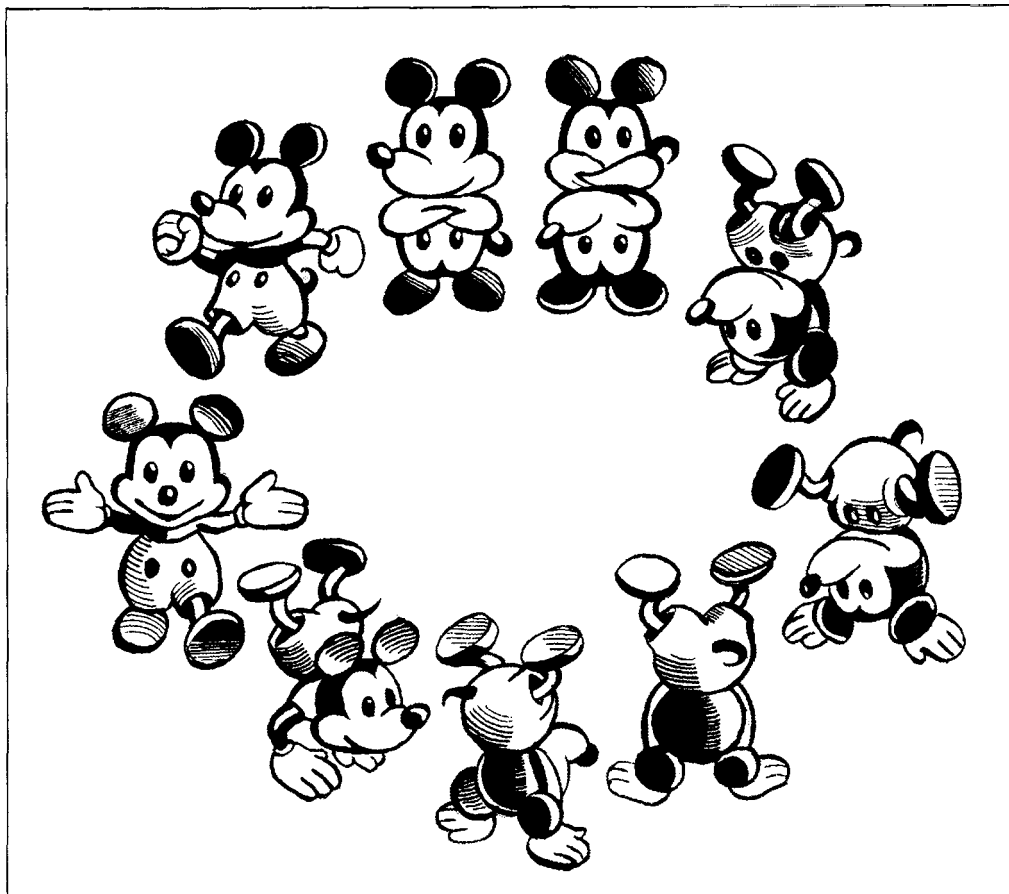
Der Raum der Zukunft, den die Utopie nicht füllen, aber doch auch nicht einer beliebigen, unbestimmbaren, also nihilistischen Ortlosigkeit überlassen will, ist von zwei menschlichen Grundaffekten gestaltet. Angst und Hoffnung ringen darin um ein Schwergewicht. Doch unsere Lage am ausgehenden Jahrhundert kennt das Zünglein an der Waage nicht mehr, das zugunsten des einen oder anderen den Ausschlag zu geben vermöchte. Die Ereignisse nach 1989, das zunächst so viel Zuversicht verströmte, sind Indizien dafür, daß einstweilen eher die Angst zum affektiven basso continuo menschlicher Befindlichkeiten geworden ist. Es ist eine Angst, die aus apokalyptischen Quellen ebenso schöpft wie aus den realen Befunden eskalierender Bürgerkriege, Migrationen und allseits sich hochschraubender Gewalt, gegen die der dünne Firnis unserer zivilisatorischen Errungenschaften kaum mehr Schutz bietet.

Die Ursachenkette dieser Angst kann allein in der täglichen Zeitungslektüre um ein Leichtes verlängert werden. „Viele fühlen sich nur als verwirrt. Der Boden wankt, sie wissen nicht warum und von was. Dieser ihr Zustand ist Angst, wird er bestimmter, so ist er Furcht“ - so Bloch gleich zu Beginn seines Hauptwerks „Das Prinzip Hoffnung“, das Grundbuch jeder Liebe zur Utopie in den letzten 4 Jahrzehnten. Dagegen wenig später: „Es kommt darauf, das Hoffen zu lernen. Seine Arbeit entsagt nicht, sie ist ins Gelingen verliebt statt ins Scheitern. (...) Der Affekt des Hoffens geht aus sich heraus, macht die Menschen weit, statt sie zu verengen“ (1974, S. 1).

Doch die Weitung dieser Enge kam bekanntlich anders. Entgegen Blochs Option auf eine gelingende Symbiose von utopischer Erwartung und marxistischem Gesellschaftsprojekt ist 1989 zum Symbol einer Hoffnung anderer Art geworden. Es war die Hoffnung auf einen Raum jenseits der Geschichte als einer - so doch die marxistische Prämisse - Geschichte von Klassenkämpfen. Und es war die Hoffnung, die liberalen Demokratien der westlichen Gesellschaften seien fortan zum unerschütterlichen Stativ jeglichen humanen Fortschritts geworden. Alternativen, mögliche Gegenentwürfe dazu sind verpönt geworden, oder dann sind sie, zumal sie auch die ökonomischen Grundlagen der liberalen Gesellschaft anzweifeln, mit dem Stigma des Totalitarismusverdachts behaftet. So der Brustton der Überzeugung am Requiem zum Begräbnis der Utopie.

Dagegen erhebt sich sogleich ein Einwand. Denn wo ein scheinbar tastbares Stativ die Sehnsucht nach der utopischen Ferne zu erdrücken droht, hat auch ein statisches Bewußtsein die Dynamik des Möglichen in einer als objektiv gesetzten Wirklichkeit stillgestellt. Bloch führt in den Affekt der Hoffnung eine weitere Differenzierung ein, die uns verblüffend die antiutopi-

sche Stimmungslage unserer Zeit vor Augen führt. Und wir vernehmen in dieser Differenzierung unschwer nicht nur die Gefahr eines Umschlagens von Hoffnung in Angst. Gleichfalls nimmt Bloch hellstichtig die Perspektive auf das Ende der Geschichte vorweg, das thematisch seit einigen Jahren aufs engste mit dem Abschied von der Utopie verknüpft ist.



„Das statische Bewußtsein verlangt die Zufriedenheit, in der etwas erreicht ist: die Verwandlung von Hoffnung in Zuversicht oder Verzweiflung. Beides sind statische Affekte. Beide stehen nicht mehr einem Möglichen, sondern einem bereits Entschiedenen gegenüber, entweder negativ in der Verzweiflung: der Prozeß ist verloren, der Weltprozeß ist verloren ein für allemal, oder der Zuversicht: er ist gewonnen, ein für allemal. Es ist nur die Frage, wie lange es dauert und wer daran teilnimmt, wer die Schafe und wer die Böcke sind, aber es ist gewonnen: Zuversicht. Hier ein Fragezeichen: wie weit wir Geschichte schon so verlassen haben, daß das Übergeschichtliche eintritt, wie weit man also es auf sich nehmen kann und darf, die Zuversicht zu halten“ (Bloch, a.a.O., S. 62f.).

Daraus können wir schließen: Wer sich heute aus dem „Zeitalter der Utopie“ verabschieden möchte, wähnt sich als Gewinner dessen, was Bloch hier den Weltprozeß nennt. Und der Abschied von der Utopie nimmt unweigerlich einen Faden auf, den Francis Fukuyama im Gefolge der Ereignisse von 1989 in das Gespinnst eines Endes der Geschichte eingeflochten hat: Doch Blochs Fragezeichen bleiben als Inschriften dem Grabmal einer vorschnell verabschiedeten, ja, eilfertig totgesagten Utopie eingemeißelt: Was braucht es, wie lange braucht es, bis die vorübergehend zur Zuversicht gewandelte Hoffnung wieder in Angst und Verzweiflung umschlägt? Oder, nun vor den Hintergrund von Fukuyamas Überlegungen zum Ende der Geschichte gestellt: Ist der „zuversichtliche“ Mensch im Sinn dieses statischen Massivs nicht jener „letzte Mensch“, den Fukuyama mit Nietzsche am Horizont einer von jener utopischen Sehnsucht gereinigten Geschichte sich abzeichnen sieht? Und zu bedenken bleibt, daß utopisch ausgreifende Hoffnung nicht im geringsten mit einer Heilsgewißheit zu tun hat, die der konservative Totalitarismusverdacht dem utopischen Denken unterstellen möchte. Hoffnung hat keine verbrieften Sicherheiten in der Welt, die mit ihrer Erfüllung widerstandslos kollaborieren: „Hoffnung ist das Gegenteil von Sicherheit, ist das Gegenteil eines naiven Optimismus. In ihr steckt dauernd die Kategorie der Gefahr. Also Hoffnung ist nicht Zuversicht (...) Wenn sie nicht enttäuschbar wäre, wäre sie keine Hoffnung“ (Bloch/Adorno, 1978, S. 367).

Mit der Freudschen Psychoanalyse kann gezeigt werden, daß ein Leben ohne Utopie mitnichten der bittere Preis der Modernität sein muss (Fest, a.a.O., S. 98f.). Im Gegenteil: Für den Abschied von der Utopie kann mit der Psychoanalyse ein weit höherer Preis verrechnet werden, den wir mit den großen Themen rund um Fukuyamas umstrittene Prophezeiungen zum „Ende der Geschichte“ aufteilen können. Ich behaupte also: Als Preis für den Abschied von der Utopie ist das riskante Szenario zu registrieren, das Fukuyama unter Berufung auf die philosophische Tradition von Platon bis Nietzsche als Fall des Thymos mit seinen unberechenbaren Folgen heraufbeschworen hat. Und weiter: Utopie steht synonym für den unstillbaren Kampf um Anerkennung, der, mit Hegel verstanden, die Begegnung der Menschen als Individuen oder soziale Gruppen an- und die menschliche Geschichte vorantreibt. Endlich, wie bereits angedeutet: Ein Mensch erscheint im utopieentsorgten Horizont, der „letzte Mensch“ mit seiner zur seichten Zuversicht gewandelten Hoffnung.

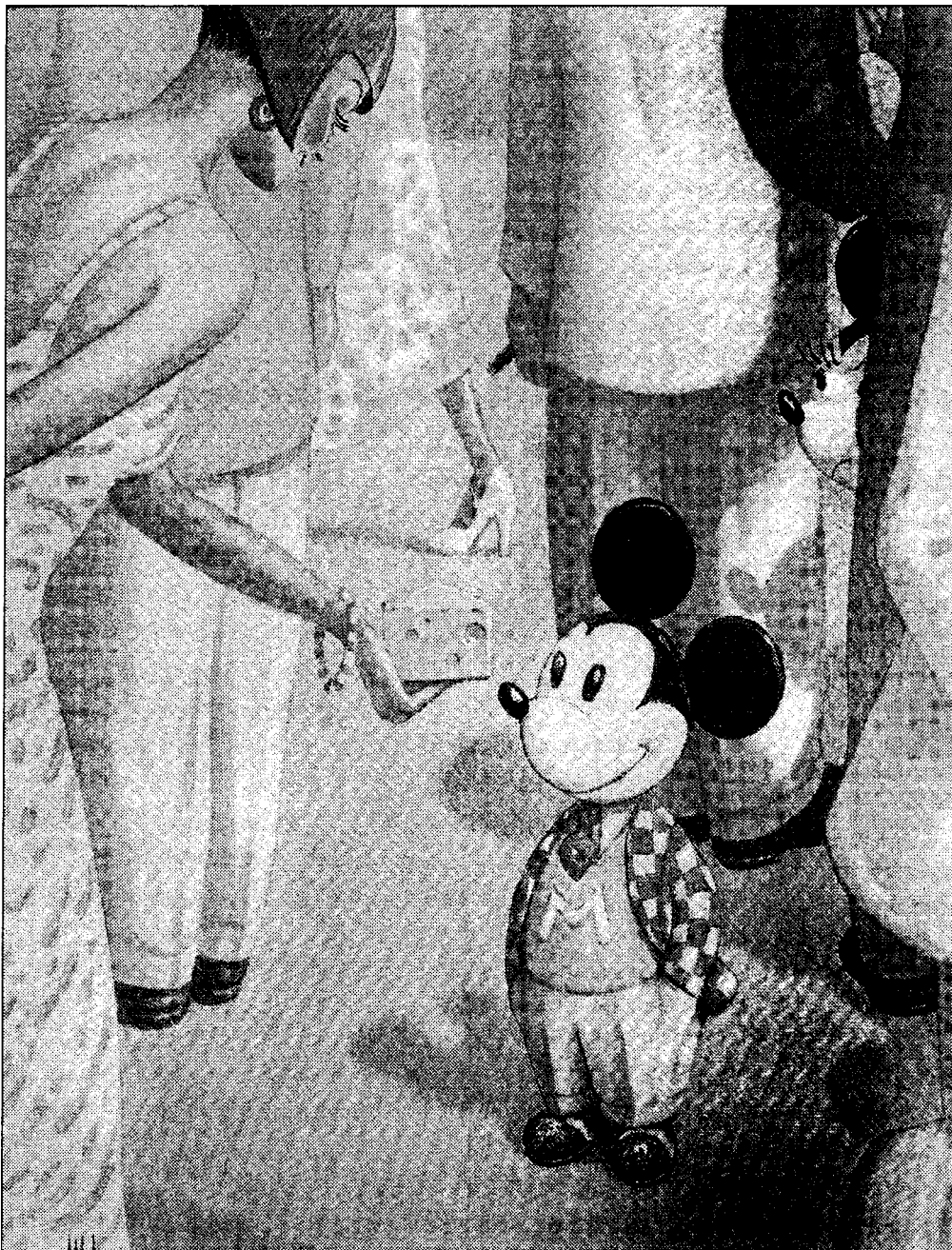
Woran erkennen wir denn nun die Gestalt dieses letzten Menschen, den uns Fukuyama in Erinnerung an Nietzsche bedrohlich am vermeintlichen Ende der Geschichte zeichnet? Zu einem Zeitpunkt, da sich Nietzsches 150. Geburtstag jährt, empfiehlt es sich, diese gleichsam prophetische Endzeitgestalt moderner und postmoderner Massendemokratie und Konsumkultur zu vergegenwärtigen. In „Also sprach Zarathustra“ porträtiert uns Nietzsche ver-

ächtlich diesen Typus des letzten Menschen. Zunächst hält er freilich die Kontrastfolie dagegen, auf der sich dieser Typus abheben wird. Nicht von ungefähr spricht Nietzsches Prophet in Formulierungen, die einige Jahrzehnte später auch den „Geist der Utopie“ (Bloch 1918) inspirieren werden. Für Zarathustra also ist die Zeit gekommen, „daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze“ (Nietzsche, Zarathustras Vorrede, Abschnitt 5). Zugleich aber stehen die Zeichen der Zeit dagegen. Wie Nietzsche diese interpretiert, nämlich als nivellierende Kraft moderner Demokratien mit ihrer Tendenz zur Vermasung, ist natürlich nicht gleichgültig. Sein aristokratischer Denkstil hat damit einen Resonanzraum geschaffen, in dem heute die Stimmen zu vernehmen sind, die dem utopischen Denken - einst auch angetrieben von der Französischen Revolution - einen Fanatismus erstrebenswerter Gleichheit zwischen den Menschen ankreiden.

Mit dem letzten Menschen sieht Zarathustra die Zeit heraufdämmern, „wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!“ (ebd.) Was Zarathustra dann auf einer Seite folgen läßt, liest sich wie das sarkastische Psycho- und Soziogramm des modernen, sprich: letzten Menschen, den wir, von einigen belanglosen individuellen Variationen abgesehen, im Grunde genommen alle verkörpern. Die letzten Menschen frönen ihren Bedürfnissen, die zu befriedigen ihnen die liberale Ökonomie der Gesellschaft und ihr demokratischer Oberbau weitgehend ermöglichen; „man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit“ (ebd.) Im wesentlichen haben die letzten Menschen das Glück erfunden, das unentwegt zu verfolgen zum Credo ihres ästhetisierten Lebensentwurfes geworden ist. Krankheit und Tod, die Widerwärtigkeiten und Kontingenzen des beschwerlichen Lebens gilt es zu vermeiden. Der letzte Mensch hat die Leichtigkeit des Seins entdeckt; auf die bewegenden Fragen: „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht?“ (ebd.) vermag er nur noch mit einem schuldlosen Blinzeln zu antworten.

Wenn Fukuyama dieser Gestalt des letzten Menschen aus der streitbaren Prägung Nietzsches wieder neuen Wert verleiht, so tut er dies in der kulturkritischen Besorgnis des Liberalen der Mitte. Denn gerade wenn mit einer definitiven Durchsetzung der liberalen Demokratien gerechnet werden kann, avanciert erst recht auch der letzte Mensch zum herrschenden Sozialcharakter unserer Zeit. Indem Fukuyama das Ende der Geschichte feiert, muß er zugleich die drohende Erfüllung von Nietzsches nihilistischer Prophetie

bedauern. „Zufrieden mit seinem Glück und unfähig, Scham zu empfinden, weil er sich über seine niederen Bedürfnisse nicht mehr erheben kann, hat der letzte Mensch aufgehört, menschlich zu sein“ (Fukuyama, 1992, S. 26). Der letzte Mensch strebt allein noch nach einer bequemen Selbsterhaltung, indem er sein langfristiges Eigeninteresse kalkuliert. Mit der Befriedigung einer Vielzahl unbedeutender Bedürfnisse verabschiedet er sich aus dem Kampf um die Anerkennung seines persönlichen Werts und Prestiges.



Doch damit nicht genug: Auch kollektive und normativ verbindliche Werte wie Solidarität mit den Schwachen und Ausgeschlossenen, mit bedrohten Minderheiten; Tugenden wie die Autonomie des individuellen Urteils, das sich dem Druck zum Konformismus nicht beugt; schließlich die Bereitschaft, die Risiken unabhängigen, einsamen Denkens und Handelns auf sich zu nehmen und trotzdem jenseits der Sättigung von Bedürfnissen Verantwortung für den anderen, für die Natur sowie für die kommenden Generationen zu übernehmen - eine politisch aufgeklärte Moral und Ethik mithin: all dies bildet für unseren letzten Menschen nur einen Ballast, den er zugunsten eines geschrumpften narzißtischen Lebensstils abwerfen muß. Und zu diesem Ballast, vielmehr eigentlich eine Art anthropologische Hypothek, gehört das Denken und Handeln in utopischen Kategorien. Nur unter diesem Gesichtspunkt konnte bei Nietzsche, Fukuyama und seinem Gewährsmann, dem französischen Hegel-Interpreten Alexandre Kojève, vom letzten Menschen als einem Prototyp unserer Zeit die Rede sein. Darin schürzen sich das Ende der Geschichte, das Ende der Utopie und - erinnern wir uns - das Ende, ja, der Tod des Menschen zum nihilistischen Knoten dieser Zeit. Von allen verachtet, ist der letzte Mensch dennoch mehrheitsfähig geworden.

Zur anthropologischen Hypothek gehört das menschliche Triebleben, als dessen Expertin die Freudsche Psychoanalyse sich nunmehr seit 100 Jahren sehen darf. Freud hat die konflikthafte und leidvolle Dynamik dieses Trieblebens zu verstehen versucht; dabei hat er stillschweigend - wie ich gegen das Unisono ihrer Verabschiedung behaupten würde - die Utopie als anthropologisches Faktum begründet (vgl. Fest, a.a.O., S. 97). Nicht daß die Psychoanalyse damit naiv den Gemeinplatz teilt, der Mensch könne ohne Utopie nicht leben. Im Gegenteil: Mit ihrer Trieblehre hat die Psychoanalyse die Unentrinnbarkeit der utopischen Funktion nachgewiesen. Diese Funktion, die Ernst Bloch ontologisch als ein Noch-Nicht im Sein, als ein Noch-Nicht-Bewußtes in den Bildungen des menschlichen Geistes sondierte, entwirft nicht nur geschichtliche und soziale Zeiträume, literarische Fiktionen und technische Konstruktionen, die letztlich die Kräfte der Natur überwinden sollen. Die utopische Funktion strukturiert ebenso die intimste Innerlichkeit des einzelnen. Bloch hat vom „inneren Topos“ gesprochen, von einem psychologisch beschreibbaren Ort, in dem sich Utopie andeutet, ohne ihn gänzlich besetzen zu können. „Der innere Topos ist der, in dem das Wünschen und Streben und die Vorstellungen beheimatet sind, die das Wünschen sich ausbildet und die es leitet. Es ist ein eigenes Gerichtetsein“ (Bloch, 1980, S. 45).

Freuds Expeditionen in den Kontinent der menschlichen Triebe, in die Labyrinth des Lebens-, Sexual- und Todestriebes, haben dieses Gerichtetsein in zwei große Richtungen aufgeteilt. Er spricht zunächst von Erlebnissen der Triebbefriedigung, auf die unser vom Lustprinzip motiviertes Handeln selbst dann gerichtet bleibt, wenn uns die Realität zu Umwegen und Aufschieben unserer Lust- und Glücksuche zwingt. Für Freud nun aber war ein Befriedigungserlebnis nicht dasselbe wie eine Wunscherfüllung. In dieser nämlich macht sich eine unbewußte Triebkraft eigener Art geltend, die an die erste gebunden bleibt, aber gleichsam über die Situationen der Triebbefriedigung hinauschießt. Modellhaft hat Freud das Auseinandertreten von Triebbefriedigung und Wunscherfüllung in seiner Traumdeutung, in der Arbeit des Traums vorweggenommen. Der Triebwunsch ist eine seelische Kraft, die ein Befriedigungserlebnis - wie im nächtlichen Traum - halluzinatorisch oder dann im Medium unbewußter Phantasien zu wiederholen, wieder zu vergegenwärtigen sucht.

Diese Suche freilich, eine Sehn-Sucht im buchstäblichen Sinne, wird zum Scheitern verurteilt sein. Dies ist eine immer wieder verkannte, verharmloste und neutralisierte (auch von Ernst Blochs Kritik an ihr unterschlagene) Erkenntnis der Psychoanalyse. Diese Suche ist mit Klippen, Hindernissen und Tücken konfrontiert, die die psychoanalytische Erfahrung ausgewiesen hat: mit einer kulturell erzwungenen Abwehr und Verdrängung von Triebregungen, letztlich mit dem Ödipuskomplex, den uns das Leben in Gesellschaft und Kultur aufnötigt. Es sind diese unausweichlichen Schranken, die uns die Aussicht auf jede Fülle, auf eine volle Triebbefriedigung immer wieder notwendig trüben. Daß diese Trübung uns nicht resignieren läßt - wenn freilich psychische Pathologien wie die Depression oder krankhafte Formen der Sucht an dieser Resignation leiden -, hat mit der utopischen Funktion inmitten unserer Triebstruktur zu tun. Freud hat dies klarsichtig erkannt, wenngleich er es nicht in den Begriffen des utopischen Denkens faßte. Unmißverständlich aber zeichnet uns Freud die utopische Bahn, auf die uns zumal der Sexualtrieb mit seiner Gabelung in Befriedigung und Wunscherfüllung wirft. Hören wir Freud, der sich gegen jedes trivialisierte Pathos sexueller Erfüllung ausspricht:

"Ich glaube, man müßte sich (...) mit der Möglichkeit beschäftigen, daß etwas in der Natur des Sexualtriebes selbst dem Zustandekommen der vollen Befriedigung nicht günstig ist. Aus der langen und schwierigen Entwicklungsgeschichte der Triebe heben sich sofort zwei Momente hervor, die man für solche Schwierigkeit verantwortlich machen könnte. Erstens ist infolge des zweimaligen Ansatzes zur Objektwahl mit Dazwischenkunft der Inzestschranke das endgültige Objekt des Sexualtriebes nie mehr das ursprüngliche, son-

dem nur ein Surrogat dafür. Die Psychoanalyse hat uns aber gelehrt: Wenn das ursprüngliche Objekt einer Wunschregung infolge von Verdrängung verlorengegangen ist, so wird es häufig durch eine unendliche Reihe von Ersatzobjekten vertreten, von denen doch keines voll genügt. Dies mag uns die Unbeständigkeit in der Objektwahl, den 'Reizhunger' erklären, der dem Liebesleben der Erwachsenen so häufig einhergeht“ (Freud, 1912/13, S. 91).

Die Kluft zwischen einem ursprünglichen Verlust und einer unabschließbaren Kette von Ersatzbildungen spannt den Bogen, auf dem unsere Lebensgeschichte als Tribschicksal gleichsam nomadisch dahintreibt. Die Spannung dieses Bogens ist eine vitale Spannung, die zu löschen nur der große Gegenspieler des Sexualtriebes, der Todestrieb, anstrebt. Diese Spannung ist eine Differenz im präzisen etymologischen Sinne, ein unablässiger Aufschub, der uns an keinem Ort so richtig verweilen läßt - und uns ins Nirgendwo des utopischen Horizonts, an die Front einer unbestimmt vorwärtstreibenden Gegenwart wirft. Das faustische „Verweile doch, du bist so schön“ entspricht dem Wunsch nach einer Gegenwärtigkeit der Erfüllung, der sich selbst konterkariert und unterläuft. Wo Faust im Drama Goethes doch einmal verweilen möchte, da stachelt ihn Mephistopheles gnadenlos an; es ist dieser Stachel, den Freud im Fleisch des Triebes nachgewiesen hat, ohne ihn ziehen, seine Virulenz entschärfen zu wollen. Uns mit der unversöhnlichen Widersprüchlichkeit dieser Spannung zu versöhnen gehört mitunter zu den zutiefst paradoxen Anliegen der psychoanalytischen Erfahrung und Aufklärung.

Sie entläßt uns gewissermaßen als unrettbare Utopiker, die in ein „Ende der Utopie“ nur um den Preis der Übermacht des Todestriebes einwilligen. Dies darf nicht als billige Nostalgie, als melancholische Trauer um den tatsächlichen Verlust von großen Utopien mißverstanden werden, die eine einst religiöse Heilserwartung in die säkularisierte Form geschichtlicher Erfüllung gossen. Es geht der Psychoanalyse lediglich um die seelische Binnenlandschaft unbewußter Triebregungen, zwischen deren Orten der Befriedigung eine unüberwindliche Kluft aufgerissen bleibt. In diese Kluft ist die utopische Funktion eingelassen, die Freud 1920 noch einmal eindrücklich beschreibt - und zwei Jahre nach Blochs „Geist der Utopie“ diesen auf seine Weise heraufbeschwört. Im Hauptteil seiner Schrift erörtert Bloch das Thema der Selbstbegegnung, die beim „Dunkel des gelebten Augenblicks“ anhebt, in dem wir uns alle zu nahe sind, als daß wir wissen könnten, woher wir kommen, wer wir sind, wohin wir treiben. 1918 aber sind es bereits rund 20 Jahre, seit Freud sein psychoanalytisches Verfahren als eine Selbstbegegnung besonderer Art begründete. Es geht hier, im Zusammenspiel von Patient und Analytiker, immer auch um das Eingedenken und Durcharbeiten einer wenig tröstlichen

Wahrheit. So allgemein diese Wahrheit unterstellt wird, so individuell trifft sie uns in unserem je eigenen Lebensentwurf. Es ist eine Utopie ohne Gewißheit, die Freud im Zentrum des Trieblebens angelegt sah; und dieses drängt selbst im zuweilen regressiven Blick rückwärts, auf die Orte kindlichen Glücks und Leidens, nach vorn, ohne Destination und Ankunft je genau zu kennen.

„Kein Ort. Nirgends“ - Christa Wolfs Erzählung bietet die Metapher eines Triebes, der zu wissen meint, aus welchen Ursprüngen er sich speist, nicht aber wissen kann, wohin ihn seine Fahrt führen wird. Was ihm bleibt, ist jene *docta spes*, jene gelehrte Hoffnung, mit der auch die Psychoanalyse imprägniert ist. Auch sie indes kann nicht über die Kluft hinwegtäuschen zwischen dem, was wir finden, und dem, was wir fordern. Denn wie gesagt: Triebbefriedigung ist noch nicht eine Wunscherfüllung. Sie ist es, die von der Erinnerung an ein unwiederbringliches Erlebnis zehrt, und in deren Licht irrt der Trieb zwischen verlorenem Original und stets ungenügender Simulation umher.

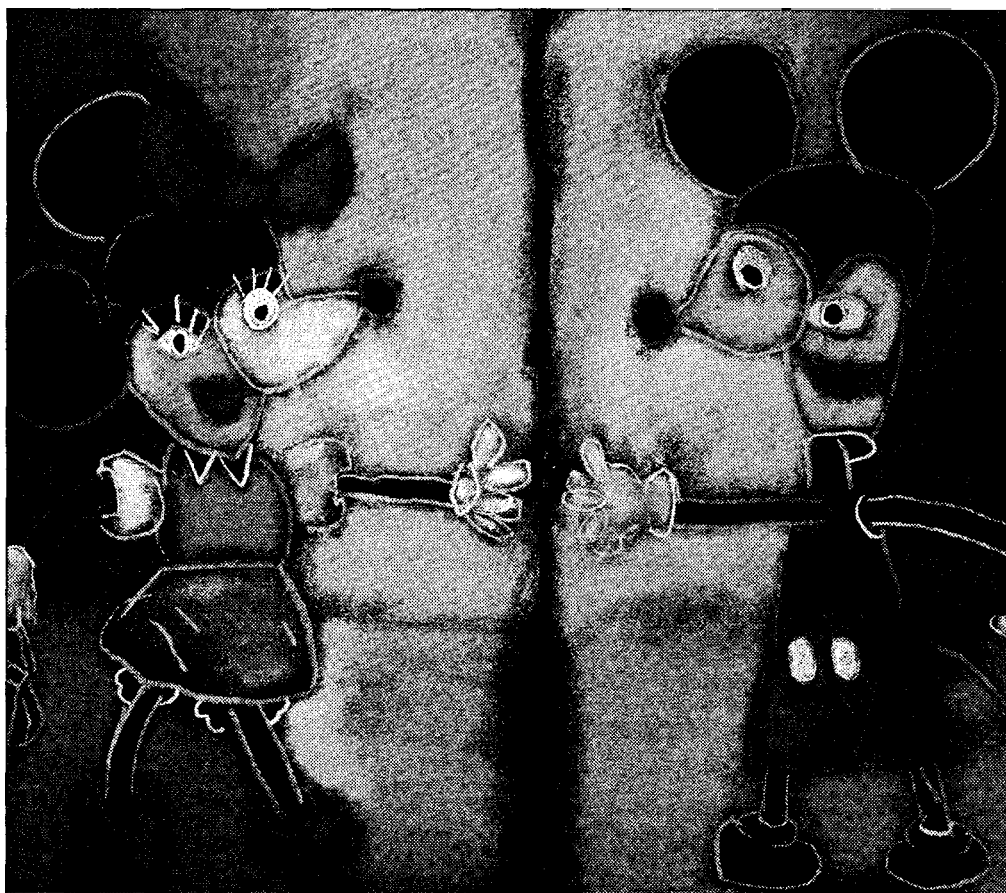
„Der verdrängte Trieb (gibt es) nie auf, nach seiner vollen Befriedigung zu streben, die in der Wiederholung eines primären Befriedigungserlebnisses bestünde; alle Ersatz-, Reaktionsbildungen und Sublimierungen sind ungenügend, um seine anhaltende Spannung aufzuheben, und aus der Differenz zwischen der gefundenen und der geforderten Befriedigungslust ergibt sich das treibende Moment, welches keiner der hergestellten Situationen zu verharren gestattet, sondern nach des Dichters Worten 'ungebändigt immer vorwärts dringt' (Mephisto im Faust)“ (Freud, 1920, S. 44f.).

Wir finden uns hier inmitten dessen, was Ernst Bloch und Theodor W. Adorno 1964 in einem Gespräch als die Widersprüche der utopischen Sehnsucht erörtert hatten (Bloch, 1978, S. 350ff.). Unterfüttern wir diese Sehnsucht mit Freuds Trieblehre, so sehen wir ein auch von der philosophischen Anthropologie bei Plessner und Gehlen formuliertes Verständnis des Menschen als einer Mangelexistenz bekräftigt. „Etwas fehlt“ (Brecht in Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny): Das Triebleben des Menschen führt diesen in einen Mangelzustand, der uns von Geburt weg innewohnt und im Zuge der psychischen Entwicklung die utopische Sehnsucht aus sich hervorbringt. Die Ortlosigkeit dieses fehlenden Etwas entspricht genau dem Nirgendwo der Utopie.

Und entscheidend bleibt hier eine Differenz, die sich gegen die lange Tradition utopischer Konstruktionen von Platon bis zu den Frühsozialisten des 19. Jahrhunderts kenntlich macht. Utopie in diesem Sinne ist nicht etwas, das - genauso wenig wie der drängende Trieb ein letztes Objekt der Erfüllung kennt - positiv ausgemalt werden kann. Über sie ist ein Verbot verhängt, mit dem das Alte Testament und seine jüdische Lesart den monotheistischen Gott

bedachte. Utopie ist allein negativ denkbar, als bestimmte Negation dessen, was ist. Sie ist, mit anderen Worten, mit einem Abbildverbot belegt, bleibt einem Gesetz unterworfen, das untersagt, diesen Nicht-Ort der Utopie mit unseren imaginären und phantastischen Projektionen auszumalen.

Genau dies aber gehört zu den angedeuteten Widersprüchen der utopischen Sehnsucht: Unsere Imagination, unsere Vorstellungskraft, die Zukünftigkeit allein schon aus dem Futurum unserer Grammatik schöpft und den menschlichen Bedarf an Fiktionalität sichert, sind unablässig auf solches Ausmalen bedacht. Gelingt das utopische Panorama indes zu üppig, suggeriert und täuscht es uns jene Erfüllung vor, nach der die Triebwünsche trachten, entsteht eine paradoxe Situation: Die utopische Sehnsucht kippt in Melancholie, in eine unabschließbare Trauer, in eine zuweilen pathologische Trauerkrankheit um: Wenn es den Stachel des fehlenden Etwas nicht mehr gibt, er im erfüllten Bild des gelebten Augenblicks gezogen ist, schwindet auch die libidinöse Kraft, entkräftet sich die Vitaldifferenz, die das menschliche Seelenleben strukturiert. Daß Utopie und Melancholie, zumal bei den ja vorwiegend intellektuellen Designern utopischer Entwürfe, aufs engste zusammengehören, hat



der Soziologe Wolf Lepenies eindrücklich belegt (vgl. 1992). Wir dürfen diese Zusammengehörigkeit auch allgemein unterstellen und die schlichte, aber doch so erfahrungsträchtige Wahrheit behaupten: Wir suchen nach individuellen und kollektiven Bildern des erfüllten Lebens; doch meinen wir, solche Bilder einmal erhascht zu haben, empfinden wir sogleich den fahlen Beigeschmack der Erfüllung - es fehlt etwas ...

„Es bleibt also ein Rest, es ist vieles nicht erfüllt oder banalisiert durch die Erfüllung - um von dem tieferen Gesichtspunkt abzusehen, daß jede Verwirklichung eine Melancholie mit sich führt, eine Melancholie der Erfüllung; so ist die Erfüllung noch nicht wirklich oder denkbar oder postulierbar ohne Rest“ (Bloch, a.a.O., S. 351).

Hier läßt sich ein weiterer Gedankenfaden aufnehmen, der das negative, abbildlose Ferment der Utopie mit einer psychoanalytischen Erfahrung verknüpfen läßt. Es ist nicht belanglos, daran zu erinnern, daß Ernst Bloch - der doch meist als Ideologe des utopischen Gedankens dieses Jahrhunderts im Kreuzfeuer der Kritik steht - seinen „Geist der Utopie“ 1918 im historischen Kontext des Ersten Weltkrieges sowie vor dem Hintergrund expressionistischer Generationserfahrung verfaßte. Krieg aber heißt leidvolle, sinnlose Gegenwart des Todes, des massenhaften Sterbens. Und so ist es durchaus stimmig, wenn Utopie und Tod in einer tiefen Verwandtschaftsbeziehung zueinander stehen. Erinnern wir überdies an Nietzsches Porträt des letzten Menschen: Er hat sein Lüstchen für den Tag, sein Lüstchen für die Nacht, im wesentlichen aber ehrt er die Gesundheit. Das heißt zugleich: Nichts ist ihm schrecklicher und unheimlicher als der Tod, der Gedanke an das Sterben; nichts beunruhigt ihn mehr als die Möglichkeit des eigenen Todes. Und so lebt er am besten, wenn er diese Möglichkeit, ja, die Unausweichlichkeit des Todes - auch wenn überall um ihn herum gestorben wird - verdrängt.

Wir gewinnen hier ein weiteres Argument gegen die Auffassung, Utopie sei mitnichten in die anthropologische Struktur des Menschen eingelassen, sondern historisch hinfällig gewordener ideologischer Tand. Ob Utopie an den Bildern glückhafter Erfüllung sich aufreizt oder am Blick auf Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zwischen den Menschen orientiert bleibt - auf jeden Fall ist es das Eingedenken des Todes, das sie unablässig nährt. Dies ist nicht nur durch die Tatsache belegt, daß im Spektrum des utopischen Gedankens die medizinischen Utopien, die auf die Abschaffung des Todes zielen, keinen geringen Stellenwert genießen, „Utopisches Bewußtsein meint ein Bewußtsein, für das also die Möglichkeit, daß die Menschen nicht mehr sterben müssen, nicht etwas Schreckliches hat, sondern im Gegenteil das ist, was man eigentlich will“ (Adorno, in: Bloch, a.a.O., S. 358).

Die Angst des Menschen vor dem Tode ist eine tiefe affektive Kraft, die das utopische Denken antreibt. Wenn aber der Mensch als jenes ausgezeichnete Wesen gilt, das sich seines Todes antizipatorisch bewußt werden kann, so bleibt er aus eben diesem Grunde ein unausweichlich utopiebedürftiges Tier. „Der Tod stellt in der Tat die härteste Gegenutopie dar“ (Bloch, ebd., S. 359). Er ist das Negative, das gleichfalls abbildlos bleiben muß. Auf seiner Folie zeichnet sich das utopische Bewußtsein ab, ohne diese Negativität in eine Hoffnung mit unverbrüchlichen Gewißheiten und Sicherheiten, in eine bloß zuversichtliche Hoffnung ohne Risiken und Gefahren umwandeln zu können.

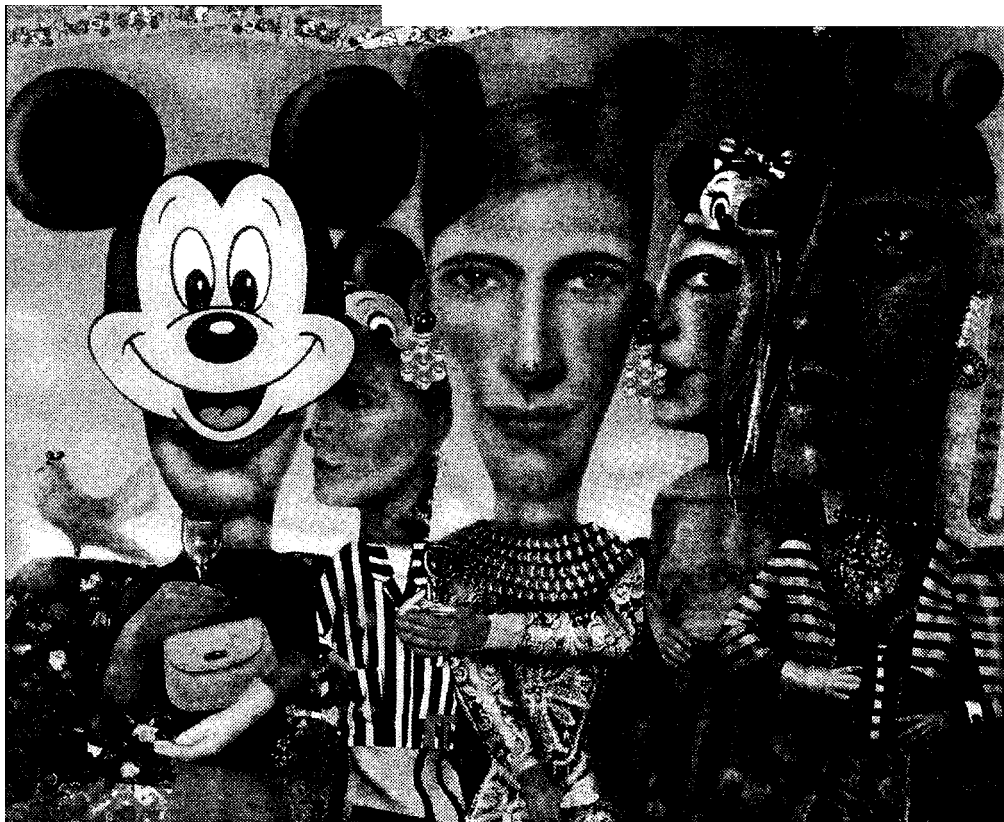
Im selben historischen Kontext, in dem der „Geist der Utopie“ entsteht, schreibt Freud, kaum war der Erste Weltkrieg ausgebrochen, seinen Essay „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“. Er legt dabei im unbewußten Seelenleben eine Tendenz frei, die - wie wir bereits an den Wünschen sexueller Triebrengungen festhalten konnten - schlechthin utopisch verfaßt ist. Wir hörten zudem schon vom „letzten Menschen“ Nietzsches: Er kann sich in seinem Gesundheitskult nicht so recht mit seiner eigenen Sterblichkeit anfreunden. Hierzu leistet ihm ein von Freud im Unbewußten ubiquitär nachgewiesenes Verhältnis zum Tode entsprechenden Vorschub. Als Freuds Forschungen zum menschlichen Narzißmus einsetzten, deutet er eine wichtige spätere Erkenntnis an: Unsere Beziehung zu uns selbst, unsere Selbstliebe - wie hier der Narzißmus einstweilen trivial unterstellt werden kann - hat einen überdimensionierten, megalomanen Kern; in uns ist ein grandioses Größen-Selbst eingekapselt, zu dessen Kennzeichen eine Verleugnung unserer Begrenztheit, unserer ursprünglichen kindlichen Ohnmacht, letztlich: unserer Sterblichkeit und Endlichkeit gehört. Freud mußte angesichts eines historischen Ereignisses, das Tod und Verwüstung über Zentraleuropa brachte, feststellen: „Im Grunde (glaubt) niemand an seinen eigenen Tod, oder, was dasselbe ist: im Unbewussten (ist) jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt“ (Freud, 1915, S. 49).

In diesem Sinne verleugnen wir also jene Negativität des Todes, aus der der utopische Funke entspringt. Wir müssen demnach den Widersprüchen der utopischen Sehnsucht hinzufügen, daß diese nicht nur aus unserem unbewußten Seelenleben gespeist, sondern gleichzeitig aus denselben Quellen gehemmt wird. Wie Nietzsche seinen Zarathustra prophetisch künden ließ: Der letzte Mensch weiß seinen Pfeil der Sehnsucht nicht mehr über sich selbst hinaus zu werfen.

Aus der Einsicht, daß wir unbewußt unsere Sterblichkeit verleugnen und somit das im Triebleben schlummernde utopische Potential in Dauerschlaf

versinken lassen, zieht Freud eine verblüffende, folgenreiche Konsequenz. Sie erlaubt uns noch einmal den Blick auf diese eigentümliche Gestalt des letzten Menschen zu werfen, hinter deren Maske wir alle ein bißchen hervorschielen. Hören wir zunächst Freud:

„Dies unser Verhältnis zum Tode hat aber eine starke Wirkung auf unser Leben. Das Leben verarmt, es verliert an Interesse, wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf. Es wird so schal, gehaltlos wie etwa ein amerikanischer Flirt, bei dem es im vornherein feststeht, daß nichts vorkommen darf. (...) Die Neigung, den Tod aus der Lebensrechnung auszuschließen, hat so viele andere Verzichte und Ausschließungen zur Folge. (...) Es kann dann nicht anders kommen, als daß wir in der Welt der Fiktion, in der Literatur, im Theater Ersatz suchen für die Einbuße des Lebens. Dort finden wir noch Menschen, die zu sterben verstehen. (...) Auf dem Gebiet der Fiktion finden wir jene Mehrheit von Leben, deren wir bedürfen“ (ebd., S. 50).



Empfiehl uns Freud hier, unser Leben als Hasardeure zu gestalten, todesmutig und risikobereit die unbezwingbarsten Situationen aufzusuchen? Wohl kaum, zumal wir doch die Fiktion haben, in der uns erlaubt ist, was uns

das tägliche Leben meist verwehrt. Wer aber von Fiktion spricht, darf von Utopie nicht schweigen. So zeigt sich, daß das, „was fehlt“ - wie vorhin beschrieben - in der Fiktion, in den Welten der Gegenwirklichkeit, zumindest angedeutet werden kann.

Was in dieser Freudschen Überlegung entscheidend bleibt, ist etwas anderes. Freud denkt hier nämlich stillschweigend ein Thema, das im Zentrum von Fukuyamas politischer Philosophie und ihrer These vom Ende der Geschichte stehen wird. Fukuyama spricht vom Thymos, dessen Verlust dieses Ende nach dem Sieg des liberal-demokratischen Gesellschaftsmodells zu notieren hat. Thymos besitzt ein schillerndes Bedeutungsspektrum, das Fukuyama am Leitfaden der von Hegel beschriebenen, menschliche Beziehungen schlechthin kennzeichnenden Dialektik von Herr und Knecht aufspannt. Vereinfacht gesagt: Einmal sind wir Herr, ein andermal Knecht - stets aber sind wir als Individuen oder als Angehörige sozialer Gruppen, denen wir uns mit unserer Identität zugehörig fühlen, in einen Kampf um Anerkennung eingebunden.

Das Streben nach Anerkennung ist denn auch der Kern dessen, was seit Platon in der politischen Philosophie in verschiedenen Variationen dargestellt wurde. Und der Thymos ist die affektive Basis dieses Strebens: Beherrztheit, Überlegenheit, Ruhmsucht, Prestigebedürfnisse, Ehrgeiz, Nietzsche sprach vom Willen zur Macht; aber auch weniger negativ geschätzte Affekte wie Zorn, Scham, Selbstachtung, Stolz, Verärgerung über sich selbst, Wut, ebenso Mut und Gerechtigkeitssinn. Kurz: In einem von Sokrates herrührenden Dreischichtenmodell der Seele gibt es das Verlangen und die Begierde; hier folgen wir unseren offenen und geheimen Lüsten. Dann verfügen wir über Vernunft und Rationalität, mit denen sich die sprachbegabten Menschen spezifisch von anderen Lebewesen unterscheiden, und die nötigenfalls im Dienste der Begierden stehen. Schließlich eben der Thymos mit seiner Palette an Affekten und Strebungen, die immer im Spiel sind, wenn Menschen als Herren oder Knechte, in wechselnden Rollen von Individuen, sozialen Gruppen, gesellschaftlichen Klassen oder heterogenen Kulturen, aufeinanderprallen und damit Geschichte schaffen. Alle drei Schichten fließen ineinander und können nicht isoliert betrachtet werden.

Mit dem Ende der Geschichte ist ein Zustand beschrieben, der dank den Institutionen liberaler Demokratien mit ihrer ökonomischen Basis den Kampf um Anerkennung überflüssig macht. Anerkennung ist allseitig, jedenfalls formalrechtlich, garantiert. Indem er diese Entwicklung vorwegnahm, galt Nietzsches sarkastische Sorge dem Schicksal des Thymos in einer derart scheinbar

befriedeten Welt. Und seiner Sorge entsprach die Kreation des letzten Menschen, die er als nihilistisches Menetekel an die Wand des heraufziehenden 20. Jahrhunderts malte.

Wenn nun Freud eben von einer Verarmung des Lebens gesprochen hat, wenn dessen höchster Einsatz - wo auch immer, warum aber nicht in der Liebe? - nicht mehr gewagt werden darf, dann klinkt er sich in diese Sorge um den Fall des Thymos ein. Er tut dies allerdings nicht in jener aristokratischen Wertung, die Nietzsche setzte, indem er den Thymos nur für Menschen mit dem Drang nach überragender Größe reservierte. Der Demokrat Freud, als Jude Angehöriger einer gesellschaftlichen Minderheit, deren Kampf um Anerkennung auch 50 Jahre nach dem Nationalsozialismus an kein Ende gekommen ist, stieß in seiner Erforschung des Unbewußten auf eine thymotische Schicht eigener Art.

Was für Platon, Sokrates, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel oder Nietzsche der Thymos in all seinen Abwandlungen war, das ist für Freud der Narzissmus. Die neuzeitlichen Philosophen fanden den Begriff des Thymos bei Platon; Freuds Anleihe bei der griechischen Antike bezog sich auf die Sage vom schönen Jüngling Narziß, der so sehr in sein Spiegelbild verliebt war, daß er die Liebe einer Frau ausschlug und schließlich zu Tode kam. Und wo Nietzsche seinen letzten Menschen als Charaktermaske einer fragwürdigen Modernität ohne „große Sehnsucht“ (Zarathustra, Dritter Teil) heraufbeschwor, da entdeckten Freud und die psychoanalytische Forschung die modern und postmodern gewordene Gestalt des Narziß. Verzeichnet wird damit allseits ein kultureller Wandel der Symbolfiguren von Ödipus zu Narziß.

Ödipus, wie ihn die Psychoanalyse noch stilisierte, ringt „mit dem Vater um die Privilegien des Genusses von Macht und Freiheit“ (Mitscherlich, 1963, S. 322). In diesem Ringen wirft er seinen ganzen Thymos in die Waagschale eines Kampfes um Anerkennung, der bestenfalls in eine gelungenen Gegenseitigkeit von Eltern und Kind, Vater und Sohn mündet. Und, wie wir von Freuds Einsicht in die unabschließbare Suche nach einer vollen Triebbefriedigung hörten: Ödipus, ob nun männlichen oder weiblichen Geschlechts, rettet aus seiner Kindheit eine utopische Sehnsucht in sein weiteres Leben, die ihn bestenfalls davor bewahrt, dieses verarmen zu lassen. Narziß indes täuscht sich darin, daß er davon ausgehen zu können meint, diese Anerkennung sei ihm - etwa in den Lebensformen des „universalen und homogenen Staates“, den Kojève mit Hegel am Ende der Geschichte verwirklicht sah - immer schon gewährleistet, ohne daß er hierfür einen besonderen Aufwand zu leisten

hätte. Allein in dieser Hinsicht kann Narziß als Synonym des „letzten Menschen“ in Erwägung gezogen werden.

Über die Gestalt des Narziß ist in der Psychoanalyse der letzten 2 Jahrzehnte viel geschrieben worden. Aus der klinischen Forschung mit narzißtisch, in ihrem Selbsterleben gestörten Menschen ist gar, etwas zu pauschalisierend, auf ein „Zeitalter des Narzissmus“ (Lasch) geschlossen worden. Es gibt viele Theorien des Narzißmus in der Psychoanalyse; im wesentlichen versteht sie darunter, ähnlich wie einst Rousseau im amour-propre den Thymos im Menschen faßte, die Selbstliebe. Wenn hier der psychoanalytisch verstandene narzißtische Mensch mit dem letzten Menschen im Sinne Nietzsches zusammengebracht wird, so ist nicht in erster Linie an den gesunden, unentbehrlichen Narzißmus gedacht. Dieser steht für eine Selbstachtung, die zugleich auf intersubjektiver Anerkennung ruht; sie verträgt sich ebenso mit dem Einsatz für ein nicht selbstbezogenes Leben wie mit Einfühlungsbereitschaft für andere, Humor, schöpferischer Produktivität, den Fähigkeiten zur Liebe, sexuellem und kulturellem Genuß, schließlich der Arbeitsfähigkeit. Thymos befindet sich hier gleichsam im Lot.

Anders verhält es sich bei einem gestörten Narzißmus, der von der Psychoanalyse zu den Zeichen unserer Zeit gezählt wird. Im gestörten Narzißmus ist die affektive Regulation des Thymos aufs empfindlichste beeinträchtigt. Die „narzißtische Persönlichkeit“, die zu einer diagnostischen Kategorie geworden ist, leidet an einer unablässigen inneren Pendelbewegung, die es ihr verunmöglicht, mit Affekten wie Scham, Wut, seelischen Verletzungen und Kränkungen hinreichend gereift umzugehen. Von dieser Pendelbewegung innerlich zerrissen, ist es ihr weitgehend unmöglich, ihre libidinösen Ressourcen in eine äußere Welt von Menschen und Objekten zu investieren. Weil dies nicht gelingt, gebricht es der narzißtischen Persönlichkeit ebenso, aus jener utopischen Sehnsucht zu schöpfen, die wir bislang im Triebleben und seiner Dynamik sondieren konnten. Die gestörte thymotische Regulation zeigt dabei in einem besonderen Erscheinungsbild:

„Menschen, die an narzißtischen Störungen leiden, klagen immer wieder über Gefühle der inneren Leere und des Niedergeschlagenseins. (Erinnern wir uns an Freuds Überlegung zur Verarmung des Lebens infolge einer unbewußten Verleugnung des Todes. Ähnliches ist gemeint, wenn Bloch von der Melancholie der Erfüllung sprach, die den Rest der utopischen Sehnsucht, das „Etwas fehlt“, in der konsumorientierten Lebensform zeitgenössischer Gesellschaften illusorisch tilgen konnte - R.H.). Häufig sind bei ihnen Schwankungen zwischen Größenphantasien und Ohnmachtsgefühlen zu beobachten. Sie

sind äußerst empfindlich gegen jede Verletzung ihres Ehr- und Schamgefühls. Dagegen können sie kaum Schuldgefühle entwickeln, noch seltener kennen sie das Gefühl der Verantwortung für andere. (...) Mit beachtlicher Intelligenz entwickeln sie kunstvolle Beziehungssysteme, in deren Mitte sie sich als Opfer tiefster Erniedrigung wähen. (...) Offen demonstriert (der narzißtisch gestörte Mensch) seinen verletzten Stolz, sein hochfahrendes Wesen. Scham und Wut machen ihn auffällig“ (Gottschalch, 1988, S. 54).

Wir hören: Thymos ist hier aus dem Gleichgewicht geraten, utopisches Bewußtsein zur quälenden Selbstbezüglichkeit verdampft. Die Scham, von der hier die Rede ist, ist freilich nicht jene Scham, die der letzte Mensch nach Nietzsche gerade nicht mehr darüber empfinden kann, daß er sich nicht über seine täglichen Konsumbedürfnisse zu erheben weiß. Scham ist hier die Kehrseite einer maßlosen Wut, die nicht selten eine archaische Aggressivität mit destruktiver und selbstdestruktiver Tendenz entfesselt. Für Ödipus, der sich dem unabschließbaren geschichtlichen Kampf um Anerkennung nicht entziehen will, gibt es eine „gekonnte Aggressivität des reifen Menschen. Sie ist zielgerichtet und will den Sieg über den Gegner, soweit dieser die angestrebte Befriedigung behindert. Mit der Erreichung dieses Zieles begnügt sie sich. Ihr fehlt der unstillbare Rachedurst des narzißtisch gekränkten Menschen, der nicht ruhen kann, bis er die Beleidigung ausgemerzt hat“ (Gottschalch, ebd., S. 55f.).

In diesem Sinne neigt ein entfesselter Narziß wie Michael Kohlhaas in der Kleistschen Novelle schlimmstenfalls dazu, aus einer an sich geringfügigen Ehrverletzung und Schädigung eine paranoide Rachsucht zu entwickeln. Sie endet schließlich in Tod, Vernichtung und Verwüstung. Übertragen wir diese dramatische literarische Fiktion in unsere Zeit, so könnte dies heißen: Die verachtete Friedfertigkeit des letzten Menschen, der sich mit den Warenpaketen und Sinnstiftungen einer nachgeschichtlichen Kultur zufriedenstellen läßt, schlägt um in megalomane Hybris und aufgeblähte Selbstgerechtigkeit. Fukuyama hat die politischen Konsequenzen dieser psychischen Struktur erkannt, wenn er am Horizont erneut die Gefahren einer Leidenschaft heraufziehen sieht, die schon die schwärzesten Kapitel bisheriger Geschichte schrieb. Er bezeichnet sie als eine monströse Überdehnung des Thymos zu einer Megalothymia, die jede Utopie, die die Versprechungen von Gleichheit und Würde zwischen den Menschen als weiterhin uneingelöst sieht, in ihr Gegenteil verkehrt. Megalothymia zehrt davon, daß es „keinen Grund anzunehmen (gibt), daß alle Menschen sich selbst als gleich mit ihren Mitmenschen einschätzen. Eher würden sie versuchen, als anderen Menschen überlegen anerkannt zu werden, zum Beispiel auf der Grundlage eines wahren

inneren Wertes, wahrscheinlicher jedoch aufgrund einer aufgeblähten und eitlen Selbsteinschätzung“ (Fukuyama, a.a.O., S. 254).

Was also Nietzsche an seinem letzten Menschen diagnostizierte, das ist nicht so sehr der Verlust des Thymos. Es ist vielmehr die gänzliche Preisgabe dieser Megalothymia, für welche er die Philosophen der Neuzeit und der Moderne mit ihren utopieschwangeren Entwürfen von Gerechtigkeit, Gleichheit und Brüderlichkeit verantwortlich machte. Nietzsche hat freilich nicht voraussehen können, daß die allmähliche Gestaltwerdung des prophezeiten letzten Menschen - bis hin zum Narzißmus unserer Zeit - genau diese Megalothymia wieder hervortrieb.

Fukuyamas Buch über das Ende der Geschichte ist sicherlich ein streitbarer Schlüssel für das Verständnis der Jahre und Ereignisse nach 1989. Und es sind ja diese Jahre, in denen die Utopie definitiv zum historischen Kehraus angehalten wurde. Blicken wir indes um uns herum, so erkennen wir weltweit - denken wir beispielsweise nur an die in den USA eben kürzlich wieder aufgeflamnte Debatte zur angeblich angeborenen Intelligenz - eine Rückkehr der Megalothymia. Zwischen Nationen, Rassen und Kulturen werden erneut „wahre innere Werte“ als Kriterien der Ab- und Ausgrenzung, als affektive Triebkräfte von Hass und Verfolgung geltend gemacht. Die Weltkarte von heute hat uns eine „Große Wanderung“ von Menschen und Völkern (Enzensberger) gebracht. Sie hat Gründe, die wir alle kennen; immer aber ist es ein utopischer Stachel, der diese Wanderung bewirkt und ihr den Kompaß liefert. Denn, wie der Dichter Oscar Wilde festhielt: „Eine Karte der Welt verdient nicht einmal einen Blick, wenn das Land Utopia auf ihr fehlt“ (zit. in Bloch, a.a.O., S. 368).

Robert Heim, Zwinglistraße 35, CH-8004 Zürich

Literaturhinweise:

Auge, M.: Orte und Nicht-Orte. Frankfurt/M. 1994 (S. Fischer).

Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung. Erster Band. Frankfurt/M. 1974 (Suhrkamp)

- Geist der Utopie. Gesamtausgabe 3. Frankfurt/M. 1977 (Suhrkamp).

- Tendenz - Latenz - Utopie. Frankfurt/M. 1978 (Suhrkamp).

- Abschied von der Utopie. Vorträge. Frankfurt/M. 1980 (Suhrkamp).

Fest, J.: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters. Berlin 1991 (Siedler)

Freud, S. (1912/13): Totem und Tabu. GW IX.

- (1920): Jenseits des Lustprinzips. GW XIII, 1-69.

Fukuyama, F. (1992): Das Ende der Geschichte. München 1992 (Kindler).

Gottschalch, W.: Narziß und Ödipus. Anwendungen der Narzißmustheorie auf soziale Konflikte. Heidelberg 1988 (Asanger).

Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. In: Werke in sechs Bänden. Hg. von K. Schlechta. Band III, 275-561. München 1980 (Hanser).