

Die Identifizierung mit dem Idol. Der Fall Breivik

Nicht begehren zu müssen!

In seinem Buch »Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten« 1905 führt Freud ein Beispiel für den »Unsinnswitz« an, der ganze zwei Sätze umfasst. Auf einen Sprechersatz folgt eine Kommentatorenstimme. Im Zuge dieses Wechsels wird eine wirkmächtige und generell nach Sophokles' »Ödipus auf Kolonos« zitierte Denkfigur übertragen:

»Niemals geboren zu werden, wäre das beste für die sterblichen Menschenkinder.«¹ Aber, setzen die Weisen der Fliegenden Blätter hinzu, »unter 100 000 Menschen passiert dies kaum einem.«¹

Es gibt einen Raum, in den zurück zu kehren unmöglich ist, obwohl dort gewesen zu sein nicht unmöglich sein kann. Die Zahlenangabe »100 000 Menschen« treibt den Widersinn auf die Spitze, nicht obwohl, sondern weil sie so exakt wirkt. Dazu noch »die Weisen« im Plural. Sollten viele nicht auch viel wissen? Unter 100 000 Menschen passiert es »kaum einem«, wie vielen also genau? Der Vergleichsgrund hat einen wahnhaften Zug, wie es scheint. Das Prädikat »fliegend« in »Fliegende Blätter« sagt es bereits. Freud entmystifiziert das Gebilde mit kühlen Worten:

»Der moderne Zusatz zum alten Weisheitsspruch ist ein klarer Unsinn, der durch das anscheinend vorsichtige ›kaum‹ noch dümmer wird. Aber er knüpft als unbestreitbar richtige Einschränkung an den ersten Satz an, kann uns also die Augen darüber öffnen, daß jene mit Ehrfurcht vernommene Weisheit auch nicht viel besser als ein Unsinn ist.«²

Der Witz über den niemals geborenen Menschen folgt der Logik des performativen Selbstwiderspruchs. Soll uns »das beste« zufallen, dürften wir nicht geboren sein, sind wir geboren, gibt es kein Bestes mehr. Das Wort »Kinder« in Menschenkinder verschärft das Dilemma. Wer hat für diese geborenen Wesen eigentlich das beste gewollt, nämlich nicht geboren worden zu sein?

Gäbe es das Geborensein nicht, gäbe es auch das Irreversible nicht, und wir, Subjekte, wären von allem Grübeln befreit. Was bringt das Geborensein? Ist es wirklich notwendig? Niemals geboren zu werden und nicht begehren zu müssen, wäre das nicht der Menschheit besserer Teil?

1 Freud IV, S. 56.

2 Ebd., S. 57.

Wie sollen wir denn von der Lebensnot etwas wissen wollen, wenn uns schon der Sinn des Lebens entgeht. Nicht einmal der Unsinnswitz ist eine Lösung, denn was kann er mehr tun, als das Problem, dass das Leben, einmal begonnen, zwangsläufig einmal endigt, zu einem gewöhnlichen Druckfehler zu degradieren. Das ist etwa so wie wenn eine Person die andere am Frühstückstisch über die neueste Nachrichten-App hinweg fragt: Hör mal, verstehst du dies?³

Objekt des Anderen sein

Der Diskurs des Psychriepatienten Daniel Paul Schreber ist phantasievoll und wirkt doch, als werde die Suche nach dem Spalt der Latenz, der die strukturelle Entzogenheit des Objekts bezeugen würde, mechanisch nur immer weiter gedreht. »Ist das Objekt erst einmal real geworden, wird der Diskurs der Metapher beraubt: Für Schreber sind die Himmelsvögel einfach die Vögel des Himmels, die Strahlen einfach die Strahlen usw.«⁴ Lacans These, dass der Mensch als Objekt zur Welt kommt, wird von Schreber gewissermaßen voll ausgereizt, da er sich als das »Abjekt« oder den Auswurf des Anderen geriert.⁵ Das Stimme-Ohr-System konfrontiert das Subjekt mit der Alterität, aber das bedeutet nicht, dass es automatisch zu einem Subjekt des Begehrens würde.

Es müsse ein anderer Weg als die Fixierung des Anderen im Spiegel des Eigenen gefunden werden, warnt Lacan 1954 in Anbetracht der Faszinationsmacht des Ideal-Ich. Nur schlichtweg das Ich-Ideal dagegen zu setzen, genüge nicht, weil auch dies narzisstisch markiert sei. »Das *Ich-Ideal* kann sich, als ein sprechendes, in der Welt der Objekte auf der Ebene des *Ideal-Ichs*, das heißt auf einer Ebene situieren, wo sich jene narzisstische Verhaftung einstellt, mit der uns Freud den ganzen Text lang in den Ohren liegt.«⁶ Zur Lösung der Faszination ist ein weiterer Schritt vonnöten, dessen Richtung Lacan mit dem Wort vom Ich-Ideal als einem »sprechenden« anspielt. Laut dem Graphen des Begehrens in Lacans Essay »Subversion des Subjekts« 1960 nimmt das Ideal-Ich die untere Stufe ein, auf der es zwar Stimmwirkung gibt, nicht aber die Frage *Che vuoi*, die das Subjekt als ein begehrendes Wesen adressiert.⁷

3 Für eine differenzierte, textlich orientierte Auseinandersetzung über die Frage des Todes siehe Turnheim 2009, S. 155–178: »Wahnsinn und Tod«, und S. 199–216: »Kommen und Gehen des Todes«. Vgl. weiter die Studie von Kläui 2017.

4 Safouan 1997, S. 148.

5 Zitat: Lacan, *Télévision*, S. 525.

6 Lacan Sem. I, S. 183; 31.3.1954.

7 Lacan, *Subversion des Subjekts*, Schr. II, S. 191 / S. 193.

In diesem thematischen Umfeld wird oft Freuds Arbeit »Massenpsychologie und Ich-Analyse« 1921 zitiert. Freud schildert darin eine Identifizierung, mit der das Ich demonstriert, dass es wie Vater oder Mutter sein will und dazu die »Eigenschaften des Objektes« annimmt.⁸ Die als solche bereits erreichte ödipale Position regrediere auf eine frühere Stufe, beobachtet Freud, d.h. die Identifizierung des Ich falle an der Phase der ödipalen Objektwahl vorbei auf die Identifizierung mit dem oralen Objekt zurück und benehme sich wie ein Abkömmling dieser Phase der Libidoorganisation. Die Identifizierung werde »auf regressivem Wege zum Ersatz für eine libidinöse Objektbindung, gleichsam durch Introjektion des Objekts ins Ich«.⁹ Das Objekt wird einverleibt, kurzum.

Lacan modifiziert Freuds Regressionsthese dahingehend, dass das Subjekt zuerst selbst ein Objekt ist und es mitunter auch bleibt, siehe den Fall Schreber. In Seminar I 1953–1954 über Freuds technische Schriften belichtet Lacan die Perversion als einen Modus, der den Objektstatus des Subjekts in einer elaborierten Beziehungskonstellation festschreibt. In seiner zu der Zeit noch dem Konzept der Intersubjektivität verpflichteten Definition des »perversen Begehrens« verzeichnet er eine »Vernichtung, entweder des Begehrens des anderen, oder des Begehrens des Subjekts«, und diagnostiziert unter Hinweis auf die instrumentelle Wirkung des Ideals eine »reziproke Vernichtungsbeziehung«: »Das perverse Begehren stützt sich auf das Ideal eines unbelebten Objekts«.¹⁰ In den 1950er Jahren wertet Lacan die Perversion zum Ausdruck des Protests gegen gesellschaftliche Normierung auf, aber das jetzt nur nebenbei.¹¹

In Seminar X 1962–1963 über die Angst räumt Lacan dem geteilten Subjekt in der formalisierten Darstellung des Phantasmas den Platz gegenüber dem Objekt *a* ein. Anders das »Phantasma beim Perversen«: Hier macht sich das Subjekt selbst zum Objekt, genauer zum Ideal des unbelebten Objekts, oder, so Lacan wörtlich, es bietet sich dem Genießen des Anderen »loyal« dar.¹² Gemessen am regulären Platz des Subjekts diesseits der Spalte im Phantasma und des Objekts jenseits davon ist das perverse Begehren also im Wortsinn *verkehrt*. Das perverse Subjekt fühlt sich durch die nämliche Instanz ermächtigt, der es sich als Objekt unterwirft. Dabei schreibt es sich eine Attraktivität zu, die Lacan im Duktus erlebter Rede und nicht ohne Sarkasmus so referiert, »dass der Andere ohnmächtig wird, außer sich gerät vor diesem Objekt, das ich bin, eine Deduktion, getätigt aus dem, als was ich mich sehe«.¹³ Im

8 Freud IX, S. 98–103; hier S. 99.

9 Ebd., S. 100.

10 Lacan Sem. I, S. 280 / S. 281; 9.6.1954.

11 Lacan Sémin. VI, S. 570f.; 1.7.1959.

12 Lacan Sem. X, S. 69; 5.12.1962.

13 Ebd., S. 68; 5.12.1962.

Phantasma des perversen Subjekts soll es nichts geben, das vom Entzogensein des Objekts zeugt, das als präsent darzustellen das Subjekt mittels der eigenen Gestalt bemüht ist. Es imaginiert sich sogar selbst als der Andere, mit dem es identifiziert ist: »Wenn wir aufs Phantasma zurückkommen, so wollen wir festhalten, daß der Perverse sich einbildet, er sei der Andere, um sich seines Genießens zu vergewissern (...).«¹⁴

Das perverse Subjekt umgeht demnach die Probe auf den Entzug, indem es das ›nicht verlorene‹ Objekt des Anderen verkörpert und sich des Genießens dieses Anderen versichert, mit dem es sich eins wähnt. Lacan weist in seiner Arbeit »Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht« 1957–1958 auf die Spannung zwischen der narzisstischen Lust des Subjekts an seinem Bild und jener »Entfremdung des Sprechens« hin, in dem, wie Lacan sich ausdrückt, »das Ichideal den Platz des Anderen eingenommen hat.«¹⁵ Das den Platz des Anderen einnehmende Ichideal übersteigt zwar die Stufe des von Lacan als »*i(a)*« formalisierten Ideal-Ich, bleibt aber dem Anderen unterworfen, da die Position der symbolischen Kastration nicht erreicht ist, oder wie der Lacan der Seminare X und XI sagen würde, da das Objekt *a* nicht gefallen ist.

Wer nach einem Bild für die Unterwerfung unter den Anderen sucht, kann sich auf die Konterfeis der Despoten verweisen lassen, die sich von jeder Plakatwand herab als Ichideal anbieten: »Der Despot ist immer ein großer Narziss, der seinen Untertanen zu seinem eigenen Vorteil ihre Selbstliebe abnimmt.«¹⁶ Der Despot kann natürlich auch als Big Data auftreten, dessen Informationsströme das Subjekt durch unermüdlichen Fleiß zu komplettieren versucht. Ein Subjekt, das in einer »aus der Achse gehobenen Beziehung« zum großen Anderen lebt, ist empfänglich für das Angebot, die Selbstliebe des Anderen zu stützen, dem es sich gleich fühlt.¹⁷ Es trachtet den unterstellten Willen des Ideals auszuführen, das »den Platz des Anderen eingenommen hat«, wobei dieser mit dem Ich zu einem Konglomerat verschmolzene, triebhaft narzisstisch aufgeladene Andere den Ort besetzt hält, wo die »objet cause« des Begehrens hätte ankommen sollen. Eine um tragfähige Übergänge zwischen den Instanzen Ichideal, Triebobjekt und sprachlicher Anderer verkürzte oder durch traumatische Einbrüche überlastete Infrastruktur schwächt die Chancen für das Subjekt, sich dem Verlustaffekt zu stellen. Freilich kann es versuchen, andere ihn erleiden zu lassen.

14 Lacan, Subversion des Subjekts, Schr. II, S. 201f.

15 Lacan, Über eine Frage, Schr. II, S. 105.

16 Benslama 2017, S. 117.

17 Lacan, Über eine Frage, Schr. II, S. 107.

Die Identifizierung mit dem Idol

Die von Lacan mit der Chiffre $S(\mathbb{A})$ belegte strukturelle Inkonsistenz des Anderen, des Orts der Sprache letztlich, kann für Hegemonieansprüche genutzt werden, ohne dass es von den Unterworfenen gewusst werden darf. Der Appell an den Gehorsam der Subjekte ist auch dann wirksam, »wenn alle Individuen in diesem Feld ahnen, dass der große Andere lügt, sich irrt, verrückt geworden ist und seine Autorität auf einem kollektiven Missverständnis basiert«. ¹⁸ Wenn sich das Wahrnehmungstabu bezüglich der Verrücktheit des Anderen lockert, die Lockerung aber ihrerseits mit Tabu belegt ist, wird die zweifelhaft gewordene Autorität des großen Anderen eventuell durch Subjekte gestützt, die den Riss im Bild der Autorität ›mit sich‹ als einer reparierenden Substanz füllen. Die Helfer schützen so die Grundlage ihrer Identifizierung und schöpfen zugleich Befriedigung aus der Vorstellung, dem Anderen zu seiner Selbsterhaltung unabkömmlich zu sein.

Soll man das Begehren nennen? Vielleicht, aber nicht ohne Einschränkungen. Wenn die Instanzen Ichideal und Anderer phantasmatisch verschmelzen und den Zugang zur konstitutiven Entzogenheit des Objekts blockieren, fehlt die Berührung mit dem Verlusteffekt, der dem Subjekt den Übergang ins Unbewusste quittiert. Ein Subjekt, das diese Quittung erhält, ist sich wenigstens einer Sache gewiss, nämlich der, das Subjekt eines Verlusts zu sein.

Ich habe in dieser Skizze unterschiedliche Theorieanteile Lacans zusammengewürfelt, darunter das Spiegel- und Ichideal-Konzept der mittleren 1950er Jahre und den Entwurf des Ursacheobjekts a der 1960er Jahre. Die Grenzen sind jedoch teilweise fließend. Das Objekt a taucht bereits in Lacans Seminar VI 1958–1959 als Kern des Begehrens auf, »ce quelque chose d'irréductible, de non demandable, qui est précisément l'objet du désir«. ¹⁹ In der Sitzung über die »Namen-des-Vaters« und am Schluss von Seminar XI 1964 bringt Lacan die Stimme als Objekt a und Träger der Trennung in Ansatz. An ihr soll sich die Spur des Realen als dem am wenigsten manipulierbaren Register manifestieren. Das Objekt a sei »alles in allem der einzige Zeuge, daß der Ort des Anderen nicht nur der Ort der Täuschung ist«. ²⁰ Eine Täuschung ist es gemäß dem Vorhergehenden, wenn das Ichideal des Subjekts den Platz des Anderen einnimmt.

18 Finkelde 2015, S. 362.

19 Lacan Sém. VI, S. 531; 17.6.1959. Vgl. S. 565; 1.7.1959: »Quant au petit a , l'objet du désir, sa nature est d'être un résidu, un reste – nommé le résidu que laisse l'être auquel le sujet parlant est confronté, le reste de toute demande possible.«

20 Lacan, Namen-des-Vaters, S. 80.

Was den Träger der Trennung betrifft, so bringt Lacan in Seminar VIII 1960–1961 über die Übertragung vor, dass die Absicht des Alkibiades gegenüber Sokrates »der Fall des Anderen, A, zum anderen, a«, »la chute de l'Autre, A, en autre, a« sei.²¹ In den Seminaren X und XI arbeitet er näher heraus, dass der Fall des Ideals am Platz des Analytikers der Täuschung des Subjekts über die Funktion des Anderen entgegenwirkt. Das Subjekt in Analyse kann sich vermittels des erregenden Triebobjekts, als dessen »semblant« der Analytiker zeitweise fungiert, auf ein schon im Ursprung verlorenes Objekt verweisen lassen.²² Geschieht das nicht, ist absehbar, dass das Subjekt das Objekt seiner Therapeuten, Angehörigen und Kollegen bleibt.

Mit dieser Prognose habe ich meinen näheren Bezugspunkt in Lacans Werk erreicht, nämlich das Seminar XVIII 1971 »D'un discours qui ne serait pas du semblant«. Lacan schildert darin eine Identifizierung, die das Versprechen intimer Nähe mit einem Autoritätsverhältnis verquickt, in dessen Rahmen das Subjekt von Selbstverantwortung entlastet zu sein scheint. An Freuds Arbeit »Massenpsychologie und Ich-Analyse« 1921 legt er dar, wie es dort zur Täuschung des Subjekts kommt: Der Abstand zwischen dem Ichideal »grand I« und dem Objekt »petit a« bricht ein. Das Subjekt ist auf das »grand I« als der Instanz fixiert, die die Zugehörigkeit zu einem Feld der Identität gewährleistet, ohne die Trennung von einem strukturell entzogenen Objekt zu bedingen. Ohne den Beitrag der »béance« als Bewegung des Klaffens also auch, könnte man ergänzen. Lacan präsentiert es in Seminar XVIII so, dass sich dem Subjekt die Identifizierung mit dem »grand I« in dem Augenblick anbietet, da in einem Diskurs etwas an den Anderen als ein Du appelliert:

»Ce qui, dans un discours, s'adresse à l'Autre comme un *Tu*, fait surgir l'identification quelquechose que l'on peut appeler l'idole humaine. Si j'ai parlé la dernière fois du sang rouge comme étant la sang le plus vain à propulser contre le semblant, c'est bien parce qu'on ne saurait s'avancer pour renverser l'idole sans prendre sa place tout aussitôt après, comme cela c'est passé, on le sait pour un certain type de martyrs. Dans tout discours qui fait appel au *Tu*, quelque chose provoque à une identification camouflée, secrète, qui n'est que celle à cet objet énigmatique qui peut n'être rien du tout, le tout petit plus-de-jouir de Hitler, qui n'allait peut-être pas plus loin que sa moustache. Voilà qui a suffi à cristalliser des gens qui n'avaient rien de mystique, qui étaient tout ce qu'il y a de plus engagé dans le procès du discours du capitaliste, avec ce que cela comporte de mise en question du plus-de-jouir sous sa forme de plus-value. Il s'agissait de savoir si, à un certain niveau, on en aurait encore son petit bout, et c'est bien ça qui a suffi à provoquer cet effet d'identification.

21 Lacan Sem. VIII, S. 222; I.3.1961. Sém. VIII, S. 209.

22 Lacan, L'étourdit, S. 487.

Il est amusant, que cela ait pris la forme d'une idéalisation de la race, à savoir de la chose qui fait la moins intéressée dans l'occasion. On peut trouver d'où procède ce caractère de fiction. Mais ce qu'il faut dire simplement, c'est qu'il n'y a aucun besoin de cette idéologie pour qu'un racisme se constitue. Il y suffit d'un plus-de-jouir qui se reconaisse comme tel.

Quiconque s'intéresse un peu à ce qui peut advenir fera bien de se dire que toutes les formes du racisme, en tant qu'un plus-de-jouir suffit très bien à le supporter, voilà ce qui est maintenant à l'ordre du jour, voilà ce qui nous pend au nez pour les années à venir. Vous allez mieux saisir pourquoi, quand je vous dirais ce que la théorie, l'exercice authentique de la théorie analytique, nous permet de formuler quant à ce qu'il en est du plus-de-jouir²³

»Was sich in einem Diskurs an den Anderen als ein *Du* wendet, lässt eine Identifizierung mit etwas heraufkommen, das man das menschliche Idol nennen kann. Wenn ich letztes Mal vom roten Blut als dem Blut gesprochen habe, das ganz vergeblich gegen den Schein in Ansatz gebracht wird, dann deshalb, weil man im Bemühen, das Idol umzustürzen, nicht vorankommt, ohne sofort dessen Platz einzunehmen, was sich wie man weiß bei einem bestimmten Typ von Märtyrern zuge tragen hat. In jedem Diskurs, der an ein *Du* appelliert, gibt es etwas, das eine kaschierte, geheime Identifizierung provoziert, die keine andere ist als die mit diesem enigmatischen Objekt, das ein nichts sein kann, die ganz kleine Mehrlust [plus-de-jouir] Hitlers, das vielleicht nicht weiter reichte als sein Schnurrbart. Dies hat genügt, Leute zu fesseln, die nichts Mystisches an sich hatten, die just das waren, was am Prozess des Diskurses des Kapitalisten am stärksten beteiligt ist, inklusive dem, was dieser an Infragestellung der Mehrlust in seiner Gestalt als Mehrwert enthält. Es ging darum zu wissen, ob man davon auf einem bestimmten Niveau sein Teil abbekäme, und das hat genügt, diesen Effekt der Identifizierung hervorzurufen.

Es ist amüsant, dass dies die Gestalt einer Idealisierung der Rasse angenommen hat, also just von dem, was hier am wenigsten beteiligt war. Man kann jedoch herausfinden, von wo diese Fiktion ausgeht. Man muss einfach sagen, dass diese Ideologie keineswegs nötig ist, damit ein Rassismus sich herausbildet, es genügt eine als solche wahrgenommene Mehrlust.

Wer sich ein wenig für das interessiert, was sich ereignen kann, wird gut daran tun, sich zu sagen, dass der Rassismus in allen Formen, insofern eine Mehrlust durchaus genügt, ihn zu stützen, eben jetzt an der Tagesordnung ist, als etwas, was uns in den kommenden Jahren bevorsteht. Sie werden besser begreifen warum, wenn ich Ihnen sage, was uns die

23 Lacan Sémin. XVIII, S. 29f.; 20.1.1971.

Theorie, die authentische Ausübung der analytischen Theorie, zu formulieren erlaubt, was es mit der Mehrlust auf sich hat.« (Meine Übersetzung, J.B.)

Wer zählt die Bezüge, die sich hier auftun. Ich denke etwa an die Brosamen, die nach dem Matthäus-Evangelium vom Tisch des Herrn fallen und von den Bedürftigen nicht verschmäht werden.²⁴ Oder nehmen wir das Gleichnis von dem Herrn, der nach der Rückkehr von einer Reise seine drei Knechte befragt, was sie mit der ihnen anvertrauten Summe Geldes gemacht hätten. Einzig die beiden Knechte, die die Summe verdoppelt haben, wohl wissend, dass der Herr »erntet«, wo er »nicht gesät« hat, gehen »zu Deines Herrn Freude« ein, wie es heißt.²⁵ Der Wille, vom Genießen des Kapitalisten etwas abzubekommen, ist die moderne Umschrift dazu. Der Herr ist Vorbild, Garant und Ausbeuter eines Genießens, das als absolutes nie existiert hat, weshalb alles, was es trotzdem gibt, ironischerweise als ein »mehr« rezipiert wird. Von diesem Überschuss erhofft sich der Lohnsklave einen Rest, falls er nicht selbst ihr abjekttes Überbleibsel ist, so wie in dem eben zitierten Gleichnis der dritte Knecht, der das Geld im Boden vergrub, ein verwerfliches Ding in den Augen des Herrn ist. Er passt nicht ins Konzept der Kapitalakkumulation.

Eine anderer Bezug ist die Klammer zwischen Melancholie und Euphorie, was in anderer Terminologie bipolare Störung heißen würde. So wie in der Melancholie laut Freud der Schatten des Objekts auf das Ich fällt, fällt in der Identifizierung mit dem Herrn dessen Glanz auf das euphorisierte Subjekt. Das Idol, *eidolon*, vergöttertes Bild und Schutzhelfer hat oder ist was das Subjekt verehrt, Schönheit, Macht, Genuss, zu deren Erhalt das Subjekt durch seine Verehrung beiträgt. Verehren ist nicht schon begehren, so habe ich bereits vermerkt. Was das Subjekt nicht ist, das ideale Objekt ist es, erklärt Lacan, und ergänzt sei: Jenes »ideale Objekt«, das das Subjekt für den Anderen sein will und das der Andere für das Subjekt sein soll.²⁶

Lacan führt die zweite Person Einzahl, das Du, »tu«, in Seminar XVII als Index für eine auf Zugehörigkeit gegründete Beziehung ein. Medium der Identifizierung ist der »trait unaire«, für den Lacan süffisant den Schnurrbart Hitlers als Referenz wählt. Hitler ist bekanntlich geduzt worden – Führer, wir folgen Dir. Aber nicht alle Du sind gleich. Der Psalmdichter ruft den fernen Herrn als Du an, so wie der Herr des Dekalogs die Gläubigen mit Du anspricht: Du sollst nicht töten. Das Du,

24 In Matthäus K. 15 V. 27 (nach Luther) erinnert eine Frau mit einer kranken Tochter Jesus an diesen Gnadentat: »doch essen die Hündlein von den Brosamlein, die von ihrer Herren Tisch fallen«.

25 Matthäus K. 25 V. 14–30.

26 Lacan Sémin. VI, S. 549; 24.6.1959 (zur Perversion): »Ce que le sujet n'est pas, son objet idéal l'est«.

das dem Idol gilt, ist ein anderes als das in *Che vuoi* involvierte Du. Der Appell *Che vuoi* richtet sich an das Subjekt als ein sprechendes Wesen. Für das Subjekt hingegen, das ein Idol anruft: Was willst Du, dass ich wollen soll? ist die Antwort schon in der Frage enthalten: ›Ich will was Du willst dass ich will‹. Dazu könnte einem der dritte Teil des Deutschland-Lieds von Heinrich Heine einfallen, wo es heißt: »Das trauliche Du wird immer noch / An das alte Er erinnern«.

Mit der Mystik als Figur der Transzendenz will Lacan das dem Idol gewidmete Du nicht verwechselt wissen. Das Idol vermöge Leute zu fesseln, »die nichts Mystisches an sich hatten«. Die Idealisierung der Rasse sei »keineswegs nötig«, setzt Lacan wie zitiert hinzu. Damit die Ideologie des Rassismus sich konstituiert, genüge die Identifizierung mit dem enigmatischen Objekt der Mehrlust. Das Subjekt steigert sich in die monströse Intimität mit dem Anderen als Du hinein und wehrt alles ab, was sich dieser Identifizierung nicht fügt.

Nationalistisch, ethnisch oder religiös motivierte Reichsmythologien suggerieren, dass eine als beschädigt empfundene Gemeinschaft durch opferwilligen Dienst zu ihrer einstigen Größe restauriert werden kann. »Nach dem Typus der Rachehandlung werden aus ›Opfern‹ Täter, die ihrerseits neue Opfer produzieren«. ²⁷ Der Begriff des Opfers ist bekanntlich instrumentalisiert. Doch welche inneren und äußeren Umstände initiieren den »Kampf um die Opferrolle« (Wilhelm Heitmeyer)? Wer definiert andere oder sich gegenüber wem und für wen aus welchen Gründen und mit welchen Zielen als Opfer? Aus Sicht des mit dem Idol identifizierten Subjekts antwortet darauf eine Einstellung, die sich mir als Kult des nicht erlittenen Verlusts enthüllt: Eine Mixtur aus wollüstigem Selbstbegehnen und einer unaufgearbeiteten Verletztheit des narzisstischen Selbstschutzes: ›Ich, das leidend genießende Objekt des Du, bin erfüllt von einem rabiaten Trennungswillen nein, nicht gegenüber dem Du, da gerade nicht, sondern gegenüber allen, die ich als aus unserem Bund ausgegrenzt imaginieren kann, und erkaufe mir das Recht dazu durch militanten Gehorsam gegenüber dem Du«.

Exkurs: Die Autoimmunerkrankung

Wir können vom Anderen herzlich aufgenommen oder getötet werden, so sinniert die Philosophin Giovanna Borradori im Kontext der Gespräche, die sie mit Jürgen Habermas und Jacques Derrida anlässlich der Zerstörung der New Yorker Zwillingstürme am 11. September 2001 führt. ²⁸ Habermas und Derrida, notiert Borradori, rufen »nach

²⁷ Wolf 2017, S. 14.

²⁸ Borradori 2004, S. 202.

einer weltweiten Reaktion, die eine Transformation des klassischen internationalen Rechts, das heute noch dem Nationalstaatenmodell des 19. Jahrhunderts verhaftet ist, hin zu einer neuen Weltordnung, in der multilaterale Institutionen und kontinentale Allianzen die politischen Hauptakteure wären, einbezieht.«²⁹ An welcher Bruchstelle im Symbolischen setzt die Gewalthandlung an, die so unendlich desaströs wirkt, wie können, sollen, wollen wir damit umgehen?³⁰

Derrida denkt den Begriff des Terrors mit *terra*, Territorium im Sinn von Kants Idee einer Erdoberfläche, sowie mit »la terreur«, der Schreckensherrschaft nach der Französischen Revolution zusammen. Die terroristischen Subjekte agieren nicht planlos: »Eine ›terroristische‹ Handlung versucht, psychische Wirkungen zu erzielen (bewußte und unbewußte!) und symbolische und symptomatische Reaktionen, die zahlreiche, tatsächlich unkalkulierbare Umwege nehmen können.«³¹ Unser Unbewusstes sei »dafür schon empfänglich, es weiß das schon, und das ist es, was Angst macht.«³² Es seien die »networks der Informatik«, von denen das Leben eines Landes abhängt, die zerstört würden. (Ebd.) Borradori erwähnt Derridas Wort über die »unglückliche Ehe zwischen Religion und digitaler Technologie« und fasst zusammen: »Wenn wir ›11. September‹ in einer Art Litanei immer wieder deklamieren, wiederholen wir uns selbst, was ungesagt bleiben muß: die bedingungslose Trauer über den Verlust menschlichen Lebens und die Verwundbarkeit des Systems, das uns schützen sollte. Dieses System wird verkörpert von einer paternalistischen Gestalt, den Vereinigten Staaten von Amerika, die gleichermaßen Ziel der Anschläge und Hüter der Weltordnung sind.«³³

Derrida hatte seine Diagnose einer Autoimmunkrankheit bereits früher vorgebracht und macht damit auf die Risiken eines pragmatischen Zugangs aufmerksam, der, wie es bei Borradori heißt, »die Komplexität ausspart, die sich mit dem Begriff des Terrorismus verbindet.«³⁴ Ein dysfunktionales Schutzsystem erkenne die Tumorbildungen nicht, lasse sie wachsen und greife statt ihrer die funktionsfähigen Zellen an. Derrida definiert den 11. September als ein Geschehen, das unter dem Zwang

29 Ebd., S. 15. Anm.: Borradori erinnert an Hannah Arendts These, laut der die totalitären Regimes in der Mitte des 20. Jahrhunderts, Stalinismus, Nazismus, nicht durch gesetzlose Zustände gekennzeichnet waren, sondern sich auf eigene Gesetze beriefen. (2004, S. 26) Auch Gewaltordnungen trachten sich durch die Instanz eines Dritten oder Höheren symbolisch zu legitimieren.

30 Aurelia Kalinsky rät, den durch Destruktion von Erkenntnis gekennzeichneten Gedächtniskatastrophen mit multiplen Formen der Vermittlung zu begegnen. (Kalinsky 2014, insb. S. 22; S. 74)

31 Derrida, in Borradori 2004, S. 143. Vgl. S. 137f.

32 Ebd., S. 136.

33 Borradori 2004, S. 194. Vgl. S. 203.

34 Ebd., S. 20.

dieser Logik steht: »Ein autoimmunitärer Prozeß ist, wie man weiß, jenes seltsame Verhalten des Lebendigen, das sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, ›sich selbst‹, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich gegen seine ›eigene‹ Immunität zu immunisieren.«³⁵ Derrida beschränkt seine Diagnose nicht auf die Terroristen im engeren politischen Sinn, sondern schließt zum Beispiel den von George Bush 2001 ausgerufenen »war on terrorism« mit ein, der ihm, Derrida zufolge, zur Selbstzerstörung des demokratischen Symbolischen führt.³⁶

Derridas gesellschaftskritische Diagnose der Immunerkrankung führt auf die Einsicht, dass Subjekte und Kollektive in wechselnden Graden der Radikalität gegen das fremde wie auch das eigene Schutzbedürfnis zu agieren bereit sind. Derridas Entwurf fehlt indes der Bezug auf den Affekt, der erkennen ließe, dass die Subjekte vom Verlust eines in die Vergangenheit projizierten nationalistischen oder ethnischen Erhabenen fasziniert sind, der sich ihnen als Ersatz für ein unbegriffenes Leiden darbietet. Die Grandiosität des in einer verlorenen Vergangenheit verorteten Erhabenen inklusive der phantasierten Größe seiner Repräsentanten und der genießerischen Teilhabe der Subjekte daran verhält sich umgekehrt proportional zur Größe des nicht aktiv erlittenen Objektverlusts. Lacans Begriff der »Jouissance« sollte hier unbedingt auch als »j'ouï sense«, ›ich hörte Sinn‹ vernommen werden. Man verstünde sonst nicht, warum das mit dem Idol identifizierte Subjekt derart unbeirrt das Richtige zu tun meint. Es fühlt sich angenommen: ›Das Idol gibt dem Dasein Sinn‹.

Totalitäre Idealisten. Der Fall Breivik

In den letzten Sätzen klingt bereits an, was mit dem Rekurs auf Seminar XVIII angedeutet werden soll, nämlich dass ein Subjekt zu gewalttätigen Aktionen im Namen einer höheren Idee bereit sein kann, ohne unmittelbar an Leib und Leben bedroht zu sein. Das Subjekt wird vermittels des »einigen Zugs« zur Teilhabe an dem exorbitanten Genießen des großen Anderen ›geködert‹.

Ich will das Muster: Identifizierung mit dem Idol für eine Reflexion auf die Figur des norwegischen Attentäters Anders Behring Breivik nutzen, ohne darin einen Beitrag zur Psychologie des Mörders, der Geschichte des Terrorismus etc. zu sehen. Solche Zugänge könnten allenfalls in einem breiten Forschungsverbund erprobt werden. Die Frage ist,

35 Derrida, in Borradori 2004, S. 124.

36 Ebd., S. 145.

wie angesichts der Faszination, die von einem kompromisslosen Typ der Konfliktbewältigung auszugehen scheint, die strukturelle Offenheit des Begehrens gewahrt werden kann. Der Fall Breivik legt mir in einer durch Texte, Videos, Medienberichte, Filme sowohl gefilterten wie auch gefärbten Weise eine Beziehung zum Anderen nah, die labil ist, aber durch soldatische »*trait unaires*« wie Waffenkodes, Uniform, Orden, Legenden gestützt wird.³⁷ Kern des »*jour*« ist offenbar nicht das Geld, das allenfalls Mittel zum Zweck ist, sondern der in Gehorsamsbefriedigung konvertierbare Vernichtungsschlag gegen andere.

Anders Behring Breivik wird 1979 in Oslo geboren und ist zur Zeit seiner Tat im Jahr 2011 32 Jahre alt. Die Ehe seiner Eltern wird als zerrüttet benannt, der Sohn empfängt eine mittlere Schulbildung. Weitere Daten ließen sich hinzufügen, gleichwohl bleibt »*uns*«, den Rezipienten, die Vorgeschichte im Wesentlichen verschlossen. Im Juli 2011 verübt Breivik im Regierungsviertel der Osloer Innenstadt ein Bombenattentat, bei dem 8 Menschen sterben. Zu einer späteren Stunde des selben Tags dringt er in der Uniform eines Polizisten, also in der Verkleidung eines Ordnungshüters, der er gemäß der Logik seiner Identifizierung ist, auf die Insel Utøya vor, wo überwiegend sozialdemokratisch organisierte Jugendliche ein Ferienlager bezogen haben. Sie stecken auf der räumlich begrenzten Insel buchstäblich in der Falle, aus der kein Entrinnen möglich ist. Für den Attentäter zählt nicht, was die Jugendlichen tun oder nicht tun. Gemäß der imaginären Macht, die er ihnen zuschreibt und die er durch eine noch größere imaginäre Macht zu überbieten versucht, mit Konsequenzen im Realen, zählt für ihn, was sie sind oder nicht sind. Er erschießt 69 Personen auf der Insel, so dass insgesamt 77 Menschen von seiner Hand zu Tode kommen.

Seit seiner rechtskräftigen Verurteilung im Jahr 2012 durch ein Osloer Gericht zu 21 Jahren Haft mit anschließender Sicherungsverwahrung ist es vornehmlich die unter dem Stichwort Isolationshaft geführte juristische Anfechtung seiner Haftbedingung, mit der Breivik die publizistische Öffentlichkeit beschäftigt hat. Anfang 2017 ist aus Medienberichten zu erfahren, dass ein norwegisches Berufungsgericht die im Namen Breiviks eingereichte Klage auf Menschenrechtsverletzung zurückweist. Der Staat Norwegen wird vom Vorwurf der inhumanen Behandlung des

37 Als auf der 68. Berlinale 2018 der Film »Utøya. 22. Juli« des norwegischen Regisseurs Erik Poppe vorgestellt wird, schwanken die Kommentare zwischen Zustimmung: Der Film zeige Solidarität mit den Opfern, und Kritik: Der Film trachte die 72 Minuten der Tat Eins zu Eins in ein Reenactment zu übersetzen. Eine ähnlich gemischte Rezeption wurde dem semi-dokumentarischen Roman der norwegischen Autorin und Journalistin Åsne Seierstad über den Fall Breivik, deutsch »*Einer von uns. Die Geschichte eines Massenmörders*« zuteil. Das Werk wurde im Frühjahr 2018 mit dem Leipziger Buchpreis für Europäische Verständigung ausgezeichnet.

Inhaftierten freigesprochen. Indirekt wird deutlich, welche Höhe der Autorität Breivik mit seiner Gegnerschaft sucht: Rechtsstaat, Sozialdemokratie, die durch Medien und Presse vertretene Weltöffentlichkeit.

Zugleich ist ein größeres Gegenbild zum Klischee des Hormongesteuerten Gewalttäters kaum vorstellbar. Breivik bereitet das Attentat minutiös bürokratisch vor, präsentiert sich im Internet wie ein Model mit Uniform und Waffen, titulierte sich selbst als »Kommandeur der Tempelritter«, Anführer einer Kreuzzugsarmee. Er nimmt sich als Mitglied der »Knights Templar«, eines im 12. Jahrhundert gegründeten Tempelordens wahr, über den es Informationen im Internet gibt. Von den real existierenden Personen soll Breivik unter anderen Radovan Karadžić, den Führer der bosnischen Serben bewundert haben: Über den kolportiert wird, dass er den »Verrat« am Ideal der Einheit mit einer militärischen Straf- und Säuberungsaktion quittiert habe. Blende ich Auskünfte dieser Art aus, enthält die Selbstpräsentation Breiviks wenig an Ästhetik, das nicht pseudo-souverän, eigentümlich puppenhaft, geradezu harmlos wirkt. Selbst als Breivik vor Gericht mit dem Hitlergruß auftritt, oder gerade da, ist es, als trete ein kostümiertes Idealich in die Schranken.

Vor seiner Tat hatte Breivik eine Art Bekennerschreiben unter dem Titel »Manifest«, eine über 1000 Seiten starke pseudowissenschaftliche, aber nicht ohne Anzeichen von Intelligenz formulierte Kompilation aus Selbst- und Fremdzitaten nebst Quellenangaben verfasst. Mit der Zahl 2083 im Titel dieser »Unabhängigkeitserklärung« spielt der Verfasser auf den 400. Jahrestag der Schlacht am Kahlenberg bei Wien an, als eine christliche Allianz die Belagerung durch die Türken beendete. Breivik spricht in seinem Text von den »Opfer(n), die zur Erstellung und Verbreitung dieses Kompendiums gebracht wurden«, umwirbt die Lesenden mit einem Du und persönlichen Anreden wie: »Ich hoffe, Ihr habt alle Freude an dieser Lektüre«, und dehnt die Werbung auf weitere Gruppen aus: »Wenn Du das jetzt liest, wird Dir klar werden, daß auch andere Leute daran interessiert sein werden, in den Besitz dieses Kompendiums (3 Bände) zu gelangen«. ³⁸ Drei Bände!

Die anderen »anderen« Leute, die in das Du-Ideal des Ritterbilds nicht passen, sind die von Breivik so titulierten Kulturmarxisten: Islamisten, Multikulturalisten, Feministen, Humanisten, Personen und Gruppen, die sich angeblich hinter dem Wall der Political Correctness verschanzen, statt für das ritterliche Ideal zu kämpfen. Der Kulturwissenschaftler Claus Leggewie weist auf die Nähe dieser Einstellung zu

38 Siehe <https://sites.google.com/site/breivikarchiv/2083>. Die Zitate entstammen den Abschnitten: »Verbreitung und Übersetzung des Kompendiums« sowie »Die Totalitäre Ideologie oder Was ist »Politisch-Korrekt«? Tradition und Revolution – Wesen und Aufstieg des Kulturmarxismus«.

anti-europäischen und identitären Bewegungen hin.³⁹ Dass Breivik in eine »nur noch tragisch zu nennende Kollusion von Islamfeinden und Islamisten« gerät, scheint ihm selbst nicht aufgegangen zu sein.⁴⁰ In der Lebenswelt des Attentäters sind es überraschte Zivilisten und wehrlose Jugendliche, weiche Ziele im Polizeijargon, keine ausgebildeten Kombattanten, die er attackiert. Ich habe auf die Zuschreibung von imaginärer Macht eben schon verwiesen. Das in ›gewissenhafter‹ Vorbereitung inklusive einer ›kundigen‹ Selbstinszenierung im Netz bis zur ›sauberen‹ Ausführung der ›Pflicht‹ unter dem Deckmantel der Rettung ›europäischer Werte‹ vollbrachte Werk der Vernichtens mutet als das ausweglose Tun eines totalitären Idealisten an. Neben Opfer und Selbstopfer sind Notwehr und Widerstand gegen angebliche »Verräter« Schlüsselworte im Text, der in den Medien oft für die psychologische Beurteilung Breiviks als pathologisch narzisstisch, paranoid, hypermanisch, misogyn, obsessiv etc. herangezogen wird.

»Wie kann es ungesetzlich sein, gegen diese verräterischen Menschen in den bewaffneten Widerstand zu treten?« Leggewie zitiert diesen Satz aus Breiviks Schlussplädoyer vor Gericht, in dem der Angeklagte sich auf sein Recht auf Notwehr und Widerstand gegen die Politik der norwegischen Regierung beruft.⁴¹ Am Konzept der offensiven Verteidigung nach vorn hat die ältere, an Kant und Hannah Arendt geschulte Kritik von Gewaltinterpretationen herausgestellt, dass das Leiden der Täter zum Maßstab ihrer Rechtfertigung und zum akzeptierten Grund für Notwehr gemacht werde. Es ermögliche das Einordnen der eigenen Gewalttätigkeit »als traurige Pflicht, der man sich aber nicht entziehen durfte, wenn es galt, das bessere Leben zu schützen«. ⁴² Die anderen »anderen« sollen in den unbelebten Zustand überführt werden, den sie in der Phantasie des Angreifers vermutlich schon haben; falls er sich nicht selbst als unbelebt erfährt. Das jugendsprachliche Prädikat ›cool‹ bekäme hier eine besondere Note: Eine Persönlichkeit, die um des höheren Ziels willen das Leben, mindestens aber das lebenswerte Leben daran setzt. Auf Fotos ist zu sehen, wie Breivik nach den Vernehmungen vor Gericht sein »Siegere-lächeln« aufsetzt: Knechtes Stolz, den Auftrag des Herrn erfüllt und seine einstige Glorie wieder hergestellt zu haben.⁴³

39 Ich zitiere Leggewie 2016, S. 19–60, insb. S. 24–32. Einzelne Zitate werden gesondert ausgewiesen.

40 Zitat: Leggewie 2016, S. 60; vgl. S. 38. Ferner S. 142: »Verblüffend gleichen sich die Feindbilder: Schwule, emanzipierte Frauen, Gottlose, Demokraten, eigentlich alle selbstbestimmten Individuen«.

41 Breivik, S. 22.

42 Stangneth 2016, S. 110.

43 Zitat: Leggewie 2016, S. 51.

Ausgelagerte Separation

Die Deutungsfigur: Teilhabe an einem exorbitanten Genießen erlaubt es, den oben angespielten Schluss noch etwas zu vertiefen. Denn als Kehrseite der Identifizierung mit dem Idol hebt sich nicht schlichtweg nur eine unvollendete Ablösung vom Anderen, sondern auch und zugleich eine zu ihrer imaginären Vollendung auf andere verschobene Separationsbewegung ab. Der Täter lagert den Akt der Separation auf Subjekte aus, die er zu diesem Zweck von ihrem Leben, ihren Beziehungen, ihrem Begehren zu trennen versucht. Das Misslingen der eigenen Ablösung wird geleugnet: ›Es sind die andern, die scheitern, nicht ich‹, und im selben Atemzug zementiert.

Das angreifende Subjekt scheint in einen Trennungskonflikt verstrickt zu sein, der im individuellen Nahfeld aus welchen Gründen immer nicht angegangen werden kann oder konnte. Das Subjekt übt sich in einem vorbildlichen Gehorsam gegenüber den in ihrer Vorbildfunktion geschwächten und wie zum Ausgleich in den Zustand einer intimen Vertrautheit erhobenen Autoritäten. Parallel dazu wird der bedingungslose Gehorsam zur Legitimierung der Gewalt gegenüber den für die Verschiebung benötigten anderen genutzt. Die Verschiebung kann eine fremde Kultur wie auch das für fremd Erklärte der eigenen Kultur betreffen. Entscheidend ist, dass das Subjekt für oder gegen etwas kämpft, für oder gegen das zu kämpfen im engeren Milieu tabu ist. Ein Beispiel ist die Frau, die in Deutschland für ihre Verschleierung kämpft, gegen die zu kämpfen im Herkunftsraum der Familie nicht denkbar wäre, ein anderes der Mann, der für ein Recht auf Gewalt kämpft, gegen das zu kämpfen ›zu Hause‹ tabu ist, es sei denn er schließt sich einer daselbst anerkannten Organisation an. Beide, Frau wie Mann, kämpfen für ihre Abhängigkeit, wo ein Kampf um Unabhängigkeit im Sinn einer Freiheit möglich wäre, die ihre Grenze in der Freiheit der anderen hat.

Der anlässlich der Konfliktspannung zwischen den Normen der Gesellschaft und den Anforderungen einer Gemeinschaft bereits zitierte Benslama kreist ein ähnliches Symptombild ein. Der Autor verweist auf ein gekränktes muslimisches Ideal, das durch eine jeweils spezifische und individuell erlebte Form der Benachteiligung überlagert wird. Benslama liest diesem Syndrom die vom Überich diktierte Zwangsvorstellung ab, noch muslimischer, ja, ein Übermuslim sein zu müssen:

»Der Übermuslim sucht ein Genießen, das man als ›Mensch-Gott-Inzest‹ bezeichnen könnte, weil ein menschliches Wesen vorgibt, in dem Maße mit seinem Schöpfer verschmolzen zu sein, dass es in seinem Namen handeln kann und zu seinen Lippen und zu seinen Händen wird. Es handelt sich nicht wie im Sufismus um eine mystische Union mit Gott, die niemals dauerhaft und weit entfernt von jeder Überheblichkeit ist.

Wenn der Muslim Gott sucht, dann glaubt der Übermuslim, von ihm gefunden worden zu sein«.44

Im Prinzip ist kein Kulturkreis davor gefeit, dass der Furor des Gehorchens als Gottesverehrung getarnt oder durch Formen des Personenkults verdeckt wird. Der Ich-Erzähler und Held des 2015 neu herausgebrachten Buchs »Das fahle Pferd. Roman eines Terroristen« 1909 des russischen Autors und Extremisten Boris Sawinko zum Beispiel berichtet zu Beginn des Romans, im Eintrag vom 10. März, er habe einmal einen Hasen angeschossen und das leidende Tier gleich darauf zum Verstummen gebracht. Die Episode bietet dem Ich die Gelegenheit, sich als eine Person zu stilisieren, der die Macht zu einem solchen Akt verliehen wurde und die sensibel darüber zu reflektieren vermag:

»Auf dem blutüberströmten gebräunten Gras zuckte der verwundete Hase. Er schrie wie ein kleines Kind, das weint. Ich hatte Mitleid mit ihm. Drückte abermals ab. Er verstummte. Zu Hause vergaß ich ihn sofort. So als hätte er niemals gelebt, so als hätte ich ihm nicht das Wertvollste genommen, was er besaß – sein Leben. Und ich frage mich: Warum fühlte ich etwas, als er schrie? Warum fühlte ich nichts beim Gedanken daran, dass ich ihn – nur zum Spaß – erschossen habe?«45

Gewalt hat die Evidenz auf ihrer Seite. Das Resultat tritt unmittelbar vor Augen und ist in dem Hasenbeispiel in einer seltsam verkehrten Weise auch hörbar: »Er verstummte«. Eine andere Aktion als das Verstummensmachen eines verwundbaren Wesens scheint nicht möglich, aber auch nicht nötig zu sein. Das Ausschalten der Hasenstimme könnte als Anspielung auf die Stillstellung des begehrenden Verlangens gegenüber einem anderen Wesen *als anderem*, im gegebenen Fall also der Kreatur gelesen werden. Die nachträgliche Frage des Erzählers: »Und ich frage mich, warum« kommt schon im Vorhinein zu spät. Eine Retourkutsche fährt hin und her, aus der es heraus posaunt: »Ihr sollt leiden und sogar doppelt, denn ich lege Euch mein Leid mit zur Last, um es siegreich an Euch zu bekämpfen«. Das Raisonement erinnert an den Übergang zur Tat in der gänzlich fraglosen Eindimensionalität der Wahrnehmung: »Eine höhere Macht zwingt mich, meine Pflicht zu tun, indem ich Dich von Deinem Begehren trenne«.46

44 Benslama 2017, S. 85; vorige Bezugnahmen S. 83; S. 88.

45 Sawinkow 2015, S. 10f.

46 »Call of Duty« lautet bezeichnenderweise der Titel eines digitalen Kampfspiels, der in einem IS-Propagandavideo zu »Call of Jihad« umgewidmet sein soll. Siehe den Artikel: »Die Pop-Propaganda. Professionell und radikal: Islamisten ködern Jugendliche im Netz«. In: *Der Tagesspiegel*, Berlin, 11.12.2015, S. 27.

Es ist oft festgestellt worden: Der sogenannte »zivile Terror« trifft urbane Infrastrukturen wie Märkte, Büros, Cafés, Flaniermeilen, Verkehrszentren. Die zu Feinden Erklärten werden bis in die Lager hinein verfolgt, in die sie vor dem Terror geflohen sind. Man könnte meinen, das Aufsprengen von Leibern und Bauten ersetze den Übergang ins andere, das als solches nur durch den Akt der Leugnung bejaht werden kann. In einem Essay zum Thema »globalisierte Gewalt« wird entlang der Kennworte hybride Gewalt, Terror ohne Politik und Erträumte Gemeinschaft die Tendenz zur Etablierung einer Macht ohne Reziprozität und Verhandlung skizziert. Die rezenten Attentate hätten gemein, heißt es, »daß in ihnen das archaische Phantasma der absoluten Macht über den anderen und über die Welt ausgelebt wird, das Phantasma einer unmenschlichen Freiheit, die man nicht überleben kann.«⁴⁷ Die Praxis eines »Terrors ohne Politik« impliziert, dass die anderen »anderen«, selbst wenn sie wollten, nicht antworten können, da ihnen das Mittel dazu entzogen wird.

Erst recht bedenklich im Sinn dieses Musters mutet die Einstellung gegenüber Frauen an. Die in Nigeria operierende, teils im saudi-arabischen Raum verwurzelte islamistische Terrororganisation Boko Haram trainiert die Frauen zu Selbstmordattentäterinnen, behandelt sie insofern als »gleichberechtigt«, und lässt sie andererseits als Unterpand eines besseren Lebens dienen, das von Männern kontrolliert wird.⁴⁸ In die Nahbeziehung zu einem höheren Du sind die betroffenen Frauen nur halb eingeschlossen. Sie werden mit einer ritualisierten Ansprüchigkeit belangt, als sollten sie das, was dem Anderen als Du geopfert wurde, allem voran ein autonomes Begehren, ihrerseits dem ihnen gegenüber als Herr und Kontrolleur agierenden männlichen Ich ausliefern. Es erscheint mir zweifelhaft, ob die Du-Identifizierung immer einen Geheimpakt, »une identification camouflée, secrète« darstellt, wie Lacan sich einmal ausdrückt. Der Umstand, dass das mit dem oder als das Objekt eines opulenten Genießens identifizierte Subjekt sich gegenüber den als unrein diffamierten anderen »anderen« selbst in die Stellung des großen Du bringt, von jenen anderen vielleicht auch mit darin gebracht wird, ist jedenfalls auf der Ebene der Propaganda ganz offen mit dem Kult eines Idols verknüpft.⁴⁹

Meine abschließenden Überlegungen seien mit dem Beispiel des im Internet kursierenden »Testaments« des Flugzeugentführers Mohammed Atta eröffnet, das mit dem Satz »Im Namen Gottes, des Allmächtigen«

47 Garapon 2016, S. 32. Vgl. S. 35.

48 Vgl. Van Santen 2016 über Boko Haram, S. 99: »Women give – in the eye of the menfolk – substance to a moral discourse of a better society and at the same time preserve the sense of control and power of its male members«.

49 Ich denke hier an den Amokläufer Ali David S., der am 22.7.2016 in München neun Menschen und sich selbst erschoss. Laut Medienberichten soll er Anders Breivik als Idol verehrt haben.

überschrieben ist. Der Autor äußert den Wunsch, ein guter Muslim zu sein und gibt Anweisungen für den reinlichen Umgang mit seinem künftigen Leichnam.⁵⁰ Todes- und Reinheitsphantasie sind in einer Selbstverständlichkeit miteinander verquickt, als sei der Verfasser psychisch bereits gestorben. Das Phantasma des Untoten muss wohl nicht unbedingt nur auf die Angst vor dem Wiedergänger zurückgeführt werden, es kann auch auf die Erfahrung eines subjektiv zurückgenommenen Lebens verweisen.

Im breiteren Zusammenhang passt dazu der Befund, dass die Sozialisation des muslimischen Mannes in der Herkunftsfamilie durch Vermeidung von Ambivalenzkollisionen geprägt ist, in deren Folge Begehren und Selbsttätigkeit des Subjekts ein Ventil lediglich im Gehorsam finden. Statt einer Freud'schen Verdrängung sei eine »globale«, die Individuation hemmende Identifizierung mit dem Vater und der religiös-patriarchalischen Struktur von Familie und Gesellschaft insgesamt am Werk. Der Sohn identifiziere sich mit dem Wunschbild, das der Vater von ihm habe. »Das kommt einer Unterwerfung unter dessen Bedürfnisse gleich und macht aus dem Sohn einen Diener des Vaters.«⁵¹ Unter welchen Umständen verschärft sich die konstitutive »aliénation« des Subjekts zu einer Entfremdung von der Entfremdung, also der Entfremdung von der Möglichkeit zu begehren: Das ist die Frage. Wenn ein Subjekt die Empfindung, fremden Interessen geopfert worden zu sein, in den Zustand einer wollüstigen Unterwerfung unter einen Anderen transformiert, in dessen Huld oder Schuld es fortan lebt, sendet es eventuell Botschaften, die in gespaltener Weise adressiert sind. Teils gelten sie den elterlichen Akteuren, denen das Subjekt vorwirft, dem Ideal selbst nicht genügt zu haben, teils den kulturell Fremden, die das Ideal ›von außen‹ in Frage stellen, teils dem familiären Ideal selbst, seiner hehren, kaum erfüllbaren Ansprüche wegen, um derentwillen es zugleich verehrt wird:

›Einst wird meine Schuld getilgt sein, die darin besteht, dass ich die Forderungen des höchsten Willens nie vollständig werde einlösen können, selbst wenn ich mich durch militanten Gehorsam in Übererfüllung der religiösen Vorschriften etwa als Partisan des Dschihad oder als Braut eines Dschihadisten durch den Einsatz von Sprengstoff aus dem Zirkel sprengte, der mich fixiert. Immerhin bin ich bemüht, die urbane Infrastruktur nebst ihren Bewohnern zu vernichten, deren Lust, »plaisir«, ich nicht teilen kann. Mit diesem Tun (*Dir zu Gefallen Herr*) überbiete ich Euch, meine Erzeuger (*Ihr seid gar nicht religiös*), durch eine Ablösung, die Ihr selbst nicht gewagt und mir versagt habt, und ver helfe Euch

50 Siehe den Abdruck in www.spiegel.de/spiegel/print/d-20240157.html. Der Text wird auf 1996 datiert.

51 Charlier 2010, S. 361; S. 363; vgl. zur Gehorsamserziehung muslimischer Mädchen Toprak 2010, S. 348f. Zum Parameter einer fragilen Identitätsbildung in der Adoleszenz Benslama 2017, S. 35–58.

durch meine Radikalität zugleich, diese Rückversicherung ist mir nötig, zu einem Triumph über die Fremden, die ›unser‹ Ideal denunzieren, während Ihr, Fremde, mir als Ersatzobjekt für meinen Befreiungsschlag, ja, Schlag dienen sollt (*Nehmt mich endlich wahr!*)».

Die fiktive Anrede an die Fremden lässt erraten, dass die Lösung vom Herkunftsmilieu, die mit einem riskanten Ungehorsam nach innen verbunden wäre, folglich tabu ist, mit gesteigerter Wucht gegen Gesellschaftssubjekte betrieben wird, für die der Akt der Ablösung nicht nur *nicht* tabu, sondern ein soziales Muss ist. Leggewie spricht mit Blick auf das Freund-Feind-Schema bei Breivik von einer »Kritik an die falsche Adresse« und einer verschobenen Gegnerschaft.⁵² Breivik scheint eine Pflicht nicht erfüllen zu können, die aber erfüllt sein muss, soll er nicht fürchten müssen, in der eigenen (imaginären) Gemeinschaft als Versager und Nestbeschmutzer dazustehen.

Wo könnte hier die nähere Analyse ansetzen? Wo zeigt sich die Spur jener »anderen Ausdrucksweise«, die Freud, wie im Einleitungsteil zitiert, der Traumübertragung zuerkennt?

Die Antwort ist kurz: Sie zeigt sich im Akt der Auslagerung selbst. Ein Ort der Separation wird gesucht, aber nur ein Ort der Destruktion gefunden. Der Versuch, die Probe des Entzugs anderen aufzubürden, den Entzug gleichsam zu externalisieren, rückt die unbewältigte Separation in eine noch größere Ferne. Indem das Subjekt sein Scheitern am erzwungenen Los der anderen wiederholt, deutet es ein Wissen über seine Lage an, das es im selben Moment verwirft. Die Obsession, am exorbitanten Genießen eines aus der Infrastruktur abgespaltenen Anderen teilzuhaben, die die Medienfigur Breivik in meiner Lesart in der gänzlich undämonisch wirkenden Biederkeit seiner vor Kameras demonstrierten Posen, seiner Mimik und Outfits nahe legt, dieses ganze »als ob« bezeugt das Muster eines in sich selbst kreisenden und sich selbst verstärkenden Anspruchs. »Wissen wir denn nicht, daß in den Randbezirken, wo das Sprechen abdankt, die Domäne der Gewalt beginnt, und daß sie dort schon herrscht, selbst ohne daß man sie provoziert?« fragt Lacan einmal.⁵³ Wenn ein Subjekt nicht mit Hilfe des Sprechens, »parole«, zu seinem konstituierenden Verlust findet und sich stattdessen mit der Nostalgie über eine verlorene Größe und den Aufwallungen von Straf- und Gefolgschaftswahn begnügt, erscheint der Verlust im Realen: Bei den leblosen Körpern jener anderen, die die Gehorsamsprobe nach dem Urteil ihres Verfolgers nicht zu bestehen wussten.

52 Zitat: Leggewie 2016, S. 50; vgl. S. 59.

53 Lacan, Zur ›Verneinung‹ bei Freud, Schr. III, S. 185.