

INTERJEKTE 7

2016

DANIEL WEIDNER

**ENTZAUBERUNG, ENTTÄUSCHUNG
UND ERWARTUNGSREST**

STEFAN WILLER

VOM WÜNSCHEN

ZWEI ANTRITTSVORLESUNGEN

zfl | ZENTRUM
FÜR LITERATUR- UND
KULTURFORSCHUNG

Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin
Schützenstraße 18 | 10117 Berlin
T +49(0)30 201 92-155 | F -243 | sekretariat@zfl-berlin.org

INTERJEKTE ist die thematisch offene Online-Publikationsreihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Ausgaben sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an zimmermann@zfl-berlin.org.

IMPRESSUM

Herausgeber Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)
www.zfl-berlin.org

Direktorin Prof. Dr. Eva Geulen

Redaktion Dr. Christine Kutschbach

Gestaltung KRAUT & KONFETTI GbR, Berlin

Layout/Satz Dominik Flügel

Titelbild © Dirk Naguschewski

© 2016 / Das Copyright und sämtliche Nutzungsrechte liegen ausschließlich bei den Autoren, ein Nachdruck der Texte auch in Auszügen ist nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung gestattet.

INHALT

- 04 ENTZAUBERUNG, ENTTÄUSCHUNG
UND ERWARTUNGSREST**
Daniel Weidner
- 11 VOM WÜNSCHEN**
Stefan Willer

Die hier veröffentlichten Vorträge wurden von Daniel Weidner und Stefan Willer am 9. Juni 2016 als Antrittsvorlesungen am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten. Daniel Weidner ist dort Professor für Kulturforschung mit dem Schwerpunkt Religion, Stefan Willer Professor für Kulturforschung mit dem Schwerpunkt Wissensgeschichte. Beide sind stellvertretende Direktoren des ZfL.

ENTZAUBERUNG, ENTTÄUSCHUNG UND ERWARTUNGSREST

Daniel Weidner

1777 veröffentlicht Lessing *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, eine seiner Streitschriften zur Bibel. Letztlich, argumentiert er hier, sei die Echtheit der Bibel gar nicht entscheidend, weil historische Tatsachen ohnehin nicht von allgemeinen Wahrheiten überzeugen könnten. Dieser Unterschied von zufälligen Geschichtswahrheiten und notwendigen Vernunftwahrheiten sei, so die berühmte Formulierung, der »garstige breite Graben« über den er nicht kommen könne, so oft und ernstlich er auch den Sprung versucht habe.¹

So einen Graben mag einer vor sich sehen, wenn er vor einer Antrittsvorlesung steht, einem akademischen Schwellenritual, das wo keinen Sprung so doch einen entschiedenen Schritt erfordert. So einen Graben gibt es auch in der Sache: Man steht vor einem weiten Feld – in meinem Fall Kulturforschung mit Schwerpunkt Religion – dessen Grenzen sich im Ungefähren verlieren. Aber es ist nicht ganz leicht, auf dieses Feld zu kommen, es gibt Hindernisse, Schwellen, mögliche Missverständnisse – eben einen Graben. Es ist nicht mehr wie bei Lessing der Graben von Geschichte und Vernunft oder wie später bei Kierkegaard die Kluft zwischen Vernunft und Glauben. Eher schon ist es der historische Abstand, mit dem jede kulturgeschichtliche Untersuchung zu tun hat. In meinem Fall ist es auch noch ein anderer Graben, es ist der Abstand oder die Spannung von Kultur und Religion – von Forschung einmal zu schweigen –, und damit verbunden auch die Spannung von Religion und Moderne. Denn es ist nicht ganz leicht, Kultur und Religion in ein Verhältnis zu bringen, und es ist es besonders schwer in der Moderne.

Moderne Reden über Religion – und Religion ist ja essentiell eine Kategorie der Moderne – changiert zwischen Extremen: dazwischen, überall Religion zu sehen oder nirgends. Das gilt in der Theorie wie im öffentlichen Diskurs, wie etwa die aktuelle Debatte über den Islam zeigt. Da werden ganze Kulturen, wenn nicht gar Individuen, auf ihre Religion festgelegt, während selbsternannte Islamkritiker ihre eigene Aufgeklärtheit gerade mit dem Hinweis auf die zurückgebliebenen Anderen feiern oder auch ein christliches Abendland fordern. Dagegen wollen die Kritiker der Kritiker am liebsten gar nicht über den Islam reden und noch weniger über die eigene Religion, die doch aus der sozialen Wirklichkeit auch unserer moderner Kultur keineswegs verschwunden ist.

Die westlichen Gesellschaften scheinen ein Problem zu haben, ihr Verhältnis zur Religion zu artikulieren: das ist der Graben. Er ist wahrscheinlich zu weiten Teilen selbst geschaufelt. Aber er ist nicht leer, denn auch und gerade wo klare Konzepte fehlen, wachsen und wuchern Denkfiguren, Bilder, Geschichten. Zumindest eine Aufgabe der Kulturforschung ist es dann weniger, den Graben trockenzulegen oder zuzuschütten als diese Gewächse selbst genauer in den Blick zu nehmen, weil man an ihnen etwas über die erwähnte Problematik von Kultur – Religion – Moderne ablesen kann und weil man sich ohnehin mit ihnen auseinandersetzen muss, wenn man auf die andere Seite, auf das Feld kommen will. Und das meine ich auch sehr praktisch, nämlich didaktisch: Wenn man in die kulturelle Bedeutung der Religion in der Moderne und für die Moderne einführen will, wird man auf diese Denkfiguren kaum verzichten können, weil sie eben unser Vorverständnis des Feldes bestimmen.

Springen wir also nicht gleich über den Graben, sondern bleiben in ihm stehen. Fragen wir nach Modellen über das Verhältnis von Religion, Kultur,

¹ Gotthold Ephraim Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders.: *Werke* Bd. 8, hg. von H. Göpfert, München 1979, S. 13.

Moderne, nach ihren Narrativen und Metaphoriken, nach den Hintergrundannahmen und Implikationen. Drei solcher Modelle habe ich ausgewählt, sie heißen Entzauberung, Enttäuschung und Erwartungsrest und sind lose drei Namen zugeordnet: Max Weber, Sigmund Freud, Hans Blumenberg.

*

Entzauberung ist uns als Wort bekannt, es ist fest verbunden mit dem Namen Max Weber und zugleich eine jener Mastertropen der Moderne, die wir vielleicht nicht mehr glauben, aber auch nicht so leicht loswerden. Weber selbst benutzt den Ausdruck nicht häufig und durchaus mehrdeutig. Er spricht von der Entzauberung der Welt mal im spezifischen Sinn des Verbots von Zauberei oder der »Ausschaltung der Magie als Heilmittel«,² die etwa im alten Israel oder bei den reformatorischen Puritanern versucht worden sei. Entzauberung kann aber auch eine längerfristige Entwicklung meinen, den »durch Jahrtausende fortgesetzte[n] Entzauberungsprozeß«³ in der okzidentalen Kultur, den Webers religionsgeschichtliche Studien untersuchen. Der Ausdruck kann schließlich auch den Endpunkt der Prozesse von Intellektualisierung und Rationalisierung beschreiben: unsere entzauberte Welt, in der alles als grundsätzlich berechenbar gedacht werde und die technischen Hilfsmittel die Mittel der Religion ersetzt haben.

Weber benutzt den Ausdruck nicht wirklich terminologisch und erfindet ihn auch nicht. Von Entzaubern ist im Deutschen spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Rede, häufig etwa in Märchen, wenn der verzauberte Prinz von der guten Hexe entzaubert wird, aber auch im übertragenen Sinn etwa des entzauberten Liebenden oder – näher an unserem Thema – auch der entzauberten Kirche. So heißt es etwa in Fontanes *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*, die Renovierung der Dorfkirchen um den Schwielowsee habe »entzauberte Kirchen« hervorgebracht, »die helle Fenster und gute Plätze haben, die aber den Sinn kalt lassen, weil mit der Vergangenheit gebrochen wurde«.⁴

Weber greift diesen Sprachgebrauch auf, um eine Geschichte vom »Schicksal« der Religion, aber auch der Moderne zu entwerfen, die eng an *die* Idee der »Kultur« gebunden ist, die um 1900 prominent wird, und die ebenfalls über Tropen der Spannung wie die des Tragischen organisiert wird. Prägnant wird »Entzauberung« gerade durch seine Ambivalenzen. Denn der Ausdruck lässt offen, ob damit passiv und privativ das Verschwinden von Zauber gemeint wird oder ein aktives Entzaubern wie im Märchen. Auf der Sachebene entspricht dem die Frage, ob das »Schicksal« der Religion dieser von außen oder von innen zukommt, ob die Religion also verblasst oder ob sie sich selbst entzaubert wie im Fall des Judentums – beide Argumente finden sich bei Weber.⁵ Ambivalent bleibt der Ausdruck auch deshalb, weil der Zauber, von dem hier die Rede ist, in den zeitgenössischen Diskussionen eine schwierige Rolle spielt: Einerseits gilt die Magie als älteste Form der Religion, andererseits wird sie als illegitime und individuelle Heilssuche von der legitimen öffentlichen Religion unterschieden; Magie, so kann man auch bei Weber nachlesen, sei eine bloße Technik, während Religion ein Moment von Moral enthalte. Die Rede von Entzauberung stützt sich also auf eine ganze Religions- und Gesellschaftstheorie – mit dem ironischen Resultat, dass die Religion, die einmal in Antike und Reformation die magische Technik verdrängt hatte, nun selbst durch die technische Magie abgelöst wird. Daher kann Weber die modernen Zwänge des Kapitals und der Bürokratie auch als Wiederkehr der Götter in entzauberter Gestalt beschreiben, daher kann man auch von Wieder- oder Rückverzauberung der Welt sprechen, denn es gehört zur Natur solcher prägnanten Wendungen, dass man sie durchvariiieren kann – die ganze Idee der Dialektik der Aufklärung ist hier angelegt.

Das Bild der Wiederkehr der Götter hat eine Geschichte, die von Weber über Heine zurück bis zu Schiller reicht. Nicht von Entzauberung, aber von »Entgötterung« der Welt spricht Schillers *Die Götter Griechenlands*, um die von der heiteren Poesie der Griechen verlassene Gegenwart zu beschreiben. Auch hier ist die Bewegung eine, die die Religion zugleich von außen und von innen ereilt, weil die paganen Götter nicht nur von der blanken Ratio, von Aufklärung und Wissenschaft vertrieben worden sind, sondern auch vom Christentum: »*Einen* zu bereichern

2 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1920, S. 114.

3 Max Weber: Wissenschaft als Beruf, in: ders.: Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1922, S. 594.

4 Theodor Fontane: *Wanderungen durch die Mark Brandenburg*. Dritter Teil. Havelland. Die Landschaft um Spandau, Potsdam, Brandenburg, hg. von Gotthard Erler und Rudolf Mingau, Berlin und Weimar 1994, S. 418.

5 Vgl. dazu auch meinen Aufsatz: Zur Rhetorik der Säkularisierung, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95-132.

unter allen, / Mußte diese Götterwelt vergehn.«⁶ Entscheidend ist ferner, dass Schiller den Topos der sterbenden und wiederkehrenden Götter – der selbst tief christliche Züge trägt – ästhetisch wendet: Das Vergehen der paganen Götter bereichert nicht nur den einen letzten Gott, sondern auch die Dichtung, so die Schlussverse der zweiten Fassung: »Was unsterblich im Gesang soll leben, / muß im Leben untergehn.« In der Dichtung werden die verlorenen Götter als Ideale aufgehoben, ein elegisches Modell, in dem das Verlorene als Verlorenes adressiert und erinnert wird. Dabei erweitern die epigrammatisch verdichteten Schlussverse das Modell, weil sie nicht nur von den Göttern, sondern vom »Leben« schlecht-hin sprechen, dessen Flüchtigkeit der Einhegung der dichterischen Erinnerung bedarf, um dauern zu können. Gerade angesichts der Beschleunigung des beginnenden 19. Jahrhunderts nimmt die Dichtung gewissermaßen interimistisch den Platz des Unsterblichkeitsglaubens ein, der noch im 18. Jahrhundert heftig diskutiert wird, im 19. aber zunehmend von der öffentlichen Agenda verschwindet.

Freilich bleibt die Unsterblichkeit der Dichtung ein Versprechen, denn die Literatur wandelt sich ebenfalls schnell, und mit ihr auch die Möglichkeiten der Entgötterung, Entzauberung oder Idealisierung. Im Vormärz gibt man sich nicht mehr mit der idealen Erinnerung an die Götter zufrieden, sondern will revolutionär die Wirklichkeit verändern – deshalb beschwört Heine eben die Wiederkehr der Götter, die sich aus ihren Gräbern im Idealen erheben werden, in der Stunde der Revolution. Im poetischen Realismus der zweiten Jahrhunderthälfte richtet sich die Poesie zwar wieder auf das Ideale, aber es erscheint nur im Kontrast zur übermächtigen Prosa der Verhältnisse und wird weniger zur idealen Macht als zum privat gepflegten Andenken. Einen Schritt weiter, im Desillusionsroman, wird der Verlust des Ideals geradezu zum Darstellungsprinzip, hier geht der Einzelne unter, ohne einen Gesang zu hinterlassen.

Blicken wir zurück auf die Webersche Entzauberung, so ist nicht ganz klar, welcher dieser Formen sie zuzuordnen wäre: ob die Religion idealisiert werden soll, ob aus dem Protestantismus die Berufsethik, aus der geistlichen Berufung die professorale abgeleitet werden soll, ob der Religion wenigstens ein erhabenes Angedenken zu widmen ist, oder ob man der religiösen Ambitionen entsagen soll, um der Forde-

rung des Tages gerecht zu werden. Deutlich wird aber gerade vor diesem Hintergrund noch einmal, dass die Geschichte der Entzauberung nicht nur außerordentlich komplex ist, sondern dass diese Komplexität auch auf anderen kulturellen Vorstellungen und Praktiken aufruhrt, und zwar weniger konzeptionell, über die Nähe zu Fortschrittsideen oder geschichtsphilosophischen Entwürfen, als über jene elegischen und genuin ästhetischen Entwürfe der Moderne. Aufgabe der Kulturforschung ist es jedenfalls, diese Entlehnungen und Überschneidungen nachzuvollziehen, um sichtbar zu machen, wie diese Erzählung funktioniert. Nur dann kann man die Macht der Rede von der »Entzauberung« verstehen und souverän mit ihr umgehen, ohne sich von ihr gefangen nehmen zu lassen.

*

Der Desillusionsroman bringt uns auf ein neues Terrain, zur Enttäuschung als dem zweiten Grundbegriff meiner Liste. Enttäuschung scheint zunächst ein Allerweltswort zu sein, ist aber erst eine Bildung des 19. Jahrhunderts, es übersetzt *desillusion* und hat zunächst einen durchaus positiven Sinn. Das findet man noch in der klassischen Religionskritik, etwa bei Marx: »Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte, wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.«⁷ Ent-Täuschung heißt hier ganz wörtlich den Verlust der Täuschung, das zum Verstand kommen. Allerdings ist im Finalsatz, »damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte« schon etwas enthalten, was darüber hinausgeht. Die Kritik habe, so Marx kurz vorher, »die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche«.⁸ Weil die Kritik der Religion in die Kritik der Wirklichkeit übergeht, folgt aus der Enttäuschung über die Illusion der Wunsch, die Wirklichkeit zu verändern, ja der Schwung des Satzes führt gleich noch einen Schritt weiter zur lebendigen Blume, also dazu, was man enttäuscht preisgegeben hat, nun wirklich in die Hand zu bekommen. Dieser Übersprung von Enttäuschung in Erwartung zeigt vielleicht ganz gut die Spannung, die der Religionskritik (wenn nicht der Kritik überhaupt) innewohnt: denn sie produziert ihr eigenes Versprechen. Der Stolz auf

6 Friedrich Schiller: Die Götter Griechenlands, in: ders. Sämtliche Werke, hg. von H. Göpfert und P.-A. Alt, München 2004, S. 168.

7 Karl Marx: Die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, Bd. 1, Berlin 1972, S. 379.

8 Ebd.

die eigene Illusionslosigkeit verbindet sich leicht mit dem Anspruch, auch etwas zu bekommen; oder, nicht weniger gefährlich, mit der Tendenz, nur noch um sich selbst als die eigene Sonne zu kreisen und allenfalls darauf zu beharren, dass alle anderen sich doch bitte auch ent-täuschen.

Enttäuschung folgt einer bestimmten Dynamik, die mit Erwartung und Trauer, aber auch mit Stolz und mit Anspruch zu tun hat. Eine Kulturgeschichte der Enttäuschung wäre ein höchst fruchtbares Feld, bis in die Gegenwart hinein, wo Unenttäuschbarkeit zum Bestand des spätmodernen Subjekts wird. Der Klassiker einer solchen Kulturgeschichte wäre fraglos Freud, bei dem nicht nur einiges über die Psychodynamik der Enttäuschung zu lernen ist, sondern auch über den Zusammenhang von Kultur und Enttäuschung – und damit auch über einen anderen Kulturbegriff.

Für Sigmund Freud ist schon der erste Weltkrieg weder Befreiung noch Katastrophe wie für den Großteil seiner Zeitgenossen, sondern schlicht enttäuschend, wie es 1915 in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* heißt. Man habe sich als Weltbürger betrachtet, habe geglaubt, dass die entwickelte europäische Kultur die Feindschaft der Völker oder gar einen brutalen Krieg unmöglich machen würde – diese Illusionen seien nun zerstört, und die Menschen erkennen wieder, dass Kultur etwas höchst zerbrechliches sei: »In Wirklichkeit sind sie nicht so tief gesunken, wie wir fürchten, weil sie gar nicht so hoch gestiegen waren, wie wirs von ihnen glaubten«.⁹ *Die Zukunft einer Illusion* von 1927 führt das aus: Kultur ist ein Zwang, der dem Menschen auferlegt und dann verinnerlicht worden ist, er wird durch antikulturelle Tendenzen wie den menschlichen Egoismus und die Aggression bedroht, aber auch durch den narzisstischen Stolz auf das Erreichte gestützt. Die Religion als Teil dieser Kultur vermenschliche die Natur, um uns im Unheimlichen heimisch zu machen und es uns zu ermöglichen, die sinnlose Angst psychisch zu bearbeiten. Sie diene aber auch dazu, »für die Leiden und Entbehrungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden«.¹⁰ Denn die Kulturbildung – so vor allem *Das Unbehagen in der Kultur* – ist nicht nur mit einer Steigerung äußerer

Zwänge verbunden, sie bringt auch ein stetig wachsendes Schuldgefühl hervor, weil jeder Triebverzicht zur dynamischen Quelle des Gewissens wird, das seinerseits weiteren Verzicht einfordert. Die Religion verspricht nicht nur Kompensationen für erlittene Leiden, sie gibt auch dem Schuldgefühl eine Richtung und erlaubt es, dieses zu bearbeiten – sie macht es dem religiösen Menschen möglich, sich gewissermaßen im Unbehagen behaglich einzurichten. Gerade weil sie uns so mit der Kultur versöhnt – und genau symmetrisch zum Schuldgefühl mit jeder Entbehrung stärker wird – ist die Religion unsere Lieblingsillusion. Das erklärt zumindest zum Teil die narzisstische Empfindlichkeit in Religionsfragen, man will ungern darauf verzichten, und wenn man es doch tut, möchte man eine ganz besondere Belohnung haben.

Aber das reicht für Freud noch nicht aus. Auf den ersten Blick erscheint es ja so, als ob die Enttäuschung wenigstens die Wirklichkeit erkennen lasse, die eiserne Kette gewissermaßen. Die Unterdrückung der Aggression sei nicht moralisch »gut« und werde auch nicht belohnt, sondern schlicht notwendig, damit die Menschen zusammenleben können, auch wenn sie dafür mit dem Schuldgefühl bezahlen. Aber, so unterbricht Freud sich in *Die Zukunft einer Illusion* – und Sie wissen, dass diese Unterbrechungen immer die spannendsten Stellen bei Freud sind – aber eine solche Darstellung sei lediglich eine »rationalistische Konstruktion«.¹¹ Die Psychoanalyse habe nämlich gezeigt, dass etwa das Mordverbot keinesfalls aus vernünftigen Erwägungen entstanden sei, sondern aus der Tötung des Urvaters und der daraus folgenden ambivalenten Gefühlsreaktion, die auch entscheidend an der Entstehung der Gottesvorstellung aus der Vaterimago beteiligt gewesen sei. Damit verschiebt sich aber auch das Verhältnis von Wahrheit und Illusion:

Die religiöse Lehre teilt uns also die historische Wahrheit mit, freilich in einer gewissen Umformung und Verkleidung; unsere rationelle Darstellung verleugnet sie.

Wir bemerken jetzt, daß der Schatz der religiösen Vorstellungen nicht allein Wunscherfüllungen enthält, sondern auch bedeutsame historische Reminiszenzen. Dies Zusammenwirken von Vergangenheit und Zukunft, welch unvergleichliche Machtfülle muß es der Religion verleihen!¹²

9 Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. von Freud, Anna; Bibrig, Edward u.a., Frankfurt a. Main 1981, S. 324-355, hier S. 336.

10 Sigmund Freud: *Die Zukunft einer Illusion*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 14, hg. von Freud, Anna; Bibrig, Edward u.a., Frankfurt a. Main 1976, S. 325-380, hier S. 339.

11 Ebd., S. 365.

12 Ebd., S. 366.

Das ist eine bemerkenswerte Wendung: Erstens gibt es hier eine Enttäuschung der Enttäuschung: unsere vermeintlich illusionslose Erkenntnis beruht selber auf einem Wunsch, dem Wunsch nach *ratio* nämlich, dem Wunsch, dass die Kultur, wenn schon nicht befriedigend, so doch vernünftig oder wenigstens verständlich sein möge. Aber, so Freud in großartiger Lakonik: »in Wirklichkeit war es anders«.¹³ Zweitens eröffnet sich mit dieser Verschiebung ins Urgeschichtliche eine ganz andere Konzeption von Kultur. In ihr ist die Vergangenheit nicht etwas, das überwunden, kultiviert oder ins Ideale aufgehoben wird, sondern etwas, das bleibt und wiederkehrt. Freilich ist diese Vergangenheit hier schwer zu fassen und bringt Freud dazu, Kategorien wie ›die historische Wahrheit‹ oder ›die archaische Erbschaft‹ einzuführen, deren Status notorisch problematisch ist und welche die vorher getroffenen Unterscheidungen wie die von Wunsch und Wirklichkeit unterlaufen.

Enttäuschung ist also kein linearer Prozess: Sie führt nicht auf die Dinge selbst, die nackten Tatsachen oder die blanken Ketten, sondern bleibt im Reich der Umformungen und Verkleidungen. Sie produziert ihre eigenen Täuschungen, wie eben rationalistische Konstruktionen, und hat ihre eigenen Versprechen, wie die erwähnte lebendige Blume. Sie hat eine eigene Geschichte, in der sich Vergangenheit und Zukunft miteinander verbinden. Aufgabe der Kulturforschung ist es, Geschichtsmodelle zu entwerfen, die dieser Komplexität Rechnung tragen. Kulturwissenschaftliche Forschung muss die Erwartung der Enttäuschung ebenso mitdenken wie die Enttäuschung der Erwartung.

*

Damit sind wir beim dritten Ausdruck, dem Erwartungsrest. Er ist sicherlich der unbekannteste in meiner Reihe, er klingt künstlich, und das ist tatsächlich und beabsichtigt so, weil damit ein komplizierter Gedanke ausgedrückt werden soll, noch dazu polemisch. Ob der Gedanke einer Beschleunigung der Geschichte ein »Heilserwartungsrest« sei, erörtert Hans Blumenberg in *Lebenszeit und Weltzeit*.¹⁴ Er kritisiert Ernst Benz, der die revolutionäre Programmatik etwa eines Ferdinand Lassalle auf das Geschichtsbild apokalyptischer Sekten zurückführt. Das ist ein typisches Argument aus dem Säkularisierungsdiskurs, allerdings wird nicht mehr, wie etwa bei Karl

Löwith der Fortschrittsgedanke als solcher auf die christliche Tradition zurückgeführt, sondern lediglich der Wunsch, den Fortschritt zu beschleunigen – es handelt sich also gewissermaßen um eine Reduktionsform des Säkularisierungstheorems. Aber auch das überzeugt Blumenberg nicht. Zwar widmet er an anderen Stellen dem Problem der Verzögerung oder Beschleunigung des Fortschritts substanzielle Überlegungen – er zeigt etwa, dass auch ungebrochene Aufklärer wie Fontenelle »Paratheorien« entwickeln müssen, um zu erklären, warum die Aufklärung erst so spät gekommen sei.¹⁵ Aber Benz' These will er doch nicht zustimmen, weil dessen Konstruktion den grundsätzlichen Unterschied von christlichem und modernem Geschichtsverständnis verdeckte.

Hier wie auch sonst gehört Blumenberg zu den schärfsten Kritikern der Vorstellung einer ›Säkularisierung‹, also einer Verwandlung von religiösen Ideengefügen in profane, die für ihn ein substantialistisches und ideologisch fragwürdiges Konzept ist – gewissermaßen eine Giftpflanze in dem Graben, über den ich spreche. Blumenbergs Vorbehalte sind dabei umso berechtigter, als die Rede von der Säkularisierung heute wieder allzu leicht von den Lippen geht – und wohl auch kaum durch ein anderes Konzept ersetzt werden kann –, aber nicht weniger uneindeutig oder fraglich ist als die der Entzauberung. Auch hier ist also Vorsicht angebracht.

Aber der Heilserwartungsrest hat für Blumenberg nicht nur eine kritische, polemische Bedeutung. Denn die Betonung der Neuheit heißt im Umkehrschluss nicht, dass Blumenberg diese restlos von ihrer Vorgeschichte absetzt; auch für ihn bleibt sie prekär, nur ist das nicht auf eine Substanz zurückzuführen – auf ›das Heil‹, dessen Resterwartung hier noch besteht –, sondern auf Differenzen, zu denen auch Überhänge gehören, die man als Erwartungsreste bezeichnen kann. Prekär ist die Neuzeit gerade durch das, was Blumenberg anthropologisch die »Anstößigkeit« oder »Inkongruenz« der Zeit nennt oder historisch als neuzeitliche »Schere« von Lebenszeit und Weltzeit analysiert:¹⁶ Der Mensch kann, so Blumenberg gegen Heidegger, sich gerade nicht aus der eigenen Endlichkeit verstehen und kreierte daher eine kulturelle Zeit, aus der erst so etwas wie Geschichte verständlich werde, die aber auch immer neue Erwartungen wecke – und sei es nur die, nach seinem Tod wenigstens nicht vergessen zu werden. Historisch öffne sich

13 Ebd., S. 365.

14 Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 242ff.

15 Ebd. S. 185ff.

16 Ebd. S. 27, S. 69, passim.

in der Neuzeit eine immer größere Differenz zwischen den unendlichen Zeithorizonten der Geschichte oder gar Naturgeschichte und der beschränkten Lebensdauer des Einzelnen, die diesen erneut zu Hilfskonstruktionen greifen lasse, oft revitalisierte ›Götter‹ aus dem Angebot der Religionen.

Es gibt also nicht *den* Heilserwartungsrest als Schwundstufe einer vergangenen Substanz, aber es gibt Erwartungsreste als Reminiszenzen älterer Vorstellungen, die an den Bruchlinien der Moderne wieder auftauchen. Die moderne Apokalyptik, von der Benz sprach, wäre kein Restbestand der religiösen Tradition, sie ist auch nicht Resultat einer allgemeinen Dialektik der Entzauberung, die wieder in Zauber umschlägt; sie entsteht vielmehr in der Zeitschere oder an der Epochenschwelle, an der alte und neue Fragen und Antworten ungleichzeitig übereinanderliegen. Genau das ist der Fall, wenn bei Marx die Erwartung der lebendigen Blume gerade im Moment der vollendeten Religionskritik aufblitzt, oder wenn bei Freud die Enttäuschung des Krieges jenen Untergrund historischer Gewalterinnerungen sichtbar macht.

Erwartungsrest – das wird nun deutlich – ist ein seltsamer und latent paradoxer Ausdruck: so etwas wie ein Relikt der Zukunft. Für die Neuzeit oder jedenfalls die Moderne nach der Sattelzeit hat ja Erwartung die Form eines grundsätzlich offenen Horizontes, der sämtliche Erfahrungen und Erinnerungen immer schon überholt. Aber dieser Horizont ist eben für Blumenberg nicht vollständig unbestimmt; freudianisch gesprochen haben auch die Wünsche ihre Geschichte, die noch ihre Enttäuschung bestimmt.

Am Anfang von *Die Lesbarkeit der Welt* konstatiert Blumenberg, das »aktuelle Unbehagen in der Kultur sei beherrscht von einer Enttäuschung, von der niemand angeben kann, welche Erwartungen es denn gewesen waren, die enttäuscht worden sind.«¹⁷ Um die Gegenwart zu verstehen, so das hier entworfenen Programm, müsse man verstehen, was es eigentlich gewesen war, das wir wissen wollten und erhoffen durften. Auch wenn solche Erwartungen schwer dingfest zu machen seien, auch wenn man sich insbesondere von der Illusion lösen müsse, dass diese Erwartungen auf uns zielen und in der Gegenwart Erfüllung oder jedenfalls ihr Ende finden, müsse man versuchen, eine solche Erwartungsgeschichte als Vorgeschichte der Gegenwart zu schreiben.

Zu den markantesten Versuchen einer solchen Rückversicherung gehört *Matthäuspasion*, Blumenbergs letztes Buch. Blumenberg fragt danach, was uns eigentlich die Matthäuspasion noch zu sagen habe und zu hören gebe, wo ihre theologische und historische Voraussetzung uns doch vollkommen fremd geworden sei. Er versucht eine »Horizontabschreitung«, so der Titel des ersten Stücks,¹⁸ um zu verstehen, wie ein Hörer beschaffen sein müsse, der vom Passionsgeschehen noch bewegt werde – wobei die Frage, ob einer einen Gott habe oder nicht, zurücktrete gegenüber jener, ob er noch begreifen könne, was es einmal bedeutet hat, einen zu haben. Allerdings stellt Blumenberg gleich anfangs klar, dass es eine solche Horizontabschreitung nicht gibt, denn schon der Versuch, sich einem Horizont zu nähern, lässt diesen sich ja entfernen. Genau das geschieht dann auch in dem Buch, dem es nie gelingt – und das wohl auch gar nicht beabsichtigt – einen impliziten Hörer zu konstruieren, sondern das bei jedem Schritt neue Horizonte eröffnet und neue Möglichkeiten entdeckt. »Es muss um mehr gegangen sein«¹⁹ – dieser Grundimpuls, dass das Passionsgeschehen und die Bachsche Musik uns nicht betreffen würden, wenn sie nur das meinten, was die offizielle Theologie in ihnen findet. Dieser Impuls bestimmt auch Blumenbergs Text und dessen konstante zentripetale Tendenz – eine Tendenz, die man auch als literarisch charakterisieren kann.

Solche Texte finden dann schwer ein Ende. Das letzte Kapitel von *Matthäuspasion* enthält eine Auseinandersetzung mit Nietzsche und der Formel vom Tod Gottes, in der sich die ganze Ambivalenz der hier erörterten Probleme einmal bündelt. Vom Tod Gottes zu reden sei womöglich die letzte Eskalation des Gottesbegriffes, die diesen weniger beenden als erschöpfen solle. Aber Nietzsche habe die radikale Trauer, die in der christlichen Überlieferung angelegt sei, durch Erwartungen überspielt, deren Enttäuschungen das zwanzigste Jahrhundert gezeigt habe: »Der Tod Gottes machte den Weg zum absoluten Selbstvertrauen des Menschen frei. Nur blieb der freigelegte Weg leer.«²⁰ Das eigentümliche Pathos dieser Sätze generiert sich aus der Fallhöhe, dem Abstand von Versprochenem – dem absoluten Selbstvertrauen, der endlich vollendeten Selbständigkeit – und Erreichten – der lakonisch konstatierten Leere. Auch das ein Fall von Enttäuschung, auch das ein Fall von

17 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M. 1983, S. 9.

18 Hans Blumenberg: *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M. 1988, S. 7.

19 Ebd.

20 Ebd. S. 302.

Insistieren, denn wie der tote Vater kehrt auch hier der Tote Gott zurück, weil, so Blumenberg, an die »Perfekt Existenz des gestorbenen Gottes« keine Negation mehr herankomme: »Als gewesener ist der Gott »wirklicher« geworden denn als vermeintlich beweisbarer oder heilsnotwendig geglaubter.«²¹ Der tote Gott bleibt ein Erinnerungsrest – und ein Erwartungsrest, weil er eben verkörpert, was wir einmal zu hoffen dürfen glaubten, sei es das absolute Vertrauen oder das absolute Selbstvertrauen.

*

Auch Blumenberg, um abzuschließen, führt uns also noch mal in den Graben, der sich da irgendwo zwischen Religion, Kultur und Moderne windet. Der Graben ist ähnlich, aber vielleicht noch stärker als im Fall der Entzauberung und der Enttäuschung keine unüberbrückbare Kluft, es gibt aber auch keine plane Fläche, in der die Vergangenheit einfach das Vorfeld der Gegenwart wäre, denn was erwartet wurde, ist etwas anderes als sich erfüllt hat. Der Graben ist eher eine Schwelle, eine doppeldeutige Zone, von der aus man in beide Richtungen schauen kann.

Der Zugang zum Feld – Kulturforschung mit Schwerpunkt Religion – ist also weder im Sprung noch im gemächlichen Spaziergang zu erreichen. Der Zugang ist eher ein wenig indirekt, denn auch hier gilt, dass es oft weniger die philosophischen oder theologischen Konzepte als die Literatur und Kunst oder breiter: die kulturelle Praxis ist, die diese Schwellenerfahrungen artikuliert. Dabei haben auch die religiösen Reminiszenzen weniger die Funktion eines festen Fundus als die von Leitfossilien, die im Feld immer mal wieder an die Oberfläche kommen, wenn man es umpflügt, wenn man also Erinnerungsarbeit betreibt. Solche Arbeit ist notwendig um das Feld fruchtbar zu halten, sie will Historisierung, will aber auch die Gegenwart verstehen, und das geht ohne jene Horizontgeschichte eben nicht. Wie jede Geschichte, aber auch jede Theoriearbeit lebt sie nicht nur von dem »Anspruch auf Erinnerung«,²² den die Vergangenheit an uns zu stellen scheint, sondern auch von der Illusion, dass diese Vergangenheit nur darauf wartet, von uns erinnert zu werden. Das mag ein Rest von Teleologie sein, aber ohne ihn, so jedenfalls noch einmal Blumenberg, ließe sich die Frage nach dem Sinn des eigenen Tuns gar nicht mehr stellen:
»Ob etwas derartiges jemals aus den Untergründen

der theoretischen Umgetriebenheit eliminiert werden kann, um diese endgültig als »Betrieb« zu entlassen, ist eine der letzten, nein: die letzte Frage, die an das Verhältnis von Lebenswelt und Theorie gestellt werden kann.«²³

21 Ebd. S. 301.

22 Hans Blumenberg: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 171.

23 Hans Blumenberg: *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986, S. 251f.

VOM WÜNSCHEN

Stefan Willer

Es freut mich, dass ich bei der Gelegenheit meiner Antrittsvorlesung über ein Thema sprechen kann, das es mir schon lange angetan hat: das Wünschen.¹ Ich werde gleich in einem einleitenden Abschnitt skizzieren, wie ich den Umfang und Inhalt des Themas bestimme und welche Fragen sich für mich daran anschließen. Hauptsächlich möchte ich mich dann auf einen Aspekt konzentrieren, der meiner Professur hier am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin besonders entspricht. Das Fachgebiet lautet »Kulturforschung mit Schwerpunkt Wissensgeschichte«, und deshalb möchte ich in dieser Antrittsvorlesung vor allem über den Zusammenhang von Wünschen und Wissen sprechen, und somit auch über die Spannungen zwischen beidem. Es soll um die Frage gehen, was man vom Wünschen wissen kann, um die Frage, wie Wünschen das Wissen initiiert oder antreibt, aber auch darum, wie es das Wissen behindern oder sogar verhindern kann.

Was die Kulturforschung betrifft, so werde ich diesem Fragenkomplex mit Blick auf zwei Autoren nachgehen, die ganz zweifellos zentrale Figuren in der Erforschung von Kultur, von Kulturgeschichte und Kulturproblemen im ausgehenden 19. und im frühen 20. Jahrhundert sind: Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud. Und da Kulturforschung für mich immer auch Literaturforschung bedeutet, komme ich abschließend auf einen literarischen Wunsch zu sprechen, genauer gesagt: auf einen im Höchstmaß gedichteten und verdichteten Wunsch. Das Literarische, genauer gesagt: das *Poetische* des Wunsches markiert überhaupt den Ansatzpunkt für mein Interesse an diesem Thema. Damit komme ich jetzt zu meinen einleitenden Bemerkungen.

*

Wie es der Titel dieses Vortrags bereits nahelegt, interessiert mich am Wunsch vor allem das *Wünschen*, verstanden als Prozess und als eigentümliche Aktivität. Das betrifft sowohl die gedankliche und psychische Wunschtätigkeit als auch ihre mediale, vor allem ihre sprachliche Darstellung. Das Wünschen, so wie es mich beschäftigt, ist eine Sache des konkreten, geformten sprachlichen Handelns und der konkreten, geformten sprachlichen Darstellung. Es ist in seiner Logik und Psychologie zu untersuchen, aber darin immer auch hinsichtlich seiner Grammatik, Rhetorik und Poetik.

Das versteht sich nicht von selbst. Man könnte vielmehr die Ansicht vertreten, ein Wunsch sei etwas wesentlich Unausgesprochenes. Und in der Tat gilt ja für viele Fälle des Wünschens, dass man den Wunsch nicht einmal aussprechen *darf*. Wir kennen das aus alltäglichen Wunschanlässen, etwa wenn zwei Personen durch Zufall gleichzeitig dasselbe Wort sagen oder wenn man eine Sternschnuppe sieht: Man muss sich dann schnell etwas wünschen, darf aber nicht sagen, was es war. Doch auch in solchen Fällen ist man angehalten, für sich selbst den Wunsch möglichst präzise und konkret zu formulieren. Genau diese stillschweigende, aber deutliche Formulierung soll bewirken, dass der Wunsch in Erfüllung geht.

Man könnte das Aberglauben nennen. In der Tat gibt und gab es immer wieder einen erheblichen Argwohn gegenüber dem Wünschen, der auf der Vermutung beruht, hier handle es sich um eine Art von magischem Denken, das mit den Realitäten des Lebens, zumal des modernen Lebens, nichts zu tun habe. Aber ist das wirklich so? Zweifellos gibt es ja ganz praktische, pragmatische Arten des Wünschens. Denken Sie an den Wunschzettel, oder auch an eine mündliche Information darüber, was man sich zum Geburtstag wünscht. Hier sollte man möglichst deutlich und unmissverständlich formulieren, damit man auch das bekommt, was man gerne hätte.

¹ Die auf mündlichen Vortrag abzielende Form des Textes wurde beibehalten.

Wenn nun also der Wunschzettel der Inbegriff des realitätsbezogenen, pragmatischen Wünschens sein soll, dann stellt sich die Frage, ob Wünschen letztlich nicht mehr heißt als Haben-Wollen. Jedenfalls scheint Wünschen auf einer Abwesenheit des Erwünschten zu beruhen. Erwünscht ist also dessen Anwesenheit, und gerade sie soll durch das Wünschen bewirkt werden. Daher richten sich Wünsche in besonderer Weise auf Zukünftiges. Sie repräsentieren es – oder auch: sie beschwören es – aus einer jeweiligen Gegenwart heraus, als jeweils gegenwärtige Zukunft. Allerdings zielen Wünsche so deutlich aus der Gegenwart auf die Zukunft, dass sie ihren Referenzbereich durchaus nicht nur in gegenwärtigen Zukünften, sondern auch in zukünftigen Gegenwarten haben. Mit Wünschen lässt sich Zukunft erzeugen.

Aber heißt das, dass ein Wunsch dann erfüllt ist, wenn das Erwünschte eintrifft? Das nun gerade nicht. Es gehört zum Charakteristikum des Wünschens, dass es ein Weiterwünschen in Gang bringt, das gar nicht so leicht zu beenden ist. Das einschlägige Beispiel dafür ist das Märchen *Van den Fischer und siine Fru*, in dem die Frau den armen Fischer zu immer weiteren Wünschen an den magischen Butt nötigt. Als sie schließlich werden will »as de lewe Gott«, findet sie sich aus ihrem zwischenzeitlich herbeigewünschten prächtigen Schloss zurückversetzt in ihre erbärmliche Hütte, »wedder in'n Pisspott«.²

Diese und ähnliche Erzählungen scheinen eine moralisierende Deutung naheulegen, derzufolge sich in der Unabschließbarkeit des Wünschens einfach die unstillbare Gier nach dem Konsum weltlicher Güter ausdrückt.³ Stattdessen kann man aber auch anders argumentieren: Das Wünschen ist eine Aktivität in ihrem eigenen Recht. Warum sollte man auch mit dem Wünschen aufhören? Warum sollte man sich im Umkehrschluss Wunschlosigkeit als seelenruhige Zufriedenheit vorstellen? Schließlich gibt es ja auch, mit Peter Handkes großartiger Formel, so etwas wie »wunschloses Unglück«.⁴ Um so mehr muss die

Beschäftigung mit (tatsächlicher oder erwünschter) Wunschlosigkeit integraler Bestandteil einer Theorie und Poetologie des Wünschens sein.

Das Wünschen ist auch deshalb eine Aktivität in ihrem eigenen Recht, weil in der Vollführung des Wünschens selbst schon eine eigentümliche Art der Erfüllung liegt. »Die Darstellung eines Wunsches ist, eo ipso, die Darstellung seiner Erfüllung«.⁵ Diese Notiz findet sich in Ludwig Wittgensteins *Bemerkungen* über die Studien des britischen Ethnologen James Frazer zum Zusammenhang von Religion und Magie. Dieser Zusammenhang ist aber nicht in der Weise von Belang, dass Religion schlicht mit magischem Denken identifiziert würde, innerhalb dessen das Funktionieren von Wunscherfüllungen einfach behauptet würde. Vielmehr wird der Wunsch als *Darstellungsfunktion* des magischen Denkens erkennbar: »Die Magie aber bringt einen Wunsch zur Darstellung; sie äußert einen Wunsch.«⁶

Von um so größerer Bedeutung ist die konkrete und sozusagen korrekte Ausführung von Wünschäußerungen, in Form von gelungenen Sprechakten. In der Tat lassen sich Wünsche – auch wenn John Austin sie in seinem Standardwerk *How to Do Things with Words* nicht ausdrücklich erwähnt – sprechakttheoretisch aufschlüsseln.⁷ Schließlich ist die Sprechakttheorie der Ort, an dem mit den Mitteln der rationalen Sprachwissenschaft Sprachmagie (nichts anderes ist ja das ›Tun‹ von ›Dingen‹ mit ›Wörtern‹) erkundet wird. Dieses radikal pragmatische Verständnis von Sprachhandlung liegt der Poetik des Wünschens zugrunde und zeigt sich in der Dichtungsgeschichte geformter und ›performierter‹, in Sprachhandlungen vollführter Wünsche.

Wer also wissen will, wie zu wünschen ist, muss sich diese Formen und Performanzen genauer betrachten. Dazu gehören vor allem *kleine* Gedicht- und Spruchformen: das Gebet, der Segen, der Zauberspruch (durchaus auch zum Zweck des *Verwünschens* oder

2 Jacob und Wilhelm Grimm: Van den Fischer und siine Fru (notiert von Philipp Otto Runge), in: Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837), hrsg. von Heinz Rölleke, Frankfurt a.M. 1985, S. 102-107, hier S. 106f.

3 Allerdings lässt sich der Schluss des Märchens auch theologisch deuten. Die Rückkehr in die niedrigste menschliche Realität wäre dann nicht Bestrafung, sondern eigentliche Erfüllung des Wunsches nach Gottähnlichkeit. Für den Hinweis danke ich Christoph Marksches.

4 Vgl. Peter Handke: Wunschloses Unglück, Frankfurt a.M. 1974.

5 Ludwig Wittgenstein: Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*, in: ders.: Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 1989, S. 29-46, hier S. 32.

6 Ebd.

7 Etwa als *exercitives* (insofern Wünsche Befehlscharakter haben können), als *commissives* (da auch Wünsche, die auf den oder die Wünschenden selbst bezogen sind, eine durchaus bindende Wirkung haben können) oder als *habituatives* (im Fall von explizit sozial-interaktionistischen Wünschen). Vgl. John Austin: *How to Do Things with Words* (1955/1962), hrsg. von J.O. Urmson und Marina Sbisa, Oxford 2009, S. 148-164.

Verfluchens), der Glückwunsch, also auch die so leicht übersehene Gattung der ›Gelegenheitsgedichte‹. Wünsche werden aber auch in *größeren* Formen artikuliert, die nicht so leicht pragmatisch einzubinden sind, etwa in der Idyllendichtung mit ihrer programmatisch ausgespielten Distanz zwischen Wunschvorstellung und Realität. Außerdem richtet sich die Frage nach den Formen immer auch auf die *Formeln*, mit denen die Grammatik und Rhetorik des Wünschens markiert ist. Dazu gehört etwa die Formel »Ich wollt', ich wär'«, die man zurückbeziehen könnte auf die mimetische Formel im kindlichen Rollenspiel: »Ich wär' jetzt ...«: ein Ritter, ein Tisch, oder ich wär' jetzt Du. »Ich wär' jetzt« ist – auf grammatisch paradoxe Weise – ein indikativischer Konjunktiv: Man sagt »Ich wär'«, und *ist* es sogleich (›jetzt‹).

Auch das ist schon Wunschrede, aber eine, die sich nicht selbst thematisiert. Das geschieht erst in Distanz- und Differenz-Gesten, eben im »Ich wollt', ich wär'«, das dazwischentritt, wenn man sich nicht (mehr) einfach so verwandeln kann. Mit einem Beispiel aus der barocken Lyrik:

**Wolte sie nur / wie sie solte;
und solt' ich nur / wie ich wolte/
So wer' ich und sie vergnügt.
Ach! wie wer' es wol gefügt. / ⁸**

Ich komme auf eine andere Ausprägung dieser Formel am Ende meines Vortrags zurück. Nun aber zunächst zu der angekündigten Untersuchung des Wünschens »mit Schwerpunkt Wissensgeschichte«, und zum Wünschen bei Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud. *Zuerst* Nietzsche und *dann* Freud, dabei aber immer auch der jeweils einen im Licht oder Zwielflicht des jeweils andern. Nietzsches Werk endete 1889, mehr als fünf Jahre bevor Freud seinen *Entwurf einer Psychologie* schrieb; und so wenig wie Nietzsche Freud zur Kenntnis nehmen *konnte*, so sehr hat Freud bekanntlich versucht, Nietzsche nicht zur Kenntnis nehmen zu *müssen*.⁹ Beide zusammenzulesen hat dennoch Sinn und Verstand, auch und gerade mit Blick aufs Wünschen. Denn für beide war die

Auseinandersetzung mit dem Wünschen von großer, allerdings recht unterschiedlicher Bedeutung für das, was sie erkannten, was sie wussten, was sie wissen *wollten* (und nicht wissen wollten) und auch für die Art und Weise, *wie* sie dieses Wissen und Nichtwissen in ihrem Denk- und Schreibstil formulierten.

*

Wenn man bei Friedrich Nietzsche Auskunft über den Zusammenhang von Wünschen und Wissen einholt, muss man sich zunächst auf eine harsche Kritik des Wünschens einstellen. Entsprechende Bemerkungen finden sich in vielen der Passagen, in denen Nietzsche mit der philosophischen Tradition ins Gericht geht. Das geschieht mit zunehmender Schärfe in seinen späten Schriften der Jahre 1886 bis 1888/89. So heißt es in *Jenseits von Gut und Böse* im ersten Kapitel, das »von den Vorurtheilen der Philosophen« handelt, dass sie – und zwar ausdrücklich »alle Philosophen«¹⁰ – nur vorgeben, ihre Meinungen durch kühle Überlegung und Dialektik zu entwickeln, während doch »zumeist ein abstrakt gemachter und durchgeseibter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt wird.«¹¹

Im Gegensatz dazu steht die von Nietzsche beschriebene, herbeigeschriebene »neue Gattung von Philosophen«¹², die auch die »kommenden Philosophen«¹³ oder gleich die »Philosophen der Zukunft«¹⁴ genannt werden. Ihr Charakteristikum ist »der freie Geist« (so lautet die Überschrift des zweiten Kapitels von *Jenseits von Gut und Böse*). Diese Zukunfts-Philosophen befinden sich – und hier spricht Nietzsche in der ersten Person Plural –: »wir [...] befinden uns jedenfalls, mit unserem Reden und Schweigen [...], am andern Ende aller modernen Ideologie und Heerden-Wünschbarkeit.«¹⁵ »Wünschbarkeit« ist hier also nicht nur Kennzeichen einer zu überwindenden Denkfaulheit unbegabter Philosophen, sondern Inbegriff dessen, was die »Heerde«, die stumpfe Masse, sich wünscht.

8 Paul Fleming: Deutsche Gedichte (Orig.: Teutsche Poemata, 1646), Stuttgart 1986, S. 83.

9 Vgl. Sigmund Freud: Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung (1914), in: ders.: Gesammelte Werke, hrsg. von Anna Freud u.a., Bd. 10, London 1949, S. 42-113, hier S. 53: »Den hohen Genuß der Werke Nietzsches habe ich mir dann in späterer Zeit mit der bewußten Motivierung versagt, daß ich in der Verarbeitung der psychoanalytischen Eindrücke durch keinerlei Erwartungsvorstellung behindert sein wolle.«

10 Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), in: ders.: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München u.a. 1988, Bd. 5, S. 9-243, hier S. 18 (Nr. 5).

11 Ebd., S. 19.

12 Ebd., S. 59 (Nr. 42).

13 Ebd., S. 60 (Nr. 43).

14 Ebd., S. 60 (Nr. 44).

15 Ebd., S. 62 (Nr. 44).

Beim näheren Hinsehen ist der Ausdruck ›Wünschbarkeit‹ reichlich merkwürdig. Dass etwas ›wünschbar‹ ist, heißt ja zunächst einmal nur, dass man es sich wünschen *kann* (so wie in analogen Adjektivierungen, z.B. ›essbar‹, ›lesbar‹), oft aber natürlich auch, dass man es als ›wünschenswert‹ bezeichnet, also ein Werturteil damit verbindet. Aus diesem in sich schon etwas schwankenden, schwebenden Adjektiv erneut ein Substantiv zu bilden – ›Wünschbarkeit‹ – macht die Sache nicht einfacher. Es geht, abstrakt gesprochen, darum, genau die Verbindung aus Potenzialität und Werturteil zum Charakteristikum zu erheben.

Was aber könnte damit konkret gemeint sein? Nietzsche verwendet das Wort ›Wünschbarkeit‹ mit Vorliebe dort, wo von erkenntnistheoretischen Vorurteilen die Rede ist. So wie es in *Jenseits von Gut und Böse* das erwähnte Kapitel »Von den Vorurteilen der Philosophen« gibt, so findet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1887 ein Abschnitt mit der Überschrift »›Wissenschaft‹ als Vorurteil«. Damit wird eine fehlgehende Art und Weise des wissenschaftlichen Vorherwissens bezeichnet, ein irgendwie vor-schnelles »inneres Vorausnehmen und Wünschen«. Dieses Wunschdenken ist gerade nicht Teil der geforderten *Fröhlichen Wissenschaft*, und es führt auch nicht in eine Philosophie der Zukunft; vielmehr gehört es zu den Denkern des »geistigen Mittelstand[s]«. Das Unzureichende solcher mediokren Wissenschaftler liegt darin, dass »ihr inneres Vorausnehmen und Wünschen [...] zu bald schon zur Ruhe« kommt. Sie ziehen »eine Horizont-Linie der Wünschbarkeit«. Diese »Wünschbarkeit« markiert also den Horizont der wissenschaftlichen Erkenntnis, obwohl diese eigentlich viel weiter reichen müsste.¹⁶

Nietzsche hat den Begriff »Wünschbarkeit« wohl von seinem zeitweiligen Basler Professorenkollegen Jacob Burckhardt übernommen. Der von Nietzsche geschätzte Historiker hatte programmatisch von »Wünschbarkeit« in seinen um 1870 gehaltenen universalhistorischen Vorlesungen gesprochen, die erst Jahrzehnte später unter dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* gedruckt wurden. Dort bezeichnet der Ausdruck eine bestimmte Positionierung des Geschichtsschreibers gegenüber der Geschichte, die er deutet. So stellt Burckhardt etwa Erwägungen über ein »geheimnisvolle[s] Gesetz der Kompensation« an, wonach sich im »Gesamtleben der Menschheit« Ge-

winne und Verluste ausgleichen (z.B. demographisch, v.a. aber hinsichtlich der kulturellen Entwicklung). Doch indem Burckhardt dieses Gesetz formuliert, beurteilt er es bereits ziemlich skeptisch:

Die Lehre von der Kompensation ist meist doch nur eine verkappte Lehre von der Wünschbarkeit, und es ist und bleibt ratsam, mit diesem aus ihr zu gewinnenden Troste sparsam umzugehen [...].¹⁷

Es ist aber wichtig zu betonen, dass hier nicht etwa die Lehre von der Kompensation insgesamt als ›bloßes Wunschdenken‹ entlarvt werden soll, sondern dass sie selbst als eine »Lehre von der Wünschbarkeit« verstanden wird. Das heißt, dass Burckhardt die Wünschbarkeit als solche nicht einfach für irreführend erklärt, sondern sie als Antrieb des weltgeschichtlichen Denkens nach seinen eigenen Vorstellungen erkennt, markiert und problematisiert. Vor allem trifft dies für das bei Burckhardt zentrale Deutungsmuster der historischen Kontinuität zu: »Diese Kontinuität ist aber ein wesentliches Interesse unseres Menschendaseins und ein metaphysischer Beweis für die Bedeutung seiner Dauer«. Gerade weil man nicht mit Bestimmtheit wissen könne, ob »Zusammenhang des Geistigen auch ohne unser Wissen davon vorhanden wäre«, müsse man »dringend wünschen, daß das Bewußtsein jenes Zusammenhanges in uns lebe.«¹⁸

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass auch Nietzsches Umgang mit der Kennzeichnung ›Wünschbarkeit‹ komplex ist und nicht einfach nur der Abqualifizierung der philosophischen Gegner dient. Das gilt selbst für vordergründig eindeutige Aussagen wie die, ein Philosoph verachte »den wünschenden Menschen, auch den ›wünschbaren‹ Menschen – und überhaupt alle Wünschbarkeiten [...]«. ¹⁹ Die Formulierung stammt aus Nietzsches letzter von ihm selbst publizierter Schrift, der *Götzen-Dämmerung* von 1889. Auf den ersten Blick wird hier in der Tat *mit dem Hammer philosophirt*, wie es der Untertitel des Buches nahelegt: »Der Mensch, der als Realität so verehrungswürdig ist, wie kommt es, dass er keine Achtung verdient, sofern er wünscht?«²⁰ Es scheint

16 Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (1882/1887), in: ebd., Bd. 3, S. 343-651, hier S. 624f. (Nr. 373).

17 Jacob Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, Berlin, Stuttgart 1905, S. 270.

18 Ebd., S. 272.

19 Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt (1888/1889), in: ders.: Sämtliche Werke (Anm. 11), Bd. 6, S. 55-161, hier S. 131 (Streifzüge eines Unzeitgemässen, Nr. 32).

20 Ebd.

also auf einen klaren Gegensatz hinauszulaufen: hier die Realität, dort der Wunsch; Realismus als das ganz andere der Wunschtätigkeit; Wünschen als Realitätsflucht, als Eskapismus.

So klar und einfach ist es aber nicht – schon deshalb nicht, weil die Passage, wie so oft bei Nietzsche, als eine Art Rollenprosa zu lesen ist, oder doch zumindest als spielerisches Einnehmen einer Rolle: »Der Immoralist redet«, so sagt es die Überschrift.²¹ Das ist die Markierung einer Perspektive; und in dieser Perspektive »verachtet« der Philosoph den wünschenden Menschen. Das ist nicht ohne weiteres Nietzsches Meinung. Wenn hier er hier als Immoralist redet, ist das jedenfalls ins Verhältnis zu setzen mit dem, was er *Genealogie der Moral* nennt: also den Nachweis, dass universal auftretende Werte historisch geworden sind und auch anders hätten werden können. In dieser Hinsicht interessiert an der vorliegenden Passage neben der schieren Zurückweisung des Wünschens auch die Frage, woher dieses und woher die Wünschbarkeiten eigentlich kommen: »Die Geschichte seiner Wünschbarkeiten war bisher die partie honteuse des Menschen: man soll sich hüten, zu lange in ihr zu lesen.«²² Aus dieser Formulierung spricht ein prekäres Interesse, ein genealogisches Wissen-Wollen. Es wird betrieben im Wissen darum, dass das Gewusste – eben die Geschichte der Wünschbarkeiten – schamvoll sein kann.

Damit ist bei weitem nicht erschöpft, was Nietzsche über das Wünschen zu sagen hat. An anderer Stelle in der *Götzen-Dämmerung* findet sich z.B. eine deutlich affirmative Verwendung des Ausdrucks Wünschbarkeit, nämlich als »Wünschbarkeit von Leben«. Damit wird an dieser Stelle nun aber nicht die Aufgabe der Philosophie oder der Wissenschaft gekennzeichnet, sondern der »Sinn der Kunst«. Es gibt nach Nietzsche einen solchen Sinn, und der besteht darin, »das grosse Stimulans zum Leben« zu sein, also nicht etwa als Kunst nur sich selbst verpflichtet zu sein. Nietzsche wiederholt im selben Aphorismus, dieser Lebens-Bezug der Kunst und des Künstlers sei »eine hohe Wünschbarkeit«.²³

Es bleibt also durchaus etwas zu wünschen bei Nietzsche; und zwar gerade dort, wo das Wissen prekär wird. Dafür lautet die Formel, gleich im ersten Abschnitt der *Genealogie der Moral*: »wenn man wün-

schen darf, wo man nicht wissen kann, so wünsche ich von Herzen [...]«²⁴ – worauf eine weitere komplexe Bestimmung von Wünschbarkeit folgt, auf die ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen kann. Es gibt bei Nietzsche aber auch emphatische Bekundungen der *Wunschlosigkeit*, so etwa in einem seiner allerletzten Texte, der hyperbolischen Rechtfertigungsschrift *Ecce homo*. Dort findet sich die folgende schöne Passage im Abschnitt »Warum ich so klug bin«:

Etwas »wollen«, nach Etwas »streben«, einen »Zweck«, einen »Wunsch« im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft – eine weite Zukunft! – wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden. Aber so habe ich immer gelebt. Ich habe keinen Wunsch gehabt.²⁵

Ich habe schon gesagt, dass Wunschlosigkeit Teil einer Untersuchung über das Wünschen sein muss – und schon erst recht eine so emphatisch bekundete Wunschlosigkeit, eine Wunschlosigkeit, die hier ja gerade mit Blick auf die Zukunft konzipiert wird; aber diese Zukunft ist keine im starken Sinn »wünschbar«, eben weil sie nicht als zeitlich vorausliegende vorgestellt wird, sondern als räumlich, »wie ein Meer«, direkt vorliegende. Trotzdem möchte man geradezu mit Freuds Hypothese von der Verneinung argumentieren:²⁶ Wer so deutlich sagt, dass er wunschlos sei, der wünscht sich etwas mit besonderer Dringlichkeit; dessen Wünsche sind daher von besonderem Interesse. Allerdings will ich nun nicht etwa Nietzsche mit Freud gegenlesen, um nachzuweisen, dass Nietzsche eigentlich etwas anderes – womöglich das Gegenteil von dem – gemeint habe, als er geschrieben hat.

*

Vielmehr schließt Freud in der Weise an Nietzsche an, dass auch er sich für eine Genealogie der Moral interessiert, dass er also eine im weitesten Sinne entstehungs- und entwicklungsgeschichtliche Per-

21 Ebd., S. 130.

22 Ebd., S. 131.

23 Ebd., S. 127f. (Streifzüge eines Unzeitgemässen, Nr. 24)

24 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887), in: ebd., Bd. 5, S. 245-412, hier S. 258 (Erste Abhandlung, Nr. 1).

25 Friedrich Nietzsche: Ecce homo. Wie man wird, was man ist (1889), in: ebd., Bd. 6, S. 255-374, hier S. 294f. (Warum ich so klug bin, Nr. 9).

26 Vgl. Sigmund Freud: Die Verneinung, in: ders.: Gesammelte Werke (Anm. 9), Bd. 14, London 1955, S. 9-15.

spektive einnimmt und fragt, wie unsere kulturellen Werte zu denen geworden sind, als die wir sie heute wahrnehmen (und mit denen wir oft genug hadern). Darin liegt die kulturtheoretische Reichweite der Freud'schen Psychoanalyse, so wie er sie etwa in seinen großen Studien *Totem und Tabu* oder *Das Unbehagen in der Kultur* entwickelt hat. Den Auftakt dieser Theoriebildung markierte, mit dem Erscheinungsjahr 1900, die *Traumdeutung*. Im Zentrum dieser epochemachenden psychoanalytischen Traumtheorie steht eine Theorie des Wünschens, und zwar des Wünschens, das mit seiner gleichzeitigen und lückenlosen Erfüllung einhergeht. Denn das ist es, was Freud uns über den Traum zu wissen gibt: »Der Traum stellt einen gewissen Sachverhalt so dar, wie ich ihn wünschen möchte; sein Inhalt ist also eine Wunscherfüllung, sein Motiv ein Wunsch.«²⁷

Freud betont, dass sehr viele Träume »den Charakter der Wunscherfüllung unverhüllt zu erkennen geben.«²⁸ Man bemerkt, so schreibt er, »wie bequem der Traum es einzurichten versteht: da Wunscherfüllung seine einzige Absicht ist, darf er vollkommen egoistisch sein.«²⁹ Freuds Erläuterungen sind an dieser Stelle – dem dritten von insgesamt sieben Kapiteln der *Traumdeutung* – von fast provozierender Schlichtheit, nach dem Muster: Man hat in der Nacht Durst und träumt vom Wassertrinken. Nicht von ungefähr argumentiert er hier viel mit Kinderträumen, die er ausdrücklich als »simple Wunscherfüllungen«³⁰ bezeichnet. Die Einwände sind natürlich naheliegend: Was ist, wenn man etwas geradezu Unerwünschtes träumt? Was ist mit Strafräumen, mit Angst- und Alpträumen? Es gehört zur immer wieder hinreißen- den Dramaturgie der Freud'schen Schriften, wie sie diese Einwände zuerst auf sich ziehen, um sie dann zu entkräften. Denn genau hier, bei den Träumen, die der Theorie der Wunscherfüllung zu widersprechen scheinen, setzt erst recht die psychoanalytische Deutungsarbeit an, mit ihrem ganzen terminologischen Apparat der Traumentstellung, des Traummaterials und der Traumarbeit.

Wesentlich für das Wunsch-Problem ist die Unterscheidung zwischen dem manifesten »Trauminhalt« und den »dahinter versteckten Traumgedanken«.³¹

Der Wunsch und seine Erfüllung gehören zu den Traumgedanken; im Trauminhalt können sie nachdrücklich entstellt werden – also z.B. als traurig oder beängstigend erscheinen. Diese Unterscheidung ist wirklich nicht leicht zu verstehen. Was sollen solche Traumgedanken sein, wenn wir doch nur den Traum haben, der ja nach dem Erwachen schemenhaft ist und sich schon in der Erzählung verflüchtigt? Entscheidend ist dabei, dass die Traumgedanken, die dem Trauminhalt irgendwie *vorausgehen* sollen, erst *nachträglich* wieder freigelegt werden »durch die Deutungsarbeit«³² der Psychoanalyse.

Es geht hier also auch um eine Rechtfertigung dieser Deutungsarbeit. Daher gewinnt die *Traumdeutung* immer wieder den Charakter einer Verteidigungsschrift, in der Freud durchaus unleidlich werden kann:

Es ist ganz unglaublich, mit welcher Hartnäckigkeit sich Leser und Kritiker dieser Erwägung verschließen und die grundlegende Unterscheidung von manifestem und latentem Trauminhalt unbeachtet lassen.³³

Es ist bezeichnend für diese Theoriepolitik, dass Freud von zahlreichen seiner Patienten sogenannte »Gegenwunschräume«³⁴ zu berichten weiß: Angst- und Alpträume, die sie in seiner Praxis vortragen, sozusagen triumphierend, mit der Aufforderung, nun möge er gefälligst daran die Wunscherfüllung demonstrieren. Das ist für Freud nicht schwer: Die »Triebkraft dieser Träume ist der Wunsch, daß ich Unrecht haben soll.«³⁵

Bezeichnend für diese selbstreflexive Wendung der Traumtheorie ist hier nicht zuletzt der Umstand, dass Freud eben dort, wo er über die »Gegenwunschräume« schreibt, die eigene Theorie als die »Wunschtheorie des Traumes« bezeichnet.³⁶ Eine *Wunschtheorie* – das ist naheliegenderweise eine Theorie über den Wunsch; es ist aber auch eine Theorie, die selbst Wunschcharakter hat. Sehr scharfsinnig hat das Robert Musil gesehen, der in den 1930er Jahren den Entwurf zu einem Essay über die Entwicklung der Psychoanalyse mit der Überschrift versah: »Der Wunsch ist der Vater des Gedankens!«³⁷ Freud selbst

27 Sigmund Freud: Die Traumdeutung (1900), in: ebd., Bd. 2/3, Frankfurt a.M. 1961, S. 1-642, hier S. 123.

28 Ebd., S. 128.

29 Ebd., S. 129.

30 Ebd., S. 132.

31 Ebd., S. 123.

32 Ebd., S. 140.

33 Ebd., S. 140, Fn.

34 Ebd., S. 163.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 163, Fn.

37 Robert Musil: Aphorismen, in: ders.: Gesammelte Werke, hrsg. von Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg 1978, Bd. 7,

hat eben dies oft und bereitwillig zugegeben, in den vielen methodologischen, selbstreflexiven Bemerkungen, die sich in seinen Texten ja fortwährend finden. Er zieht dort fortwährend »Horizont-Linien der Wünschbarkeit«, um Nietzsches Formulierung erneut zu verwenden, aber ohne dass für Freuds Verfahren Nietzsches Kritik am Sich-Bescheiden mit dem eigenen engen Horizont in Anschlag zu bringen wäre. Vielmehr handelt es sich insofern um einen Horizont, als dieser sich immer in dem Maß weiter entfernt, in dem man sich ihm annähert.

Allerdings haben Kritiker wie Gilles Deleuze und Félix Guattari gerade den Wunschcharakter der psychoanalytischen Theorie verurteilt. In ihrem *Anti-Ödipus* von 1972 attackieren sie auch Freuds Konzept der Wunscherfüllung. Vor allem stören sie sich daran, dass Freud den Wunsch immer damit begründet, dass es am jeweils Erwünschten *mangelt*, dass also im und durch das Wünschen etwas ausgeglichen, eben erfüllt werden soll, das in der Realität nicht vorhanden ist. Dagegen setzen Deleuze und Guattari ein emphatisch produktives und realistisches Wunschkonzept: »Dem Wunsch fehlt nichts, auch nicht der Gegenstand. [...] Das objektive Sein des Wunsches ist das Reale an sich.«³⁸ »[Der Wunsch] produziert [...] Wirkliches.«³⁹ Diese Produktivität bezeichnen sie mit dem Namen der »Wunschmaschine«⁴⁰.

(Dazu in Klammern zwei Bemerkungen mit Blick auf die anstehende weitere Ausarbeitung des Themas:

1. Im französischen Original lautet der Ausdruck *machine désirante*, ›begehrende Maschine‹, was semantisch wohl doch etwas anderes ist als ›Wunschmaschine‹. Meines Erachtens gehört es zur Aufgabe einer Poetik des Wünschens, das Wünschen vom Begehren so präzise wie möglich zu unterscheiden.

2. Ich habe in den 1970er Jahren nicht Deleuze und Guattari gelesen, sondern Kinderbücher, unter anderem die von Paul Maar, und denke daher bei der Wunschmaschine an das *Sams*: jenes Wesen, das Wünsche erfüllen kann, also schon selbst eine Art Wunschmaschine ist, das aber auch noch eine »wun-

derschöne, metallglänzende Wunschmaschine«⁴¹ hervorbringt und mit dieser in eine existenzielle Konkurrenzsituation gerät. Die fantastisch-märchenhafte Medialisierung von Wünschen – durch Feen, Ringe, Wünschhütlein – wird ebenfalls Gegenstand einer eingehenden Befassung mit dem Wünschen sein.)

Wichtig an Deleuzes und Guattaris Position ist mir die Orientierung an Produktivität und an einem spezifischen Realismus. Eben dahin zielten meine eingangs geäußerten Überlegungen, die Vollführung eines Wunsches sehr eng auf die Antizipation seiner Erfüllung, wenn nicht schon sogar auf die Erfüllung selbst zu beziehen.

Indem ich diesen Gedanken abschließend noch etwas weiter verfolge, kehre ich zunächst noch einmal zu Freud zurück. Denn anders als Deleuze und Guattari in ihrer furiosen Abrechnung mit der Psychoanalyse unterstellen, führt Freud keineswegs alle Wunschtätigkeit auf den Mangel zurück. Vielmehr findet sich gerade bei ihm die Überlegung, dass Wunschformulierung und Wunscherfüllung nicht nur im Traum, sondern in einer bestimmten Aktivität zur Deckung kommen können: nämlich in der Dichtung. Man liest Freuds Arbeiten zur Literatur oft als den Versuch, die Autoren auf die Couch zu legen; und dieses Interesse gibt es bei ihm zweifellos. Man findet aber auch überaus hellsichtige Bemerkungen wie die folgende aus Freuds 1908 erschienenem Aufsatz *Der Dichter und das Phantasieren*. Dort ist vom bedeutsamen »Verhältnis der Phantasie zur Zeit« die Rede:

Man darf sagen: eine Phantasie schwebt gleichsam zwischen drei Zeiten, den drei Zeitmomenten unseres Vorstellens. Die seelische Arbeit knüpft an einen aktuellen Eindruck, einen Anlaß in der Gegenwart an, der imstande war, einen der großen Wünsche der Person zu wecken, greift von da aus auf die Erinnerung eines früheren, meist infantilen, Erlebnisses zurück, in dem jener Wunsch erfüllt war, und schafft nun eine auf die Zukunft bezügliche Situation, welche sich als Erfüllung jenes Wunsches darstellt, eben den Tagtraum oder die Phantasie, die nun die Spuren ihrer Herkunft vom Anlasse und von der Erinnerung an sich trägt. Also Vergangenes, Gegenwärtiges, Zukünftiges wie an der Schnur des durchlaufenden Wunsches aneinandergereiht.⁴²

S. 811-863, hier S. 824f.

38 Gilles Deleuze, Félix Guattari: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Bd. 1, übers. von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M. 1995, S. 36.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 7, Überschrift des ersten Kapitels: Die Wunschmaschinen.

41 Paul Maar: *Eine Woche voller Samstage*, Hamburg 1973, S. 137.

42 Sigmund Freud: *Der Dichter und das Phantasieren* (1908),

Es geht hier also um die Vorstellung eines phantastisch-phantasierenden ›Schwebens zwischen den Zeiten‹, in eigentümlicher Weise: als Rückgriff auf einen erfüllten Wunsch, der in der Zukunft erfüllt – wieder erfüllt – werden soll. Und dieses Schweben lässt sich in der geformten Phantasie der Dichtung nachweisen: in einer, wie Freud schreibt, »rein formalen, d.h. ästhetischen« Weise. Dadurch entsteht ein »Lustgewinn«, der aber seinerseits in der Schweben steht: Was nämlich nach Freud den »Genuß des Dichtwerkes« ausmacht, ist vor allem die »Vorlust«. ⁴³

*

Und damit möchte ich Sie nun um noch ein paar Minuten Geduld für einen der großen, kleinen Wunschtexthe der modernen Literatur bitten – ein Text, der für mich irgendwann einmal am Anfang meiner Beschäftigung mit dem Wünschen stand und auf den diese Beschäftigung immer wieder zurückführt.

Wunsch, Indianer zu werden

Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf. ⁴⁴

Mir bleibt nichts zu tun, als dieses Prosastück von Franz Kafka ein wenig zu kommentieren.

Es besteht aus einer Überschrift und einem Satz. Schon in der Überschrift ist der Wunsch ausdrücklich als solcher angesprochen. Zu Beginn des Satzes erscheint er als Konjunktiv, also in der ›Wunschform‹: »Wenn man doch ein Indianer wäre«. Aber schon nach wenigen Worten beginnt ein Übergang in eine indikativische, präsentische Sprechsituation, zunächst allerdings ohne Markierung durch ein Verb, sondern nur mit dem adverbialen Präsens-Signal »gleich bereit«. Das nächste Verb, das folgt, »erzit-

terte«, lässt sich wiederum noch als Konjunktiv lesen (»Wenn man doch ein Indianer wäre [und] erzitterte«), führt aber zugleich schon in das Präteritum und den Indikativ der folgenden Teilsätze (»erzitterte, gab, ließ, wegwarf« usw.). In diesen Teilsätzen erscheinen die einzelnen Teilgegenstände des *konjunktivischen* Wunsches, und zwar in der Bekundung ihrer *indikativischen* Nichtexistenz.

Freuds formale Kennzeichnung des Schwebens zwischen den Zeiten trifft erstaunlich genau – fast bestürzend genau – die Temporalität und Modalität von Kafkas Prosaminiatur. Vor allem bietet Freuds Idee, dass der Wunsch bereits in der Vergangenheit erfüllt war, einen unerwarteten Anhaltspunkt. Denn auch Kafkas *Wunsch, Indianer zu werden* führt ja in die Vergangenheit – und zwar grammatisch: ins Präteritum –, in eine Vergangenheit, in der es aber das Gewünschte gerade *nicht* gab (»denn es gab keine Sporen, [...] denn es gab keine Zügel«). Und um so weniger lässt sich der Wunsch aus der Perspektive des *jetzt* formulierten Wunsches einfach dadurch erfüllen, dass man nun die Gegenstände des Wunsches herbeibeschwört und sich selbst in die Position des Indianers setzt. Das würde zu einer viel zu bequemen Konkretion führen – während doch das Satz-Subjekt, eine von Kafkas zahlreichen »man«-Figuren, gerade in der Schweben verbleibt, »schiefe in der Luft«, zwischen der Abstraktheit eines Personalpronomens und der geradezu dramatischen Konkretheit seines Wunschprozesses.

Der Wunsch richtet sich darauf, Indianer zu *werden*: prozessual und immerfort auf dem Weg in die Zukunft. Doch dieses Werden ist nicht durch den Gewinn, sondern durch den ebenfalls prozesshaften, sukzessiven Verlust des Gewünschten vorstellbar, durch das ›Lassen‹ und ›Wegwerfen‹ – einen Verlust, der bereits in der Vergangenheit verortet wird. Und es ist eben der emphatisch prozesshafte, der ›rennende‹ und ›zitternde‹ Charakter dieses Wunsches, der uns als Leser selbst zu Wünschenden macht: zu Wünschenden, die – mit Freud – die »Schnur des durchlaufenden Wunsches« immer wieder durchlaufen müssen und durchlaufen wollen. Mit diesem Text kommen wir aus der »Vorlust« nicht heraus, und eben deshalb ist er eine so sehr in unsere Wirklichkeit eingreifende Wunscherfüllung.

in: ders.: Gesammelte Werke (Anm. 9), Bd. 7, Frankfurt a.M. 1966, S. 213-226, hier S. 217f.

43 Ebd., S. 223.

44 Franz Kafka: Wunsch, Indianer zu werden (1912), in: ders.: Gesammelte Werke in zwölf Bänden, hrsg. von Hans-Gerd Koch, Bd. 1: Ein Landarzt und andere Drucke zu Lebzeiten, Frankfurt a.M. 1994, S. 30.