



Dialektik der radikalen Enthemmung und autonomen Hemmung

Kulturgeschichtliche Gedankensplitter von Freud und seinen Schülern über den Kyniker Diogenes und den Marquis de Sade bis zu Michel Foucault und Robert Pfaller

Michael Pfister (Küsnacht)

Zusammenfassung: Sigmund Freuds Arbeiten brechen inhaltlich wie sprachlich Hemmungen auf, reflektieren aber auch den Umstand, dass enthemmte Triebe Kultur und Zivilisation gefährden. Die Freud-Schüler Otto Gross und Wilhelm Reich suchen Auswege, um die Sexualität nicht unter das Joch der Sublimierung beugen zu müssen. Inwieweit und auf welche Weise das ungehemmte Ausleben von Sexualität ohne zerstörerische Nebeneffekte möglich sei, gehört zu den grossen Fragen der «sexuellen Revolution» der sechziger Jahre.

Dass die zerstörerische, aufrüttelnde und subversive Kraft von Enthemmung ein zentrales Element der abendländischen Kultur und Philosophie ist, zeigt ein Blick auf Diogenes und die Kyniker. Deren «hündische» Schamlosigkeit entlarvt die Selbstgerechtigkeit der Macht und findet Nachfolger im karnevalischen Grobianismus des Mittelalters und der frühen Neuzeit, vor allem aber in der Verknüpfung von Philosophie und Pornographie im Frankreich des 18. Jahrhunderts, namentlich in Denis Diderots «Neveu de Rameau» und im Werk des Marquis de Sade. Bei Sade klärt sich die Aufklärung über sich selber auf, spricht Wahrheiten über den Menschen vorbehaltlos aus und geht an die Grenzen des Sagbaren. Damit wird der «göttliche Marquis» zum Vorbild avantgardistischer Künstler und Philosophen des 20. Jahrhunderts.

Heute wird Enthemmung kritischer gesehen, weil man sie mit populistischem Hate Speech und rassistischen Internet-Trolls in Verbindung bringt. Unsere Herausforderung besteht also darin, das subversive Erbe der philosophisch-künstlerischen Enthemmung vor übereifrig korrekten Regulierungen zu retten und dabei auf autonome Hemmung zu setzen. Modelle dafür sind etwa die «Selbstsorge» bei Michel Foucault oder Robert Pfallers Plädoyer für die «weisse Lüge» der Höflichkeit.

Schlüsselwörter: Kynismus, Autonomie, Selbstsorge, Realität und Fiktion

Januskopf der Befreiung: Freud, Gross, Reich

Eine Mischung aus vorsichtig-selbstkritischer Wissenschaftlichkeit und unternehmungslustiger Radikalität prägt Sigmund Freuds Schreib- und Denkstil. Eine gewisse Bonhomie (im besten Sinne verstanden) in seinem Tonfall könnte darüber hinwegtäuschen, dass er mindestens so viele Tabubrüche riskiert wie die kritischsten Philosophen und die avantgardistischsten Künstler. Als ich zum ersten Mal Freud las, empfand ich diese Mischung aus Überschreitung und Gelassenheit als ausgesprochen wohltuend. Da dachte und schrieb einer ohne Hemmungen, aber mit aller Seelenruhe. Nichts Menschliches war ihm fremd. Damit glich er dem Marquis de Sade, den ich etwa zur selben Zeit zusammen mit Stefan Zweifel zu übersetzen begann, nur dass der Puls bei Sade raste und bei Freud spazierte.

Der Common sense, auch noch der heutige, beurteilt Hemmungen vermutlich als etwas Sympathisches oder doch zumindest für jegliche Zivilisation Notwendiges, so wie es Mani Matters Mundartstück «Hemmige» auf den Punkt bringt: «Me stell sech d'Manne vor, wenns anders wär/ Und s'chäm es hübsches Meiteli derhär/ Jitz luege mir doch höchstens chly uf d'Bei/ wil mir Hemmige hei.» Ohne Hemmungen droht der Menschheit panisch-schimpanische Triebhaftigkeit. Doch gerade für diese interessiert sich Freud. Der Anspruch, Hemmungen zu überwinden, scheint einen roten Faden durch sein Werk zu ziehen,¹ und zwar im doppelten Sinne: Auf der einen Seite der Psychoanalytiker als erster Wissenschaftler, der alles hemmungslos anspricht, benennt, in Frage stellt. Auf der anderen Seite der Kranke, der nicht zuletzt an Blockaden, also an Hemmungen leidet, deren Überwindung eine zentrale Voraussetzung für die Gesundung darstellt.

Im Aufsatz «Hemmung, Symptom und Angst» (1926d) hält Freud zwar fest, eine Hemmung müsse im Unterschied zum Symptom «nicht notwendig etwas Pathologisches» (Freud, 2006, S. 233) sein, es könne aber durchaus «auch eine Hemmung ein Symptom sein» (ib.). Jedenfalls handle es sich bei einer Hemmung immer um eine «Funktionsstörung des Ichs» (ib., S. 235), die in unterschiedlichen Formen und Bereichen auftreten könne, nämlich in Bezug auf «die Sexualfunktion, das Essen, die Lokomotion und die Berufsarbeit» (ib., S. 233), wobei auch bei den letzten drei Bereichen ein sexueller Hintergrund anzunehmen sei. Als Beispiel führt Freud das Schreiben an, «das darin besteht, aus einem Rohr Flüssigkeit auf ein Stück weisses Papier fließen zu lassen» (ib., S. 235). Für Zwangsneurose und Hysterie vermutet Freud eine ähnliche Ausgangslage, nämlich die «notwendige Abwehr der libidinösen Ansprüche des Ödipus-Komplexes» (ib., S. 257). Aufgrund verschiedener Ursachen werde in der weiteren Entwicklung, so nimmt Freud an, die Abwehr von Triebregungen zu wenig zurückgenommen, die Hemmung entfalte

sozusagen eine Eigendynamik, das hysterische Symptom werde zu einer eigenen Quelle von Lust, so dass dieser «Ersatzbefriedigung immer mehr Raum auf Kosten der Versagung» (ib., S. 261) geschaffen werde; der Neurotiker (und wohl auch der Phobiker) lege «seinem Ich eine Beschränkung auf, um einer Triebgefahr zu entgehen» (ib., S. 269).

Dieselbe Struktur und auch das daraus folgende therapeutische Streben, die sozusagen hypertrophe Hemmung deutlich zu machen und zu überwinden, findet man bereits in der viel früheren Arbeit «Bruchstücke einer Hysterie-Analyse» (1905e). Dort zeigt sich auch jene Ambivalenz des Kampfes gegen die Hemmung, die uns heute umtreibt. Es fehlt hier der Raum, auf den gesamten Kontext des Falles von Freuds junger Patientin Dora (Ida Bauer) einzugehen. Im Kern geht es aber darum, dass Freud die Ursache hysterischer Symptome (Atemnot, Stimmversagen, nervöser Husten) «in den Intimitäten des psychosexuellen Lebens der Kranken» vermutet und die Symptome als «Ausdruck ihrer geheimsten verdrängten Wünsche» versteht (Freud, 2006, S. 87). Ida Bauer war mit dreizehn Jahren vom Ehemann der Geliebten ihres Vaters geküsst worden, zwei Jahre später hatte er ihr einen Liebesantrag gemacht. Mit knapp achtzehn Jahren wurde sie von ihrem Vater zu Freud in die Therapie geschickt, die sie nach knapp drei Monaten, am 31. Dezember 1900, wieder abbrach.

Im Vorwort zu seiner Schrift, die er weniger als fünf Jahre nach diesem Datum veröffentlichte, macht Freud zwar deutlich, dass ihm sehr wohl bewusst war, dass trotz Pseudonym Rückschlüsse auf seine junge Patientin gezogen werden könnten. Er scheint dennoch geradezu stolz darauf zu sein, «den Einschränkungen der ärztlichen Diskretion» nicht zu viel Gewicht beizumessen: «Allein ich meine, der Arzt hat nicht nur Pflichten gegen den einzelnen Kranken, sondern auch gegen die Wissenschaft auf sich genommen» (ib., S. 88). Insbesondere weiss Freud, dass seine Überwindung traditioneller Hemmungen durch eine offene Sprache der Patientin wie dem Publikum gegenüber etwas Bemerkenswertes, Neuartiges darstellt, denn hier «werden nun sexuelle Beziehungen mit aller Freimütigkeit erörtert, die Organe und Funktionen des Geschlechtslebens bei ihren richtigen Namen genannt, und der keusche Leser kann sich aus meiner Darstellung die Überzeugung holen, dass ich mich nicht gescheut habe, mit einer jugendlichen weiblichen Person über solche Themata in solcher Sprache zu verhandeln» (ib., S. 89).

Diese «Freimütigkeit» ist auch zweifellos eine Leistung; der Text, in dem Freud zum ersten Mal auch die Übertragung beschreibt, ist hochspannend und manchmal berührend, weil er nichts schön und gerade auch die Zumutungen in allen Einzelheiten schildert, denen der Arzt die junge Patientin aussetzt. Ob es

ihm wirklich immer gelungen ist, die Dinge beim Namen zu nennen («*J'appelle un chat un chat*», ib., S. 123), stellt Katharina Adler, die Urenkelin Ida Bauers, in ihrer fiktionalen, aber genau recherchierten Lebensgeschichte ihrer Urgrossmutter augenzwinkernd in Frage. Freud misst der kindlichen Masturbation in Bezug auf die Entstehung der Hysterie eine wichtige Rolle zu und verbindet damit seine Deutung des Umstandes, dass Dora/Ida während einer Analysestunde mit einem «Portemonnaietäschchen» spielt, «indem sie es öffnete, einen Finger hineinsteckte, es wieder schloss, usw.», als «Symptomhandlung». Im Roman lässt Katharina Adler ihre Ida – durchaus plausibel – die Selbstbefriedigung erst in reiferem Alter entdecken, was dann bedeuten würde, dass Freuds achtzehnjährige Patientin mangels Aufklärung gar nicht verstand, worüber der Doktor sie belehrte: «Wie schade, dass sie es erst jetzt herausgefunden hatte. Natürlich hatte sie damals so getan, als wüsste sie's genau ...» (Adler, 2018, S. 391).

Auch wenn Freud in den «Bruchstücken» kaum je von «Hemmung» spricht, so geht er doch davon aus, dass die Hysterikerin Dora unter Verdrängung und «Affektverkehrung» litt. Er stellt es seiner Leserschaft als schwer nachvollziehbar dar, dass das knapp 14-jährige Mädchen auf den Kuss des mehr als zwanzig Jahre älteren Mannes mit Unlust reagierte und findet «das Benehmen des 14-jährigen Kindes bereits ganz und voll hysterisch. Jede Person, bei welcher ein Anlass zur sexuellen Erregung überwiegend oder ausschliesslich Unlustgefühle hervorruft, würde ich unbedenklich für eine Hysterika halten, ob sie nun somatische Symptome zu erzeugen fähig sei oder nicht» (Freud, 2006, S. 106). In einer Fussnote erörtert er noch die Frage, ob der Ekel seiner jungen Patientin «akzidentelle Ursachen» hatte, doch da der küssende Herr, den er «zufällig» kennt, «ein noch jugendlicher Mann von einnehmendem Äussern» (ib.) ist, glaubt er diesen Störfaktor ausschliessen zu dürfen.

Für Freud steht erstens Doras ödipale «Verliebtheit in den Vater» fest, darüber hinaus versucht er ihr deutlich zu machen, dass sie sich gegen ihre eigenen erotischen Wünsche in Bezug auf den Ehemann der Geliebten des Vaters wehre: «Sie war wohl einerseits voll Bedauern, den Antrag des Mannes zurückgewiesen zu haben, voll Sehnsucht nach seiner Person und den kleinen Zeichen seiner Zärtlichkeit; andererseits sträubten sich mächtige Motive, unter denen ihr Stolz leicht zu erraten war, gegen diese zärtlichen und sehnsüchtigen Regungen» (ib., S. 131). Freud geht noch weiter, entdeckt homosexuelle Regungen in Bezug auf die Geliebte des Vaters und kommt schliesslich auch – im Sinne der Übertragung – zur «Ansicht, dass ihr eines Tages wahrscheinlich während der Sitzung eingefallen, sich einen Kuss von mir zu wünschen» (ib., S. 144).

In Zeiten von #MeToo mag einem das alles allzu eindeutig und allzu ungeheuerlich vorkommen. Man sollte es sich aber auch nicht zu einfach machen. Der Kopf, den es hier allenfalls zu schütteln gilt, ist ein Januskopf: Zum einen ist es nämlich durchaus revolutionär und mutig, dass Freud alle bürgerlichen und wohl-anständigen Hemmungen beiseite schiebt, um hinter den Krankheitssymptomen jenen wildesten Wünschen Rechnung zu tragen, die der heuchlerischen Bourgeoisie (zu der Doras Vater par excellence zählte) so suspekt sind. Zum anderen tappt er in die dialektische Falle der Enthemmung, indem er aus der Befreiung im Sprechen, ohne einen Zwischenraum überhaupt offen zu lassen, unvermittelt in eine neue Einschliessung kippt. Kaum nachvollziehbar ist, dass er Wunsch und Wirklichkeit kurzschliesst und eins zu eins gleichsetzt. Er scheint nicht einmal in Erwägung zu ziehen, dass sich die unbewusste Phantasie, so es sie denn überhaupt gab, durch den Übergriff des Mannes nicht erfüllt, sondern gerade zerstört sehen musste.

Die Eins-zu-eins-Setzung von Phantasie und Realität ist ein Problem, das die gesamte Kulturgeschichte der Enthemmung durchzieht und das sich heute noch in der auf «Echtheit» versessenen, ihre eigene «Gemachtheit» leugnenden Pornographie ebenso ausdrückt wie in den Vermutungen der neo-prüden Sittenwächter, die sich unmöglich vorstellen können, dass die «heutige Jugend» besser zwischen pornographisch-fiktiver Übertreibung und dem eigenen Sexleben unterscheiden kann als ihre Eltern und Grosseltern.

Die lastende Schwere der bürgerlichen Sittenstrenge war womöglich so gross gewesen, dass Freuds Befreiungsakt wahren Utopien der Enthemmung den Weg bahnte. Zu diesen Utopien mag man das Denken und Schreiben der Freud-Schüler Otto Gross und Wilhelm Reich zählen, die freilich öfter als *abtrünnige* Freud-Schüler bezeichnet werden. Gross, der Sohn eines Grazer Professors für Kriminalistik, gegen dessen bürgerliche Autorität er zeit seines Lebens ankämpfte, beschäftigt sich schon in einer seiner ersten Schriften mit der «Frage der sozialen Hemmungsvorstellungen» und versucht Hemmungen als eine Art notwendiges Übel zu fassen, dessen Funktion es ist, gemäss einer Logik der Abschreckung die Verbrechen des entfesselten Menschen zu verhindern: «Wir brauchen die hemmenden Furchtvorstellungen anticrimineller Natur; sie müssen, wie alle unseren Vorstellungen, durch die Erfahrung erworben werden» (Gross, 2009, S. 12). Allerdings wird schon im nächsten Satz klar, dass Otto Gross die reale, autoritäre Gewalt hinter diesen Hemmungen zutiefst verabscheut und Hemmungen am liebsten durch die blossen Illusion einer Abschreckung erzeugen würde: «Die ideale Prävention würde natürlich darin bestehen, dass man die Meinung verbreiten würde, jeder Verbrecher sei grausam bestraft worden, ohne dass in Wirklichkeit einem Einzigen etwas zu

leide geschehen würde» (ib., S. 12f.). So notwendig «Hemmungsvorstellungen» für die soziale Sicherheit auch sein mögen, sie sind in Gross' Augen eine Quelle der Unlust. In seinen Texten wird der Kampf gegen Ordnung und Autorität und für eine lustvolle, autonome Enthemmung in einer völlig freien Sexualität immer stärker. An den Ansätzen zu einer praktischen Umsetzung beteiligte sich Gross im Rahmen von Bohème-Kommunen in München-Schwabing und in Ascona. Robert Landmann (eigentlich Werner Ackermann, ein zeitweiliger Miteigentümer der Künstlerkolonie Monte Verità) schrieb 1973 über diese Zeit:

In den geflüsterten Erzählungen der Asconesen spukten noch lange haarsträubende Darstellungen von den Orgien, die die unheimlichen Grossianer begingen, um sich ihre Hemmungslosigkeit zu beweisen. Eine zeitlang zogen sie sich in ein gemietetes Stallgebäude zurück und verpönten in denkbar weitestem Maße jegliche Hemmungsäußerungen. Es herrschten in dem primitiven Milieu unbeschreibliche Zustände, die viel gemeinsam hatten mit den Unarten kleiner und kleinster Kinder und mit den Auswüchsen gewisser studentischer «Schweineabende». (zit. n. Hurwitz, 1988, S. 119f.)

Der mit Gross befreundete Schriftsteller Franz Jung plante ein Jahr nach Gross' elendem Tod 1920 auf den winterkalten Strassen von Berlin eine zweibändige Ausgabe seiner Texte und schrieb dafür ein Vorwort, in dem er eine Art Synthese von Otto Gross' Kulturtheorie versuchte:

Die Gemeinschaft wird in Genialität erst erlebensfähig. Darum ist es notwendig, die Genialität in jedem Menschen freizulegen. Es ist die erste und wichtigste Aufgabe. Jeder Mensch hat zu wissen, dass er Mensch ist, dass er menschlich, dass er genial ist. Erziehung wird zum Unsinn, zum Hemmungsmittelpunkt. Legt die Menschlichkeit frei! (Jung, 2000, S. 49f.)

Am deutlichsten kommt diese rousseauistisch anmutende Rückkehr in ein orgiastisches Glücksreich in Otto Gross' Aufsatz «Die kommunistische Grundidee in der Paradiessymbolik» (1919) zur Geltung, die Jung so zusammenfasst:

Alle Gefühlskomponenten, die sich als Allsexualität des Kindes zu einem einzigen Instinkt zusammengenügen und verdrängt und gebro-

chen werden im Leben, werden in der Orgie und in der Allsexualität befreit und zur Wirksamkeit gebracht. Kameradschaft, Glück, Genialität (Menschlichkeit) machen die Orgie erlebensfähig, sie führen damit also direkt in das Erleben ein. Sexuelle Revolution und Utopie als Orgie ist Erleben, erstmaliges, konfliktfreies Erleben. (ib., S. 51 f.)

Das Stichwort «sexuelle Revolution» wird für Wilhelm Reich Programm: «The Sexual Revolution» nannte er die erste englische Version seines erstmals 1936 unter dem Titel «Die Sexualität im Kulturkampf» erschienenen Buches, das Freuds Ansatz gerade deshalb hart kritisierte, weil Reich zufolge bei Freud die Triebunterdrückung «als unerlässlicher Faktor jeder Kulturbildung» gutgeheissen werde. Dieser Grundannahme widerspricht Reich entschieden: «Es liess sich nun bereits historisch nachweisen, dass diese Auffassung nicht stimmt, denn es gibt hohe Kulturen ohne Sexualunterdrückung mit völlig freiem Geschlechtsleben» (Reich, 1982, S. 34). Über Freuds Sublimierungstheorie macht sich Reich lustig: «Auf die paar schlechten Gedichte, die bei Askese gelegentlich entstehen, kommt es doch nicht an» (ib., S. 83).

Für Reich ist klar, dass nur unbefriedigte Sexualität die kulturelle Leistung hemmt, während befriedigte Sexualität sie fördert. Deshalb erübrigen sich in einer neuen Gesellschaft mit einer neuen Erziehung, die Onanie nicht mehr verteufelt, und einer befreiten Sexualität auch die Hemmungen, die Gross zumindest in frühen Arbeiten noch für eine ärgerliche Notwendigkeit zu halten schien. Wer die Lust bejaht und die verstaubte Sittenstrenge überwindet, ist «gesund» und wird sich friedfertig, sozial und kultiviert verhalten, obwohl beziehungsweise gerade *weil* er seine Sexualität ungehemmt auslebt:

Der Gesunde hat praktisch keine Moral mehr in sich, aber auch keine Impulse, die eine moralische Hemmung erfordern würden. Die Beherrschung etwa noch vorhandener asozialer Impulse gelingt mit Leichtigkeit unter der Bedingung der Befriedigung der genitalen Grundbedürfnisse. Das zeigt sich auch im praktischen Verhalten des orgasmisch potent gewordenen Menschen. Käuflicher Geschlechtsverkehr wird eine Unmöglichkeit; vorhandene Lustmordphantasien verlieren ihre Kraft und Bedeutung. Einen Partner zur Liebe zu zwingen oder zu vergewaltigen, wird fremd und unausdenkbar. Ebenso früher etwa vorhanden gewesene Im-

pulse, Kinder zu verführen. Anale, exhibitionistische und andere Perversionen weichen regelmässig vollkommen, dadurch weichen auch die sozialen Angst- und Schuldgefühle. (ib., S. 30 f.)

Kurz, die Überwindung der Hemmung macht die Hemmung überflüssig. Das Ziel sind sexuelle Autonomie oder «sexualökonomische Selbststeuerung» (ib., S. 47) und damit die Erlangung des uneingeschränkten, sexuellen Erlebens und der orgasmischen Potenz, aus der beim späten Reich dann das «Orgon-Prinzip» wurde. Damit machte sich Reich wissenschaftlich endgültig unmöglich, weil er radikal physikalistisch von einer «Orgon-Energie» ausging, die zum Beispiel im Meeressand qua erstarrter Sonnenenergie gefunden werden und in eigens konstruierten Zellen akkumuliert werden konnte, um neurotisches Leiden mit einer «Orgon-Therapie» zu bekämpfen. Albert Einstein versuchte vergeblich, Reich die physikalisch unhaltbare Theorie auszureden (<https://de.wikipedia.org/wiki/Orgon>).

Reich ist einer der Stammväter der sexuellen Revolution der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, auch wenn er wohl weniger direkt auf sie wirkte als etwa Herbert Marcuses «Triebstruktur und Gesellschaft», das unter dem Titel «Eros and Civilization» 1955 erstmals erschien. Die Kritik an Freuds Äusserungen über die Notwendigkeit von Triebunterdrückung und Sublimierung übernimmt Marcuse weitgehend von Reich. Unter Berufung auf Schiller und Fourier sucht er nach Wegen, gehemmte Sexualität zu befreien, ohne auch der zerstörerischen Kraft der Triebe den Weg zu bahnen. Der Befürchtung, «dass eine Triebbefriedigung nur zu einer Gesellschaft von Triebbesessenen führen könne – d. h. zu keiner Gesellschaft» (Marcuse, 1967, S. 199), hält er entgegen, dass dies nicht geschehen müsse, wenn man die Institutionen ändere und das «Realitätsprinzip» nicht mehr mit dem «Leistungsprinzip» gleichsetze. Dann sei sehr wohl «eine Ausweitung statt einer Explosion von Libido» (ib.) möglich. Statt Sublimierung als Zähmung durch Kultur und Gesellschaft finde im «Eros» eine «Selbstsublimierung der Sexualität» (ib., S. 202) statt.

Solche Ansätze mag man in einer weltumarmend-kuscheligen “All you need is love”-Hippie-Sexualität gespiegelt finden. Abgesehen davon, dass es nicht an Zeugnissen darüber fehlt, wie in den einzelnen Lebensläufen und -situationen die zerstörerische Energie der Triebe der «libidinösen Vernünftigkeit» (ib., S. 197) einen Strich durch die Rechnung machte, setzte die «sexuelle Revolution» auch bewusst auf das provokative, aufrüttelnde Schockmoment enthemmter Sexualität – enthemmte Sexualität als Unvernunft gegen den Ordnungswahn der Vernunft. Stellvertretend sei – in der Darstellung von Peter Sloterdijk in «Kritik der zyni-

schen Vernunft» (1983) – eine Anekdote in Erinnerung gerufen, die deutlich macht, dass nicht einmal die Schutzpatrone der Studentenbewegung vor entsprechenden Attacken sicher waren:

Nicht lange bevor Adorno starb, kam es in einem Hörsaal der Frankfurter Universität zu einer Szene (...). Eben war der Philosoph im Begriff, seine Vorlesung zu beginnen, als eine Gruppe von Demonstranten ihn am Betreten des Podiums hinderte. Dergleichen war im Jahr 1969 nichts Ungewöhnliches. An diesem Fall zwang etwas zu genauerem Hinsehen. Unter den Störern machten sich Studentinnen bemerkbar, die vor dem Denker im Protest ihre Brüste entblößten. Hier stand das nackte Fleisch, das «Kritik» übte – dort der bitter enttäuschte Mann, ohne den kaum einer der Anwesenden erfahren hätte, was Kritik bedeutet – Zynismus in Aktion. Nicht nackte Gewalt war es, was den Philosophen stumm machte, sondern die Gewalt des Nackten. (Sloterdijk, 1983, S. 27)

Die Geste hat sich bis zu den Protestaktionen der ukrainischen Feministengruppe Femen im frühen 21. Jahrhundert erhalten, aber das ist wohl ein rares Relikt, denn die offensive Zurschaustellung nackter Körper wird immer weniger mit Kritik und Protest verknüpft, eher mit der pornographischen Kommerzialisierung von Sexualität. Noch 1991 gab ein Pornoschauspieler und -regisseur in einer Untersuchung des US-amerikanischen Psychiaters Robert J. Stoller zu Protokoll: “I’m in an antisocial, highly immoral, against-the-grain, ultra-rebellious form of entertainment. We’re the last rebels in society. At least we’re better than stupid terrorists who go around blowing up people. No one ever died from an overdose of pornography” (Stoller, 1991, S. 29). Heute halten es intellektuelle Kreise eher mit Michel Foucault, der in seiner Buchreihe «Sexualität und Wahrheit» die «Repressionshypothese» – also die Ansicht, Sexualität sei jahrhundertlang unterdrückt worden und daher könne die Gesellschaft vor allem durch eine Befreiung der Sexualität revolutioniert werden – anzweifelte. Sexuelle Hemmungslosigkeit gilt nicht länger als Form von Subversion oder Kritik.

Entlarvung der Macht: Diogenes, Diderot, Sade

Wer weiss, vielleicht wird da im Zeichen einer neuen Sittsamkeit das Kind mit dem Bade ausgeschüttet und eine kraftvolle kritische Konstante der abendländischen Kulturgeschichte vorschnell verabschiedet. Dass Sloterdijk die Episode

mit Adorno als «Zynismus in Aktion» bezeichnet und in seiner «Kritik der zynischen Vernunft» erzählt, ist kein Zufall. Das subversive Element der demonstrativen Enthemmung ist fast zweieinhalbtausend Jahre alt und geht auf Diogenes von Sinope, einen der bekanntesten *kynischen* Philosophen zurück. Der Begriff «zynisch» leitete sich von ebendieser kynischen Schule ab, wobei «kynisch» bald mit einer Ortsbezeichnung (dem Gymnasion Kynosarges in Athen), bald aber direkt mit dem «Wappentier» der Kyniker, dem Hund, in Beziehung gesetzt wird. Hündische Schamlosigkeit und Hemmungslosigkeit ist das Markenzeichen des Diogenes, etwa wenn er Alexander dem Grossen, der ihm einen Wunsch gewährt, antwortet, er solle ihm aus der Sonne gehen.² Die berühmte Anekdote steht zum einen für die sozusagen salonfähigere Seite der griechischen Kyniker, für jene bescheidene Bedürfnislosigkeit, die sich auch in Diogenes' Fass spiegelt oder darin, dass er auch noch seinen Becher wegwirft, als er sieht, wie ein Knabe Wasser aus der hohlen Hand trinkt (vgl. Niehues-Pröbsting, 1988, S. 204). Andererseits sprechen aus der Begegnung mit Alexander eben auch die ungeschminkte Verspottung der Macht und die Brüskierung kultureller Konventionen: «Diogenes seyn, heisst die eingeführten Gewohnheiten und angenommenen Gesetze schänden», tadelt Honoré de Balzac im 19. Jahrhundert, «es heisst, weder Scham noch Ehrbarkeit haben; es heisst, weder Verwandten, noch Wirth, noch Freund erkennen» (zit. n. Niehues-Pröbsting, 1988, S. 128).

Die Schamlosigkeit des Diogenes äussert sich bald nur in Worten, bald auch in obszönen Gesten. Ebenso furchtlos wie den Feldherrn und König Alexander attackiert er auch den führenden Philosophen seiner Zeit, Platon, trampelt auf einem Teppich herum und ruft dazu «Ich trete des Platon anmassliche Hohlheit mit Füßen» (Niehues-Pröbsting, 1988, S. 141), oder macht sich über dessen Definition des Menschen als eines federlosen, zweifüssigen Tiers lustig, indem er einen Hahn rupft und kommentiert: «Das ist Platons Mensch ...» (ib., S. 143). Als Platon ihn einen Hund nennt, erwidert er unter Anspielung auf die Episode, als ebendieser Platon vom syrakusischen Tyrannen Dionysios in die Sklaverei verkauft wurde: «Ich bin doch nie, wie die Hunde, dahin zurückgekehrt, wo ich verkauft wurde» (ib., S. 110). Mit Diogenes entdeckt die europäische Philosophie den Wert der freien Rede, wie sie in den griechischen Komödien geführt wurde, bis man diese gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. zu zensieren begann. Jacob Burckhardt sagt über Diogenes, es sehe so aus, «als hätte man sich in ihm, weil man die alte Komödie nicht mehr hatte, ein abenteuerlich böses Maul halten wollen» (zit. n. ib., S. 217). Laut Diogenes Laertios war für den Kyniker Diogenes das Schönste im Menschenleben ebendieses «böse Maul», die freie Rede oder «parrhesia» (ib.,

S. 217f.), mit der sich auch der späte Michel Foucault ausführlich beschäftigte (vgl. Foucault, 2012). Denn gute Philosophie sei schmerzhaft, meinte Diogenes, der in Bezug auf Platon einmal fragte, «was denn so erhaben an jemandem sei, der so lange Zeit philosophiert habe, ohne irgendeinem weh zu tun» (Niehues-Pröbsting, 1988, S. 219f.).

Zum enthemmten Wort kommt bei den Kynikern die körperliche und sexuelle Zügellosigkeit. Es gibt Anekdoten von öffentlich kopulierenden, pissenden und furezenden Kynikern. Am berühmtesten wohl, weil es hier auch um die kynische Tugend der Autarkie, der Unabhängigkeit, geht, ist die Geschichte von Diogenes' Gewohnheit, auf dem Markt zu onanieren. Bei Diogenes Laertios heisst es: «Er pflegte alles in voller Öffentlichkeit zu tun, sowohl was die Demeter betrifft, wie auch die Aphrodite. (...) Und da er häufig öffentlich Onanie trieb, sagte er: 'Könnte man doch so durch Reiben des Bauches sich auch den Hunger vertreiben'» (zit. n. ib., S. 195). Das Verhältnis der Kyniker zur Sexualität und zum Eros ist, wie Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem grossartigen Standardwerk «Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus» aufzeigt, durchaus ambivalent: Weil die Geschlechtlichkeit das Individuum dazu bringt, sich dem geliebten Menschen anzupassen, Kinder zu zeugen, zu heiraten, gefährdet sie dessen Identität und Selbstbestimmung. Entsprechend ist vom Kyniker Antisthenes der Satz überliefert: «Lieber verrückt werden als der Lust erliegen» (ib., S. 194). Aber im Gegensatz zu den meisten religiösen und kulturellen Ordnungssystemen, die Europa in den folgenden zweieinhalb Jahrtausenden prägten, folgern die Kyniker daraus nicht, dass Sexualität zu verteufeln, zu verbieten oder mindestens zu regulieren sei. Die Unabhängigkeit ist für Diogenes nur so zu retten: «indem er sie [die Sexualität, M. P.] aller schamhaften Rücksichten entkleidet auf den simpelsten physiologischen Vorgang reduziert» (ib., S. 195). Das bedeutet, dass die Kyniker das in der Antike, vor allem schon im Rahmen von Homers Kriegermoral machtvolle Ideal der «aidōs» (Scham)³ ablehnen, denn «aidōs» wäre eine Form des konventionellen «nomos», eine überflüssige Sittlichkeitsregel. Indem der Kyniker das Private öffentlich macht, äussert er Gesellschaftskritik. Er ist der unverschämt andere Beschämende, aber auch der Schamlose, von Scham nicht Betroffene. Er stellt andere bloss, steht aber auch selber entblösst da, ohne dass es ihm etwas ausmacht. Bei Diogenes und den Kynikern wird zum ersten Mal in der europäischen Kulturgeschichte klar, wie die Überwindung von Hemmungen dazu beitragen kann, «die gängige Münze umzuprägen (paracharattein to nomisma)» (Niehues-Pröbsting, 1987, S. 92f.). Oder wie es Peter Sloterdijk zusammenfasst:

Die Schamlosigkeit des Diogenes versteht sich nicht auf den ersten Blick. Scheint sie sich einerseits naturphilosophisch zu erklären – naturalia non sunt turpia –, so liegt ihre Pointe in Wirklichkeit auf dem politischen, gesellschaftstheoretischen Gebiet. Scham ist die intimste soziale Fessel, die uns, vor allen konkreten Gewissensregeln, an die allgemeinen Verhaltensstandards bindet. Der Existenzphilosoph jedoch kann sich mit den vorgegebenen sozialen Schamdressuren nicht zufrieden geben. Er rollt den Prozess noch einmal von Anfang an auf; wofür der Mensch sich wirklich zu schämen habe, das ist keineswegs durch die gesellschaftlichen Konventionen ausgemacht, zumal die Gesellschaft selbst verdächtig ist, auf Perversionen und Unvernünftigkeiten zu beruhen. Der Kyniker kündigt also die landläufige Gängelung durch die tief eingefleischten Schamgebote. (Sloterdijk, 1983, S. 316 f.)

Neben der Stoa und der Lehre Epikurs waren kynische Lehren als lebenspraktische Philosophie in der Antike weiter verbreitet, als man heute denken könnte. Dass wir uns darüber leicht täuschen, liegt an der Ablehnung durch die Meinungsführung der christlichen Sittenlehre wie die Kirchenväter Augustinus oder Laktanz, welch letzterer schimpfte: «Man weiss nicht, für welche Tugend die noch eintreten könnten, die das Schamgefühl aufgehoben haben» (zit. n. Niehues-Pröbsting, 1988, S. 199). Der vor allem von Norbert Elias vertretene Ansatz, dass «die Menschen des Mittelalters und die Angehörigen der letzten «primitiven» Gesellschaften im Vergleich zu uns heutigen Europäern ihre Triebe und Affekte noch wenig gebunden oder geregelt hätten, der Triebverzicht gering, die Mäßigung und Zurückhaltung der Gefühle und Gefühlsäusserungen relativ unerheblich gewesen seien» (Duerr, 1994, S. 9) und Zivilisation im heutigen Sinn erst ab dem 16. Jahrhundert entstanden sei, wird heute wohl mehrheitlich kritisch gesehen. Doch auch im Mittelalter und in der frühen Neuzeit mangelt es nicht an (literarischen) Protagonisten der Enthemmung. Neue Formen von Kynismus kann man bei den ketzerischen Brüdern und Schwestern vom Heiligen Geist, bei Till Eulenspiegel mit seinen fäkalischen Schalkereien auf Kosten von Klerikern und anderer grosser Herren oder beim pornografischen Poeten Pietro Aretino, der von Christoph Martin Wieland als «cynisch» und als «Geissel der Fürsten» bezeichnet wurde (vgl. Niehues-Pröbsting, 1988, S. 133). Die volkstümlich-derbe Literatur des Mittelalters bis in die frühe Neuzeit mit Rabelais oder deutschen Vertretern des Grobianismus wie Johann Fischart («Flöh Haz/Weiber Traz», 1573) Johann

Beer («Der abenteuerliche wunderbare und unerhörte Ritter Hopfen-Sack von der Speck-Seiten», 1678) oder Christian Reuter («Schelmuffskys wahrhaftige, curiöse und sehr gefährliche Reisebeschreibung zu Wasser und Lande», 1696/97) mag man mit Michail Bachtin als karnevalesk-grotesken Realismus, als «Hervordrängen des Verdrängten» (Lachmann, 1995, S. 31) und als ritualisierte Enthemmung lesen. Immer geht es aber um die «Degradierung oder das Herabsetzen des Hohen» (Bachtin, 1995, S. 71), um antiautoritären Protest gegen eine überkommene Macht (vgl. *ib.*, S. 239 ff.).

Ein neues goldenes Zeitalter der «bösen Mäuler» im kynischen Sinn bricht aber bei den französischen «libertins érudits» des 17. und vor allem des 18. Jahrhunderts, bei (post-)materialistischen Hedonisten und Ironikern wie La Mettrie, Diderot oder Sade an. Am Beispiel von Diderots «Le neveu de Rameau» zeigt sich, wie heikel die Überwindung der Hemmnisse war, die man im 18. Jahrhundert gerne auch «Vorurteile» nannte. Diderot wagte es nicht, den vor 1774 geschriebenen Text zu publizieren, und so erschien er erstmals 1805 in der deutschen Übersetzung von Goethe, dem er aus Russland, wo sich Diderot ein halbes Jahr am Hof Katharinas der Grossen aufgehalten hatte, zugespielt worden war. «Frecher und gehaltener», kommentierte Goethe später, «geistreicher und verwegener, unsittlich-sittlicher war mir kaum etwas vorgekommen; ich entschloss mich daher sehr gern zur Übersetzung» (zit. n. Niehues-Pröbsting, 1987, S. 99). Während der Arbeit hatte er freilich Schiller geschrieben, er werde «vielleicht einige cynische Stellen mildern» (*ib.*).

Das deutsche «cynisch» und das französische «cynique» bedeuten im 18. Jahrhundert noch hauptsächlich «schamlos», «unverschämt» im Zusammenhang mit Sexualität und Sittlichkeit. Das sind durchaus Gebiete, die Diderot, den Autor des Romans «Les Bijoux indiscrets» («Die geschwätzigsten Kleinode», 1748 – der Titel bezeichnet die sprechenden Genitalien von Frauen), interessierten, doch sein Protagonist, der historisch belegte Neffe des berühmten Komponisten Jean-Philippe Rameau, hat vor allem wieder ein «böses Maul» in Bezug auf die gute Gesellschaft und die angesehenen Bürger von Paris. Als gescheiterter Musiker und Bohémien lässt er sich – wie Diogenes, der im Dialog auch besprochen wird – von reichen Bekannten aushalten, mit denen er es sich aber immer wieder verdirbt, weil er ihnen ehrlich die Meinung sagt. Indem er den Text als Dialog zwischen einem «Ich» und einem «Er» (Rameaus Neffe) gestaltet, erzeugt Diderot eine Distanz zu den freimütigen Äusserungen des Neffen über Menschen, Kunst und Philosophie. Auch wenn «Ich» die Derbheiten von «Er» immer wieder tadelt und in Frage stellt, entsteht aber der Eindruck, der Autor spreche durch *beide* Gesprächspartner und

«Er» verkörpere eine Art Ideal, wie gesprochen werden könnte, wenn auf gesellschaftliche Einschränkungen keine Rücksicht genommen werden müsste: «Er bekannte die Laster, die ihm anhängen, die auch andern anhängen; aber er war kein Heuchler; er war nicht abscheulicher als jene, er war nur offener und folgerechter, manchmal profunder in seiner Verderbnis» (Diderot, 1981, S. 272).

Wirklich profund in seiner Verderbnis ist freilich erst das Werk des Marquis de Sade, das bis heute als radikalster Versuch einer totalen Enthemmung des philosophischen und literarischen Schreibens gelten darf. Schon auf den ersten Seiten seines Hauptwerkes «Justine und Juliette» (1800/01) umreißt Sade sein Programm, sich bei der aufklärerischen Darstellung der Wahrheit durch keinerlei Rücksichtnahmen bremsen zu lassen:

Unstreitig ist es schrecklich, zum einen Teil die entsetzlichen Leiden schildern zu müssen, mit denen der Himmel eine die Tugend aufs vorbildlichste verehrende Frau von warmem und weichem Empfinden niederdrückt; und zum anderen darzutun, wie diejenigen, welche diese Frau martern und kasteien, mit Segen überhäuft werden: aber der Schriftsteller, Philosoph genug, um der WAHRHEIT auf den Grund zu gehen, überwindet solche Unannehmlichkeiten; und zur Grausamkeit gezwungen, reißt er mit der einen Hand die abergläubischen Schnörkel, mit denen der Unverstand die Tugend schmückt, erbarmungslos herunter, und mit der anderen Hand entdeckt er dem hintergangenen, ahnungslosen Menschen ohne jede Scham das Laster inmitten jener Freuden und Sinnengenüsse, von denen es fortwährend verfolgt und umschwärmt wird. Solcherart ist die Gesinnung, die unsere Arbeit leiten wird; in Ansehung dieser Beweggründe werden wir die kynischste Sprache mit den rücksichtslosesten und gewagtesten Lehrsätzen, mit den lasterhaftesten und lästerlichsten Anschauungen verknüpfen und mit beherztem Wagemut das Verbrechen wirklichkeitsgetreu beschreiben ... (Sade, 1990, S. 52)

Sade geht es darum, die Wünsche und Phantasien von Menschen, aber auch die Machtverhältnisse in der realen Welt ungeschönt darzustellen – daraus ergeben sich die endlosen Variationen von Orgie und Folter, die den Roman über die tugendhafte, aber stets vom Unglück verfolgte Justine und die lasterhafte, erfolgsverwöhnte Juliette ebenso prägen wie die 600 Perversionen in den noch

finstereren «120 Tagen von Sodom». Das macht sein Werk zu einem, «über dessen Grenzen sich hinauszuwagen keinem Schriftsteller zu keiner Zeit gelungen ist» (zit. n. ib., S. 13), wie es Maurice Blanchot auf den Punkt brachte. Ein Werk auch, das das ungehemmte Fließen der Reden wie der Körpersäfte in Szene setzt. Am Ende des zehnten und letzten Bandes des Doppelromans bilanziert die lasterhafte Juliette noch einmal das Ergebnis der Höllenfahrt, dass nämlich die Tugend glücklos bleibe, und dass diese Wahrheit vorbehaltlos ausgesprochen werden müsse:

Weshalb sollte man davor zurückschrecken, dies öffentlich bekannt zu machen? fragte Juliette: wenn es der Wahrheit gelingt, der Natur höchstselbst ihre Geheimnisse zu entlocken, dann ist es gleichgültig, wie sehr die Menschen davor zittern mögen, die Philosophie muss alles sagen. (Sade, 2002, S. 227)

Sade geht nicht nur an die Grenzen des Sagbaren, sondern überlegt sich in der «Philosophie im Boudoir» (1795) auch, wie Sexualität in einer total enthemmten Gesellschaft aussähe. Im Pamphlet «Franzosen, noch eine Anstrengung, wenn ihr Republikaner sein wollt ...», das sich in den Dialog eingeschoben findet, werden Schamhaftigkeit, Ehre, Tugend und Familie als Hindernisse auf dem Weg zur sexuellen Befreiung vor allem auch der Frau attackiert. Befürwortet wird dagegen eine universelle Prostitution mit Einrichtungen, die es beiden Geschlechtern erlaubt, sich mit den Objekten ihres Begehrens zu vergnügen. Das Recht auf *dauerhaften* Besitz eines Menschen, also auf die Ehe, wird in aller Form abgelehnt, dafür soll es neu ein Recht auf den *momentanen* Besitz zum Zweck der Verlustierung geben: «Ich habe kein verbrieftes Recht auf den Besitz einer bestimmten Frau, aber ich habe ein Recht auf die Verlustierung mit ihr, das Recht darauf, sie zu dieser Verlustierung zu zwingen, wenn sie sie mir, aus was für Gründen auch immer, verweigern sollte» (Sade, 1998b, S. 133, übers. M. P.).

Auf drei Ebenen treibt Sade sein global-vulkanisches Projekt einer radikalen Enthemmung voran: Zunächst gilt es die gesellschaftlichen Normen zu widerlegen und zu überwinden, weil sie dem Begehren und der Lust des Einzelnen im Weg stehen. Doch die Überschreitung der Normen ist es auch gerade, die die grösste Lust erzeugt:

Ohne Verbrechen keine Lust. Ah! wenn diese törichten Gesetzgeber doch nur wüssten, wie beflissen sie unsere Gelüste befördern, indem sie sich das Recht anmassen, dem Menschen Satzungen aufzuerle-

gen: sich keinen Deut um die Gesetze zu scheren, sie samt und sonders zu brechen, mein Freund, dies ist die wahre Kunst, Wollust zu empfinden. Erlerne diese Kunst und zerreisse alle Zügel (Sade, 1992, S. 265).

Auch die Lust selbst soll grenzenlos sein und sich immer wieder von neuem übertreffen. Das stellt die Sadeschen Libertins, die oft genug mit Impotenz kämpfen, immer wieder vor physische Probleme, weil ihre körperlichen Kräfte nicht mit den Phantasien mithalten können, was zur typisch libertinen Melancholie führt, der Wehmut darüber, dass sich das Lustempfinden nicht beliebig steigern lässt:

... seit mehr denn zwanzig Jahren habe ich nur mehr noch dann einen Steifen, wenn ich mir ein Verbrechen ausmale, das alles übersteigt, was der Mensch vollbringen kann; leider aber kann ich es nie und nimmer in die Tat umsetzen: alles, was wir auf Erden tun, ist lediglich ein Schatten dessen, was wir vollbringen möchten. (Sade, 1991, S. 107)

Und schliesslich muss auch die Sprache von allen Schranken befreit werden, um wirklich alles sagen, alles zeigen, alle Vorstellungen hervorrufen zu können. Und so vollbringen auch Grammatik und Vokabular akrobatische Kunststücke, um mit klimakterischen Wortkaskaden die Gleichzeitigkeit aller Hemmungslosigkeiten wenigstens auf dem Papier zu erreichen: «Welch Wonne für mich! Flüche und Verwünschungen prasselten auf mich nieder, ich *vatermordete, blutschändete, meuchelte, verkuppelte, sodomisierte*; oh! Juliette, Juliette! Zeit meines Lebens war ich nie so selig». (Sade, 1995, S. 77f.)

Selbstsorge, Höflichkeit und Phantasie: Foucault, Pfaller

Emanzipation als Explosion: Der kaum zu überschätzende Einfluss von Sades skandalösem Werk auf Literatur, Kunst und Philosophie der Moderne, auf die Tabubrüche der Avantgarde, kann hier nur angedeutet werden, etwa mit Verweis auf Alfred Jarrys «Merdre!» zu Beginn des «König Ubu» (1896) und vor allem auf die erotisch-revolutionären Experimente und Ekstasen des Surrealismus. Georges Bataille feierte in Sade den weit über die Vernunft hinausreichenden Denker des Exzesses, der Souveränität und der Überschreitung, der als Erster der sonst immer stummen Gewalt Sprache verlieh:

In der Tiefe ist die sexuelle Vereinigung kompromittiert, etwas Halbes zwischen Leben und Tod: nur wenn sie die Gemeinsamkeit, die sie begrenzt, zerbricht, offenbart die Erotik schliesslich die Gewaltbarkeit, die ihre Wahrheit ist und deren Ausübung allein dem souveränen Bild des Menschen entspricht. Nur die Fressgier eines grimmigen Hundes könnte die Wut dessen stillen, dem nichts Einhalt gebietet. (Bataille, 1994, S. 163)

Im 20. Jahrhundert war diese philosophische, literarische, pornographische Fressgier die Glut, die manches künstlerische Feuer nährte. Roland Barthes brachte dieses Selbstverständnis in seinem Kultbuch «Die Lust am Text» 1973 auf die vielzitierte Formel: «Der Text ist (sollte sein) jene ungenierte Person, die *Vater Politik* ihren Hintern zeigt» (Barthes, 1986, S. 79). Doch jetzt scheinen wir in Zeiten zu leben, denen der Exzess und die Hemmungslosigkeit zum Hals heraushängen. Nicht dass die sexuelle Revolution gescheitert wäre. Im Grunde hat sich Sades «universelle Prostitution» spätestens mit der Dating-App Tinder auf recht pragmatische Weise realisiert. Onanieren in der Öffentlichkeit wäre hingegen keine gute Idee. Ein neuer Diogenes wäre schneller aus dem Verkehr gezogen als jeder pädophile Priester oder Popstar. Umso hemmungsloser wird heute im Park «gefitnesst», dazu muss man nicht mehr ins Gymnasium.

Aber abgesehen von der Gesundheit und der Sicherheit ist uns alles eher zu viel geworden: sexualisierte Werbung; Selbstentblössung im Dschungelcamp und im Big-Brother-Container; brutale Computergames; ressentimentgeladene Internet-Trolls, rassistische Chatbots und antisemitische Rapper; Hate Speech und Alt-Right-Wutbürger. Weil die Reaktionäre und Rechtspopulisten die Widerstandsrhetorik der 68er-Emanzipation übernommen haben, rufen jetzt gerade die Progressiven und Emanzipatorischen gemäss einer unironisch und positiv verstandenen Political Correctness nach Zensur und Regulierung. Dass der Impuls verständlich ist, macht ihn nicht klüger.

Zum einen fällt auf, dass man am immer dort am schnellsten mit Massnahmen zur Hand ist, wo es um Sex geht, und dass man gerne den Esel der Wirklichkeit meint, aber den Sack der Darstellung schlägt. Wird die Welt wirklich besser, wenn Balthus-Ausstellungen abgesagt (2014 im Folkwang Museum Essen) oder ein präraffaelitisches Nymphen-Gemälde abgehängt wird («Hylas und die Nymphen» von John William Waterhouse in der Manchester Art Gallery, 2018)? Oder wenn ein Deutschlehrer an einem Zürcher Gymnasium verhaftet wird, weil er mit einer Klasse Wedekinds «Frühlings Erwachen» oder Texte von Aglaja Veteranyi und

Unica Zürn liest?⁴ Zur Verwechslung von Fiktion und Wirklichkeit hat der spanische Regisseur Luis Buñuel einen pointierten Satz geprägt: «Die Phantasie ist das einzige Gebiet, auf dem der Mensch frei ist; in der Wirklichkeit war ich nie ein Mann der Tat, aber in der Phantasie bin ich es» (gelesen im Museum Casa Buñuel, Mexiko-Stadt, Dez. 2011). Die Vermutung sei gewagt: Wer künstlerische Darstellungen hemmt, wird zur Enthemmung realer Gewalt beitragen.

Zweitens hängt die Unterscheidung einer gefährlichen Enthemmung von einer nötigen, weil kritischen Hemmungslosigkeit mit der Frage nach der Macht zusammen. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen Kynismus und Zynismus, wie sie Peter Sloterdijk und Heinrich Niehues-Pröbsting untersucht haben, so wichtig: Zynismus ist Schamlosigkeit von oben und geht auf Kosten von Schwächeren. Kynismus hingegen ist Schamlosigkeit von unten und ist zur Entlarvung von Arroganz und Machtmissbrauch unverzichtbar. Dass sich Donald Trump nicht beherrschen kann, ist kein Argument gegen die Schamlosigkeit. Trump ist eben kein Diogenes – er macht sich über Behinderte lustig und reisst «Grab them by the pussy»-Zoten, wenn er sich unbeobachtet glaubt. Und notabene: Wer angesichts der heute angeblich grassierenden Hemmungslosigkeit ein wenig mehr «Anstand» einfordern möchte, sei daran erinnert, dass «Anstand» Heinrich Himmlers Lieblingswort war.⁵

Die Machtfalle ist freilich tückisch. Auch Freud ist hineingetappt. Als Autor und Vertreter einer neuen Theorie, die noch kaum über Kredit verfügte und die etablierten Institutionen aufmischte, war er ein Kyniker. Als älterer Mann, der es nicht nachvollziehbar fand, dass die achtzehnjährige «Dora» vielleicht über ihren mehr als doppelt so alten Verehrer phantasierte, aber dennoch keine Lust hatte, sich von ihm küssen zu lassen, war er ein Zyniker.

Dass nicht alles Enthemmung sein kann, dürfte auf der Hand liegen. Sie ist eher eine punktuelle Kraft, die kaum konfektionierbar ist und sich immer wieder aus ganz konkreten Zusammenhängen neu konstituieren muss – es braucht sie vor allem in der Kunst und im öffentlichen Diskurs. Im Alltag leisten uns Hemmungen oft gute Dienste, damit wir angenehm miteinander und mit uns selbst leben können. Es besteht aber zweifellos eine gefährliche Tendenz, nicht mehr auf Hemmung und Scham als innere Kräfte zu vertrauen, sondern sie zu veräusserlichen – in Form von asketischen Idealen, Verzichtregeln und politisch korrekten Regelungen.⁶

Wer aufklärerisch und fortschrittlich (ein fast schon ausgestorbenes Wort...) genug ist, um Hemmungen in Frage zu stellen, wie Diogenes, Sade und Freud es auf jeweils sehr unterschiedliche Weise taten, muss sich mit der Frage auseinandersetzen, wo die Enthemmung zu viel wird und wie damit umzuge-

hen wäre. Wer hingegen Enthemmung kategorisch und a priori verdammt und verbietet, verweigert sich auch dieser Frage und damit dem Anspruch, autonom zu unterscheiden. Eine Alternative zur (quasi-)gesetzlichen Regulierung wäre also eine *autonome* Form der Hemmung. Etwa im Sinne von Michel Foucaults «Selbstsorge», der «*epiméleia heautou*», die er bei griechischen und römischen Autoren zwischen dem 4. Jahrhundert vor und dem 2. Jahrhundert nach Christus untersucht hat. Die Selbstsorge basiert auf Selbsterkenntnis und Selbstreflexion, ist aber immer vor allem auf die tägliche Lebenspraxis ausgerichtet. Dabei geht es oft auch um Sexualität, aber nicht – wie man erwarten könnte – im Zeichen von Enthaltensamkeit, Verzicht und Regulierung. In «Die Sorge um sich», dem dritten Band seiner «Geschichte der Sexualität», schreibt Foucault:

Am Ursprung dieser Modifikationen in der Sexualmoral steht nicht die Verschärfung der Verbotsformen, sondern die Entwicklung einer Kunst der Existenz, die um die Frage nach sich kreist, nach seiner Abhängigkeit und Unabhängigkeit, nach seiner allgemeinen Form und nach dem Band, das man zu den anderen knüpfen kann und muss, nach den Prozeduren, durch die man Kontrolle über sich ausübt, und nach der Weise, in der man die volle Souveränität über sich herstellen kann. (Foucault, 1989, S. 305)

Es geht also nicht darum, durch äussere Kontrolle und Hemmung die Gefahren der Sexualität für das gesellschaftliche Zusammenleben zu bändigen. Die Hemmung ist eine aus der Reflexion des Einzelnen entstandene «Selbsthemmung», die gerade das lustvolle Leben befördern soll: «Diese Selbstkunst (...) hebt die Wichtigkeit hervor, alle Praktiken und alle Übungen zu entwickeln, durch die man die Kontrolle über sich bewahren und am Ende zu einem reinen Genuss seiner selbst gelangen kann» (ib.). Was Foucaults Selbstsorge mit der Psychoanalyse als Kulturtheorie verbindet, ist die Einsicht, dass die triumphale grosse Erzählung der Aufklärung von Autonomie und Selbstbestimmung schal geworden ist, der Anspruch der Aufklärung auf mündige Reflexion aber dennoch nicht aufgegeben werden darf. In der Selbstsorge geht es gerade darum, zu erkennen, inwiefern das Ich nicht Herr im eigenen Hause ist, weil es vom inneren Unbewussten ebenso mitgestaltet wird wie von kulturellen, rechtlichen, ökonomischen. Diskursen und Praktiken. Das heisst aber nicht, dass es beim Katzenjammer eines zerrissenen, gescheiterten Subjekts bleiben soll. Vor allem aber heisst es nicht, dass die Individuen, die sich in Widersprüche verwickeln und nicht immer wissen, was sie

tun, durch eine neue Verbotskultur oder eine umfassende Political Correctness auf Linie gebracht werden sollten.

Es mag sein, dass wir mit einigen universellen Regeln ganz gut fahren, etwa im Bereich der Grund- und Menschenrechte, insbesondere wenn es um den Schutz vor direkter Gewalt geht. Vielleicht auch im ökologischen Kontext der Klimafrage, wo es kaum reichen wird, auf Eigenverantwortung zu setzen. Foucaults Skepsis gegenüber dem Humanismus und seinen universellen und vorausgesetzten Wahrheiten geht aber sehr weit. Für ihn kann es nicht um eine «Erpressung zur Aufklärung» gehen, und er weist daraufhin, dass man der universellen Regulierung «das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Erschaffung unser selbst in unserer Autonomie entgegensetzen kann: das heisst ein Prinzip, das im Zentrum des geschichtlichen Bewusstseins steht, das die *Aufklärung* von sich selbst hatte» . (Foucault, 2005, S. 701)

Wenn es um unser «böses Maul» und unseren lüsternen Körper geht, sollten wir der Versuchung widerstehen, nach äusseren Kontrollmechanismen zu schreien. Die Praxis, «die pseudolinke Symbolpolitik (...) von links zu kritisieren und sie zugunsten einer wirklichen linken, auf Gleichheit und Wohlstand aller ausgerichteten emanzipatorischen Politik zu verabschieden» (Pfaller, 2017, S. 42) zieht sich wie ein roter Faden durch die Publikationen des österreichischen Philosophen Robert Pfaller. Er erinnert daran, dass «der Ausdruck *political correctness* ursprünglich ausschliesslich ironisch innerhalb der Linken der 1960er und 1970er Jahre verwendet worden sei, um sich über allzu strenge Orthodoxie lustig zu machen» (ib., S. 43). Erst nachdem die Rechten den Ausdruck in den neunziger Jahren aufgegriffen und gegen die Linke eingesetzt habe, habe ihn auch die Linke ernstgenommen. Pfaller kritisiert, dass die Linke sich vom «unkorrekten» schwarzen Humor und von obszönen Grenzüberschreitungen verabschiedet habe, zumal diese vorschnell ins Korn geworfenen Flinten von der populistischen Rechten freudig aufgelesen und abgefeuert würden.

Das hemmungslose Aussprechen schockierender Wahrheiten oder Meinungen, wie wir es bei Diogenes und Sade beobachtet haben, findet Pfaller auch bei Autoren wie Bernard de Mandeville oder Jonathan Swift. Mandeville rühmte 1705 in seiner «Bienenfabel» die «öffentlichen Vorteile» der «privaten Laster», und Swift schlug in seinem «Modest Proposal» von 1729 vor, arme Iren sollten ihre Kinder reichen Leuten als Sonntagsbraten verkaufen:

Ein sehr kenntnisreicher Amerikaner meiner Bekanntschaft, in London ansässig, hat mir die Versicherung gegeben, dass ein junges,

gesundes, wohlgenährtes Kind vom Alter eines Jahres ein höchst schmackhaftes Nahrungsmittel und eine gesunde Speise bietet, ob geschmort, gebraten, gebacken oder gekocht... (zit. n. ib., S. 91)

Robert Pfaller nennt solche Texte «schwarze Wahrheiten» und zeigt auf, dass sie eine Form des Sprechens sind, bei der sich Akt und Inhalt des Sprechens nicht eins zu eins identifizieren lassen: «... schwarze Wahrheiten sind schwierig zu meinen (...) Was sie «die schwarze Wahrheit, M. P.» sagt, mag ganz vernünftig sein, nur ist es schlechthin skandalös, es überhaupt zu sagen. Die Behauptungen der schwarzen Wahrheit erscheinen von einem «unmöglichen Standpunkt» aus vorgetragen» (Pfaller, 2017, S. 93). Mit Louis Althusser hält Pfaller dafür, dass «das Einnehmen eines unmöglichen Standpunktes eine notwendige Voraussetzung für eine kritische Theorie darstellt» (ib.). Pfallers Konzept der «schwarzen Wahrheit» entspricht der Sade-Lektüre Georges Batailles, demzufolge Sade die sonst immer schweigende Gewalt in den philosophischen Sueden der Libertins zum Sprechen bringt und damit zu einer «Sprache der Opfer» wird (vgl. Bataille, 1994, S. 182 ff.): «Das, was die schwarze Wahrheit sagt, wird gerade dadurch, dass sie es sagt, unmöglich gemacht». (Pfaller, 2017, S. 95)

Damit wird einmal mehr klar, warum die Enthemmung der Sprache nicht unbedacht aufs Spiel gesetzt werden sollte. Doch es gibt bei Pfaller auch eine Art Entsprechung zur autonomen Selbsthemmung, als die Foucaults Selbstsorge gelesen werden kann. Der «schwarzen Wahrheit» stellt er nämlich eine weitere Form uneigentlichen Redens und Handelns gegenüber: die «weisse Lüge» der Höflichkeit. Eine Gesellschaft auf einer einigermassen entwickelten Zivilisationsstufe reguliert ihr Verhalten, so Pfaller, eben gerade nicht durch Regelkataloge der Korrektheit, sondern durch «Urbanität» und «civility»,⁷ das heisst, durch «ein gewisses Mass an Schauspielerei im öffentlichen Raum» (ib., S. 23) und durch die «Fähigkeit, im öffentlichen Raum das eigene, vermeintlich authentische Selbst hintanzuhalten» (ib., S. 24). Die Höflichkeit ist eine kultivierte, intellektuell anspruchsvollere Form der Hemmung als das Verbot. Sie ist eine «Täuschung ohne Getäuschte» und werde, so Pfaller, daher sogar von Kant akzeptiert (ib., S. 71). Höflichkeit ist vielleicht auch eine autonome Form der Hemmung, wenn unter Autonomie nicht einfach das Bekenntnis zu einem Gesetz verstanden wird, sondern eher die Einsicht des Subjekts in die widersprüchlichen Faktoren, die sein Selbstverständnis und seinen Umgang mit den Mitmenschen prägen. «Die weisse Lüge», schreibt Pfaller, «repräsentiert das imaginäre Verhältnis eines Subjekts zu seinen wirklichen Existenzbedingungen» (ib., S. 75). Das erklärt er an einem einleuchtenden Beispiel:

Nehmen wir das Beispiel eines Kindes, das ein kitschiges Geschenk von seiner dem Tod nahen Oma bekommen hat. Wenn die Oma fragt, ob ihm das Geschenk gefällt, wird das Kind dazu neigen, dies zu bejahen. Das mag falsch sein in Bezug auf den Gegenstand, aber es ist nicht falsch in Bezug auf die Wünsche und Gefühle des Kindes. (...) Wie der Hysteriker ist auch der weisse Lügner nicht wahrhaftig in Bezug auf die Fakten, aber sehr wohl wahrhaftig in Bezug auf sein Begehren. (ib., S. 74f.)

Wann wir hemmungslos sind oder ein kunstvolles Spiel der Hemmungen miteinander aufführen, hat damit zu tun, wie wir zu unserer Phantasie stehen – namentlich auch damit, ob wir überhaupt noch zwischen Wirklichkeit und Phantasie unterscheiden können. Womit nicht gesagt sein soll, dass die beiden Kräfte nicht aufeinander wirken. Sades Wüstlinge wissen nur allzu gut, wie jämmerlich ein enthemmtes Leben sein kann, wenn die Phantasie erlahmt und Sexualität sich in dumpfem Vor-sich-hin-Agieren erschöpft. Als Antwort auf die aufgrund von Übersättigung lustlose Melancholie einer anderen Libertine formuliert Juliette ihr Rezept zur Reaktivierung des erschlafften Begehrens – die Hemmung hat also sogar im System der Enthemmung ihren Platz. Die Stelle ist als «Juliettes Geheimnis» bekannt und mag an Freuds Sublimierungstheorie erinnern. Am Ende deutet sich allerdings an, dass Phantasie und Text auch wieder in Handlungen umgesetzt werden. Aber wollen wir diesbezüglich wirklich jedes Risiko im Voraus ausmerzen?

Verbringen Sie zwei volle Wochen, ohne sich mit Schlüpfriegen abzugeben, lenken Sie sich ab, vergnügen Sie sich anderweitig; jedenfalls dürfen Sie bis zum fünfzehnten Tag keinerlei libertine Gedanken aufkommen lassen. Sobald es so weit ist, sollten Sie sich in vollkommener Abgeschlossenheit, Stille und Finsternis allein zu Bett legen ...) Lassen Sie alsdann Ihrer Einbildungskraft freien Lauf, auf dass sie Ihnen (...) die verschiedenartigsten Ausschweifungen vorführe; spielen Sie sie in allen Einzelheiten durch; lassen Sie sie nacheinander Revue passieren (...) unterdrücken Sie nichts (...) lassen Sie sich durch keinerlei Bande zurückhalten; lassen Sie sich durch nichts zügeln; Ihre Einbildungskraft soll das Unterfangen allein bestreiten, und vermeiden Sie namentlich jegliche überstürzten Bewegungen; Ihre Hand soll Ihrem Kopf gehorchen, nicht Ihrer Heissblütigkeit. Unmerklich wird Sie eines der vielgestalti-

gen Gemälde, die Sie vor Ihren Augen haben vorüberziehen lassen, stärker in seinen Bann ziehen als die übrigen (...) Taumel wird sich Ihrer Sinne bemächtigen, und indes Sie bereits glauben, alles in die Tat umzusetzen, werden Sie entladen wie eine Messalina. Sobald dies vollbracht ist, zünden Sie Ihre Wachlichter wieder an und übertragen jene Ausschweifung, die Sie just erhitzt hat, auf ein Schreibtäfelchen (...) schlafen Sie hierüber ein, lesen Sie Ihre Aufzeichnungen am folgenden Morgen durch (...) verarbeiten Sie nun diese Vorstellung zu einem Textkörper, und während Sie sie ins Reine schreiben, mögen Sie abermals sämtliche Spielereien einflechten, die Ihnen durch den Kopfschwirren; schreiten Sie alsdann zur Tat, und Sie werden sehen, dass just dies die Abirrung war, die Ihnen am besten entspricht und Ihnen bei ihrer Umsetzung am meisten Wonne spendet. Mein Geheimnis ist, ich spüre es, ein wenig ruchlos, aber dafür umso unfehlbarer, schliesslich würde ich es Ihnen nicht anempfehlen, wenn ich es nicht mit Erfolg erprobt hätte. (Sade, 1998a, S. 69 f.)

Literatur

- Adler, K. (2018). *Ida*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bachtin, M. (1995). *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur* (1965). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Barthes, R. (1986). *Die Lust am Text* (1973), übers. v. T. König. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bataille, G. (1994). *Die Erotik*, übers. v. G. Bergfleth. München: Matthes & Seitz.
- Diderot, D. (1981). Rameaus Neffe. In D. Diderot, *Erzählungen und Gespräche* (S. 182–288). Frankfurt a. Main: Insel.
- Duerr, H. (1994). *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1989). *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3 (1984). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2005). *Dits et Ecrits. Schriften. Vierter Band*, hg. v. D. Defert u. F. Ewald. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2012). *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84*, übers. v. J. Schröder. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

- Freud, S. (1982 [1915a]). Trauer und Melancholie. *Studienausgabe III (193–212)*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (2006). Hemmung, Symptom und Angst (1926d [1925]). In Freud S., *Studienausgabe, Band VI: Hysterie und Angst*, Frankfurt a. Main: S. Fischer Verlag.
- Gross, O. (2009). Zur Frage der sozialen Hemmungsvorstellungen (1901). In O. Gross, *Werke 1901–1920* (S. 7–14), hg. v. Lois L. Madison. Hamilton: Mindpiece.
- Hurwitz, E. (1988). *Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung* (1979). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Jung, F. (2000). Einleitung zu Werk und Leben von Otto Gross. In O. Gross, *Von geschlechtlicher Not zur sozialen Katastrophe* (S. 5–57). Hamburg: Edition Nautilus.
- Lachmann, R. (1995). Vorwort. In M. Bachtin, *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur* (1965) (S. 7–46). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1967). *Triebstruktur und Gesellschaft* (1955). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Niehues-Pröbsting, H. (1987). Wielands Diogenes und der Rameau Diderots. Zur Differenz von Kyniker und Zyniker in der Sicht der Aufklärung. In *Peter Sloterdijks «Kritik der zynischen Vernunft»* (S. 73–109). Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Niehues-Pröbsting, H. (1988). *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Pfaller, R. (2017). *Erwachsenensprache. Über ihr Verschwinden aus Politik und Kultur*. Frankfurt a. Main: S. Fischer Verlag.
- Reich, W. (1982). *Die sexuelle Revolution* (1936). Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sade, D. A. F. de (1990). *Justine und Juliette I*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sade, D. A. F. de (1991). *Justine und Juliette II*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sade, D. A. F. de (1992). *Justine und Juliette III*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sade, D. A. F. de (1995). *Justine und Juliette VI*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sade, D. A. F. de (1998a). *Justine und Juliette VIII*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sade, D. A. F. de (1998b). La philosophie dans le boudoir. In Sade, *Ceuvres III* (S. 1–178), hg. v. M. Delon. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard.

- Sade, D. A. F. de (2002). *Justine und Juliette X*, übers. u. hg. v. S. Zweifel und M. Pfister. München: Matthes & Seitz.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Stoller, R. J. (1991). *Porn. Myths for the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.

Anmerkungen

- 1 Vgl. etwa auch eine Stelle in «Trauer und Melancholie» (1917), wo Freud die Hemmung als blockierendes Element beschreibt, das durch eine gelungene Trauerarbeit überwunden werden könne: «Tatsächlich wird aber das Ich nach der Vollendung der Trauerarbeit wieder frei und ungehemmt» (Freud, 1982, S. 199).
- 2 Vgl. zu den verschiedenen Überlieferungen und Deutungen dieser Anekdote: Niehues-Pröbsting, 1988, S. 109–135.
- 3 Vgl. dazu Michael Pfister. «Aidōs: Scham, Scheu und Unverschämtheit im griechischen Denken». In G. Schönbächler (Hg), *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 29–38). Zürich: Collegium Helveticum, Heft 2, 2006.
- 4 Vgl. dazu Mathias Ninck, «Die nackte Wahrheit», *Das Magazin* 09/2012 (März 2012).
- 5 Vgl. dazu Michael Pfister, «Das Skelett der Moral – zum aktuellen Revival der Worthülse ›anständig‹», in: *Saiten – Ostschweizer Kulturmagazin*, St. Gallen, Dezember 2000.
- 6 Vgl. zur Unterscheidung von innerer Scham und äusserlicher Beschämung: Eduard Kaeser, «Die neue Schamlosigkeit». In *Neue Zürcher Zeitung*, 16. Juli 2018, S. 8.
- 7 In diesem Zusammenhang verweist Robert Pfaller auf den US-amerikanischen Soziologen Richard Sennett.

Angaben zum Autor

Michael Pfister, Dr. phil., hat in Zürich Philosophie und Germanistik studiert. Er ist Lehrer für Philosophie und Deutsch an der Kantonsschule Zürich Nord, freier Moderator und Publizist. Zusammen mit Stefan Zweifel hat er eine zehnbändige Übersetzung von Marquis de Sade, «Justine und Juliette», herausgegeben und «Shades of Sade. Eine Einführung in das Denken des Marquis de Sade» verfasst. Er ist Vorstandsmitglied von «Entresol – Netzwerk für Wissenschaften der Psyche» und leitet mit Daniel Strassberg den Lehrgang Philosophie für Fachleute aus Medizin und Psychotherapie (CAS Universität Zürich).