

Lorenzo Chiesa

# Agnostischer Atheismus

Freud, Lacan und andere Unglaubensgenossen

Aus dem Englischen von Moritz Herrmann

L'Indifférence

Neue Deutsch-Französische Jahrbücher

## **AGNOSTISCHER ATHEISMUS**



*L'Indifférence*



LORENZO CHIESA

AGNOSTISCHER ATHEISMUS

FREUD, LACAN UND  
ANDERE UNGLAUBENSGENOSSEN

Aus dem Englischen von Moritz Herrmann



NEUE DEUTSCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER  
FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie;  
detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über: <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic Information published by Die Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed  
bibliographic data are available on the Internet at: <http://dnb.ddb.de>

ISBN 978-3-949153-11-2

Druck: Esser printSolutions GmbH,  
Untere Sonnenstraße 5, 84030 Ergolding

© für die deutsche Ausgabe:  
Neue Deutsch-Französische Jahrbücher, Frankfurt am Main 2025.  
Satz & graphisches Konzept: Neue Deutsch-Französische Jahrbücher  
© 2019 Logo: Ines Abrecht.

NEUE DEUTSCH-FRANZÖSISCHE JAHRBÜCHER  
60489 Frankfurt am Main, Strubbergstraße 79  
[www.ndfj.de](http://www.ndfj.de)

Die Gottesfrage stellt sich bekanntlich für jeden, selbst für den Atheisten.

Anonyme Intervention in: Jacques Lacan, *La topologie et le temps*

Es ist sehr, sehr schwer auf a-substantielle Weise zu sprechen, vor allem insofern wir uns alle vorstellen, eine Substanz zu sein. Es ist offensichtlich sehr schwer, Ihnen das auszutreiben, auch wenn alles darauf hinweist, dass Sie alle höchstens ein kleines Loch sind.

Jacques Lacan, »Des religions et du réel«

Paulus aber stand mitten auf dem Areopag und sprach: Ihr Männer von Athen, ich sehe, dass ihr die Götter in allen Stücken sehr verehrt. Denn ich bin umhergegangen und habe eure Heiligtümer angesehen und fand einen Altar, auf dem stand geschrieben: Dem unbekanntem Gott. Nun verkündige ich euch, was ihr unwissend verehrt.

Apostelgeschichte, 17:22-23



# INHALT

EINLEITUNG: NICHT MIT DEM ENDE DES ENDES DER RELIGION ENDEN.....	11
KAPITEL I: »ICH WEISS ES NICHT UND SIE KÖNNEN ES AUCH NICHT WISSEN«: FREUDS AGNOSTIZISMUS? .....	33
1.1 Illusion und Wahnideen.....	33
1.2 Als ob.....	35
1.3 Zwei Argumente gegen den konservativen Atheismus.....	37
1.4 Hilflosigkeit oder Triebstärke?.....	40
1.5 Die Vergangenheit einer Illusion.....	43
1.6 Die Gegenwart einer Illusion.....	44
1.7 »Unbegründeter Optimismus«; »optimistisch genug«.....	46
1.8 Unglaubensgenossen: Atheismus oder Agnostizismus.....	49
KAPITEL II: LACAN UND DER NEUE TRIUMPH DER RELIGION .....	51
2.1 Freuds Alibi.....	51
2.2 Freuds Religiosität.....	54
2.3 Die Unbezwingbarkeit der Religion.....	59
2.4 Die Zukunft der Psychoanalyse: Gewöhnung an das Reale-Reale.....	62
2.5 Wie man Atheistin wird und die wahre Religion.....	64
2.6 Das Christentum überwinden: Die Herabsetzung der Wahrheit.....	68
KAPITEL III: DIE GOTT-HYPOTHESE.....	71
3.1 <i>Le Dieu</i> .....	71
3.2 Gott als real: der mystische Gott.....	77
3.3 Gott als real: Abraham und Mose.....	80
3.4 Dio-logie .....	84
KAPITEL IV: POLYTHEISMUS, MONOTHEISMUS UND WISSENSCHAFT ...	89
4.1 Polytheismus und Monotheismus: Vom Realen zum Symbolischen.....	89
4.2 Polytheismus und Monotheismus: Vom Imaginären zum Realen-des-Symbolischen und zurück.....	92
4.3 Von Un-Dingen und der christlichen Wissenschaft.....	97
4.4 Die negative Weltanschauung.....	103

KAPITEL V: FÜR EINEN AGNOSTISCHEN ATHEISMUS ALS STARKEN ATHEISMUS .....	107
5.1 Von Gott und dem Halbgott.....	107
5.2 Besser Halb-Sagen und mehr als Halb-Sagen.....	114
5.3. Hinter und jenseits des Lochs in der Mauer.....	117
5.4 Der reale oder echte Täuschergott.....	125
5.5 Descartes: Vom Täuschergott zum guten alten Gott.....	127
5.6 Descartes: Vom guten alten Gott nochmal zurück zum Täuschergott.....	132
5.7 Descartes und über ihn hinaus: Vom guten Täuschergott zum sich selbst täuschenden Gott.....	137
 KAPITEL VI: EIN KURZES MANIFEST FÜR DEN AGNOSTISCHEN ATHEISMUS .....	 145
 LITERATURVERZEICHNIS .....	 151
 NAMENSREGISTER .....	 161

# EINLEITUNG: NICHT MIT DEM ENDE DES ENDES DER RELIGION ENDEN

## I

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass das kritische Interesse an der Religion in den vergangenen drei Jahrzehnten erheblich zugenommen hat – ein Interesse, das von der ebenso unbestreitbaren Rückkehr des Religiösen in den Mittelpunkt des Zeitgeschehens sowie der globalisierten Geopolitik angetrieben wurde. Innerhalb der Debatten, die in diesem Zuge aufgekommen sind, lassen sich mittlerweile grundsätzlich zwei atheistische Tendenzen ausmachen, die miteinander um die intellektuelle Vorherrschaft ringen, sich aber, in unterschiedlichem Maße, angesichts der anwachsenden Flut eines angriffslustigen Theismus als immer ohnmächtiger erweisen. Die erste Strömung, die von einer spezifisch anglo-amerikanischen Hybris getragen wird, beschränkt sich darauf, auf flache, quasi-tautologische und politisch liberal-konservative Weise eine wahnhafte Irrationalität anzuprangern, nur um dabei die Lehren der Dialektik der Aufklärung völlig außer Acht zu lassen. Die zweite übt sich in einer ausgeklügelteren und augenscheinlich kosmopolitischen Aneignung theologischer Kategorien zwecks einer nominell laizistischen und fortschrittlichen Agenda, wobei man jedoch immer noch die Sackgassen der Säkularisierung unterschätzt, die andernfalls freimütig eingeräumt werden.

Für die erstgenannte Tendenz »ist religiöser Glaube ein Glaube trotz oder vielleicht sogar wegen fehlender Beweise« und damit »sehr, sehr gefährlich«.<sup>1</sup> Sobald diese Position jedoch ihre paternalistischen Invektiven mildert und versucht einen konstruktiven Ton anzuschlagen, fällt es ihr paradoxerweise und auf etwas groteske Weise sehr schwer, sich an die Einschränkungen zu halten, die sie selbst für die Vernunft veranschlagt: »Atheismus ist [...] sehr einfach zu definieren: Es handelt sich um den *Glauben*«, ohne Nachweis, »dass es keinen Gott oder keine Götter gibt.«<sup>2</sup> Der zweitgenannten Tendenz zufolge sollten wir stattdessen ein religiöses – und nicht selten betont christliches – Erbe begrüßen, für das es sich atheistisch zu kämpfen lohnt. Wie der Slogan »christlicher Atheismus« verdeutlicht, ob psychoanalytisch, messianisch, pro-universalistisch oder anti-imperialistisch verstanden, führt eine solche Position ihrerseits unmittelbar zu ähnlichen Oxymora, die symptomatisch darauf verweisen, dass die Übernahme

<sup>1</sup> Richard Dawkins, »A Scientist's Case against God«, *The Independent*, 20. April 1992.

<sup>2</sup> Julian Baggini, *Atheism. A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press 2003, S. 3.

eines Erbes nicht zwangsläufig die Überwindung dessen mit sich bringt, woraus es hervorgegangen ist. Das Durcharbeiten wird eigenartigerweise zurückgestellt. Die Tatsache, dass religiöser Atheismus, wie Kojève bereits in den 1930er Jahren ahnte, unserer »konkreten Gegenwart« nahekommt, wird nicht mit einer angemessenen theoretischen Ausarbeitung abgegolten.<sup>3</sup>

Innerhalb dieses eher festgefahrenen Szenarios müssen wir eine dritte atheistische Tendenz zur Kenntnis nehmen, deren Popularität sich bisher auf philosophische Fachkreise beschränkt, aber vielversprechender zu sein scheint. Diese Tendenz folgt der zweiten nicht nur in generationeller Hinsicht, sondern auch darin, dass sie es ablehnt, wie in der ersten Tendenz üblich, die Religion auf nichtsagende und kontraproduktive Weise schlicht als Dummheit abzustempeln. Überdies vertieft und problematisiert sie aber auch die Orientierung ihrer unmittelbaren Vordenkerinnen. Einfach gesagt: Um sich der Religion entgegenzustellen, stellt sie nun theologische Untersuchungen an, die nicht mehr nur oder überwiegend *analog* sind. Mit Respekt konfrontiert sie die Religion gerade dort, wo sie unerschütterlich ist. Mehr noch nimmt sie sich daran anschließend des Rätsels an, das sich aus einem historisierenden Umgang mit dem religiösen Erbe ergibt – lässt sich eine *atheistische* Wiederaufnahme dieses Erbes wirklich vom *theistischen* Scheitern der irreligiösen Moderne unterscheiden? – und verlagert den Schwerpunkt der Diskussion auf eine eher strukturelle und *ontologische* Ebene. Dadurch wird überdies, explizit oder implizit, die Frage nach dem Agnostizismus neu aufgeworfen, die mit der des Atheismus eng verwoben ist.

12

In diesem Zusammenhang sind, mit einigen, in Kürze folgenden Vorbehalten, die Arbeiten von Quentin Meillassoux und, in geringerem Maße, die von Martin Hägglund hervorzuheben. In *Radical Atheism*, einer originellen Interpretation Jacques Derridas, die weit über dessen Theorien hinausgeht, zeigt Hägglund, dass sich die vermeintliche Trennlinie zwischen einer christlich-atheistischen und einer *christlich*-atheistischen Lesart der Dekonstruktion bei näherer Betrachtung als unhaltbar erweist.<sup>4</sup> Hägglunds Unterfangen ist gerade dahingehend erfolgreich, dass es sich diskursiv auf das Feld vorwagt, in dem es um die »Bedingung für alles [geht], was sein kann«.<sup>5</sup> Wenn Sein strenggenommen von Sterblichkeit abhängt, dann bedeutet für Hägglund Nicht-Sterblichkeit, die nichts anderes als ein Name für das Göttliche ist, nicht nur, dass Gott tot, sondern auch, und stärker noch, dass Gott der Tod ist.<sup>6</sup> Wie im ersten Absatz der Einleitung programmatisch dargelegt, hält der »traditionelle Atheismus« insgesamt (ob er nun offen mit der Religion kokettiert oder nicht) am Theismus fest, insofern

<sup>3</sup> Alexandre Kojève, *Atheism*, übers. v. Jeff Love, New York: Columbia University Press 2018, S. 123.

<sup>4</sup> Siehe Martin Hägglund, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford: Stanford University Press 2008, S. 4-11.

<sup>5</sup> Ebda., S. 3.

<sup>6</sup> Siehe ebda., S. 8.

»sterbliches Sein immer noch als ein Mangel an Sein« – oder an Evidenz, wie sich hinzufügen ließe – aufgefasst wird, »den wir zu transzendieren streben«<sup>7</sup> – um dadurch die Evidenz des Mangels an Evidenz zu erlangen. Im Gegensatz dazu steht der radikale Atheismus für die Immanenz unserer unendlichen Endlichkeit ein, die dem sogenannten ultra-transzendentalen, aber nicht transzendenten Status der Zeit geschuldet ist.

Mit einer daran anschlussfähigen Methodik stellt Meillassoux in *Nach der Endlichkeit* und *Die göttliche Inexistenz* für gewöhnlich akzeptierte Entwürfe von Atheismus in Frage und wagt sich in zunehmend tiefere onto-theologische Gefilde vor. In diesem Zuge gelingt es ihm, eine exzentrische, extreme und aus seiner Sicht positive Implikation der dem christlichen Atheismus innewohnenden Spannungen begrifflich zu entfalten. Meillassoux behauptet kurzerhand, dass der gegenwärtige Atheismus »auf eine einfache Form des Glaubens, also eine Religion [...]«<sup>8</sup> hinausläuft, da dieser – um Häggglunds Standpunkt zu verkomplizieren – letztlich »die religiöse Aufteilung von Immanenz und Transzendenz [...] bestätig[t]: Denn der Atheismus besteht darin, sich mit dem unzureichenden Territorium zu begnügen, das ihm die Religion zugebilligt hat.«<sup>9</sup> Die Philosophie sollte also Gott nicht den Priestern überlassen. Stattdessen sollte sie eine Position einnehmen, die weder religiös noch stumpfsinnig atheistisch ist. Oder besser gesagt, sie sollte sich einer neuen Form von Atheismus widmen (die Meillassoux nicht beim Namen nennt), die sich um den Begriff göttlicher *Inexistenz* dreht, der die *Möglichkeit* eines »noch kommenden Gottes« nicht ausschließt<sup>10</sup> – bzw. eines nicht kommenden Gottes, der als dauerhafte Virtualität fortbestünde. Kurzum, in entschiedener Abkehr von Häggglund, aber auch in Verschärfung von dessen Emphase der Un-sterblichkeit, bestünde im Zuge der von Meillassoux behaupteten absoluten Notwendigkeit der Kontingenz eines abschließend akausalen und superchaotischen Universums, das als solches vom menschlichen Denken erfasst werden kann, der einzige außergewöhnliche nächste Schritt in der immanenten Auferstehung der Toten in einer gerechten Welt. Obwohl weder wir noch irgendein inexistenter externer Akteur dieses Ereignis *herbeiführen* können, ist es unsere ethische Pflicht, darauf zu hoffen, »dass das Denken im Einklang mit der Herrschaft einer rigoros egalitären Gerechtigkeit unter den denkenden Individuen neu entsteht«,<sup>11</sup> *ohne* daran zu glauben, da es sein kann, dass sich die Welt der Gerech-

<sup>7</sup> Ebda., S. 1.

<sup>8</sup> Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, übers. v. Roland Frommel, Zürich/Berlin: Diaphanes 2008, S. 68, Übersetzung modifiziert. »Der Atheismus ist nicht länger eine individuelle Entscheidung, sondern das Stigma der Gegenwart« (Quentin Meillassoux, »Nothingness against the Death of God – Mallarmé's Poetics after 1866«, übers. v. Samuel Webb, in: *The Experience of Atheism. Phenomenology, Metaphysics and Religion*, hg. v. Robin Horner u. Claude Romano, London: Bloomsbury 2021, S. 48).

<sup>9</sup> Quentin Meillassoux, »Die göttliche Inexistenz«, in: *Trassierungen. Zur Wegbereitung spekulativen Denkens*, übers. v. Roland Frommel, Leipzig: Merve 2017, S. 236.

<sup>10</sup> Quentin Meillassoux, »Spectral Dilemma«, in: *Collapse*, 4. Bd., 2008, S. 268.

<sup>11</sup> Quentin Meillassoux, »Interview with Quentin Meillassoux (August 2010)«, übers. v. Graham Harman, in: Graham Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*, S. 163.

tigkeit *nicht* herstellt. Dementsprechend verlangt es die Erwartung einer solchen Ankunft, in der Gegenwart gerechte Handlungen zu vollziehen, die diese Ankunft *bedingen* können, denn mangels dieser »[hätten] [w]ir [...] es nur mit einem blinden Neuanfang [*recommencement*] zu tun, der unserer Menschheit anonym aufgezwungen wird.«<sup>12</sup>

So bizarr, provokativ und kontraintuitiv diese abschließende Argumentation auch klingen mag – sicherlich verdient sie all diese Qualifikationen – und wie groß und hartnäckig meine theoretischen Vorbehalte gegenüber ihren Voraussetzungen auch sein mögen,<sup>13</sup> so bewegen sich das vorliegende Buch sowie meine früheren Arbeiten zur Religion, in ihrer Unterstützung eines neugestalteten Atheismus, in derselben spekulativen Konstellation wie der von Meillassoux und Hägglund. Bis zu einem gewissen Punkt teilt *Agnostischer Atheismus* die von den beiden Autoren aufgeworfenen Fragen und die ihnen zugeschriebene Dringlichkeit. Aber es versucht auch, anhand der Freud'schen und Lacan'schen Psychoanalyse andere Antworten auf sie zu geben, während umgekehrt Lacans maßgebliche Beiträge für eine neue atheistische Perspektive von Hägglund und Meillassoux unterschätzt, wenn nicht gar grob missverstanden werden. Für Hägglund vertritt Lacan eine Ontologie des Mangels und ein damit einhergehendes Begehren nach »zeitloser Fülle«;<sup>14</sup> für Meillassoux hat Lacans Begriff des Realen zur Folge, dass das Sein immer noch dem Subjekt unterworfen ist, wodurch es uns unmöglich wird, ein Ereignis oder eine Ankunft in angemessenen ontologischen Begriffen zu denken.<sup>15</sup>

14

Zwar stimme ich mit Hägglund und Meillassoux allgemein überein, aber gestützt auf Freuds und insbesondere Lacans langwierigen, wenn auch wachsam Dialog mit der Religion, stelle ich den religiösen Atheismus tiefgreifend in Frage, unabhängig davon, ob er die eine oder die andere seiner Komponenten betont, und unabhängig davon, ob er sich seiner psychoanalytischen Referenzen rühmt oder sie verunglimpft. Auf dieser Grundlage begegne ich den unbestreitbaren atheistischen Ansätzen der christlichen Tradition, zu der auch die moderne Wissenschaft gehört, weder mit Widerspruch noch Geringschätzung. Wie der Titel meines Buches nahelegt, bin ich deshalb den stillschweigenden oder lautstarken Verfechterinnen

<sup>12</sup> Quentin Meillassoux, »Die göttliche Inexistenz«, S. 223, Übersetzung modifiziert.

<sup>13</sup> Lorenzo Chiesa, »Hyperstructuralism's Necessity of Contingency. On Jean-Claude Milner«, in: *S. Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique*, 3, 2010, S. 159-177; Adrian Johnston, »Hume's Revenge: À Dieu, Meillassoux?«, in: *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, hg. v. Levi R. Bryant, Nick Srnicek u. Graham Harman, Melbourne: re.press 2011, S. 92-113; Michael O'Neill Burns und Brian Smith, »Materialism, Subjectivity and the Outcome of French Philosophy: Interview with Adrian Johnston«, in: *Cosmos and History*, 7 (1), 2011, S. 167-181; Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism. Volume I. The Outcome of Contemporary French Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 2013, S. 131-174; Lorenzo Chiesa, *The Not-Two. Logic and God in Lacan*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press 2016.

<sup>14</sup> Martin Hägglund, *Radical Atheism*, S. 11; siehe auch S. 192-193.

<sup>15</sup> Siehe Quentin Meillassoux, »Interview with Quentin Meillassoux«, S. 166.

eines schwachen Atheismus gegenüber umso misstrauischer, der in der Anmaßung, mit Gott ein für alle Mal fertig zu sein, die Möglichkeit seines eigenen Rückfalls in den Theismus missachtet. Indem ich mich mit den strukturellen Gründen eines solchen Rückfalls befasse, verfolge ich unverkennbar auch einen ontologischen Ansatz. Dies gilt nicht nur für das, was Meillassoux noch als subjektzentrierte Erörterung der Frage bezeichnen würde, wie die Überwindung des bewussten Glaubens an Gott als letzte Substanz nichts daran ändert, dass dabei zugleich noch eine unbewusste und unauslöschbare – denn es handelt sich um unsere gattungsspezifische transzendente – Gott-*Hypothese* bestehen bleibt, deren Lücke (Nicht-Eines) und permanente symbolische Oszillationen (Nicht-Eines/Eines/Nicht-Eines etc.) zügig wieder die Form eines imaginären Wesens (Eines) als eines Subjekts annehmen, dem zu wissen unterstellt wird – eine erste Form, in der Gott unbewusst ist. Dies gilt auch und vor allem hinsichtlich der unmittelbaren Frage, inwiefern die immanente und kontingente Entstehung dieses transzendentalen Nicht-Einen – bzw. deren Reales, das nicht mit einem bloßen Mangel zu verwechseln ist – nicht endgültig die Inexistenz des Göttlichen bezeugen kann. Gott *könnte* hier auf eine zweite Art und Weise unbewusst sein, in dem Sinne seiner eigenen schieren Ignoranz, eines Gottes, der, wie Lacan es ausdrückt, nicht an Gott glaubt oder, in meinem eigenen Jargon, eines *sich selbst täuschenden* Gottes.

Dabei ist es gerade der Einnahme dieses *meta-kritischen* Standpunktes und der letztlich, wenn auch ausschließlich praktischen Suspendierung des sich selbst täuschenden Gottes zu verdanken – oder, besser gesagt, dem Durchschlagen des gordischen Knotens der epistemologischen Unentscheidbarkeit zwischen entweder ›Nicht-einheit ist‹ und ›Gott ist nicht‹ oder ›das Nicht-Eine ist Eines ist Nicht-Eines ist Eines usw.‹ zugunsten des ersteren –, dass Meillassoux' Vorwurf, das psychoanalytische Denken beschränke sich auf das Korrelat von Subjekt und Welt, und Hägglungs Vorwurf, es essentialisiere den Mangel, atheistisch auf den Kopf gestellt werden können. Denn letztlich lässt sich nachweisen, dass beide Autoren den Theismus ungewollt rehabilitieren. Da sie sich besonders um die Vermeidung dieses Dilemmas bemühen, könnte man sie als emblematische Vertreter dessen betrachten, was sich als *starker* schwacher Atheismus bezeichnen ließe.

Gegen Meillassoux selbst kann seine in *Nach der Endlichkeit* getroffene Annahme der absoluten Notwendigkeit der Kontingenz, des Superchaos, nicht umhin einen transzendenten, *täuschenden* Gott heraufzubeschwören, der uns täuscht, aber nicht sich selbst, nämlich einen Gott, der garantiert, dass es keinen Gott gibt.<sup>16</sup> Wenn die Kontingenz als *absolut* notwendig gelten soll, verschließt sie sich idealistisch in sich selbst. Nur aufgrund der *nicht*-absoluten Kontingenz, der Kontingenz, die das kontingente Auftreten der menschlichen Notwendigkeit (oder der Logik als unvollständiger) zulässt, kann Meillassoux *korrelativ* die absolute *Notwendigkeit* der Kontingenz postulieren.

<sup>16</sup> Siehe Lorenzo Chiesa, »Hyperstructuralism's Necessity of Contingency«, S. 177; *The Not-Two*, S. xiv-xv; 67; 74-75.

Meillassoux' schlichte Hinzufügung eines angeblich immanenten und daher anti-religiösen »philosophischen Gott[es]«<sup>17</sup> durch die kontingente Auferstehung – wobei »der Gott der Philosophen nicht mehr auf der Seite des Chaos der Natur steht, sondern auf der der Wiedergeburt der Menschen in einer Ordnung, die ihrer Verfasstheit würdig ist«<sup>18</sup> – ändert nicht viel an den Spielregeln. Wenn zum Beispiel die absolute Notwendigkeit der Kontingenz erhalten bleibt, und das wird sie, warum sollte dann die Auferstehung nicht einfach nur vorübergehend oder zeitweilig sein, als Ergebnis des immerwährenden Würfelwurfs eines Täuschergotts, der vorübergehend sogar dem »Göttlichen« entsprechen kann? Wäre dies nicht die ultimative Täuschung?

Vor allem aber verkennt Meillassoux, wie die absolute Notwendigkeit der *Kontingenz* (Nicht-Eines) mit der absoluten Kontingenz der *Notwendigkeit* (Nicht-Eines *gleich* Einem) vollkommen zusammenfallen könnte, ohne dass dadurch seine eigenen Voraussetzungen kompromittiert würden, und dass nur dieses *mögliche* Zusammenfallen, der *sich selbst* täuschende Gott, es uns ermöglicht, das Absolute – wenn es Eines gibt – auf immanente Weise zu denken. Mit anderen Worten: Meillassoux denkt über »Welten außerhalb der Wissenschaft« nach, die aufgrund ihrer relativen Instabilität »zu chaotisch« für wissenschaftliche Theorien werden und dennoch »ohne ›Inkohärenz‹ denkbar« bleiben, und er behauptet auf überzeugende Weise, dass außerhalb eines probabilistischen Kontextes »eine Welt, die keinem Gesetz unterworfen ist, keinen Grund hat, eher chaotisch als geordnet zu sein«.<sup>19</sup> Aber warum ist er an dieser Stelle nicht bereit, den nächsten Schritt zu gehen und die Möglichkeit einer Welt zu postulieren, die zugleich absolut instabil und stabil ist, stabil als instabil (Nicht-Eines = Eines) und instabil als stabil (Eines = Nicht-Eines), wo Inkonsistenz Konsistenz ist und umgekehrt?

In diesem Buch und allgemeiner in meiner Arbeit des letzten Jahrzehnts setze ich mich dafür ein, dass eine solche Welt als die einzige kohärente Alternative zu einer gottlosen Welt konzipiert werden kann und sollte. Eine solche Welt lässt nicht nur Raum für das kontingente Auftauchen menschlicher Notwendigkeit, da der sich selbst täuschende Gott ihr gegenüber indifferent wäre, sondern liquidiert im selben Zug auch den Täuschergott als letzten Ausweg für eine metaphysische Vergewisserung – die unweigerlich wieder auftaucht, wenn wir die gottlose Welt direkt behaupten, und die sich am Horizont von Meillassoux' fortgeschrittensten Äußerungen abzeichnet. Der sich selbst täuschende Gott hält eigentlich keine Transzendenz aufrecht, denn seine Transzendierung der Unvollständigkeit (Nicht-Eines = Eines) ist nichts anderes als seine unvollständige Immanenz (Eines = Nicht-Eines).

<sup>17</sup> Quentin Meillassoux, »Die göttliche Inexistenz«, S. 244.

<sup>18</sup> Ebda., S. 228, Übersetzung modifiziert.

<sup>19</sup> Quentin Meillassoux, »Science-Fiction und Fiktion außerhalb der Wissenschaft«, übers. v. Roland Frommel, in: *Abyssus Intellectualis*, hg. v. Armen Avanesian u. Björn Quiring, Berlin: Merve 2013, S. 128; 137; 142; 148.

Was Hägglunds Position in *Agnostischer Atheismus* betrifft, so können wir seine Assoziation von Gott mit dem Tod und, wie sich aus seinen neueren Arbeiten ergibt, seine quietistische Lobrede auf die Sterblichkeit »dieses einen Lebens« nicht durchweg gutheißen.<sup>20</sup> Einerseits beharrt Hägglund zu Recht darauf, dass die »Vorstellung des säkularen Lebens als leer oder sinnlos [...] selbst eine religiöse Betrachtungsweise [ist]«. <sup>21</sup> Andererseits wird dies programmatisch mit einem zweifelhaften Aufruf zum »säkularen Glauben [konterkariert, der] bedeutet, sich einem Leben hinzugeben, das enden wird«, wobei Hingabe im Wesentlichen bedeutet, dass wir unsere Zeit mit der Sorge um andere verbringen.<sup>22</sup> Wenngleich an diesen – gleichermaßen großartigen wie nüchternen – Vorsätzen auf den ersten Blick kaum etwas zu beanstanden ist, sollten wir uns dennoch philosophisch fragen, ob sich die mit ihnen einhergehende Verherrlichung der unendlichen Endlichkeit von implizit religiösen Prämissen lossagt.

Adrian Johnston hat bereits gezeigt, dass, insofern die Endlichkeit nach Hägglund »für uns als psychische Wesen der ultimative und unüberschreitbare Horizont von allem« ist, seine daraus folgende zeitliche Logik der Differenz (oder *différance*) sowohl das verfehlt, was sich phänomenologisch der differentiellen Repräsentation widersetzt (das Lacan'sche Reale), als auch meta-psychologisch eine übergreifende Weltanschauung einsetzt.<sup>23</sup> Dem möchte ich lediglich hinzufügen, dass auf einer meta-psychologischen Ebene jede durchweg anthropozentrische *Verdinglichung* der Differenz zwangsläufig die Wiedereinsetzung der Transzendenz mit sich bringt. Die Ersetzung des Kant'schen Transzendentals durch ein Derrida'sches Ultra-Transzendental verschiebt die Schwelle des Transzendenten (Gott) nur um eine Stufe weiter. Kurz gesagt, wenn, wie Hägglund aus seiner Phänomenologie luzide folgert, »das Ding an sich [raum-zeitliche] *différance* ist«, <sup>24</sup> dann ist dieses Ding, was er nicht zugibt, letztlich nur dadurch differentiell, dass es von etwas anderem differiert, nämlich von der Identität des Dings, die ihm *fehlt*.

Ein schlüssiger, wenn auch nur partieller Ausweg aus der Sackgasse der Transzendenz, die dadurch entsteht, dass die *différance* als unabhängig von »Sprache oder Erfahrung oder irgendeiner anderen abgegrenzten Region des Seins« gesetzt wird<sup>25</sup> – im Gegensatz zum Verständnis unserer phänomenologischen Differenz als *in-different* gegenüber anderen potentiell *in-differenten* Regionen des indifferenten Seins, eine Option, für die ich mich hiermit einsetze –, wäre die

<sup>20</sup> Martin Hägglund, *Dieses eine Leben. Glaube jenseits der Religion, Freiheit jenseits des Kapitalismus*, übers. v. Stephanie Singh, München: C. H. Beck 2024.

<sup>21</sup> Ebda., S. 24.

<sup>22</sup> Ebda., S. 13.

<sup>23</sup> Graham Harman, »Author Q&A with Adrian Johnston«, abrufbar unter: <https://www.eupublishing.com/userimages/ContentEditor/1397840563624/Adventures%20in%20Transcendental%20Realism%20-%20Author%20Q%26A.pdf>, S. 18.

<sup>24</sup> Martin Hägglund, *Radical Atheism*, S. 38.

<sup>25</sup> Ebda., S. 2-3.

schamlose Gleichsetzung der *différance* als chaotische Differenz mit einem göttlichen Prozess, wie es Deleuze in einigen seiner Schriften tut.<sup>26</sup> Obwohl Deleuze diese nuancierte Verbindung durch ein unverhältnismäßig pro-immanentes Vokabular filtert, kommt er damit der Verkündigung und Feier des sich selbst täuschenden Gottes letztlich relativ nah, der für mich wiederum nur einen zwingenden spekulativen Übergang darstellt, der praktisch verworfen werden muss.<sup>27</sup>

## 2

Nach dieser Verortung des vorliegenden Buches innerhalb des zeitgenössischen philosophischen Kontexts möchte ich nun einige weitere Punkte in den Blick nehmen, die es auf mein umfassenderes theoretisches Projekt beziehen, das eines »meta-kritischen Realismus« bzw. einer »Para-Ontologie«. Diese Punkte haben die Konzeption dieses Buches geprägt, liegen dessen Ausarbeitung zugrunde und haben auch darüber hinaus Bestand. Ich führe sie hier als Fragmente ohne rigorose Ordnung an, wenn sie auch aufeinander verweisen. Ich überlasse es der Leserin, diese Punkte zu entfalten, auch unter Berücksichtigung meiner älteren Arbeiten und damit im Zusammenhang stehender Artikel.

18

\*

Ich wurde katholisch erzogen und habe früh gespürt, dass man eine solchen Taufe nicht leicht ablegen kann. Meine Orientierung ist jedoch durchweg materialistisch und realistisch und also durchaus irreligiös gewesen. Ich bin fest davon überzeugt, dass ein erneuerter Materialismus und Realismus durch die Psychoanalyse hindurchgehen muss, die weitaus mehr ist als eine Anti-Philosophie. Politisch macht mich dies zu einem Freudo-Marxisten. Insofern bin ich der Arbeit von Slavoj Žižek zutiefst verpflichtet. Nichtsdestotrotz nehme ich Abstand von einigen ausladenden, wenn auch grundlegenden, ontologischen Aspekten seines Projekts, die ihn in allzu große Nähe zur Religion bringen. Meine materialistische und realistische Orientierung geht mit dem von mir hier entwickelten *agnostischen* Atheismus als starkem *Atheismus* einher.

<sup>26</sup> Siehe Lorenzo Chiesa, »Exalted Obscenity and the Lawyer of God«, in: *Deleuze and Lacan. A Disjunctive Synthesis*, hg. v. Boštjan Nedoh u. Andreja Zevnik, Edinburgh: Edinburgh University Press 2018, S. 141-162.

<sup>27</sup> Aber, kurz gesagt, Deleuze' angeblich *immanente* Gleichsetzung von Differenz mit univokem Sein ist immer noch nicht der sich selbst täuschende Gott. Letzterer entspricht der Gleichsetzung von *Indifferenz* mit Identität, was eine *Gleichsetzung* von Immanenz und Transzendenz ist, wodurch diese beiden Begriffe ununterscheidbar werden. Nur dieser Schritt ermöglicht es uns, *keine* Transzendenz in Bezug auf die Gleichsetzung von *Differenz* mit univokem Sein zu evozieren (meines Erachtens liegt darin Deleuze' Fehler).

\*

Ich habe oftmals darauf bestanden, dass eine psychoanalytisch-orientierte materialistische und realistische Philosophie nicht ohne die Wissenschaft auskommt. Im vorliegenden Buch beharre ich weiterhin auf diesem Punkt. Dabei lässt sich die richtige philosophische Grundlage zur Bestimmung des Verhältnisses von Psychoanalyse und Wissenschaft bereits in Freuds bahnbrechendem, wenn auch noch zögerlichem Text »Über eine Weltanschauung« finden, der darüber hinaus weitreichende Konsequenzen für die Frage des Atheismus hat. Ist die Psychoanalyse eine Weltanschauung, »die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offenbleibt und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet«?<sup>28</sup> Keineswegs, denn andernfalls wäre sie eine Religion. Ist die Psychoanalyse dann ein Zweig der wissenschaftlichen Weltanschauung? Ja, aber nur insofern die Wissenschaft selbst keine wirkliche Weltanschauung ist, da »sie [...] zu unvollendet [ist], [...] keinen Anspruch auf Geschlossenheit und Systembildung [erhebt].«<sup>29</sup> Aber, und das ist wichtig, im Gegensatz zu Freud darf dieser Anspruch auf Geschlossenheit nicht »in die Zukunft verschoben«<sup>30</sup> oder, wie ich ausführen werde, insgeheim in der negativen Form einer *Weltanschauung* präsent gemacht werden, für die es keine Weltanschauung gibt. Andernfalls würde aus der Wissenschaft selbst eine Religion werden. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, dass die Psychoanalyse, als ein Zweig der Wissenschaft, allem voran als ein interner *Widerstand* gegen die »wissenschaftlichen« Ergebnisse wirkt, die heutzutage greifbarer sind als je zuvor.

19

\*

Mein Projekt ist dem von Adrian Johnston und letzten Endes auch dem von Žižek entgegengesetzt. Wie nah sie mir auch immer sein mögen in dem Versuch, das Verhältnis von Psychoanalyse und Wissenschaft als eine glaubwürdige Form von Atheismus philosophisch zu durchdenken, so drehen sich beide Projekte um den Begriff eines »sich selbst *denaturalisierenden* natürlichen Realen«<sup>31</sup>. Dem-

<sup>28</sup> Sigmund Freud, »Über eine Weltanschauung«, S. 170.

<sup>29</sup> Ebda., S. 197.

<sup>30</sup> Ebda., S. 171.

<sup>31</sup> Adrian Johnston, »Confession of a Weak Reductionist: Responses to Some Recent Criticisms of My Materialism«, in: *Neuroscience and Critique. Exploring the Limits of the Neurological Turn*, hg. v. Jan De Vos u. Ed Pluth, Abingdon: Routledge 2016, S. 154, Hervorhebung L. C. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit Johnstons and Žižeks Arbeit, die darauf zielt, unseren ontologischen Widerstreit auszumachen, siehe Lorenzo Chiesa, *The Not-Two*, S. 60-75 und meine Einleitung in: Lorenzo Chiesa/Adrian Johnston, *God Is Undead. Psychoanalysis for Unbelievers*, London: Bloomsbury 2025, S. 1-19.

gegenüber vertrete ich die Perspektive, dass die be-zeichnende<sup>32</sup> Differentialität sowohl ein Bruch mit der Natur *ist als auch nicht* ein Bruch mit ihr *ist*. Angemessener und fruchtbarer scheint es mir also, sich der eigentlich dialektischen Frage zu stellen: Wie kann die be-zeichnende Differentialität sowohl ein Bruch mit der Natur als auch kein Bruch mit der Natur sein, selbst wenn, und insbesondere in dem Sinn, dass, insofern sie mit der Natur *bricht*, sie nichtsdestotrotz *nicht* mit ihr bricht?

\*

20

Ich stütze mich in dieser Arbeit maßgeblich auf meinen Begriff der In-differenz, der eine höchst bedeutsame Rolle innerhalb dessen spielt, was ich im Laufe des letzten Jahrzehnts entwickelt habe – denn es ist mit dem Themenfeld des agnostischen Atheismus und sich selbst täuschenden Gottes verwoben. Um es kurz zu machen: Menschliche Differenz ist niemals wirklich entstanden. Menschliche Differenz ist Indifferenz, wie *wir* sie leben und denken. Selbst die bescheidene Behauptung, wir seien über das »Zeitalter der Bakterien« (Stephen Jay Gould<sup>33</sup>) nicht hinausgekommen, weil die be-zeichnende Differentialität, auf die ich hier und jetzt zurückgreife, um diese Sätze zu schreiben, nichts anderes sei als ein optimierter Behälter für – vermeintlich proto-differentielle – Bakterien oder Viren oder die sie zusammensetzenden chemischen Verbindungen, beruht bei näherer Betrachtung auf einer wenig bescheidenen anthropozentrischen und unbegründeten Übertreibung. Andererseits, und damit einhergehend, *ist* die menschliche Differenz zwar (ein Bruch mit der undifferenzierten nicht-menschlichen Natur) – denn unser differentielles Sein ist mitnichten eine Illusion, sondern real – jedoch läuft dies immer noch auf In-*differenz* hinaus. Als Indifferenz denaturalisiert sich das natürliche Reale überhaupt nicht selbst. Es ist schlicht, was es ist. Und als In-*differenz* denaturalisiert sich das natürliche Reale durch uns, während es das zugleich auch nicht tut, denn es bleibt der menschlichen Differenz gegenüber *in*-different. In meinen Augen widerlegt dies nicht im Geringsten die Tatsache, dass »die Substanzen des natürlichen Realen von den Subjekten des mehr-als-natürlichen Symbolischen beeinflusst und verändert werden«. <sup>34</sup> Natürlich werden sie das. Natürliche Indifferenz wird durch menschliche Differenz differenziert –

<sup>32</sup> [Um die Konnotation von Aktivität im englischen *signifying* zu übertragen und zu betonen, wird es in der vorliegenden Übersetzung durchgängig als »be-zeichnend« wiedergegeben. Siehe dazu: Moritz Herrmann/Jan Philipp Weise, »Anmerkungen der Übersetzer«, in: Lorenzo Chiesa, *Subjektivität und Andersheit. Eine philosophische Lektüre Lacans* übers. v. Moritz Herrmann u. Jan Philipp Weise, Frankfurt am Main: Neue Deutsch-Französische Jahrbücher 2022, S. 260-262. A. d. Ü.]

<sup>33</sup> Stephen Jay Gould, *Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution*, übers. v. Sebastian Vogel, Frankfurt am Main: Fischer 2002, S. 52.

<sup>34</sup> Adrian Johnston, »Fear of Science: Transcendental Materialism and Its Discontents«, in: *Subject Lessons. Hegel, Lacan, and the Future of Materialism*, hg. v. Russell Sbriglia u. Slavoj Žižek, Evanston: Northwestern University Press 2020, S. 132.

sonst könnte die Wissenschaft nicht auf die Natur einwirken. Doch auch diese Differenzierung bleibt schiere Indifferenz, hier und jetzt. Für mich geht es letzten Endes nicht darum, zwischen Teilen des natürlichen Realen, die durch das Symbolische verändert werden, und Teilen, bei denen dies nicht der Fall ist, zu unterscheiden, sondern darum, zu betonen, dass das natürliche Reale durch das Symbolische gleichzeitig *verändert und nicht verändert wird*. Für mich dreht sich die grundlegende »Frage nicht um die offensichtlichen *empirischen* Effekte unserer symbolischen Differentialität, sondern um den *ontologischen* Status dieser Differentialität«<sup>35</sup> als natürliche Indifferenz. Wenn darüber hinaus methodologisch die Erkundung der Tatsache an erster Stelle steht, dass es keine Geschlechtsverhältnis gibt, und dies die Grundlage der symbolischen Differentialität bildet – für das, worum es in der Psychoanalyse überhaupt geht –, ist das, was darauf folgen sollte, nicht so sehr eine genealogische Untersuchung, wie oder warum dies geschehen ist – was unweigerlich zu dem aussichtslosen Versuch führt, die Anthropogenese nachzuweisen –, sondern eine konsequente und auf einer anderen Ebene empirische, Annahme, dass das natürliche Reale auch in einem alltäglichen Sinn Indifferenz *ist*. Einfach ausgedrückt, es schert sich nicht um unsere allzumenschliche Misere. Vulgär gesprochen, es gibt einen Fick *auf den Fick*. Dies gilt nicht nur für die Abwesenheit des Geschlechtsverhältnisses, sondern erst recht für jede *Fuckupedness*, die damit einhergeht, einschließlich der Aussicht auf maximale anthro-entropische Indifferenz (*anthropie*) durch ein ökologisches, virales, nukleares und so weiter Armageddon.

21

\*

All dessen ungeachtet bleibe ich ein Verbündeter Johnstons und Žižeks. Wir teilen eine ganze Menge gemeinsamer Feinde: heuchlerische Theistinnen, heimliche Atheistinnen, relative Atheistinnen, konservative Atheistinnen, mystische Materialistinnen, extreme Metaphysikerinnen, lutheranische Freudianerinnen, jesuitische Lacanianerinnen, christliche *Père-verse*, psychoanalytisch orientierte orthodoxe »Radikale«, um nur einige wenige zu nennen

\*

Ich bin davon überzeugt, dass der von Johnston umrissene lacanianische Begriff eines »gesperrten Gottes« durchaus fruchtbar ist. In meinen Augen ist dieser Begriff jedoch dem des »gesperrten Realen« keineswegs gleichbedeutend, sondern im Gegenteil ein nur auf den ersten Blick unplausibler Ausweg aus dessen Dilemma. Kurz gesagt: Während das gesperrte Reale oder die »schwache Natur«<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Moritz Herrmann, private Mitteilung, 28. April 2022.

<sup>36</sup> Adrian Johnston, »Naturalism or Anti-Naturalism?«, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 261 (3), 2012, S. 321-346.

zur Antinomie einer Nicht-einsheit führt, die durch ihr *Nicht-Eins-Sein* strukturell eine Transzendenz evoziert, stellt der gesperrte Gott (oder der sich selbst täuschende Gott, wie ich ihn nenne), der als gesperrt *Gott* bleibt, aber als *Gott* ausschließlich gesperrt ist (Nicht-Eines = Eines = Nicht-Eines usw.), diese Transzendenz immanent als reale Möglichkeit aus, die sich als solche beseitigen lässt. *Entweder* also ist die indifferente Nicht-einsheit *oder* der sich selbst täuschende Gott ist. Diese rationalste Alternative bleibt rational unentscheidbar und damit spekulativ agnostisch. *Aber* erstens hindert uns das Entweder-Oder daran, insgeheim und doch direkt das *Eine* (Nicht-Eine) zu postulieren. Und zweitens erlaubt es uns, *praktisch* so zu handeln, als gäbe es keinen Gott, denn wenn es Einen gäbe, würde er uns nur täuschen, indem er zuallererst sich selbst täuscht. Mit diesem Zug bewegen wir uns vom starken Agnostizismus zum agnostischen *Atheismus* als *starkem Atheismus*.

\*

22

Meines Erachtens problematisiert die Tatsache, dass »die wahre Formel des Atheismus« lautet, dass »Gott unbewusst ist«,<sup>37</sup> die Plausibilität jeder Form von nicht-agnostischem Atheismus. Für mich mag Jacques Lacan oft *nicht* wie ein Atheist aussehen. Er redet oft *nicht* wie ein Atheist. Aber fallen Sie nicht drauf rein: Er ist *nur* deshalb wirklich ein Atheist, *weil er oft nicht wie ein Atheist aussieht oder spricht*. Von »göttlicher Ignoranz« im Gewand der Selbsttäuschung zu sprechen, verweist für mich auf die kohärente Möglichkeit einer ontologischen Figur Gottes, der auf diese Weise nicht einfach in seinem Attribut, sondern in seinem inkonsistenten Wesen erfasst wird.

\*

Ich bin der Ansicht, dass, wie der spätere Lacan selbst sagt, »Freud tatsächlich, wenn nicht sogar absichtlich, [...] das beibehält, was er als das Wesentlichste der Religion bezeichnet.«<sup>38</sup> In meinem eigenen Jargon, der das vorwegnimmt, was ich entfalten werde, indem ich Lacan darin verkompliziere, vertritt Freud im besten Fall eine (»wissenschaftliche«) Weltanschauung, für die es keine Weltanschauung gibt. Freuds schwacher Atheismus beruht auf der Annahme, dass das Nicht-Eine die Welt an und für sich ist und es *absolut* keinen Gott gibt. Im schlimmsten Fall wiederum vertritt er einen (ebenso »wissenschaftlichen«) schwachen Agnostizismus, bei dem das Nicht-Eine die Welt für uns ist und bei dem wir uns meta-

<sup>37</sup> Jacques Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse (1964)*, übers. v. Norbert Haas, Wien/Berlin: Turia + Kant 2017, S. 65.

<sup>38</sup> Jacques Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XVII. Die Kehrseite der Psychoanalyse (1969-1970)*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Turia + Kant 2023, S. 128, Übersetzung modifiziert.

physischer Spekulation versagen müssen. Wie Adorno, in vielerlei Hinsicht ein Hardcore-Freudianer, bereits in den 1940er Jahren vorausschauend feststellt, scheint die »Neutralisierung der Religion genau zu dem Gegenteil von dem geführt zu haben, was der Aufklärer Freud erwartet hatte.«<sup>39</sup> Und dies ist, wie ich hinzufügen möchte, auch auf Freuds eigene stümperhafte Neutralisierung der Religion zurückzuführen.

\*

So wie die Dinge stehen, habe ich hinsichtlich der anti-religiösen Zukunft der Psychoanalyse als Praxis meine Zweifel. Im Einklang mit dem späteren und vor allem dem letzten Lacan hat die Religion die Psychoanalyse vielleicht schon besiegt. Damit ist nicht nur gemeint, dass der psychoanalytische Diskurs, wie in »Der Triumph der Religion« – einem Text, auf den ich weiter unten eingehen werde – bereits 1973 behauptet, nur ein »kleine[s] [...] Aufblitzen« der Wahrheit zwischen zwei religiösen Welten gewesen sein könnte,<sup>40</sup> sondern auch, dass die Psychoanalyse, wie Lacan in seinem allerletzten Seminar lakonisch feststellt, in ihrer alltäglichen Deutungspraxis »unwiderstehlich zur Religion tendiert«.<sup>41</sup> Im Einklang mit Elvio Fachinelli, einem dissidenten Freudianer und lacanianischen Psychoanalytiker, hat die Psychoanalyse immer wieder bewiesen, dass sie vor allem nach Lacan und trotz seiner Warnungen und dem letztlich Harakiri seiner Schule<sup>42</sup> nicht mehr als »untersuchender Dialog [gelten kann], der wahrscheinlich die bedeutendste Neuerung ist, die nach der ›edlen Sophisterei‹ von Protagoras und Sokrates in den abendländischen Diskurs eingeführt wurde« und der sich so zunächst in eine Erfahrung »unerwarteter Überraschung« übersetzte.<sup>43</sup> Die Psychoanalyse hat sich mittlerweile auf sich selbst »beschränkt«, verbreitet sich nur noch durch einen »stacheligen Wald« von – technischen und politischen – »Abwehrmaßnahmen«.<sup>44</sup> Ich würde sogar noch weiter gehen als Fachinelli und behaupten, dass dies, von wenigen Ausnahmen abgesehen, dazu geführt hat, dass

23

<sup>39</sup> Theodor W. Adorno, »Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 423.

<sup>40</sup> Jacques Lacan, »Der Triumph der Religion«, in: *Der Triumph der Religion, welchem vorausgeht: der Diskurs an die Katholiken*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Turia + Kant 2006, S. 73.

<sup>41</sup> Jacques Lacan, *Séminaire XXVII. Dissolution (1979-1980)*, abrufbar unter: <http://staferla.free.fr/S27/S27%20Dissolution.pdf>, S. 14.

<sup>42</sup> Zu Letzterem empfehle ich Gioele P. Cimas *Il Seminario Perpetuo. Il tardo e l'ultimo Lacan* (Neapel/Salerno: Orthotes 2020) und seine Arbeit über den »dunklen Lacanianismus« (siehe zum Beispiel: »Note per un Lacanismo Nero: il pessimismo di Lacan«, abrufbar unter: <https://daisy-sturgeon-zrfy.squarespace.com/scritti/note-per-un-lacanismo-nero-il-pessimismo-di-lacan>).

<sup>43</sup> Elvio Fachinelli, *On Freud*, übers. v. Christina Chalmers, Cambridge (Massachusetts): MIT Press 2022, S. 67.

<sup>44</sup> Elvio Fachinelli, *La mente estatica*, Mailand: Adelphi 1989, S. 16. Siehe auch Gioele P. Cima, »Elvio Fachinelli: A Dissident Psychoanalyst«, in: Elvio Fachinelli, *On Freud*, insbes. S. xlii-xlvi.

sich die gegenwärtige Psychoanalyse dem heutigen hegemonialen Diskurs und der Praxis der Viktimisierung angeglichen hat – unabhängig davon, ob das Opfer das Subjekt der Psychoanalyse oder die Psychoanalyse selbst ist.

\*

Führt die – wie auch immer geartete – Verknüpfung neuer Signifikanten mit dem gesperrten Anderen, die sich auf die Wirksamkeit einer konsequent atheistischen zukünftigen psychoanalytischen Behandlung übertragen ließe, nicht schlicht und ergreifend in die theoretische Sackgasse der Nicht-einsheit als *Nicht-Eines*? Besteht das Problem, um das es geht, nicht gerade darin, dass wir (alte oder neue) Signifikanten (die Oszillation Nicht-Eines/Eines) nur an die Sperre *binden können*, oder sogar darin, dass die Sperre selbst ein Proto-Signifikant (oder ein einziger Zug) ist, und dass *dies* notwendigerweise zu einem nicht-gesperrten Anderen führt? Schöpft das *Christentum* nicht gerade daraus, dass es dieser einfachen logischen Bewegung beipflichtet und sie sich auf monumentale Weise zu Nutzen macht?<sup>45</sup> Wenn wir in Lacan'schen Kreisen den Signifikanten »neuer Signifikant«<sup>46</sup> als Allheilmittel anpreisen – was, *mea culpa*, ich selbst in der Vergangenheit getan habe<sup>47</sup> –, geht es dann um eine tiefgreifende Neugestaltung unseres sprachlichen Transzendentals? Wenn ja, wie könnten wir jemals ein Ersatz-Transzendental transzendental denken und erst recht praktizieren? Wenn nicht, arbeiten wir dann an der Enthauptung des Transzendentals und machen so, ohne uns darüber im Klaren zu sein, gemeinsame Sache mit den traditionellen Religionen und den technologisch fortgeschrittenen, aber rückschrittlichen Posthumanismen? Käme letzteres nicht dem nahe, was Lacan als höchstes »Böses« versteht?<sup>48</sup> Und sind Fragen wie diese nicht offensichtlich vom unmittelbaren klinischen Feld weit entfernt? Würde andererseits eine vollständige Annahme all dessen nicht, in einem weniger unrealis-

24

<sup>45</sup> »[D]er Tod Gottes [...] in der Form von S (A) [dem Signifikanten des gesperrten Anderen] [...] bedeutet die *endgültige Antwort* auf die vom Anderen verlangte *Garantie* [...]. Das Christentum [...] [gibt] durch das Drama der Passion [...] dem Tod Gottes seinen *vollen Gehalt*« (Jacques Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse (1959-1960)*, übers. v. Norbert Haas, Wien/Berlin: Turia + Kant 2016, S. 233, Übersetzung modifiziert, Hervorhebungen L. C.).

<sup>46</sup> Jacques Lacan, *Séminaire XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aïlle à mourre (1976-1977)*, abrufbar unter: <http://staferla.free.fr/S24/S24%20L'INSU....pdf>, S. 74; 76. Lacan spricht tatsächlich von einem »neuen Signifikanten«, der noch »erfunden« werden muss (ebda., S. 74). Dieser sei sinnlos, eng mit dem Realen verbunden und als solcher »fruchtbar«, »ein gutes Zeichen« (ebda., S. 76). Lacan gibt keine weiteren Erklärungen ab. Stattdessen stellt er gleichzeitig, weit weniger optimistisch, fest, dass a) »die Geisteskrankheit, die das Unbewusste ist, nicht erwacht« und dies die letzte Botschaft der Psychoanalyse ist (ebda., S. 74); b) die Wissenschaft ein bestenfalls »verdächtiges« Erwachen ist, da »alles, was bisher als Wissenschaft verkündet wurde, an der Idee Gottes hängt« (ebda.); c) die Erfindung eines wirklich neuen Signifikanten zwar etwas »Extremes« wäre, die Tatsache aber, dass wir durch die Psychoanalyse Zugang zu ihm fänden, ihn anhand der Deutung ohnehin bald in »Sinn« überführen würde (ebda., S. 74; 76); d) Sinn als solcher religiös ist und »die Psychoanalyse [...] die moderne Form des Glaubens, des religiösen Glaubens« (ebda., S. 11). Mir ist nicht ersichtlich, wie dies als ein Manifest für die Zukunft der Psychoanalyse (oder der Wissenschaft) verstanden werden könnte...

<sup>47</sup> Lorenzo Chiesa, *Subjektivität und Andersheit. Eine philosophische Lektüre Lacans*, insb. S. 250-254.

<sup>48</sup> Siehe Lorenzo Chiesa, »Supreme Being-in-Evil, Criminal Good, and Criminal Desire«, in: *Studying Lacan's Seminar VII*, hg. v. Carol Owens, Abingdon: Routledge 2023, S. 1-28.

tischen Szenario, zunächst bedeuten, dass man die *Paranoia* im Lichte des (sich selbst) täuschenden Gottes klinisch neu bewerten und sie, so wage ich zu behaupten, als eine *strukturellere* Verfasstheit des Menschen mit potentiell befreienden Konsequenzen (gegen Deleuze und Guattaris Schelte als faschistisch) universalisieren müsste?<sup>49</sup> Würde dies nicht Lacans über Freud hinausgehende Errungenschaft fortführen, wonach Neurose und Perversion als »normal« gelten müssen?

## 3

Das Argument des (sich selbst) täuschenden Gottes ist kein weiteres Kaninchen, das aus dem angeblich unwiderleglichen psychoanalytischen Hut gezogen wird. Vielmehr taucht es in verschiedenen Formen, mehr oder weniger explizit, bereits vor Lacan als hartnäckiger, wenn auch marginaler und unerforschter Unterstrom innerhalb der Psychoanalyse selbst auf. Und natürlich liegt es mit Descartes an den Ursprüngen der modernen Philosophie und Wissenschaft.<sup>50</sup>

In seiner Genealogie der Religion als Kinderkrankheit unserer Kultur, die seiner Ansicht nach für die Entwicklung des menschlichen Wissens unvermeidlich und sogar vorteilhaft war, kommt Freud immer wieder auf die Frage nach dem »bösen Geist« zurück und spitzt sie immer weiter zu.<sup>51</sup> In *Totem und Tabu* (1913) beschränkt er die »dämonische[n] Mächte« auf ein animistisches Stadium, das im Tabuobjekt noch bösertige und wohlwollende Wesen vermengt, was durch die Religion im engeren Sinne überwunden würde.<sup>52</sup> Seltsamerweise fühlt er sich verpflichtet, klarzustellen, dass Dämonen dennoch nicht als »letzte Dinge« behandelt werden können, da sie offensichtlich Schöpfungen des menschlichen Geistes sind – wobei es jedoch »anders [wäre], wenn die Dämonen wirklich existierten.«<sup>53</sup>

25

<sup>49</sup> Man sollte sich Lacans frühe Arbeiten über die Paranoia und »die paranoische Struktur des Ichs« (»Die Aggressivität in der Psychoanalyse«, in: *Schriften*, Bd. 1, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien/Berlin: Turia + Kant 2016, S. 134, Übersetzung modifiziert) noch einmal vor Augen führen. Ihre klare Grenze liegt natürlich darin, dass die Paranoia hier nur als dem menschlichen Imaginären, nicht aber dem Symbolischen inhärent dargestellt wird, wobei, kurz gesagt, letzteres die Paranoia strukturell überwinden würde.

<sup>50</sup> In diesem Licht sollte man auch zwei bemerkenswerte Texte von Derrida neu lesen: »Cogito und die Geschichte des Wahnsinns« (übers. v. Ulrich Köppen, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 53-101) und »Gerecht sein gegenüber Freud«: Die Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Psychoanalyse«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, S. 59-127. Es sei nur daran erinnert, dass für Derrida a) die Bedrohung durch den kartesischen *genius malignus* strukturell »immerwährend« bleibt (ebda., S. 82, Übersetzung modifiziert); b) der *genius malignus* mit der Psychoanalyse wieder auftaucht – »ein[...] gewisse[r] *genius malignus* von Freud« (ebda., S. 81); c) Foucault in seiner *Geschichte des Wahnsinns* beides erfolglos verdrängen würde.

<sup>51</sup> Sigmund Freud, »Über eine Weltanschauung«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XV, S. 179.

<sup>52</sup> Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. IX, S. 33; 95-96; 113-115.

<sup>53</sup> Ebda., S. 34.

In *Die Zukunft einer Illusion* (1927) fügt Freud hinzu, dass solche Schöpfungen historisch dazu neigen, sich um einen transzendenten »bösen Willen« zu versammeln, den er nun problemlos als »ersten Schritt [...], die Natur zu vermenschlichen«, zu begreifen imstande ist, da dieser Wille für unsere Hilflosigkeit und Sterblichkeit verantwortlich gemacht wird und somit auf eine ursprüngliche gattungsspezifische Abwehr hinausläuft.<sup>54</sup>

In *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) und »Über eine Weltanschauung« (1933) wird seine Argumentation dann komplexer. Es gibt nicht nur in jedem religiösen System ein »Überbleibsel« des bösen Geistes, sondern dieser hat sich im Wesentlichen sowohl im Christentum als der Religion »seiner Allgüte« als auch in dem erhalten, was irreligiös und doch animistisch »hinter der Religion« liegt.<sup>55</sup> Wie die primitiven Menschen die Welt mit allgemein feindlichen Dämonen belebten, so können die Christinnen nicht anders, als das Böse durch den Teufel als »Entschuldigung Gottes« zu rechtfertigen (erstere würde also dieselbe Rolle spielen wie »der Jude in der Welt des arischen Ideals«), und »unsere [heutige] Philosophie« kann nicht anders, als zu glauben, »dass die realen Vorgänge in der Welt die Wege gehen, die unser [im Grunde dämonisches] Denken ihnen anweisen will«.<sup>56</sup>

26

In dem viel zu wenig beachteten Text »Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert« (1923) beharrt Freud weiter auf der wechselseitige Abhängigkeit und Umkehrbarkeit von Gott und Teufel. Da beide gleichermaßen auf der äußeren Projektion einer ambivalenten – phylogenetischen und ontogenetischen – Beziehung zum real existierenden Vater beruhen, müssen sie grundsätzlich als »identisch« gelten.<sup>57</sup> Das bedeutet zum einen, dass die göttlichen Mächte zuweilen als reine Manifestationen des Teufels schlechthin aufgefasst werden können.<sup>58</sup> Andererseits und aus demselben Grund kann der Teufel selbst unter bestimmten Bedingungen als tröstlicher »Vaterersatz« dienen.<sup>59</sup>

Allerdings hört Freud hier auf. Überraschenderweise räumt er ein, dass die dämonologischen Schilderungen von Teufelsbesessenheit überzeugender sind als die somatischen Erklärungsversuche der »exakten« Wissenschaft.<sup>60</sup> Aber letztlich würde die Psychoanalyse abschließend beweisen, dass Dämonen nur »böse, verworfene Wünsche [...] [sind]«.<sup>61</sup> Alles, was die Psychoanalyse tun muss, ist, deren Projektion in die äußere Welt abzulehnen und sie auf das Innenleben des Patienten zurückzuführen.

<sup>54</sup> Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, S. 338.

<sup>55</sup> Sigmund Freud, »Über eine Weltanschauung«, S. 178-179; *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, S. 479.

<sup>56</sup> Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 479; »Über eine Weltanschauung«, S. 178.

<sup>57</sup> Sigmund Freud, »Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, S. 331.

<sup>58</sup> Siehe ebda., S. 353.

<sup>59</sup> Ebda., S. 327-339.

<sup>60</sup> Ebda., S. 317-318.

<sup>61</sup> Ebda., S. 318.

Meines Wissens bringt Freud seine Überlegungen über den bösen Geist darüber hinaus nicht offen mit der spezifischen epistemologischen Frage der Täuschung in Verbindung. In einem bekannten Brief aus dem Jahr 1929 setzt er sich mit Descartes' Träumen auseinander (wie sie von Baillet über Leroy überliefert wurden), bestätigt auf banale Weise Descartes' eigene Interpretation des Windes in einem dieser Träume als bösen Genius (*animus*), der ihn zu verführen versucht, aber verschweigt die bedeutsame Tatsache, dass der Philosoph – im Halbschlaf oder im Schlaf, wie er uns erzählt – die Frage nach dem bösen Genius auf den Ausdruck »*Est et non*« (»Es ist und ist nicht«) verlagert, die nach Descartes' Ansicht unmittelbar für »Wahrheit und Falschheit in der menschlichen Erkenntnis« relevant ist.<sup>62</sup>

Trotz der Tatsache, dass er auf unhaltbare – über-animistische – Weise darauf vertraut, dass es eine »archetypische psychische Struktur«<sup>63</sup> oder, besser gesagt, einen allumfassenden unbewussten Sinn gibt, der darauf wartet, wiederentdeckt zu werden, ist es in diesem Zusammenhang unerwartet lehrreicher, Jungs »Zur Psychologie der Schelmenfigur« von 1954 heranzuziehen. Im Rahmen einer historischen, anthropologischen und psychoanalytischen Perspektive wird hier das Freud'sche Motiv des bösen Geistes aufgegriffen und dieser als sowohl betrügerisch wie auch betrogen betrachtet. Selbst wenn man Jungs Überlegungen außer Acht lässt, erweist sich die von ihm diskutierte Winnebago-Mythologie als äußerst aufschlussreich für mein Vorhaben. Der Schelm ist ein »Narr«.<sup>64</sup> Die Freud'sche Ambivalenz wohnt nun dem Schelm selbst vollkommen inne – zum Beispiel ist der Schelm nur dann ein solcher, wenn er seinen rechten Arm gegen seinen linken kämpfen lässt. Und nicht nur das: Es gibt im Schelm keine diskreten Pole von Einem und Nicht-Einem – er stürzt und geht in seinen eigenen Exkrementen unter und es gelingt ihm nur mit äußerster Mühe, sich daraus zu befreien. Das geht so weit, dass er, nur »[w]eil man mich ständig so nannte«, »Narr« heißen muss.<sup>65</sup> Vor allem aber sind seine Täuschungsmanöver nicht von der Selbsttäuschung zu unterscheiden – der Betrüger gibt vor, sich um Kinder zu kümmern und isst sie, doch am Ende isst er, ohne es zu merken, seine eigenen Eingeweide. Wie Radin es ausdrückt, wird der Schelm, indem er andere betrügt, tatsächlich »immer selbst betrogen«,<sup>66</sup> und, wie wir hinzufügen sollten, hängt sein Getäuscht-Werden von

<sup>62</sup> Sigmund Freud, »Brief an Maxim Leroy. Über einen Traum des Cartesius«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, S. 558-560. Siehe auch die »Editor's Note« von James Strachey zu diesem Brief: in: *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, London: Vintage 2001, Bd. XXI, S. 200-201.

<sup>63</sup> Carl Gustav Jung, »Zur Psychologie der Schelmenfigur«, in: Paul Radin/Karl Kerényi/Carl Gustav Jung, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, Hildesheim: Gerstenberg 1979, S. 191.

<sup>64</sup> Sam Blosnake, »Der Schelmen-Zyklus«, in: Paul Radin/Karl Kerényi/Carl Gustav Jung, *Der göttliche Schelm*, S. 28; 34; 46.

<sup>65</sup> Ebda., S. 34.

<sup>66</sup> Paul Radin, »Vorwort« in: Paul Radin/Karl Kerényi/Carl Gustav Jung, *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus*, S. 7.

seinen eigenen Handlungen ab (er verschickt auch seinen Penis, der in einem Kasten verpackt ist, um heimlich mit der Häuptlingstochter Verkehr zu haben, aber dabei fällt er auf den Grund eines Sees; als der abgetrennte Penis schließlich in ihr steckt, zieht ihn eine alte Frau heraus und »[vergällt] den ganzen Spaß«<sup>67</sup>).

Jung selbst hebt hervor, dass der Betrüger letztlich immer betrogen wird, und macht eine Reihe weiterer Beobachtungen. Dass seine Täuschungen zu Selbsttäuschungen werden, hängt davon ab, dass der Schelm »seiner selbst so unbewusst [ist]«<sup>68</sup>; deshalb ist er »nicht eigentlich boshaft«<sup>69</sup>, selbst wenn er die größten Grausamkeiten verübt; seine »bemerkenswerte[...] Instinktosigkeit und Ungeschicktheit«<sup>70</sup> verkörpern eher auf mythische Weise die Misere der unangepassten menschlichen Natur überhaupt. Durch die Entwicklung eines »höherstehenden Bewusstsein[s]«<sup>71</sup> hat der moderne Mensch den Schelm vergessen, der in den mittelalterlichen Bräuchen noch irgendwie überlebt hatte. Heute ist er höchstens noch in pathologischen Fällen von Persönlichkeitspaltungen präsent oder wenn man sich (nicht-pathologisch) »Zufälligkeiten ausgesetzt sieht, welche anscheinend mit boshafter Absichtlichkeit [...] Wollen und Tun behindern«<sup>72</sup>, oder auch – interessanter, da dies die naive Teleologie von Jungs Argumentation zu problematisieren scheint – im »Affentheater« der zeitgenössischen demagogischen Politik.<sup>73</sup>

28

Alles in allem ist der Schelm (oder böse Geist) für Jung wie für Freud eine primitive psychologische Projektion, die die Psychoanalyse entlarven und mit der sie aufräumen kann. Meine vermutlich kühne These lautet wie folgt: Gerade aufgrund seines materialistischen Verständnisses vom Unbewussten entwirft Lacan im Gegensatz zu Freud und Jung seine eigene Version des Schelms, des sich selbst täuschenden Gottes; im Rahmen meiner Begrifflichkeit entwickle ich diesen dann wiederum als eine reale *ontologische* Möglichkeit, die es paradoxerweise vermag, uns atheistisch den Weg aus dem überaus resilienten animistischen Denken zu bahnen. Dies gelingt Lacan vor allem durch eine originelle Neuinterpretation von Descartes' *genius malignus*.

Um es kurz zu machen: Erstens begründet Descartes' Beschwörung und Verdrängung des Täuschergottes die Moderne und insbesondere die moderne Wissenschaft. Wie Lacan in demselben Jahr festhält, in dem Jung seinen Artikel über den Schelm veröffentlicht, ist die axiomatische »Idee, dass Gott kein Täuscher ist« – was »genau das ist, was wir nicht wissen« – selbst ein »einfacher Trick, der von der »klassischen Theorie« nicht als solcher erwogen wurde, an dem jedoch

<sup>67</sup> Sam Blosnake, »Der Schelmen-Zyklus«, S. 35-37.

<sup>68</sup> Carl Gustav Jung, »Zur Psychologie der Schelmenfigur«, S. 196.

<sup>69</sup> Ebda., S. 196.

<sup>70</sup> Ebda., S. 196-197.

<sup>71</sup> Ebda., S. 197.

<sup>72</sup> Ebda., S. 194.

<sup>73</sup> Ebda., S. 200.

selbst Einstein noch »hängen bleibt«.74 Zweitens beruht Descartes' Verdrängung des Täuschergotts auf der Beschwörung eines *nicht-täuschenden* Gottes, der, wie wir sehen werden, einem *sich selbst* täuschenden Gott bereits recht nahekommt. Drittens setzt die wissenschaftliche Moderne die Verdrängung des Täuschergotts bis zu dem Punkt fort, an dem sie in sich implodiert, wobei ihr schwacher Atheismus einer Weltanschauung gleichkommt, für die es keine Weltanschauung gibt, was wiederum den Täuschergott notwendig macht. Viertens können wir dank einer psychoanalytisch orientierten und gründlich revidierten ersten Philosophie die strukturelle Implikation des Täuschergotts hinter uns lassen, indem wir, anhand des starken Agnostizismus, den sich selbst täuschenden Gott als rational unentscheidbare Möglichkeit denken und ihn dann durch einen agnostischen Atheismus praktisch suspendieren.

Der agnostische und *als solcher* starke Atheismus entsteht somit als Antwort auf den schwachen Agnostizismus und den schwachen Atheismus. Um den Nachvollzug meiner Argumente zu erleichtern, möchte ich vorab einige grobe Definitionen vorlegen. Als *schwachen Agnostizismus* bezeichne ich den Standpunkt, der die Möglichkeit eines endgültigen Eines postuliert, dem aber nicht nachgeht, insofern dies für die Vernunft *a priori* als undurchdringlich gilt. Als *schwachen Atheismus* bezeichne ich den Standpunkt, der die Unmöglichkeit eines endgültigen Eines postuliert, dem aber nicht nachgeht, da diese Unmöglichkeit angeblich bereits durch die Vernunft bewiesen wurde, und somit implizit das *Eine* (Nicht-Eine) behauptet. Als *starken Agnostizismus* bezeichne ich den Standpunkt, der den schwachen Atheismus problematisiert, die Möglichkeit eines endgültigen Eines behauptet, sie rational untersucht und schließlich als Eines = Nicht-Eines = Eines = Nicht-Eines usw. bestimmt. Als *agnostischen oder starken Atheismus* bezeichne ich den Standpunkt, der sich auf Grundlage der rationalen Unentscheidbarkeit des starken Agnostizismus ir-rational für einen *praktischen* Atheismus des Nicht-Eines entscheidet.

Bestenfalls gewinnen in der Folge die Einzelheiten dieser genealogischen Übergänge sowie der dabei am Anfang stehende radikale Bruch Descartes' mit früheren religiösen Ontologien an Klarheit. Um an dieser Stelle auf Dominiek Hoens zu antworten, der das Manuskript dieses Buchs freundlicherweise eingehend gelesen hat, hoffe ich, dass diese ersten Definitionen, die im Hauptteil des Buches umformuliert und präzisiert werden, zumindest vorläufig meinen »letzten Schritt« in Bezug auf die *logische* Abfolge »[impliziter/wissenschaftlicher Täuschergott], Descartes' Täuschergott, Lacan/Chiasas sich selbst täuschender Gott« verdeutlichen,75 die er trotz der Anerkennung ihrer Schlüssigkeit etwas schwer fassbar findet.

<sup>74</sup> Jacques Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch II. Das Ich in Freuds Theorie und in der Technik der Psychoanalyse (1954-1955)*, übers. v. Hans-Joachim Metzger, Wien/Berlin: Turia + Kant 2015, S. 285, Übersetzung modifiziert. Ich stütze mich hier auch auf die Staferla-Fassung, da dieser Abschnitt in der offiziellen Ausgabe gekürzt wurde: Jacques Lacan, *Séminaire II. Le moi (1954-1955)*, abrufbar unter: <http://staferla.free.fr/S2/S2%20LE%20MOI.pdf>, S. 211.

<sup>75</sup> Dominik Hoens, Private Mitteilung, 4. Januar 2022.

Was eine der anderen – sehr prägnanten und kniffligen – diesbezüglichen Bitten von Hoens um Klärung betrifft, so bin ich mir der Tatsache bewusst, dass die Frage, warum der sich selbst täuschende Gott gerade als *sich selbst täuschend* und nicht einfach als *nicht wissend* behauptet werden sollte, noch weiter artikuliert werden muss. In letzterem Fall bestünde die Unentscheidbarkeit des starken Agnostizismus in der Alternative, dass Gott entweder nicht ist oder Gott dumm ist. Unter Bezugnahme auf meine heterodoxe Interpretation von Descartes' Lehre von den ewigen Wahrheiten, die ich über Lacan hinaus vorantreibe, behauptet Hoens, dass »Gott eine ewige Wahrheit sowohl erschaffen als auch nicht wissen könnte, *ohne* sich selbst zu täuschen [...]. Selbsttäuschung sollte auch ein widersprüchliches [...] Wissen beinhalten«. <sup>76</sup>

30 Ich meine in dieser Hinsicht einige vorläufige Antworten zu geben. Geht man von Descartes' präzedenzloser Trennung von Wahrheit und Wissen aus, die die Wahrheit zur »Angelegenheit [Gottes]« macht<sup>77</sup> (wobei dies alles Schritt für Schritt erklärt wird), können wir über eine bestimmte, seinen eigenen Absichten zuwiderlaufende Lektüre seines Versuchs, der Sackgasse des *Täusberg* Gottes zu *entkommen*, darin im Ansatz erkennen, dass Wahrheit mit der Negation des Satzes vom Widerspruch gleichgesetzt wird. Der sich selbst täuschende Gott ist ein solcher auf Ebene der Wahrheit. Hier wird die Unwissenheit letztlich irrelevant, ein sekundäres und menschlich kontingentes Attribut. Das Eine und das Nicht-Eine oder, besser, das Eine, das nahtlos Nicht-Eines ist, und das Nicht-Eine, das nahtlos Eines ist, sind beide wahr. Das ist die von Descartes uneingestandene Wahrheit seiner Lehre von den ewigen Wahrheiten, die für Descartes einen Kreis mit ungleichen Radien und einen Berg ohne Täler ebenso leicht beherbergen kann wie einen Kreis mit gleichen Radien und einen Berg mit Tälern<sup>78</sup> – obwohl die ewigen Wahrheiten für ihn immer noch irgendwie *Gottes* Wahrheiten sind. Diese Inkonsistenz oder, besser gesagt, konsistente Inkonsistenz und inkonsistente Konsistenz *ist* göttliche Selbsttäuschung. Siedelte man ein solches Wesen auf der Ebene einer Erkenntnistheorie oder einer erkenntnistheoretischen Untersuchung an, wie es Hoens vorzuschlagen scheint, würde man den sich selbst täuschenden Gott stattdessen nur »den Törichten« *nennen*.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Ebda.

<sup>77</sup> Jacques Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch XI*, S. 237, Übersetzung modifiziert.

<sup>78</sup> Siehe z. B. René Descartes, *Der Briefwechsel mit Marin Mersenne*, übers. v. Christian Wohlers, Hamburg: Meiner 2020, Brief vom 27. Mai oder 3. Juni 1630, S. 66; »René Descartes an Antoine Arnauld (29. Juli 1648)«, in: *Kleine Schriften 1618-1649*, Bd. 2, übers. v. Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner 2023, S. 529.

<sup>79</sup> Ich räume jedoch ein, dass der Mangel an Wissen für meine Lesart von Descartes zentral bleibt. Aber auch bei Descartes ist das Wissen zunächst einmal von der Wahrheit getrennt. Der sich selbst täuschende Gott als die Wahrheit ohne Wissen über sich selbst – statt, grundlegender, das Eine, das nicht Eines ist, und das Nicht-Eine, das Eines ist, auf Ebene der Wahrheit – ist nur aus der Perspektive des menschlichen Wissens ohne Wissen.

Wie Paul Livingston aufschlussreich bemerkt hat,<sup>80</sup> ist ein weiteres faszinierendes Thema, das in diesem Rahmen noch angegangen werden muss, die Frage, wie man Spinozas *Deus sive natura* sowohl gegenüber Descartes' quasi-selbst-täuschendem Gott als auch in Bezug auf meine Darstellungen des Heidentums (das Nicht-Eine *als immanentes Eines*), des Mystizismus (das Nicht-Eine *als das transzendente Eine-in-Immanenz*), und, viel knapper, obwohl es Lacan ständig interessierte, Chan- und Zen-Buddhismus (das Eine *als das immanente Nicht-Eine-in-Transzendenz*) verortet.

In dem, was gerade zunehmend wie eine Art vorausseilendes *Autodafé* aussieht, das von der hartnäckigen Gegenstimme des Abtrünnigen unterbrochen wird, möchte ich die Leserin auch darauf hinweisen, dass es in der anti-pascal'schen Wette, mit der ich den sich selbst täuschenden Gott außer Kraft setze – tun wir praktisch so, als gäbe es keinen sich selbst täuschenden Gott –, sicherlich noch viel mehr zu entfalten gibt. Diese Wette ist der vorläufige Schlusspunkt meines Weges, aber nur als Wegweiser für zukünftig zu leistende Arbeit, auch in Bezug auf Lacans Bewertung von Pascal.<sup>81</sup> Diese vorläufige Schlussfolgerung verweist auch auf meinen diametralen Gegensatz zu Meillassoux' konkreter und hyperdiabolischer Vorschrift, im Zuge derer man in Hinblick auf seine immanente Auferstehung »an Gott glauben [muss], weil er nicht existiert.«<sup>82</sup> Jedoch gebe ich in dieser Arbeit einige Hinweise darauf, wie die anti-pascal'sche Wette ethisch und politisch gegen die suizidale Entscheidung für den sich selbst täuschenden Gott auszuspielen ist, worauf der Kapitalismus als Diskurs der indifferenten Totalisierung und der totalisierenden Indifferenzierung beruht.

31

<sup>80</sup> Paul Livingston, Private Mitteilung, 20. März 2022.

<sup>81</sup> Die noch zu leistende Arbeit spiegelt sich allgemein in der Länge meiner Fußnoten wider. Die Leserin kann sie getrost überspringen, obwohl sie natürlich meine Argumente untermauern und öffnen.

<sup>82</sup> Quentin Meillassoux, »Die göttliche Inexistenz«, S. 251. Meillassoux versteht die Position »nicht an Gott zu glauben, weil er existiert« – was nicht meinem »nicht an Gott zu glauben, weil er als *Selbsttäuscher* existieren *könnte*« entspricht, aber wie ich fürchte, damit grob verwechselt werden könnte – als »[I]uziferisch«, da sie »einen Verantwortlichen für das Unglück in dieser Welt zu finden [sucht]« (ebda., S. 251). Das macht auf den ersten Blick Sinn. Aber wie ich erklärt habe, ist es vielmehr Meillassoux' eigene Position, die auf komplexere Weise wahrhaft luziferisch und damit heilsbringend ist. Wenn die einzige Notwendigkeit die Kontingenz ist, d. h. Kontingenz nicht kontingent sein kann, dann ist nicht nur Meillassoux' eigene Position, die von der absoluten Kontingenz ausgenommen ist, erforderlich, um sicherzustellen, dass die Kontingenz nicht nicht notwendig sein kann. Darüber hinaus, und im selben Zuge, hängt die Möglichkeit der immanenten Auferstehung von der transzendenten Verantwortung des Philosophen für die aktuellen Übel der Welt ab. *Es ist notwendig, an den kommenden Gott zu glauben, weil Meillassoux jetzt als äußerer Garant für die Tatsache existiert, dass Gott derzeit nicht existiert.* Geht man noch einen Schritt weiter und davon aus, dass es Meillassoux schwerfallen würde, sich dieser Einschätzung anzuschließen, so ist es notwendig, an Gott zu glauben, weil Meillassoux sich selbst täuscht.