

11 | 2019

Newsletter

Lacan-Archiv Bregenz

Eigentümer und Herausgeber: Lacan-Archiv Bregenz, Belruptstraße 10, A-6900 BREGENZ

Dokumente zum 5. Bregenzer Treffen „LienLacan“

14 | 09 | 019

Grand Hotel Bregenz

INHALT

Vorbemerkung

Einladungsschreiben

Agenda

Anmerkungen zu Massimo Recalcati's *La Forza del Desiderio*

Brigitte Furche

Erziehung und Psychoanalyse

Dagmar Ambas, Robert Langnickel

Das Problem der Angst bei Heidegger und Lacan

Thomas Mahlow

Objekt a und die Politik

Heinz Peter

Versuch über die Kreuzhaube

Manfred Riepe

Vorbemerkung

Am Samstag, den 14.09.2019 fand das 5. Bregenzer Treffen der Initiative „LienLacan“ statt, das vor fünf Jahren vom Lacan-Archiv Bregenz initiiert worden war.

LienLacan ist als Gesprächsforum für alle gedacht ist, die an einem überregionalen Austausch Interesse haben. Die Besonderheit dieser Treffen besteht darin, mit einem Minimum an Struktur Gespräche zu Themen und Fragen zu ermöglichen, die durch die Teilnehmenden selbst in Form von kurzen Statements zur Diskussion gestellt werden. Die Themen, zu denen gesprochen wird, werden jeweils im Vorfeld des Treffens bei den Teilnehmenden eruiert und dann in Form einer Agenda verschickt. Wer ein Thema vorschlägt, verbindet diesen Vorschlag als Anstoß für das Gespräch mit einem Statement, einem Vorschlag oder einem Positionspapier.

Das Lacan-Archiv sorgt für die Vorbereitung und Durchführung der Treffen und fungiert als Gastgeber während des Tages. Anreise und eventuelle Übernachtungskosten tragen die Teilnehmenden selbst.

Dieses Jahr fassen wir zum ersten Mal die für das Treffen vorbereiteten Texte in einem Reader zusammen. Für zwei Themenvorschläge liegt kein Statement vor. Ein Vortrag wurde erst nach Fertigstellung der Agenda angemeldet.

Bitte beachten Sie den „Werkstattcharakter“ der Texte, an denen die Autorinnen und Autoren vielleicht weiterarbeiten wollen und sich eine Veröffentlichung vorbehalten.

Deshalb bitten wir Sie, die Autorenrechte zu respektieren und die Texte nur für den eigenen Gebrauch zu verwenden!

Wir möchten uns bei allen, die sich am diesjährigen Treffen beteiligt haben, für das fruchtbare und breitgefächerte Gespräch bedanken. Falls Sie Anregungen für die Organisation oder das Konzept der Treffen haben, lassen Sie es uns wissen.

Bitte vormerken: Das 6. Treffen findet am Samstag, den 12.09.2020 in Bregenz statt!

Bregenz, November 2019

Monika Mager
Irmgard Moosmann
Heinz Peter
Michael Schmid
Maria Veraar

LienLacan

Bregenz | 25.10.2019

Liebe Kolleginnen und Kollegen,

mit diesem Schreiben möchten wir Sie zum diesjährigen „Bregenzer Treffen“ am **Samstag, 14.09.2019** einladen. Es ist als Gesprächsforum für alle gedacht, die an einem überregionalen Austausch Interesse haben. Die Besonderheit dieser Treffen besteht darin, mit einem Minimum an Struktur Gespräche zu Themen und Fragen zu ermöglichen, die durch die Teilnehmenden selbst in Form von kurzen Statements zur Diskussion gestellt werden. Das Treffen 2018 stand unter dem Thema „Identität“.

Wir möchten Sie einladen, uns Ihre Vorschläge für das diesjährige Treffen zukommen zu lassen, damit wir rechtzeitig eine Agenda verschicken können.

In unserem Arbeitskreis hier in Bregenz haben wir uns im vergangenen Jahr unter dem Thema „Risse und Ränder“ mit den Fragen „Volk – Masse – Symptom – Angst“ beschäftigt.

Wir möchten Sie bitten, uns Ihre Vorschläge zu den Fragen, die Sie diskutieren möchten, bis **30. Juli 2019** entweder an mich oder an untenstehende Adresse zu schicken.

Kontakt: LacanArchiv@bregenznet.at

Auf ein interessantes Gesprächsforum freuen sich

Monika Mager
Irmgard Moosmann
Heinz Peter
Michael Schmid
Maria Veraar

Mit herzlichen Grüßen
Michael Schmid

LienLacan

Bregenz | 21.08.2019

Liebe Kolleginnen und Kollegen,

mittlerweile sind für das diesjährige „Bregenzer Treffen“ am **Samstag, 14.09.2019** folgende Vorschläge eingetroffen:

- Denken –Wissenschaft
- Das Gesetz der Mutter
- Objekt a und die Politik
- Erziehung und Psychoanalyse
- Anmerkungen der Übersetzerin Brigitte Furche zu Recalcati, *La Forza del Desiderio*

Die Agenda werden wir am 3. September verschicken. Bis dahin ist noch Zeit für Ergänzungen. Das Treffen findet wieder im Hotel Mercure in Bregenz statt, das inzwischen umgebaut worden ist und als „Grand Hotel Bregenz“ firmiert. Die genauen Angaben folgen mit der Agenda.

Im Namen von

Monika Mager
Irmgard Moosmann
Heinz Peter
Maria Veraar

grüßt herzlich,
Michael Schmid

Lien Lacan, 5. Bregenzer Treffen
Gastgeber: Lacan-Archiv Bregenz

14.09.2019

Zeit: 9.00 h bis 18.30 h

**Ort: Grand Hotel Bregenz (früher Hotel Mercure) , Platz Der Wiener Symphoniker 2,
6900 Bregenz**

AGENDA

Ankommen 9.00 h bei Kaffee und Gebäck

9.30 h – 13.30 h Dialog I

Bemerkungen zu Recalcati „La forza del Desiderio“: Brigitte Furche
Erziehung und Psychoanalyse: Dagmar Ambas, Pierre-Carl Link, Robert Langnickel
Das Gesetz der Mutter

13.30 h – 14.30h

Imbiss

14.30 h – 18.30 h Dialog II

Das Problem der Angst bei Heidegger und Lacan: Thomas Mahlow
Es (es) denkt: Dieter Drost
Objekt a und die Politik: Heinz Peter

19.00 h Gemeinsames Abendessen

Anmerkungen zu Massimo Recalcatis *La Forza del Desiderio*

Brigitte Furche

Buchveröffentlichungen von Massimo Recalcatis:

- L'ultima cena: anoressia e bulimia, 1997
- Clinica del vuoto: anoressie, dipendenze e psicosi, 2002
- Melanconia e creazione in Vincent Van Gogh, 2009
- L'uomo senza inconscio. Nuove figure della clinica psicoanalitica, 2010, con l'idea che nel nostro tempo il soggetto dell'inconscio rischi la sua estinzione di fronte ad un soggetto ridotto a pura macchina di godimento o sottomesso al carattere imperativo del principio di prestazione.
- Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa, 2010
Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna, 2011, irreversibile dissoluzione dell'autorità patriarcale. Se il padre-padrone è evaporato il resto del padre si riduce ad un atto di testimonianza che innesca il processo dell'ereditare.
- Il complesso di Telemaco. Il rapporto genitori e figli dopo il tramonto del padre, 2012, con il tema dell'eredità
- Jacques Lacan. Desiderio, godimento, soggettivazione, 2012
- La forza del desiderio, monastero di Bose, 2013
- L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento, 2014
- Le mani della madre. Desiderio, Fantasmi ed eredità del materno, 2015
- Jacques Lacan: la clinica psicoanalitica. Struttura e soggetto, 2016, la tensione perpetua tra il godimento e il desiderio.
- Il mistero delle cose. Nove ritratti di artisti, 2016
- I tabù del mondo: Figure e miti del senso del limite e della sua violazione, 2017
-
- Il segreto del figlio. Da Edipo al figlio ritrovato, 2017
- Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale, 2018
- Mantieni il bacio. Lezioni brevi sull'amore, 2018
- La notte del Getsemani, 2019.

Es geht in meinem Beitrag um Massimo Recalcatis Verständnis des italienischen Wortes desiderio, frz. désir, das in seiner Vielseitigkeit je nach Kontext mit Begehren, Verlangen, Begierde, Sehnsucht, Erwartung, Anrufung, Berufung, Neigung, Talent ins Deutsche übersetzt werden kann. Wir haben es nach Recalcatis bei diesem Schlüsselwort der Psychoanalyse mit einer großen Variationsbreite zu tun, die Recalcatis in seinem Buch *la forza del desiderio* in seinem unterschiedlichen, z.T. widersprüchlichen Aspekten thematisiert, wobei er sich im Wesentlichen auf Jacques Lacan bezieht und immer auch politische, gesellschaftliche, künstlerische und spirituelle Kontexte mitberücksichtigt.

In seinem Buch *La Forza del Desiderio* beleuchtet Recalcati, die dem Wort Desiderio inhärenten Widersprüche. Er geht auf die Herkunft des Wortes Desiderio ein. Der älteste Beleg stammt aus dem Buch *De bello gallico* von Julius Cäsar, wo von desiderantes erzählt wird.

Wer waren die desiderantes? Es waren Soldaten, die das Schlachtfeld hinter sich gelassen hatten und nun unter dem Sternenhimmel auf ihre Kameraden warteten, die noch in der Schlacht ihr Leben riskierten.

Nach Recalcati kommen im Wort einige der fundamentalen Aspekte aus der Erfahrung des Begehrens zum Vorschein: Zum Beispiel die Erfahrung des sehnlichen Wartens und die Erfahrung des **Offen-seins**, für das, was geschehen könnte, oder auch der Aspekt der Wachsamkeit.

Aber das ist noch nicht alles. Im Wort de-sidera bezeichnet die Vorsilbe *de* einen **Mangel** und deutet darauf hin, dass im Sternenhimmel (sidero) ein Stern fehlt, der uns Gewissheit gibt, dass unsere Freunde vom Schlachtfeld zurückkehren. Desiderio im Sinne von Warten und H(offen) verhält sich nicht wie ein sicherer Kompass, der uns zum erwünschten Ziel führt, eine genaue Orientierung gewährleistet und uns nicht in die Irre laufen lässt. Deshalb bezieht die Erfahrung des desiderio immer auch das Risiko des Verlustes und des sich Verirrens und sich Verlierens mit ein.

Dem Begriff desiderio, den ich zunächst mit Begehren übersetze liegt nach Recalcati eine ganze Reihe von Paradoxien zugrunde.

Erstes Paradoxon:

Das Begehren als erotische Energie ist eine mir eigene Erfahrung, die aber weit über mich hinausgeht

Der erste Widerspruch liegt in der Tatsache, dass das Begehren vor allem eine nur mir eigene Erfahrung ist, eine absolut einzigartige Erfahrung: es ist die Begegnung mit meinem tiefsten Inneren. Mit diesem Begehren – so Recalcati - machen wir, mache ich die Erfahrung einer libidinösen Kraft, einer erotischen Energie, einer Antriebskraft, über die ich keine Macht habe, die meine Kräfte übersteigt und die Grenzen meines Ich-Bewusstseins überschreitet; Ja, - so Recalcati - ist da, wo das Ich ist, das Begehren nicht und wo das Begehren ist, da ist das Ich nicht.

Recalcati plädiert für die Umkehr des von Platon stammenden Bildes, wo das Ich der Reiter ist, der mit Hilfe seiner Ratio Macht über das Pferd hat -: nicht ich als Reiter bestimme – so Recalcati - wo es lang geht, sondern ich bin vom energetischen Begehren getragen, das mich wegtragen, ja entführen kann. Deutlich werde dies, wenn wir uns verlieben. Niemand entschließt sich bewusst, sich zu verlieben; es ist das Gegenüber der Liebe, welches das Begehren weckt oder entzündet. Die Erfahrung des sich Verliebenseins - in wen und was auch immer, nicht nur zwischen Mann und Frau - entspricht dem Gefühl, weggetragen zu sein, eben entführt.

Wo das Ich behauptet, Macht über das Begehren zu haben, schwindet das Begehren. Umgekehrt, wo diese Energie in uns erstarkt, wird das Ich schwächer. Deshalb habe Jacques Lacan den subversiven Satz geprägt, dass das selbstherrliche, sich autark schätzende Ich grundsätzlich die Geisteskrankheit des Menschen sei.

An ein rational denkendes Ich zu glauben, sei, wirklich die „größte Verrücktheit“.

Ein Verrückter, der behauptet Napoleon zu sein, sei demnach wirklich ein Verrückter; jedoch noch verrückter sei ein König, der glaubt, er sei ein König.

An ein Ich zu glauben, ist Wahnsinn - so Recalcati/Lacan -, und dieser Wahn verfinstert die Erfahrungen des Begehrens. Die Devise lautet nach also nicht: cogito ergo sum, sondern desidero ergo sum. Ich bin mein Begehren.

Zweites Paradoxon

Ich begehre das Begehren des Anderen (oder der symbolische Charakter des Begehrens, I)

Das zweite, einschneidendere Paradoxon lautet – nach Recalcati und seines Meisters Lacan - : „das Begehren ist das Begehren des Anderen“ oder ich begehre, dass du mich begehrest.

Sie sind ja mit dieser These ja alle sehr vertraut.

Recalcati/Lacan unterscheiden die erotische Energie im menschlichen Begehren von der instinktiven Bedürfnisbefriedigung der Tiere und der Menschen, wenn sie z.B. ihren Durst mit Wasser stillen.

Menschliches Leben ist nicht nur auf unilaterale tierische Instinkte festgelegt, denn der Säugling braucht

nicht nur die Brust oder Flasche, um seinen Hunger zu stillen, sondern seine Instinktschwäche verlangt nach der Zuwendung, liebenden Anwesenheit, mehr noch Akzeptanz des Anderen. Und so ist *menschliches Leben vor allem an Andere gerichtetes Leben*. Nach Recalcati/Lacan unterscheidet sich das menschliche Begehren vom tierischen Instinkt in der Bitte um Ant-**wort** und Anwesenheit, und der Hoffnung, dass die Bitte von Anderen gehört, angenommen und anerkannt wird. So gesehen, wird das Begehren des Kindes nicht etwa durch ein Objekt gestillt, ein Ding, einen Gegenstand, einen Körperteil des Anderen, etwa die Mutterbrust, sondern dadurch dass die Anderen mir ein Zeichen ihrer liebenden Zuwendung geben und mich erkennen lassen: Dein Leben hat einen Wert für mich, es ist nicht sinnlos.

Entsprechend ist für Recalcati die biologische Elternschaft zweitrangig. Also nicht die Samenspende des Vaters ist von Bedeutung, sondern Vater-sein bestätige sich nur im Akt der Anerkennung, der verantwortungsbewussten Annahme des Kindes, im Sinne von: Ja, du bist mein Kind, auch wenn ich nicht dein leiblicher Vater bin; dein Leben hat ein Sinn für mich.

Zwar begehre ich das Begehren des Anderen, muss aber vor allem den Weg meines eigenen Begehrens gehen

Einerseits – so Recalcati - ist das Leben jedes Menschen vom Begehren des Anderen geprägt, dessen Anerkennung, dessen Zuwendung und Erwartungen; andererseits muss jeder Mensch **notwendigerweise** seinem eigenen Begehren, seinen Sehnsüchten, seinen Träumen, seiner inneren Berufung folgen. Dem eigenen Begehren liegt eine unbewusste erotische Kraft zugrunde, die danach strebt, sich machtvoll zu entfalten. Das Problem dabei ist, dass diese Kraft sich uns nicht unmittelbar erschließt, dass es sich dabei um eine fremde Sprache handelt, die wir entziffern müssen, denn das Begehren spricht nicht die Sprache des Ich.

Die Psychoanalyse bietet zwar eine Möglichkeit, aus dem Unbewussten zu übersetzen. Aber selbst mit dieser Hilfestellung ist es sehr schwierig, den eigenen Wünschen Gehör zu schenken, die Fremdsprache des eigenen Begehrens zu verstehen und der Botschaft zu folgen.

Recalcati zitiert Lacan mit dem Satz: „Die einzige schwere Sünde, die wir begehen können, ist: nicht auf das eigene Begehren zu hören“. Wir laden unverzeihliche Schuld auf uns, wenn wir den Ruf (*den Wunsch*) aus dem Inneren verleugnen.“ In der Psychoanalyse nennt man diesen Vorgang *Verdrängung*. Wenn wir unser innerstes Begehren, unsere Sehnsüchte und Wünsche verdrängen, werden wir krank und entwickeln Symptome, so Recalcati. Oder wir werden zumindest unglücklich.

Hier könne dann die Arbeit der Psychoanalyse hilfreich sein, nämlich diese Menschen wieder mit dem Anruf ihres innersten Begehrens zu versöhnen und ihnen die Verantwortung für ihr innerstes Verlangen ins Gedächtnis zu rufen.

Dementsprechend hörten wir von Lacan, dass es dem Depressiven an Verantwortung fehle, ja, dass er moralisch feige sei. Normalerweise haben wir Mitleid mit den Depressiven. Aber depressiv werden wir vor allem, wenn wir eben nicht auf unser innerstes Verlangen hören, ihm nicht antworten und damit uns selbst verraten, so Recalcati.

Aber wie und wo lässt sich dieser Ruf vernehmen?

„Er ist doch immer schon da!“, sagt Recalcati.

Besonders deutlich ist er in den spezifischen Krankheitszeichen oder Symptomen, den jeweiligen Um- und Abwegen der Menschen zu vernehmen. Mit ihnen gelte es die jeweils spezifischen und einzigartigen Talente und Fähigkeiten zu hegen und zu pflegen, damit der Baum Frucht bringen kann (siehe Matthäus Evangelium 12,33) Und diese Kreativität könne sich entfalten, wenn die Menschen mit ihrem innersten Begehren in Verbindung treten.

Dem dritten Paradoxon im Begehren begegnen wir nach Recalcati im Begehren-nach-etwas Anderem.

Hier haben wir es einerseits mit einer teuflischen Dimension des Begehrens zu tun – so Recalcati. Wir begehren z.B. andere Objekte, geben uns aber nie zufrieden mit dem, was wir haben. Immer würden wir - wie in einem Hamsterrad - von der Sucht nach Neuem geritten, nach neuen sensationellen Ereignissen, nach neuen Erfahrungen, neuen technischen Apparaten, nach neuen Partnern, und und und. Dieses Begehren gebe sich also nie zufrieden, sondern wolle immer mehr als es hat. Derzeit verstärke die kapitalistische Ideologie solcherlei Begierden und nutze sie im eigenen Profitinteresse. Die menschlichen Unzulänglichkeiten und Hinfälligkeit, die hinter der Sucht nach Neuem sich verberge, würden durch diese nimmersatte Gier nur verstärkt.

Nach Recalcati fand Lacan ein schönes Gemälde des flämischen Malers Pieter Bruegel, das einen Zug blinder Menschen darstellt, die einem ebenfalls blinden Führer folgen, der gerade in einen See gefallen ist.



Das Bild vom Blindensturz sei ein Gleichnis dieser nihilistischen Art menschlichen Begehrens, das uns wie im Hamsterrad von einem Objekt zum anderen treibe und uns letztlich zu Fall bringe.

Aus klinischer Erfahrung mit der Psychoanalyse komme es aber notwendigerweise darauf an, nicht die Objekte zu wechseln, sondern die Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem Begehren zu ändern. Dann könne der andere Pol im Begehren-nach-etwas zum Tragen kommen. Denn das Begehren-nach-etwas Anderem kann auch geweckt sein durch die Sehnsucht nach Veränderung, nach Unfertigem, Unabgeschlossenen, Offenem, Zukünftigem, Transzendenterem, so Recalcati. Dieser Aspekt des Begehrens, bei dem das **Offen-sein** für das ganz Andere in seiner Ambivalenten Realität, benötige **offene** Fenster, **offene** Welten, um atmen zu können.

Lacan habe in diesem Zusammenhang unterschiedliche Erfahrungen neben einander gestellt, wie beten, wachen, etwas erwarten, uns langweilen, in Panik geraten, uns auflehnen, in uns verschließen. Und habe gezeigt, dass alle etwas gemeinsam hätten. So liege der Panikattacke die Sehnsucht zugrunde, frei atmen zu können. Der Mensch, der sich auf einer Ebene verschließe, suche auf einer anderen nach einer Öffnung. Wenn wir uns langweilten, laste die Zeit auf uns wie eine Glocke aus Blei und wir sehnten uns danach, dass etwas anderes passiere, ein Wandel geschehe. Besonders deutlich werde der gemeinsame Nenner der von Lacan aufgelisteten Erfahrungen am Beispiel der Auflehnung und des Gebets. Beiden liege der Wunsch zugrunde, es möge sich etwas ändern.

Das Verlangen nach etwas muss somit nach Recalcati nicht nur dem nihilistischen Zug folgen, der ins Leere läuft, sondern kann auch **den Schritt ins Offene wagen**.

Viertes Paradoxon: Ich trage Verantwortung für mein Begehren, obwohl ich keine Macht über es habe

Als Recalcati zum ersten Mal mit Lacans Schriften in Berührung kam, war er vor allem von dessen paradoxer Aussage angezogen: *Wir sind für unser Begehren, unsere Wünsche und Sehnsüchte verantwortlich, obwohl wir keine Macht über es haben*. Recalcati war fasziniert und zugleich schockiert und begann, sich der Psychoanalyse nach Lacan zu widmen, um vor allem diese grundsätzliche Spannung zwischen Ich und Begehren zu verstehen:

Wie können wir verantwortlich für etwas sein, über das wir keine Macht haben?

In der Psychoanalyse spiele die Theorie des Determinismus keine entscheidende Rolle, jede Situation habe seine eigenen Koordinaten: Wenn z.B. zwei Mädchen vergewaltigt würden, könne dieses Trauma, dieses

schreckliche Erlebnis zu ganz unterschiedlichen Symptomen führen, je nachdem, wie jedes einzelne der Mädchen die schreckliche Erfahrung verarbeitet. Das heißt: Zwischen dem erlittenen Trauma und den Auswirkungen, die das Trauma im Leben des Opfers bewirkt, gibt es etwas Entscheidendes und das ist der betroffene Mensch, mit seiner spezifischen Umgebung, seiner unverwechselbaren Geschichte, seiner Familie usw.

Mehr noch, und hier bezieht die Psychoanalyse eine radikale Position: Jeder, jede ist letztlich für sich selbst verantwortlich, sicher nicht für das erlittene Leid, das uns andere angetan haben, aber für das, was er oder sie daraus und damit macht. Und wir können uns dieser Verantwortung nicht entziehen oder sie auf andere abwälzen, so Recalcati.

(Deshalb ist eine Mutter auch nicht die alleinige Ursache für die an Anorexie erkrankte Tochter, ebenso wie der Vater nicht die Drogenabhängigkeit des Sohnes verursacht hat.)

Die Aufgabe eines jeden sei es, verantwortungsvoll mit der Kraft des eigenen Begehrens umzugehen, die weit über unser bewusstes Ich hinausgehe.

Deshalb interpretiere Lacan Freuds Bezeichnung *Wunsch* im umfassenden Rahmen des französischen Wortes *désir* als *voeu*, italienisch *voto*, im Sinne von Berufung, Gelübde, Wahl.

Demnach äußere sich das Begehren-nach-etwas grundsätzlich als eine Art Berufung, das uns aus unseren ureigensten Tiefen heraus, Orientierung geben kann und uns mit Macht in eine bestimmte Richtung drängt. Diese Art von Begehren müsse aber grundsätzlich unterschieden werden von dem oberflächlichen Begehren, das beliebig der jeweiligen Lust und Laune folge (ital. *capriccio*).

Fünftes Paradoxon: Das Begehren als Gesetz

Denn im Begehren als *voeu*, *voto* kommt – so Recalcati – **ein Gesetz** zum Tragen, das Gesetz der Gesetze, das allen Gesetzen zugrunde liege und das in den Gesetzbüchern nicht explizit geschrieben stehe, nicht einmal in den Zehn Geboten. Es handle sich um das Gesetz, das alle Zivilisationen und alle Arten von menschlichem Zusammenleben begründe. Freud gab ihm den Namen *Inzestverbot* oder *Kastrationsgesetz*, das nicht nur dem Kind verbiete, sich sexuell mit seiner Mutter zu vereinigen, sondern dieses Gesetz vermittele den Menschen die Notwendigkeit, Grenzen einzuhalten und lege ihnen vor allem die Erfahrung nahe, dass nicht alles möglich sei.

Menschen werden – so Recalcati – zu kreativen Menschen, indem sie an ihre Grenzen stoßen und mit dem Unmöglichen konfrontiert sind. So ist es nicht nur unmöglich, sexuell mit der eigenen Mutter genüsslich zu verschmelzen (*godersi*, *jouissance*) - die nötige Trennung beginnt mit der Geburt - . Sondern es ist in diesem Sinn auch nicht möglich für uns Menschen, alles zu haben, alles zu sein, alles zu wissen, alles zu machen. Denn das Leben gehört uns nicht, sondern trägt in sich das letztlich nicht zu entziffernde Zeichen des Geheimnisses.

Wenn alles möglich ist, gibt es kein Begehren, dann herrschen Chaos und inzestuöse Süchte, so Recalcati. Das Spiel des Begehrens, der Wünsche und Sehnsüchte könne sich nur innerhalb von Grenzen entfalten. Das Begehren hat im üblichen Verständnis entweder einen neurotischen oder moralischen Anstrich und wird deshalb oft mit der Überschreitung von Grenzen in Beziehung gesetzt. Aber diese konventionelle Vorstellung ist nach Lacan eine Perversion, wenn er uns auffordert: *Finde in deinem Begehren ein Gesetz!* Geh davon aus, dass dein Begehren eins mit dem Gesetz ist, und dass dieses Gesetz das Leben nicht unterdrückt, sondern es fruchtbar werden lässt!

Begehren und Gesetz sind dann nicht mehr Gegensätze, sondern das Begehren verwirklicht sich im, durch und mit dem Gesetz. Siehe dazu Rilke:

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn -;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mit-Spielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brücken-Bau:
erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen, -
nicht deines, einer Welt. Und wenn du gar

zurückzuwerfen Kraft und Mut besäße,
nein, wunderbarer: Mut und Kraft vergäße
und schon geworfen hättest..... (wie das Jahr
die Vögel wirft, die Wandervogelschwärme,
die eine ältere einer jungen Wärme
hinüberschleudert über Meere -) erst
in diesem Wagnis spielst du göltig mit.
Erleichterst dir den Wurf nicht mehr; erschwerst
dir ihn nicht mehr. Aus deinen Händen tritt
das Meteor und rast in seine Räume...

Rainer Maria Rilke, Muzot 1922

Das Begehren als erotische Energie tut sich immer in einem Körper kund

Jedes Begehren, jede Sehnsucht, jedes strebende Verlangen kommt nach Recalcati in einem Körper zum Vorschein, ist inkarniert, verkörpert sich, d.h. es ist erotisch, auch das Verlangen nach Gott. Ja, man kann sagen, das Begehren ist mehr im Körper, im Unbewussten verankert als im Ich. Es gibt demnach kein Begehren ohne Körper.

Manchmal neigt man dazu, so Recalcati, den Körper, **den offenen, erotischen Körper** mit einem Objekt gleichzuschalten, ihn, den Körper mit dem Objekt zu verschmelzen, ja ihn darin einzuschließen. So ist z.B. der Körper des Übergewichtigen in einem geschlossenen Kreislauf mit Nahrungsmitteln gefangen und der Körper des Drogensüchtigen in einem Kreislauf mit den Drogen. Beide Körper sind nicht zufällig ohne Eros, nicht am Eros interessiert. Sie sind geschlossen oder besser, durch die jeweiligen Suchtobjekte verstopft, **nicht offen für das ganz Andere**. Aus Angst?

Die beste Präventionsmaßnahme ist nach Recalcati, die einzelnen Menschen so anzunehmen, wie sie sind, in ihrem ganzen, z.T. schrägen Benehmen wahr-nehmen, sie in ihrem oft abwegigen Verhalten sogar zu lieben, denn – so Recalcati - in diesen Um- und Abwegen stecke das Gute. In diesen Symptomen komme die unverwechselbare Einzigartigkeit eines jeden zum Vorschein, die es zu lieben gilt. Das ist der wichtigste Beitrag der Psychoanalyse: die Symptome lieben und in ihren Um- und Abwegen die Botschaft der jeweiligen Lebenskraft anzuerkennen

Sechstes Paradoxon: taire l'amour, tacere l'amore

als Kennzeichnung einer gelungenen Übertragung in der Spannung von **Loslassen** eigener Erwartungen, Vorstellungen, Besitzansprüchen

und Festhalten, Absenz und Präsenz, das Rilke in *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, 69. *Aufzeichnung* verdichtet:

»Du, der ichs nicht sage, daß ich bei Nacht
weinend liege,
deren Wesen mich müde macht
wie eine Wiege.
Du, die mir nicht sagt, wenn sie wacht
meinetwillen:
wie, wenn wir diese Pracht
ohne zu stillen
in uns ertrügen?
(kurze Pause und zögernd):
Sieh dir die Liebenden an,
wenn erst das Bekennen begann
wie bald sie lügen.«

Wieder die Stille. Gott weiß, wer sie machte. Dann rührten sich die Leute, stießen aneinander, entschuldigten sich, hüstelten. Schon wollten sie in ein allgemeines verwischendes Geräusch übergehen, da brach plötzlich die Stimme aus, entschlossen, breit und gedrängt:

»Du machst mich allein. Dich einzig kann ich vertauschen.

Eine Weile bist du's, dann wieder ist es das Rauschen,
oder es ist ein Duft ohne Rest.
Ach, in den Armen hab ich sie alle verloren,
du nur, du wirst immer wieder geboren:
weil ich niemals dich anhielt, halt ich dich fest.«



René Magritte Die Liebenden

Einer der letzten Vorträge Recalcatis im Monastero die Bose handelte von Jesus in Getsemani, in der Nacht vor seiner Kreuzigung. Dazu sagte er:

„In der Nacht von Getsemani wird Jesus in seiner vorbehaltlosen Menschlichkeit sichtbar. Mehr noch als am Kreuz wird im Ölbaumgarten die verletzbare Endlichkeit seines Lebens deutlich, und nicht nur seine, sondern unseres Lebens, unserer *conditio humana*, unseres Menschseins: Der Kern des Dramas um Jesu Passion ist, dass er einerseits sich zum Sprachrohr Gottes, seines Vaters erklärt, andererseits aber die Erfahrung von dessen äußerster Abwesenheit machen muss. Aber diese Entfernung, dieses der Abwesenheit des großen Anderen ausgesetzt sein, diesem Verlassen-sein, löscht paradoxerweise die Anwesenheit Gottes nicht aus, sondern macht sie erst möglich – indem sie zugrunde, unter geht, stirbt, schwindet, fällt“

Der Ölbaum-Garten

Er ging hinauf unter dem grauen Laub
ganz grau und aufgelöst im Ölgelände

und legte seine Stirne voller Staub
tief in das Staubigsein der heißen Hände.

Nach allem dies. Und dieses war der Schluß.
Jetzt soll ich gehen, während ich erblinde,
und warum willst Du, daß ich sagen muß,
Du seist, wenn ich Dich selber nicht mehr finde.

Ich finde Dich nicht mehr. Nicht in mir, nein.
Nicht in den andern. Nicht in diesem Stein.
Ich finde Dich nicht mehr. Ich bin allein.

Ich bin allein mit aller Menschen Gram,
den ich durch Dich zu lindern unternahm,
der Du nicht bist. O namenlose Scham...
Später erzählte man, ein Engel kam - .
Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht
und blätterte gleichgültig in den Bäumen.
Die Jünger rührten sich in ihren Träumen.
Warum ein Engel? Ach es kam die Nacht.

Die Nacht, die kam, war keine ungeweinte;
so gehen hunderte vorbei.
Da schlafen Hunde und da liegen Steine.
Ach eine traurige, ach irgendeine,
die wartet, bis es wieder Morgen sei.

Denn Engel kommen nicht zu solchen Betern,
und Nächte werden nicht um solche groß.
Die Sich-Verlierenden läßt alles los,
und die sind preisgegeben von den Vätern
und ausgeschlossen aus der Mütter Schooß.

Rainer Maria Rilke, Paris 1906

ERZIEHUNG UND PSYCHOANALYSE: UN/MÖGLICHKEITEN PSYCHOANALYTISCHER PÄDAGOGIK

Dagmar Ambass & Robert Langnickel

Thesen von Catherine Millots „Freud, Antipädagoge“ – kurz erklärt und angereichert

Catherine Millot hinterfragt in ihrem Werk „Freud, Antipädagoge“ kritisch, ob es, auf der Basis der Freud'schen Psychoanalyse, eine psychoanalytische Pädagogik überhaupt geben kann. Dabei geht sie von Sigmund Freuds Theorien zur Verdrängung und den damit verbundenen Triebtheorien aus, denen sie chronologisch folgt. Aus den unterschiedlichen Konzepten ergeben sich jeweils neue Grundsätze für die Erziehung, die alle, auch wenn Freud einige seiner Theoriebestandteile später selbst widerlegt, weitgehend ihre Gültigkeit behalten. Wegleitend ist für Freud die Frage, ob die Erziehung auf eine Weise beschaffen sein kann, dass sie Verdrängung, und damit neurotisches Leiden, zu verhindern vermag. Dreh- und Angelpunkt für die Freud'schen Theorien zur Verdrängung sind die kindliche und die in der Pubertät wiedererwachende Sexualität. Schon früh ahnt Freud etwas vom verstörenden, unversöhnlichen Charakter der menschlichen Sexualität. Millot verweist auf das Manuskript K aus einem Brief von Freud an Wilhelm Fliess vom 01.01.1896, wo Freud bereits feststellt, dass die Moral nicht etwa eine ausreichend starke Kraft gegen das Ausleben der Sexualität darstellt, sondern dass es vielmehr „eine unabhängige Quelle der Unlustentbindung im Sexualleben geben [muss]“ (Masson, 1985, S. 163f., zit. n. Millot, 1982, S. 20). Die Sexualität ist „ihrem Wesen nach störend“ (1982, S. 20). Millot erachtet dieses Manuskript als „keimhafte Erfahrung Freuds“ (ebd., S. 21), wo sich bereits Libido und Todestrieb - „Luzifer – Amor“ (Brief vom 10.07.1900) – abzeichnen. Darin zeigt sich das Paradox, von dem die psychoanalytische Erfahrung Zeugnis ablegt, „daß nämlich die Hauptquelle der Lust beim menschlichen Wesen so beschaffen ist, daß es gezwungen ist, sie zum Preis neurotischer Leiden abzuwehren“ (Millot, 1982, S. 21).

Im Folgenden sollen die einzelnen Stationen der Auseinandersetzung Freuds mit neurotischen Entwicklungen und ihr Bezug zur Erziehung dargestellt werden. Anschliessend sollen die Möglichkeiten und Grenzen einer psychoanalytischen Pädagogik einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Hierbei ist unsere Einschätzung, soviel sei verraten, weniger pessimistisch als diejenige von Catherine Millot.

Um uns kurz zu fassen, geben wir die Herleitung der zehn Thesen in der Form von komprimierten Statements wieder.

1.1. Die übermässige Unterdrückung der kindlichen Sexualität durch kulturelle Anforderungen und die damit einhergehende Erziehung führen zu Verdrängung und Neurose

Zuerst macht Freud traumatische Erlebnisse in der frühen Kindheit für Verdrängung und Neurose verantwortlich.

Freud entdeckt die kindliche Sexualität mit ihrem polymorph-perversen Charakter und plädiert dafür, diese nicht zu unterdrücken, da deren Unterdrückung zu Verdrängung und Neurose führen.

Wenn die sexuelle Neugier gehemmt wird, wird auch die intellektuelle Neugier gehemmt.

Freud plädiert dafür, den Kindern über ihre Entstehung, die Sexualität und den Tod die Wahrheit zu sagen und ihnen kein Denk- und Sprechverbot aufzuerlegen.

Freud, S. (1895/1950a): Entwurf einer Psychologie. G. W., Nachtragsband, S. 375 – 386.

Freud, S. (1909): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. G. W., Bd. 7, S. 244.

1.2. Das Drängen des Triebes ist an der Entstehung von Neurosen beteiligt

Freud wird gewahr, dass das Nicht-Unterdrücken der kindlichen Sexualität nicht der (einzige) Schlüssel zur Verhinderung neurotischer Entwicklungen ist.

Er stellt fest, dass eine zu leichte Befriedigung das Begehren tötet – das Verbot ist Bedingung des Begehrens. Damit setzt er einen Vorbehalt gegenüber seiner Forderung, die kindliche Sexualität nicht einzuschränken. Er hält jedoch daran fest, dass das Sprechen über Sexualität nicht unterdrückt werden darf.

Wenn ein offener Umgang mit der kindlichen Sexualität nicht der Schlüssel zur Verhinderung von Neurosen ist, kann die Psychoanalyse dem Erzieher wenigstens dienen, indem er sich die Erkenntnisse aus der Psychoanalyse über die Entstehung pathogener Komplexe zunutze macht - das heisst, den Kindern gerade so viel Einschränkung wie nötig auferlegt, aber nicht mehr.

Während die humanistische Erziehung vom Guten im Menschen ausgeht, existiert für Freud „das Böse“ in jedem Kind in Form der perversen Sexualität. Es geht nicht darum, diese Strebungen, die nicht auf ein Objekt fixiert sind, auszumerzen, sondern sie auf gesellschaftlich akzeptierte, sozial wertvolle Aktivitäten umzuleiten, im Sinne der Sublimierung anstelle der Verdrängung der Sexualität oder deren Unterdrückung, wie es die religiöse Pädagogik postuliert.

Der Erzieher darf jedoch nicht der Illusion verfallen, dass er die Sublimierung bewusst steuern, bzw. kontrollieren kann.

Freud, S. (1909): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. G. W., Bd. 7, S. 244.

Freud, S. (1913): Das Interesse an der Psychoanalyse. G.W., Bd. 8.

1.3. Aufgrund eines Triebdualismus ist die Entstehung von Neurosen der menschlichen Sexualität inhärent

Der Konflikt besteht nicht zwischen Individuum und Gesellschaft, sondern ist den Trieben inhärent. Freud postuliert einen Triebdualismus, wobei die Ichtriebe bzw. Selbsterhaltungstribe den Sexualtrieben gegenübergestellt werden.

Die Sexualtriebe gefährden den Organismus und bedrohen die Selbsterhaltung des Individuums.

Die Moralvorstellungen des Subjekts sind nicht die Ursache der Verdrängung, sondern ein Mittel der Abwehr gegen eine dem sexuellen Register innewohnende Unlust.

Wenn der Konflikt dem Trieb inhärent ist, wenn die Moralvorstellungen des Subjekts nicht die Ursache der Verdrängung darstellen, sondern vielmehr eine Rationalisierung der Konflikthaftigkeit, wenn die Sexualtriebe den Organismus gefährden, dann ist der Spielraum der Erziehung in Bezug auf die Verhinderung der Neurosenbildung deutlich eingeschränkt. Es gilt ein Optimum zu finden, wo sie am meisten nützt und am wenigsten schadet.

Freud, S. (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, G. W., Bd. 5.

Freud, S. (1933): Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. XXXIV. Vorlesung: Aufklärungen, Anwendungen, Orientierungen. G. W. Bd. 15, S. 146.

1.4. Die Entstehung der Kultur verdankt sich dem Triebdualismus

Sowohl ontogenetisch als auch phylogenetisch muss aufgrund des Triebdualismus ein Verzicht geleistet werden. Phylogenetisch besteht er im Inzest- und im Tötungsverbot, ontogenetisch im Ödipuskomplex. Dabei verbündet sich der dem Triebdualismus inhärente Konflikt mit den Anforderungen der Kultur.

Aus diesem Verzicht resultieren die Sublimierung und die Kulturtätigkeit - und damit die Erziehbarkeit des Subjekts, denn der Verzicht macht Triebaufschub möglich.

Der direkte erzieherische Einfluss auf das Realich ist vernachlässigbar. Vielmehr vollzieht er sich auf der Basis einer Übertragung vom Unbewussten der Grosseltern und Eltern zum Unbewussten der Kinder.

Da die Übertragung des familiären Unbewussten die Matrize für spätere Beziehungen zwischen Lehrer und Zögling darstellt, geschieht auch im Rahmen der Erziehung durch Lehrer eine Übertragung

von Unbewusstem zu Unbewusstem. Die beste Prophylaxe für eine gelingende Erziehung ist, dass sich der Erzieher selbst einer Psychoanalyse unterzieht.

Für Lacan geschieht die Übertragung über die Sprache/das Sprechen. Die Untersagung durch das Gesetz (das Inzest- und das Tötungsverbot) nimmt den Platz einer Unmöglichkeit ein. Freuds unendliche Suche nach der Ursache der Verdrängung kreist um diese Unmöglichkeit.

Freud, S. (1913): Totem und Tabu. G. W., Bd. 9.

1.5. Die Erziehung dient als Stütze des Realitätsprinzips und damit des Ichs

Die Umarbeitung des Triebkonzepts in ein dualistisches führt Freud zur Unterscheidung zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip.

Das Aufschieben der Lust dank des Realitätsprinzips kann dem Lustprinzip zur zumindest teilweisen Realisierung verhelfen.

Die Erziehung stützt das Realitätsprinzip. Lediglich die Ichtriebe sind der Erziehung zugänglich. Die Sexualtriebe können nur indirekt beeinflusst werden, indem die Ichtriebe gestärkt werden.

Die Erziehung bedient sich der Liebe zu den Eltern, welche die Befriedigung der Ichtriebe sicherstellen. Die Liebe motiviert das Subjekt, das Realitätsprinzip, welches zunächst mit Unlust verbunden ist, auf sich zu nehmen.

Das Realitätsprinzip des Menschen beruht nicht auf den Kräften der Natur, sondern dem Angewiesen Sein auf die Liebe des Anderen und es ist von Sprache und Sprechen durchwoben. Es handelt sich um die soziale Realität, um diejenige des Anderen.

Während die Sexualtriebe zunächst kein Objekt haben, benötigen die Ichtriebe für ihre Befriedigung äussere Objekte.

Freud, S. (1911b): Formulierungen über zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. G. W., Bd. 8, S. 232.

Freud, S. (1915a/1999): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. G. W., Bd. 10, S. 324-357.

Freud, S. (1927/1999): Die Zukunft einer Illusion. G. W., Bd. 14, S. 325-380.

1.6. Der Hass geht den Objektbeziehungen voraus, die Liebe kommt später, mit der genitalen Sexualität

Zu Beginn kennt das werdende Subjekt die Dichotomien Lust – Unlust, Innen – Außen, Passivität - Aktivität, wobei Lust mit Innen und Unlust mit Außen gleichgesetzt wird.

Der Hass ist den Ichtrieben zugeordnet, die Liebe beiden Trieben. Der Hass stammt aus den frühen Unlustempfindungen, gleichgültig, ob ein sexuelles oder ein Selbsterhaltungsbedürfnis unbefriedigt bleibt.

Die auf ein Objekt gerichtete Liebe kommt erst mit der die Partialtriebe vereinenden genitalen Sexualität zum Tragen. Mit dem Auftauchen des Objekts kann die Liebe in Hass kippen.

Freud, S. (1915c): Triebe und Triebchicksale, G. W. Bd. 10, S. 210ff.

1.7. Der Narzissmus des Erziehers kann die Entwicklung des Subjekts gefährden

Der primäre Narzissmus folgt dem Stadium des Autoerotismus, nachdem die Partialobjekte zu einer Einheit integriert wurden. Er entspricht dem Allmachtsgefühl des Kindes, aus dem es der Ödipuskomplex verweisen wird.

Die Libido gilt im primären Narzissmus dem Ich. Von dort wird sie teilweise zu den Objekten ausgestülpt und kann auch wieder ins Ich zurückgezogen werden, was dem sekundären Narzissmus entspricht.

Auf der Basis dieses Mechanismus des Aussendens und Zurückziehens der Libido im Kontext des Abgleichs zwischen Ich, Idealich und Ichideal kommt es zur Ausbildung des Überichs, wobei sich das Kind mit Attributen der Eltern identifiziert.

Mit dem Ichideal unvereinbare Vorstellungen werden verdrängt. Hier entdeckt Freud eine weitere Quelle der Verdrängung.

Die Ausgestaltung des Überichs ist paradigmatisch für die Beziehung zwischen Erzieher und Zögling. Erziehung ist ohne libidinöse Besetzung nicht denkbar.

Auch der Narzissmus des Erziehers ist im Spiel.

Der Erzieher – ebenso wie der Analytiker - darf dem Zögling seine Ideale nicht aufdrängen.

Der Erzieher ist ein Vatersubstitut. Die Ablösung des Kindes ist erst abgeschlossen, wenn es sich von allen Vatersubstituten befreit hat.

Der Lehrer/Erzieher kann diese Ablösung begünstigen, indem er Idealisierungen und Übertragungen seitens der zu Erziehenden am Ende einer Phase (z.B. vor der Matura oder am Ende eines Aufenthaltes in einer Erziehungseinrichtung) abbaut. Ohne diese libidinöse Besetzung sind kein Lehren und auch kein Erziehen möglich, es ist aber sehr wichtig, diese Besetzungen zumindest partiell rückgängig zu machen.

An die Stelle des (narzisstischen) Ideals (des Erziehers) soll die Wahrheit treten. Freud setzt sich ein für eine Ethik der Realität/des Realen.

Freud, S. (1914): Zur Einführung des Narzißmus. G. W. Bd. 10, S. 140f.

1.8. Triebdualismus Lebenstrieb – Todestrieb

Der Triebdualismus von Ich- und Sexualtrieben erfährt aufgrund des Wiederholungszwangs eine Umarbeitung. Freud spricht nun von Lebens- und Todestrieb.

Lacan situiert den Wiederholungszwang in der symbolischen Kette, welche der Diskurs des Anderen ist. Er postuliert, dass Freud mit dem Todestrieb die Existenz der Autonomie des Symbolischen in den Vordergrund rückt. Es ist die Sprache, die den Tod einführt.

Die Erziehung kann sich in Anbetracht des Todestriebs nicht damit begnügen, als Stütze des Realitätsprinzips zu fungieren.

Freud, S. (1920): Jenseits des Lustprinzips, G. W., Bd. 13, S. 3 - 69.

1.9. Erziehung zur Realität

Die Erziehung könnte es sich zur Aufgabe machen, anstelle der Religion, welche dazu dient, auf kultureller Ebene den Narzissmus aufrecht zu erhalten (analog zur Verdrängung auf individueller Ebene), eine Ethik der Realität zu unterstützen.

Freud postuliert für die Erziehung die Anerkennung des Wunsches des Zöglings. „Der Wunsch realisiert sich im Sagen“. Damit wird die Verdrängung durch die Urteilsverwerfung ersetzt.

Durch die Instanz des Überichs werden die ursprünglich nach außen gerichteten Aggressionen internalisiert.

Die Kultur, und mit ihr die Erziehung, sind darum bemüht, den ewigen Kampf zwischen Eros und Thanatos einzudämmen, wobei die Kultur im Dienste des zur Einheit tendierenden, die aggressiven Strebungen bindenden Eros steht.

Freud, S. (1927/1999): Die Zukunft einer Illusion. G. W., Bd. 14, S. 325-380.

Freud, S. (1930a): Das Unbehagen in der Kultur, G. W., Bd. 14, S. 419-505.

1.10. Erziehung im Sinne einer intendierten, auf ein Ziel gerichteten, gibt es nicht

Aufgrund der Anerkennung der Existenz des Unbewussten kann es keine Kausalitätsbeziehung zwischen pädagogischen Mitteln und erzielten Wirkungen geben.

Wohl aber kann eine Pädagogik des gespaltenen Subjekts das Unbewusste anerkennen und seinen Bildungen oder, wie Mannoni es nennt, dem Unvorhergesehenen Raum geben (Mannoni, 1978, S. 50).

Das Begehren des Subjekts ist nach Lacan ein doppelt entfremdetes, einerseits, da es sich über das Begehren des Anderen konstituiert, und andererseits, da es durch den Anspruch hindurch geht. In der Analyse gilt es, den Anspruch nicht zu erfüllen, um den Weg zum Begehren offen zu halten.

Auch in der Pädagogik ist der unbedingte Anspruch nicht zu erfüllen. Es gilt, einen Rest, etwas Unklares offen zu lassen, gerade damit durch diesen Mangel der andere ein Begehren zu wissen entwickeln kann.

Dieses spricht auch gegen leichte Erziehungstechniken wie sie oft von der Pädagogik verlangt werden oder wie sie, noch problematischer, manche Pädagogik verspricht.

Fragen und Folgerungen, die sich aus den zehn Thesen ergeben

2.1. Kann es eine psychoanalytische Pädagogik geben?

Die Erziehung beruht auf einer imaginären, narzisstisch geprägten Beziehung zwischen Zögling und Erzieher. Sie bedarf der Idealisierung des Erziehers durch den Zögling.

Der Erzieher muss jedoch mindestens partiell dieser Idealisierung entgegenwirken, um den Weg zum Begehren nicht zu versperren. Damit entzöge er sich, so Millot, selbst sein wichtigstes Instrument für seine pädagogische Aufgabe.

Damit reiht sich die Pädagogik in die unmöglichen Berufe ein und zählt eher zu den Künsten als zu den Wissenschaften.

Der Erzieher kann aus der Psychoanalyse lediglich lernen, Maß zu halten und sich im Rahmen einer eigenen Analyse für seine narzisstischen Tendenzen sensibilisieren.

Übertragungen und Idealisierungen müssen von Seiten der Erzieher vor Ende eines erzieherischen Programms wieder abgebaut werden. Dies kann bspw. in schulischen Kontexten dadurch geschehen, dass die Lehrperson sein Nichtwissen zur Verfügung stellt, und in außerschulischen Kontexten dadurch, dass die Pädagogin/der Pädagoge demonstriert, was er alles nicht kann. Ohne diesen Abbau der Idealisierungen verbleiben die Lernenden bzw. die Zöglinge oftmals für einen sehr langen Zeitraum in einer Übertragungsbeziehung.

Aus der psychoanalytischen Erfahrung lässt sich eine Ethik einer psychoanalytischen Pädagogik ableiten, nämlich erstens die Entmystifizierung des Ideals und zweitens die Liebe zur Wahrheit.

Diese Ethik für eine psychoanalytische Pädagogik ist eine Ethik des Wünschens und Begehrens sowie der Wahrheit.

Diese Ethik des Wünschens führt nicht zu einem Wissen, sondern zu geistigen Haltungen, welche ermöglichen, eine Art Übersetzung des Verhaltens in den Wunsch zu finden (Mannoni in Maier Höfer 2016, S. 290f.).

Orte der Psychoanalytischen Pädagogik sind auch «lieux de passage», Durchgangsorte. Sie sind kein Ersatz für die Welt und müssen wieder verlassen werden. Wesentlich ist «die Öffnung eines Lebensortes gegenüber der Außenwelt» (Mannoni, 1978, S. 237).

Übertragungen und Idealisierungen müssen von Seiten der Erzieher vor Ende eines Aufenthalts wieder abgebaut werden.

Psychoanalytische Pädagogik hat nicht die Aufgabe, den Kindern das zu geben, was ihnen mangelt wie z. B. zusätzliche Liebe (Mannoni, 1978, S. 281). Sie ist kein Lückenfüller, vielmehr soll sie Gelegenheit schaffen, dass das Kind sich öffnet und nicht mehr gezwungen ist, in seinem Agieren, seinem Wiederholungszwang, genauer in seiner Beziehung zum Anderen sich eine negative Selbstvergewisserung zu holen (Mannoni, 1978, S. 281).

2.2. Was vermeidet die psychoanalytische Pädagogik und was vermag sie?

Psychoanalytische Pädagogik bezieht sich nicht auf ein objektivierbares Wissen, welches in Rezepten mündet.

Die Konzepte des *Maison verte*, des Vereins für psychoanalytische Sozialarbeit e. V. Tübingen und Rottenburg, der gesprengten Institution *Bonneuil* sowie der Schule von Fernand Oury können als Beispiele dafür dienen, dass eine psychoanalytische Pädagogik in einem institutionellen Rahmen möglich ist. In diesen Institutionen wird versucht, die psychoanalytische Ethik des Begehrens und der Wahrheit des Subjekts strukturell zu verankern.

Sowohl die Wohngruppen des Vereins für Psychoanalytische Sozialarbeit e.V. in Tübingen und Rottenburg, das *Maison verte* in Paris als auch *Bonneuil* sind, wie die Couch, «Ort[e] des Sprechens» (Mannoni, 1978, S. 237).

An all diesen Orten erhält man einen Platz in der symbolischen Ordnung (vgl. Mannoni, 1983a, S. 76) und es besteht hierdurch die Möglichkeit der Subjektwerdung.

Orte der Psychoanalytischen Pädagogik wie *Bonneuil* sind auch Orte des Risikos, denn jedes Subjekt hat das Recht, Risiken einzugehen – dieses verweigern andere pädagogische Institutionen (Mannoni, 1983a, S. 10).

Teilen wir die pessimistische Sicht von Catherine Millot? Ist sie überhaupt so pessimistisch? Ist das Anerkennen des unauflösbaren Widerspruchs in der Erziehung und die damit verbundene Mahnung, Maß zu halten, was einer psychoanalytischen Ethik entspricht, so wichtig?

Finden wir möglicherweise im Fundus der „Theorieabfälle“ von Freud (und Lacan) weitere, trotz ihrer aufgrund der weiteren Entwicklung der Theorie eingeschränkten Gültigkeit, wichtige Leitplanken, die wir für die Pädagogik nutzbar machen können? Zu erwähnen wären die Warnung vor einer übertriebenen Unterdrückung der kindlichen Sexualität, wobei es insbesondere um ihre Unterdrückung im Sprechen geht; die Stärkung des Realitätsprinzips bzw. der Ichtriebe zur Eindämmung der unbotmäßigen Sexualtriebe; Maßhalten, was das Sich-zur-Verfügung-Stellen als Ideal anbelangt.

2.3. Was vermag psychoanalytische Pädagogik, wenn sie die Emotionen Liebe und Hass in Betracht zieht?

Liebe in der Erziehung entspricht der Idealisierung des Erziehers durch den Zögling. Einerseits fördert sie das Lernen durch Identifizierung, andererseits verhindert sie die vollständige Ablösung von Vater-Substituten.

Analytiker wie auch Institutionen der psychoanalytischen Pädagogik müssen «ihren eigenen Narzißmus [...] in Klammern» setzen (Mannoni 1978 S. 237).

Mannoni differenziert mit Rekurs auf Lacan zwei Arten von Liebe: eine Liebe, welche im Imaginären gefangen bleibt und mit dem Narzissmus vermischt ist, und Liebe als Gabe von etwas, das man nicht hat (Mannoni 1988a, S. 28f). Erst wenn der Erzieher anerkennt, dass ihm von seinem Zögling etwas im Imaginären unterstellt wird, z.B. ein Wissen oder Fertigkeiten, und dass er selbst einen Mangel hat, vermag er sich der narzisstischen Verstrickungen zu enthalten. Die Liebe als Gabe kann es nur geben, wenn es eine Anerkennung der Andersheit des Anderen bzw. des Mangels des Anderen gibt (Widmer 2006, S. 65).

Die Beziehung zwischen Erzieher und Zögling sollte im Sinne des sozialen Bandes in der Erziehung wirksam sein. Die symbolische Ordnung ist es, die wiederum ein soziales Band schafft. Das Anerkennen des sozialen Bandes, und somit der symbolischen Ordnung, ermöglicht es den Subjekten, einen Platz innerhalb der symbolischen Ordnung zu finden.

So wie Analytiker diejenigen Subjekte sein sollten, denen das Ich fehlt, so sollten ebenfalls psychoanalytische Pädagogen die imaginären Phantasien abbauen, wodurch eher das Erkennen des Realen möglich wird.

Der übermäßige Narzissmus des Erziehers, vor dem Millot warnt, kann gleichgesetzt werden mit der imaginären Art von Liebe, von der Mannoni spricht. Diese Art von Liebe ist somit in der Beziehung zwischen Zögling und Erzieher schädlich.

Strukturelle Aspekte pädagogischer Institutionen können einer übermäßigen Idealisierung des Erziehers entgegenwirken. Das Setting kann, analog zur Psychoanalyse, das Erstarken des imaginär aufgeladenen Narzissmus eindämmen. Settingregeln sollen dazu dienen, die Abstinenz des Erziehers zu stützen.

Pädagogische Fachpersonen sollten den Kindern nicht nur Liebe geben, sondern auch Mangel und Frustration. Eine Institution, die nur unbedingte Liebe geben möchte, ist eine Institution, welche zu Hass führen kann (Schäfer 1997, S. 69); dieses aus dem Grund, weil Liebe auch Aggressivität und Hass mit einschließt und diese nicht verdrängt werden sollten: «Ein jeder hat mitten in seinem Herzen eine ungeheure Aggressivität. Das gehört zur Liebe» (Mannoni, S. 182).

Eine imaginäre Verschmelzung, ein Eins-Sein-Wollen, erkennt den Anderen in seiner Andersheit nicht an und kann zu Hass führen.

Eine psychoanalytische Pädagogik darf die Signifikanten des Anspruchs des Kindes nicht, wie die Neurotiker, mit einem empirischen Objekt des Anspruchs verwechseln (Mannoni 1983, S. 141). Wenn die artikulierten Ansprüche des Kindes sofort erfüllt werden, klingt die Spannung des Begehrens ab und das Kind wird den Mangel nie als kreativ erleben (Dolto, 1996, S. 191).

Hass auf Erzieher kommt einem Widerstand gegen die Sublimierung, das Lernen, die Kulturarbeit gleich.

Im Agieren des Subjekts, genauer in seiner Beziehung zum Anderen, zeigt sich der Wiederholungszwang. Das Subjekt provoziert mit seinem Verhalten den Anderen, um sich die negative Selbstvergewisserung zu holen, dass es z.B. böse sei (Mannoni, 1978, S. 281).

Der Hass wird in der Pädagogik auf Seiten der Erziehenden häufig verdrängt: «Wir können grob, aber scharf formuliert sagen: Wir erziehen unsere Kinder, weil wir sie lieben [...] und wir erziehen sie um sie nicht totschiessen zu müssen. Bewußt ist uns jedoch nur der Teil, die Liebe» (Zulliger, 1960, S. 250).

Wenn der Anspruch auf Liebe, resp. die Liebe zwischen Erzieher und Zögling schädlich sind, wie wäre dann der Hass zu situieren? Zeigt er das Kippen aus dem pädagogischen Diskurs an?

Literatur

Dolto, F. (1996): Über das Begehren.

Mannoni, M. (1978): Ein Ort zum Leben. Die Kinder von Bonneuil, ihre Eltern und das Team der Betreuer. Frankfurt a. M. Syndikat.

Mannoni, M. (1983): Der Psychiater, sein Patient und die Psychoanalyse.

Mannoni, M. (1987). Scheißerziehung. Von der Antipsychiatrie zur Antipädagogik. Frankfurt a. M.: Athenäum.

Mannoni, M. (1988a): De la passion de l'être à la "folie" de savoir : Freud, les Anglo-Saxons et Lacan. Paris: Denoël.

Mannoni, M. (1988b): Ce qui manque à la vérité pour être dite. Paris: Denoël

Millot, C. (1979/1982): Freud, Anti-Pädagoge. Berlin, Wien: Medusa.

Schäfer, G. E. (1997) : Liebe und Haß – Vertrautheit und Fremdheit. Überlegungen zum Bild des Kindes bei Bettelheim und Mannoni oder: Von der notwendigen Grenze der Liebe in der Pädagogik. In Krumenacker, Franz-Josef (Hrsg.), Liebe und Haß in der Pädagogik. Zur Aktualität Bruno Bettelheims (S. 70–84). Freiburg/B: Lambertus.

Widmer, P. (2006): Metamorphosen des Signifikanten. Zur Bedeutung des Körperbilds für die Realität des Subjekts. Bielefeld: transcript Verlag.

Zulliger, H. (1960): Gespräche über Erziehung. Bern und Stuttgart.

DAS PROBLEM DER ANGST BEI HEIDEGGER UND LACAN

Thomas Mahlow

Einleitung: Meine Ausgangsfrage

Welche Rolle spielt(e) Heidegger für Lacan? Gibt es Gemeinsamkeiten zwischen Heidegger und Lacan hinsichtlich ihrer Angstkonzeptionen, oder sind die Unterschiede in diesem Punkt doch so groß, daß eine Annäherung der beiden Denker, des Philosophen und des Psychoanalytikers, eher unmöglich erscheint?

Zumindest steht fest, daß Lacan immer wieder versucht hat, sich Heidegger anzunähern, daß er sich in seinen Schriften bzw. Seminaren oftmals auf Heidegger bezogen hat (z.B. gleich im ersten Kapitel seines „Angst“-Seminars von 1962/63 spielt er auf ihn an). In den 50-er Jahren hat er sogar einen Aufsatz von Heidegger mit dem Titel „Logos“ in Französische übersetzt.

A. DIE PHÄNOMENE DER „FURCHT“ UND DER „ANGST“ BEI HEIDEGGER (die § 30 und 40 von „Sein und Zeit“)

1. Die Grundfrage der Heideggerschen Philosophie; Erläuterungen einiger Begriffe

Heideggers sehr eigenwillige, höchst individuelle Sprache macht eine Annäherung an seine philosophischen Texte (vor allem an „Sein und Zeit“) nicht eben leicht (durchaus vergleichbar mit Lacans teilweise sehr schwierigen und komplexen Texten).

Man kann sagen, daß bei Heidegger nahezu alle philosophischen Begriffe und Kategorien in einer völlig veränderten Form erscheinen (ganz abgesehen von den vielen „Neologismen“, die er in seinem Werk einführt, seine berüchtigten sog. „Binde-Strich-Ausdrücke“). Damit einhergehend eröffnet sich mit Heideggers phänomenologisch-hermeneutischem Ansatz eine ganz neue Perspektive innerhalb der Philosophie (mit ihren Problemen und Fragestellungen).

Um die Probleme der „Furcht“ und „Angst“ in „Sein und Zeit“ besser verstehen zu können, möchte ich zuvor allgemein das Hauptanliegen bzw. die Hauptfrage der Heideggerschen Philosophie kurz bestimmen und anschließend, als Hinführung zum eigentlichen Thema, einige damit im Zusammenhang stehende Begriffe und Termini kurz erläutern.

a) Heideggers „Seinsfrage“

Heideggers Grund- oder Hauptfrage, die er in seiner Philosophie in verschiedenen Variationen immer wieder aufnimmt, ist die sog. „Seinsfrage“, also die Frage nach dem Sein, bzw. die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, d.h. das Sein soll in seinem Sinn, in seiner Bedeutung, verstanden werden. Man nennt diese Frage (in der Ontologie) auch die „ontologische Frage“.

Heidegger ist der Meinung, daß die Frage nach dem Sein in der abendländisch-europäischen Philosophiegeschichte (man könnte sagen: seit der griechischen Antike bis zur Gegenwart) nicht mehr adäquat gestellt worden ist (bei den griechischen Vorsokratikern wurde sie vielleicht ein letztes Mal authentisch gestellt). Seitdem ist diese für Heidegger entscheidende Frage nach dem Sein (als dem Grundprinzip alles Seienden) in Vergessenheit geraten.

Nach Heidegger hat man im abendländischen Denken nach dem Sein immer nur im Sinne einer wissenschaftlichen oder philosophischen Gegenstandserkenntnis gefragt und geforscht, also nach

dem Seienden dessen, was in der Welt ist (also nach den Gegenständen oder Sachverhalten etc.). In erkenntnistheoretischer Hinsicht heißt das, daß man immer von dem grundlegenden Subjekt-Objekt-Schema ausgegangen ist, dessen Struktur darin liegt, daß ein bewußtseinsmäßiges Subjekt (der Mensch) ein ihm gegenüberstehendes Objekt (wie gesagt, ein Gegenstand oder ein Sachverhalt der Welt) zu erkennen versucht, wobei das Objekt unter die Begrifflichkeit des Subjekts (Adorno würde sagen: unter die Begrifflichkeit des absolut herrschenden, allmächtigen Geist-Subjekts) subsumiert wurde.

Nur in diesem Sinne einer Übereinstimmung der subjektiven Erkenntnis mit der objektiven Wirklichkeit hat man den wissenschaftlichen oder philosophischen Wahrheitsbegriff (im Sinne von „Richtigkeit“) in Betracht gezogen (das bezeichnet auch die berühmte Formel nach Thomas von Aquin: „veritas est adaequatio rei et intellectus“) („Wahrheit ist die Übereinstimmung des Gegenstandes und des Verstandes“).

Was aber dabei das Sein des Seienden eigentlich bedeutet, ist bei dieser Erkenntnisweise (bis heute, könnte man sagen) soz. mehr oder weniger „auf der Strecke“ bzw. im „Verborgenen“ geblieben. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch emphatisch von der „Seinsvergessenheit“ des abendländisch-europäischen Denkens.

An diesem Punkt setzt Heideggers radikale Kritik an, indem er das Sein des Seienden (in einem fundamental-ontologischen Sinne) aufweisen und zur Sprache bringen will (und damit nimmt er quasi eine gänzliche Neubestimmung des philosophischen Denkens vor, indem er einen völlig neuen, bisher vernachlässigten Aspekt in die philosophische Betrachtungsweise einbezieht).

Was ist also das Sein, um das es hier in emphatischer Weise geht? Das Sein ist nach Heidegger in Definitionen nicht zu erfassen, es ist in seiner Quasi-Absolutheit letztlich undefinierbar (man könnte es vielleicht als das „Numinose“, als das Göttliche oder Heilige bezeichnen, wogegen Heidegger sich aber in seiner anti-theologischen Einstellung sicherlich sträuben würde ...).

Einerseits kann nach Heidegger das Sein nicht auf das Seiende reduziert werden (weil es gewissermaßen ja eine absolute Größe darstellt), andererseits wird aber das Seiende durch das Sein konstituiert (quasi als transzendente Bedingung der Möglichkeit alles Seienden). Es besteht da offensichtlich ein dialektisches Wechselverhältnis zwischen einer absoluten und einer relativen Größe, zwischen dem Sein und dem Seienden (soll heißen, daß das eine gleichsam nicht ohne das andere gedacht werden kann).

Da das Sein (nach dem bisher Gesagten) nicht mit dem Seienden identisch ist, – andererseits aber das Seiende sich stets auf das Sein bezieht –, kann man von einer Kluft zwischen beiden Polen sprechen: Heidegger erwähnt in diesem Zusammenhang die „ontologische Differenz“ von Sein und Seiendem, die für sein gesamtes Denken strukturell bestimmend ist. Diese Differenz phänomenologisch herausgearbeitet und auf sie aufmerksam gemacht zu haben, ist Heideggers philosophiegeschichtliches Verdienst.

b) Der Begriff des „Daseins“

Nach den beiden zentralen Begriffen des Seins und des Seienden kommt jetzt zunächst der wichtige Begriff des „Daseins“ ins Spiel.

Es ist Heideggers Intention in „Sein und Zeit“, eine phänomenologische Analyse des Daseins (er nennt es auch „Daseinsanalytik“) durchzuführen, um die fundamentalen Seinsstrukturen des menschlichen Daseins (man könnte auch sagen: der menschlichen „Existenz“ herauszuarbeiten (wobei die Eingangsfrage nach dem Sein, bzw. nach dem Sinn von Sein überhaupt immer im Hintergrund seines jeweiligen Fragens steht). Bei dieser phänomenologischen Daseins-Analyse entdeckt er eine Reihe

sog. „Existenzialien“, die bestimmte, dem Menschen unmittelbar zugehörige Wesensmerkmale und Strukturen kennzeichnen. Davon ausgehend bildet das menschliche Dasein mit seinen praktischen Lebensvollzügen die Basis zum Verständnis der Welt und alles übrigen Seienden.

Der Begriff des Daseins (Heidegger führt genau diesen Begriff ein, um von dem traditionellen Subjektbegriff der Bewußtseinsphilosophie wegzukommen) ist deshalb so wichtig im Heideggerschen Denken, weil ein ganz bestimmtes Seiendes, nämlich der Mensch, sich in seinem Dasein zu seinem Sein selbst verhalten (oder auch nicht verhalten) kann.

Der Mensch hat in seinem Dasein (im Unterschied zu allem übrigen Seienden) einen privilegierten Zugang zu seinem Sein, er hat ein nur ihm zukommendes Seinsverhältnis und dementsprechend ein Seinsverständnis (wenn er denn bereit ist, sich der Erfahrung des Seins zu öffnen, – er kann diese potentielle Seinserfahrung natürlich auch ignorieren oder verdrängen, was ja in den meisten Fällen des menschlichen Alltagslebens auch geschieht).

Zusammengefaßt könnte man sagen, daß sich das menschliche Dasein nach Heidegger als jener besondere und umfassende Ort auszeichnet, an dem sich Sein und Seiendes gewissermaßen zu einer Einheit verschränken und wo das Sein sich gleichsam „lichten“ kann (wie Heidegger sich hier etwas esoterisch ausdrückt).

c) Das „In-der-Welt-sein“

Heidegger beginnt seine Daseinsanalyse mit seiner Formel (oder Bindestrich-Formulierung) des „In-der-Welt-seins“. Das heißt, das Dasein tritt nicht einer Welt (dualistisch) gegenüber, sondern findet sich immer schon in der Welt vor (weil in sie „geworfen“). Das Dasein ist also in der Weise des steten „In-der-Welt-seins“, das hier gleichsam als erstes Existenzial des Menschseins fungiert. Heidegger meint damit die phänomenologische Beschreibung dessen, was es für das menschliche Leben bedeutet, in der Welt zu sein: es steht ja „immer schon“ in bestimmten bedeutungsvollen, praktischen Lebenszusammenhängen.

Dieser primäre Weltbezug des Daseins ist für Heidegger im Sinne der Husserlschen Phänomenologie immer auch als „Intentionalität“ zu begreifen (d.h. das Dasein ist primär immer „intentional“, soll heißen: willentlich tätig und zielgerichtet auf die Welt bezogen).

Das Dasein als „In-der-Welt-sein“ wird nach Heidegger nicht zuletzt dadurch angezeigt, daß der Anfang des Daseins, dessen Beginn, als „Geworfenheit“ bestimmt wird (dabei meint die Geworfenheit nicht bloß die faktische Geburt, sondern die Tatsache, daß jedes Leben ungefragt und ohne persönliche Zustimmung in die Welt gekommen ist). Die Faktizität der Geworfenheit (man könnte auch sagen: die „Verlorenheit“ in der Welt) bedeutet für jedes menschliche Leben, „sein Dasein (in der Welt) sein zu müssen“ (ob der Mensch nun sein Dasein annehmen will oder nicht – aber einen letzten Ausweg gibt es ja, trotz allem, immer).

d) Der Begriff der „Sorge“

Heidegger bestimmt das Dasein des weiteren ontologisch als „Sorge“ (lat. „cura“ von „curare“). Unser In-der-Welt-sein, so Heidegger, ist immer schon ein „sorgendes“ In-der Welt-sein. Er will damit die strukturelle Beschaffenheit beschreiben, daß das menschliche Dasein sich ständig um die Welt, um die Mitmenschen und natürlich um sich selbst sorgt. Mit dem Sorgecharakter als einem weiteren Existenzial des menschlichen Daseins ist aber hier nicht gemeint, daß man sich hin und wieder „Sorgen“ macht. Die Sorge ist vielmehr ein Grundmerkmal, eine Grundstruktur des Daseins, der „conditio humana“. Das Sein des Daseins kennzeichnet Heidegger also im Innersten als Sorge (im Sinne von Besorgen, Planen, Bekümmern, Berechnen, Voraussehen, etc.).

Diese Bestimmung des Daseins als Sorge hat ihr Fundament in der Selbsterfahrung des Menschen. Dabei ist die Sorge für Heidegger vor allem die Sorge um das Selbst („das Besorgen umwillen seiner selbst“) und die Sorge als „Fürsorge umwillen Anderer“.

Mit dem Sorgecharakter kommt auch der entscheidende Zeitbezug ins Visier des Daseins (denken Sie nur an den Titel von Heideggers Hauptwerk, der bekannterweise lautet: „Sein und ZEIT“). Der Mensch lebt ja nicht nur in der Gegenwart, sondern plant ständig voraus und „entwirft“ sein Dasein in jedem Augenblick auf die Zukunft hin: „Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg“ (SZ, S. 191), heißt es bei Heidegger. Damit meint Heidegger die prinzipielle Eigenschaft des Menschen, sich – obzwar in der Gegenwart lebend – ständig auf die Zukunft hin „entwerfen“ zu „müssen“: „ (...) das Dasein (...) ist, solange es ist, entwerfend“ (SZ, S. 145). Dieser „existenzielle Entwurfscharakter“ gehört unmittelbar zur Sorgestruktur des Daseins dazu.

(Natürlich muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß das Phänomen der „Zeitlichkeit“ selbstredend immer auch die jedem Menschen inhärente Erfahrung des Vergehens der Zeit, der absoluten Vergänglichkeit, die im „Sein zum Tode“ terminiert, impliziert. Doch dieser Aspekt kann hier nicht weiter verfolgt werden.)

Der „späte“ Heidegger (d.h. der Heidegger nach „Sein und Zeit“ und nach der sog. „Kehre“) bezieht den Sorgecharakter des Daseins nicht mehr auf das alltägliche Besorgen, sondern nur noch auf die Sorge um das Sein schlechthin, wobei dem Menschen sozusagen „die Wächterschaft des Seins“ zugesprochen wird (was immer das heißen mag ...). Diese Formulierung ist wohl der Heideggerschen Radikal-Opposition zur Herrschaft der allgegenwärtigen und allgewaltigen Technik über das Seiende (über die Natur) geschuldet, in der die Welt langsam zu erstarren droht (heute mehr denn je) und in welcher Heidegger den von Nietzsche prophezeiten, absoluten Nihilismus der Spätmoderne am Werke sieht.

2. Die Phänomene „Furcht“ und „Angst“ bei Heidegger

Es handelt sich sowohl bei Heideggers Analyse der Furcht als auch bei der der Angst nicht um eine Psychologie, sondern um eine philosophische Phänomenologie, soll heißen: es wird nicht gesagt, was die Ursachen und Gründe von Furcht und Angst sind (das versucht ja z.B. die Psychoanalyse zu erforschen), sondern die Phänomene Angst und Furcht werden begrifflich so beschrieben, wie sie sind (d.h. wie sie dem beobachtenden, erkennenden Menschen phänomenal erscheinen).

Die Analysen der Furcht und der Angst sind also (wie alle Analysen der Befindlichkeiten bei Heidegger) anti-psychologisch ausgerichtet (sie handeln also nicht von einem „inneren Seelenleben“ isolierter „Subjekte“, sondern von Formen der „existenzial-onto-logischen Erschlossenheit“ der Welt, in der sich das menschliche Dasein vorfindet).

a) Das Phänomen der „Furcht“

Die Furcht ist, als ein Modus der Befindlichkeit, eine Furcht vor e t w a s . Im Unterschied zur Angst kann man das, wovor man sich fürchtet, eben das „Furchtbare“, klar bestimmen. Das Wovor der Furcht ist nach Heidegger jeweils ein „innerweltlich Begegnendes“, das uns „bedrohlich“ und „abträglich“ erscheint (das „Abträgliche“: so nennt Heidegger stets das, wovor man sich fürchtet).

Furcht entsteht also dort, wo etwas konkret Bedrohliches aus der Welt auf uns zukommt und uns – möglicherweise tödlich – treffen könnte.

Das eigentliche Fürchten ist demnach (und jetzt kommt es Heideggerisch „ganz dick“ im Sinne seiner vermaledeiten „Bindestrich-Formulierungen“): „das-sich-angehen-lassende- Freigeben des (...) Bedrohlichen“ (SZ, S. 141). Das heißt eigentlich nichts anderes, als daß man sich im Fürchten dem jeweiligen Gegenstand der Furcht ganz überläßt, wobei die Furcht bzw. das Fürchten durch das unmittelbare Betroffenwerden durch das Abträgliche ausgelöst wird.

Noch einmal zusammengefaßt: In der Furcht geht es letztlich immer um unser eigenes, gefährdetes Dasein durch etwas innerweltlich Bedrohliches.

b) Das Phänomen der „Angst“

Im Paragraphen 40 Von „Sein und Zeit“ steht Heideggers berühmte Analyse der Angst. Heidegger nennt (bereits in der Kapitelüberschrift) die Angst eine „Grundbefindlichkeit“, die eine „ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“ (SZ, S. 184) ermöglicht, weil es ihr um das ganze Dasein als solches geht (im Unterschied zur Furcht).

Richtet sich die Furcht (wie wir gehört haben) auf etwas Bestimmtes in der Welt, auf etwas innerweltlich Seiendes, – so ist nach Heidegger die Angst dagegen völlig unbestimmt und undefinierbar (sie ist, könnte man poetisch sagen: so grenzenlos wie die Welt ...).

Heidegger fragt zunächst: „Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, vor dem, wovor die Furcht sich fürchtet?“ (SZ, S.186)

Nun folgt ein längeres Zitat aus „Sein und Zeit“, in dem die wesentlichen Strukturmerkmale der Angst zusammengefaßt sind:

„Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit keine Bewandnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit (...). Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.

Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ‚relevant‘ ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. (Das „Zuhandene“ und „Vorhandene“ sind die grundlegenden Kategorien, unter denen wir die Welt erfahren; Verf.) Sie (die Bewandnisganzheit ...; Verf.) sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte.“ (SZ, S. 186)

Wenn also das innerweltliche Seiende für die Angst nicht „relevant“ ist und „das Bedrohende (quasi) nirgends ist“ (ebenda), wovor ängstigt sich dann die Angst?

Offenbar „weiß die Angst (selbst) nicht“, was es ist, davor sie sich ängstet“ (ebenda). Heideggers Antwort lautet: „Wovor die Angst sich ängstet, ist das (geworfene) In-der-Welt-sein selbst“ (SZ, S. 187). Dabei konfrontiert die Angst das Dasein mit dem nackten Daß des In-der-Welt-seins und ebenso mit dem nackten Daß des eigenen Selbst (der eigenen Existenz). (Heidegger nennt das die „ontologische Daß-Ebene“ des In-der-Welt-seins.)

Das Dasein ängstigt sich also vor seinem eigenen In-der-Welt-sein (man könnte auch sagen, daß das eine Art „Lebensangst“ ist). Denkt man diesen Heideggerschen Gedanken zu Ende, kommt man zu dem Schluß, daß diese Angst des In-der-Welt-seins die „Nichtigkeit enthüllt, die das Dasein in seinem ‚Grunde‘ bestimmt“ (SZ, S. 308). Das heißt doch nichts anderes, als daß das Dasein sich letztendlich vor dem „Nichts“ ängstigt, das hinter allem steht und das der Grund und Boden unseres Daseins ist

(in späteren Kapiteln von „Sein und Zeit“ drückt Heidegger das „Nichts“ auch als das „Nichten des Nichts“ aus).

Aus der Angstproblematik ergibt sich für das menschliche Dasein nach Heidegger folgendes: Wer Angst hat und von ihr beherrscht wird, dem „vermag die Welt (in ihrer Nichtigkeit; Verf.) nichts mehr zu bieten, ebenso- wenig das Mitdasein Anderer“ (SZ, S. 187). In dieser Stimmung der Angst erfährt das menschliche Dasein die „Unheimlichkeit“ des „Nicht-zuhause-seins“ (ebenda) in der Welt und im eigenen Sein. (Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch vom „existenzialen ‚Modus‘ des ‚Un-zuhause‘“ (SZ, S. 189).)

c) Der dialektische Umschlag (innerhalb) des Angstphänomens

Hier kommt jetzt bei Heidegger eine interessante Gegenbewegung – quasi ein dialektischer Umschlag – innerhalb des Angstphänomens ins Spiel, der für die Heideggersche Angstkonzeption ganz entscheidend ist. Denn einerseits erfährt ja das Dasein in der Angst die Unheimlichkeit der Welt und der eigenen Existenz, andererseits erfährt es potentiell aber auch eine – in der Angst paradoxerweise angelegte – Freiheitsmöglichkeit zum „eigensten Seinkönnen“ (SZ, S. 188).

Wie ist das zu verstehen? Nach Heidegger ist die Angst eine Stimmung oder eine Befindlichkeit, die es dem Dasein eben auch ermöglicht, aus dem zerrissenen Zustand der alltäglichen Entfremdung wieder in sein eigentliches In-der-Welt-sein zurückzukommen. In der Angst vermag das Dasein wieder zu sich selbst, zu seiner „Jemeinigkeit“ (wie Heidegger sich hier entsprechend ausdrückt) zurückzufinden.

Zugespitzt könnte man im Sinne Heideggers sagen: Die Angst ist hier gewissermaßen die Voraussetzung für die „Eigentlichkeit“ des Daseins. (In diesem Zusammenhang geht es immer wieder um den emphatischen Begriff der „Eigentlichkeit“ in der Absetzbewegung zur „Uneigentlichkeit“, die das alltägliche Verfallensein des Daseins an das konventionelle, normierende „Man“ bedeutet.)

Dem Dasein bietet sich also an diesem Punkt der existenziellen Angsterfahrung die Möglichkeit einer Entscheidung für die Eigentlichkeit im Sinne einer radikalen Freiheitsoption:

„Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das ‚Freisein‘ für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein ‚Freisein‘ für ... die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es (potentiell; Verf.) immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“ (SZ, S. 188)

Noch einmal zusammengefaßt: In der ursprünglichen, elementaren Angst als Grundbefindlichkeit des Daseins „zeigt sich“ nach Heidegger (als der quasi transzendente Aspekt der Angst) „das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von ‚Eigentlichkeit‘ und ‚Uneigentlichkeit‘“ (SZ, S. 191), (also jene beiden Begriffe einer Fundamentalunterscheidung, die in Heideggers weiteren phänomenologischen Daseinsanalysen in „Sein und Zeit“ immer wieder eine zentrale Rolle spielen (z.B. in seiner „Todes-Analyse“)).

3. Innehalten

Bevor ich jetzt zur Lacanschen Konzeption der Angst übergehe, möchte ich Ihnen gerne eine kurze Verschnaufpause gönnen, indem ich Ihnen ein Rätsel aufgabe (im Zen-Buddhismus nennt man so etwas ein „Koan“):

„Wie ist es möglich,
daß Heidegger
(trotz seines verruchten Nazi-Engagements)
immer wieder
– und in jedem Augenblick –
so wunderbar
die Heide eggst –
und die Heiden neckt ...?“

Wenn Sie dieses Rätsel lösen können, dann besteht für Sie eigentlich kein Grund mehr, „das Sein des Seienden“ nicht als „das Nichten des Nichts“ aufzufassen ... Versuchen Sie's doch mal ...!

B. LACANS KONZEPTION DER „ANGST“

Bei Lacan gibt es mehrere, unterschiedliche Angstkonzeptionen (abhängig von seiner jeweiligen theoretischen Entwicklungsphase), die man nicht so ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner bringen kann.

1. Lacans frühe Angst-Konzeptionen

Dylan Evans führt in seinem „Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse“ folgende Angst-Konzepte an (S. 41/42):

- a) Zunächst die Angst vor der Drohung der Zerstückelung, mit der das Subjekt im „Spiegelstadium“ konfrontiert wird (Stichwort: der „zerstückelte Körper“).
- b) Die Angst bzw. Furcht davor, von der gierigen Mutter verschlungen zu werden (ein wichtiger Aspekt in Lacans weiterer Darstellung der Angst).
- c) Dann Lacans Verknüpfung der Angst mit seinem Begriff des „Realen“, wobei das Reale eine traumatische Konfrontation mit etwas darstellt, das sich der „Symbolisierung“ (oder der begrifflichen Synthetisierung im Kantschen Sinne) entzieht (somit das Reale als das Angstobjekt schlechthin).
- d) Die neurotische Struktur der Angst sieht Lacan vor allem in der Phobie, in der das Subjekt die Gefahrensituation um jeden Preis vermeiden will (z.B. die Phobie des „kleinen Hans“ in der entsprechenden Freud-Studie).

2. Lacans „Angst“-Seminar

Die entscheidenden Gedanken Lacans zum Thema Angst findet man natürlich in seinem „Angst“-Seminar von 1962/63 (wobei ich gleich zugeben muß, daß sich mir dieses Werk in seinem Umfang und in seiner Komplexität noch nicht hinreichend erschlossen hat, um das Phänomen der Angst gänzlich zu erfassen). Soweit ich sehe, handelt es sich dabei für Lacan nicht so sehr darum, die Angst zu verstehen oder sie (im Sinne Heideggers) phänomenologisch zu beschreiben, als vielmehr sie in ihrer Struktur und in ihren signifikanten Elementen zu bestimmen.

Lacan geht zunächst davon aus, daß die Angst kein Gefühl ist (!), sondern ein Affekt. Zudem ist es nach Lacan der einzige Affekt, der nicht „trügt“ ..., also die Ahnung dessen, was außer Zweifel steht.

Für Lacan ist die Angst nicht so sehr die Manifestation einer inneren oder äußeren Gefahr (wie bei Freud), sondern eben ein Affekt, der das Subjekt in einen Taumel versetzt, und zwar genau dann, wenn es mit dem „Begehren“ konfrontiert wird.

a) Die Angst und „das Begehren des Anderen“

Die Angst hängt also bei Lacan mit dem „Begehren“ unmittelbar zusammen, wobei das Begehren (gemäß der Lacanschen Formulierung) immer auch „das Begehren des Anderen“ ist.

Das Subjekt stellt sich die Frage nach dem Begehren des Anderen, denn es will wissen, was es für den Anderen bedeutet (jenseits von dessen Anspruch), d.h. welchen Platz es im Begehren des Anderen einnimmt. Und es fragt natürlich auch deshalb danach, weil es sein eigenes Begehren verstehen will - und weil es, darüber hinaus, auch vom Anderen anerkannt werden will (die hier implizierte „Anerkennungsproblematik“ übernimmt Lacan von dem Philosophen Hegel, der in seiner „Phänomenologie des Geistes“ die Herrschafts- und Knechtschafts-Dialektik mit dem Wunsch der jeweiligen Kontrahenten nach Anerkennung entfaltet hat).

Die Angst tritt nach Lacan genau dann auf, wenn das Subjekt – in der Konfrontation mit dem Begehren des Anderen – eben nicht weiß, welches Objekt es für das andere Begehren darstellt. Es ist die Angst, die sich an der Frage des Subjekts „Que vuoi?“ bzw. „was willst du (von) mir?“ bzw. „wie willst du mich?“ (und gleichzeitig mit der stets verweigerten Antwort des rätselhaften Begehrens des Anderen) entzündet.

Noch anders gefragt: „Kann ich überhaupt das Objekt des Begehrens des Anderen sein?“ oder : „was fehlt mir als Objekt des Begehrens des Anderen?“

An diesen Fragen, die sich strukturell immer vom Anderen herstellen (diese Dimension der Abhängigkeit vom Anderen ist bei Lacan immer vorherrschend), entsteht nach Lacan das Angstgefühl, bzw. man müßte jetzt sagen: der Affekt der Angst.

Während Heidegger (wie wir gehört haben) zwischen Furcht (welche auf ein bestimmtes Objekt gerichtet ist) und Angst (welche nicht gerichtet, also objektlos ist) unterschieden hat, sieht Lacan die Angst nicht ohne ein Objekt. Im Sinne Lacans wäre es falsch zu sagen, daß die Angst ohne Objekt sei („L'angoisse n'est pas sans objet“).

Für Lacan ist also die Angst nicht primär durch den Verlust eines Objekts verbunden (wie bei Freud), sondern er verfolgt hier eine etwas andere Konzeption.

b) Die Angst und das „Objekt a“

Dieses Objekt, das hier im Zusammenhang mit der Angst und dem Begehren des Anderen ins Spiel kommt, ist das bekannte Lacansche „Objekt klein a“, – das aber eine gänzlich andere Qualität von Objekthaftigkeit darstellt und das deshalb auch nicht auf dieselbe Weise symbolisiert werden kann wie alle anderen Objekte in Form der bekannten Koordinaten von Raum und Zeit und der Verstandesbegriffe bzw. Kategorien (im Sinne der Kantschen Erkenntnistheorie).

Eine wesentliche Besonderheit des Lacanschen Objekts a liegt darin, daß es nicht als Objekt des Begehrens als solches verstanden wird, das wir im anderen suchen, sondern als Objekt-Grund („la cause“) des Begehrens fungiert. Das Objekt a ist das Objekt, welches das Begehren überhaupt in Bewegung setzt (z.B. in Form der Partialobjekte: Brust, Kot, Stimme und Blick, die die Triebe definieren), – das aber (paradoxaerweise) selbst nie erreicht werden kann.

Nach Lacan bezieht sich die Angst eben genau auf dieses Objekt a (Ursache („cause“) des Begehrens), das aber (wie gesagt) weder symbolisierbar (im Lacanschen Sinne der Signifikantenkette), noch imaginierbar (im Sinnen der narzißtischen Identifikation mit dem Spiegelbild des Körpers) ist. Es befindet sich gewissermaßen am Schnittpunkt des Imaginären und des Symbolischen und verkörpert die gänzliche „Andersheit des Anderen“.

Um dieses fehlende Objekt a handelt es sich spezifisch in der Lacanschen Angstkonzeption. Ohne dieses Objekt a, sagt Lacan, gibt es keine Angst. Was für Lacan die Angst konstituiert, ist, „wenn etwas (was auch immer) an dem Platz erscheint, den das Objekt a als Ursache des Begehrens besetzt“ (Seminar X, 1962/63, Sitzung vom 28.11.1962).

Die Angst wird letztlich immer durch dieses Objekt a im Unbewußten hervorgerufen, das sich über den Umweg eines Bedürfnisses, eines Anspruchs oder eines Begehrens (die Lacansche Trias) zum Ausdruck gelangt.

c) Die Angst als „Mangel des Mangels“

Im „Angst“-Seminar verknüpft Lacan die Angst auch mit dem entscheidenden Begriff des „Mangels“. Jedes Begehren entsteht per se immer aus einem Mangel heraus, weil dem menschlichen Subjekt als Mangelwesen (definitionsgemäß) immer etwas fehlt, weil sich ihm immer ein Mangel auftut ... Dabei werden bestimmte Objekte zu Objekten des Begehrens, zu begehrten Objekten, die den Mangel ausfüllen und kompensieren sollen (doch der strukturelle Mangel als solcher kann nicht „gelöscht“ werden).

Das Objekt a hat nach Lacan die Funktion, den Mangel anzuzeigen, und zwar am Ort des Anderen. Das Objekt a kennzeichnet die „Objektbeziehung“ des begehrenden Subjekts, die immer schon durch einen Verlust konstituiert wird; das Objekt (im Freudschen Sinne wäre es das „Ding“) ist also gewissermaßen immer schon „verloren“. Daher verkörpert das Objekt a den Mangel (indem es „sich entzieht“, „sich verbirgt“ oder „sich durchstreicht“ und trotzdem als „verlorenes“ Objekt in seiner Abwesenheit immer anwesend ist).

An diesem Punkt der Argumentation erfolgt bei Lacan m.E. ein seltsamer (affirmativer) Gedankensprung im Sinne der formalen Logik (der zufolge „minus mal minus gleich plus“ ist). Denn Angst entsteht nach Lacan (im Gegensatz zur üblichen Meinung), wenn der Mangel selbst fehlt. Angst ist (paradoxaerweise) das, was entsteht, wenn der Mangel mangelt („quand le manque vient à manquer“).

Auf eine kurze Formel gebracht: Angst ist der Mangel an Mangel! Wenn also im Lacanschen Sinne nichts fehlt, dann taucht gerade die Angst auf. Angst, sagt Lacan, ist z.B. nicht die Abwesenheit der Mutter (oder der mütterlichen Brust für das Kleinkind), sondern gerade deren umschließende, erdrückende Anwesenheit (wie wenn das Kleinkind dann gleichsam keine „Luft“ mehr kriegen würde).

Anders gesagt, ist es nach Lacan gerade die Möglichkeit dieser Abwesenheit (von der erdrückenden mütterlichen Nähe), welche das kleine Menschenwesen vor der Angst schützt oder rettet (!). Die Manifestation eines (strukturellen) Mangels stellt für das kleine Kind gleichsam eine notwendige Stütze dar und bewahrt auf diese Weise die Möglichkeit, über seinen fixierten Anspruch bzw. sein Begehren irgendwann hinausgehen zu können.

3. Schlußbetrachtung

Was läßt sich resümierend über die beiden hier dargestellten Angstkonzeptionen von Heidegger und Lacan in einer ersten Annäherung sagen?

(Eine wirkliche inhaltliche Auseinandersetzung konnte ich aus Zeitgründen nicht mehr ausarbeiten.)

Das Lacansche Objekt a , worauf das Subjekt durch die Angst hingewiesen wird, könnte man m.E. durchaus mit der Heideggerschen Angst vor dem Nichts des In-der-Welt-seins in eine strukturelle Analogie setzen.

Läßt sich das Lacansche Objekt a im Sinne des Mangels letztlich auch als Angst vor der Leere begreifen, so vermag das Heideggersche Dasein im Sinne der Eigentlichkeit sich zwar dem Sein des Seienden (potentiell) zu öffnen – dieser Akt impliziert aber stets auch das Aushalten der existenziellen Angst vor dem „Nichts“ (dem „Nichten des Nichts“, heißt es ja bei Heidegger).

Beide Phänomene, die Angst vor dem Objekt a wie die Angst vor dem Nichts (dem „Nichten des Nichts“), entziehen sich einer objektiven, philosophischen bzw. psychoanalytischen Erkenntnis, – sie bilden aber dennoch insgeheim das Gravitationszentrum, um das die Denkbemühungen des Philosophen und des Psychoanalytikers jeweils kreisen. An diesen äußersten, fast mystisch anmutenden Grenzpunkten können sich die beiden Denker, Heidegger und Lacan, quasi die Hand reichen ...

Meine Schwester sagte mir vor kurzem, als wir das Thema der Angst ansprachen, hinter all den ganzen unterschiedlichen Ängsten stecke doch nichts anderes als die e i n e, nämlich die „Todesangst“ ... Darüber (über das „Sein zu Tode“) soll in einem nächsten Vortrag reflektiert werden

Literatur:

Martin Heidegger, „Sein und Zeit“, Max Niemeyer Verl., 1967. (SZ) Dieter Thomä (Hrsg.), „Heidegger Handbuch“, Metzler Verl., 2005.

Rüdiger Safranski, „Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit“, Hanser Verl., 1994.

Jacques Lacan, Das Seminar, Buch X, „Die Angst“, Turia + Kant Verl., 2010.

Dylan Evans, „Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse“, Turia + Kant Verl., 2002.

OBJEKT a UND DIE POLITIK

Psychoanalytische Dimensionen des Politischen

Heinz Peter

Historisch gesehen wurde der Mensch im kopernikanischen Weltbild aus dem Mittelpunkt des Universums vertrieben. Darwin stellte ihn auf die biologische Stufe wie die Tiere und beraubte ihn damit seiner schöpfungsgeschichtlichen Einzigartigkeit. In der Psychoanalyse verliert das bewusste Ich seine Position als „Herr im eigenen Haus“ und im Strukturalismus wird das Subjekt auf eine unpersönliche Struktur reduziert.

Freuds Triade „Es, Ich und Über-Ich“ ist die Reflexion auf eine enge Wechselbeziehung von Individuum und Gesellschaft. Das Über-Ich ist der Zensor im Inneren des Individuums, das die Normen und Tabus der Gesellschaft den biologischen Trieben des Menschen entgegensetzt. Das Realitätsprinzip wirkt begrenzend auf die individuellen Triebinteressen des Es. Der Kampf zwischen Lust- und Realitätsprinzip wird zur bestimmenden Konstante des menschlichen Lebens, wobei er hauptsächlich im Unbewussten stattfindet. Psychische Krankheiten, wie beispielsweise Neurosen entstehen, wenn zu viele triebhafte Wünsche unterdrückt werden. Freuds Ziel ist die Entschlüsselung des Verdrängten und Verborgenen: er will das Unbewusste ins Bewusstsein holen.

Auch der Strukturalismus sucht nach verborgenen Tiefenstrukturen, die unsere Kultur durchdringen. Einzelne Mythen der Naturvölker werden von Lévi-Strauss auf universelle Denkstrukturen zurückgeführt und Roland Barthes entdeckt in den „Mythen des Alltags“ die grundlegenden Strukturen einer französischen Alltagskultur. Sowohl in der Psychoanalyse als auch im Strukturalismus kommt einer Tiefenschicht eine größere Bedeutung zu als dem offen zugänglichen Sinn der Oberfläche.

„Wo Es war, soll Ich werden“, gilt als Leitmotiv Freuds. Im Strukturalismus dagegen ist der Mensch nicht mehr Analyseobjekt, sondern wird zum passiven Träger der universellen Strukturen. Das Subjekt ist nicht mehr als eine Fiktion, die nur durch ihre symbolische Funktion, den Signifikanten, Existenz besitzt. Das Individuum ist der Struktur unterworfen.

Lacan verbindet die Psychoanalyse mit dem Strukturalismus. Lacan sucht den Rückbezug Freuds, gleichzeitig erweitert er Freuds Modell mit dem strukturalistischen Instrumentarium. Bei der Frage, wie die Gesellschaft und ihre Struktur die Entwicklung des Individuums beeinflussen, tritt die Sprache in den Vordergrund. Über sie und durch sie werden Normen und Gesetze transportiert. Nicht nur wir sprechen, auch die Sprache spricht uns, da sie immer schon da ist, wenn wir in die symbolische Welt eintreten. Dem Descart`schen „Ich denke, also bin ich, setzt Lacan entgegen: „Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke“. Das Ich wird in ein denkendes und ein sprechendes Ich aufgespalten, ein Ich des Aussagens und der Aussage und wird damit zum schwindenden, niemals zu fassendem Subjekt.

Der Eintritt des Menschen in die symbolische Ordnung wird von Lacan im Spiegelstadium beschrieben. Zunächst steht der Säugling in symbiotischer Beziehung zur Mutter. Im Alter von 6 bis 8 Monaten erreicht das Kleinkind das Spiegelstadium. Beim Blick in den Spiegel erkennt das Kind erstmals seinen Körper nicht fragmentarisch, sondern als Ganzes, so wie er von anderen Menschen

wahrgenommen wird. Dabei entsteht ein Selbst, das nicht innerhalb des Subjekts angelegt ist, sondern außerhalb, als imaginäre Einheit.

Mit dem Eintritt in die Sprache vollzieht sich eine weitere Aufspaltung des Ich. Weil nicht alle Gedanken und Empfindungen versprachlicht werden können, entsteht ein Unbewusstes, das – strukturiert wie eine Sprache – als Speicher dieser verdrängten Inhalte dient.

Lacan verbindet Freuds Traummechanismen mit der strukturalistischen Linguistik Roman Jacobsons. Bei Freud gilt der Traum als Königsweg zum Unbewussten. Hier werden innerhalb der Traumarbeit latente Sinnstrukturen, wie unbewusste Wünsche zum manifesten Trauminhalt umgewandelt. Freud spricht dabei von Verdichtung und Verschiebung. Lacan, in Anlehnung an Jacobson, von Metapher und Metonymie. Das Unbewusste ist nicht mehr ein dichter Urwald, den es zu durchdringen und zu erforschen gilt, sondern es wird im Straucheln des Sagens hörbar.

Lacan hat auch den Zeichenbegriff Saussures dynamisiert. Der Signifikant steht über dem Signifikat und das Signifizierte gleitet unter dem Signifikanten. Der Referent ist weitgehend entleert. Der Mensch wird im Strukturalismus zum passiven Träger einer Struktur. Das Subjekt wird zur Fiktion, die nun durch ihre symbolische Funktion, d.h. durch den Signifikanten, eine Existenz bewirkt. Damit positioniert sich Lacan schon nahe an der poststrukturalistischen Unbestimmtheit, nach der es unterhalb der Signifikanten kein stabiles Signifikat als Sinnträger gibt. Der Lacansche Signifikant verweist somit nicht auf Bedeutungen, sondern auf die gegenseitige Korrelation von Subjekten: der Signifikant repräsentiert ein Subjekt für einen anderen Signifikanten. Die Konsequenz daraus ist die Tatsache, dass der Sinn nicht irgendwo aufgefunden werden kann: er muss laufend erzeugt werden. Daher ist das Sprechen so wichtig. Dabei ist nicht das, was gesagt wird, wichtig, sondern, dass es gesagt wird. Das Sprechen als ein Dialog mit einem anderen führt über eine hörbare Stimme zu einem körperlichen Aufnehmen des Gesagten. Daher tauschen sich im Dialog auch die Körper aus. Das Unbewusste drängt im Sprechakt an die hörbare Oberfläche. Im Dialog werden Bedeutungen erzeugt und diese Bedeutungen verstärken sich, wenn das, was gesagt wurde als Wiedergesagtes zum Sprecher zurückkehrt. Im Sagen und Widersagen verstärken sich Bedeutungen. Aber, das was im Widersagen zurückkommt, stammt auch vom anderen, daher unterliegen Bedeutungen einer dialogischen Dynamik. Sagen, hören und bedeuten haben unterschiedliche Quellen und Ursprünge und lassen nur vorübergehende Festlegungen zu. Bedeutungen und Sinn können daher nicht aufgefunden werden, weil im Sagen und Widersagen eine Teilung des Sinns enthalten ist, wodurch wir zur Kommunikation mit anderen gezwungen sind, um laufend den Sinn zu erhalten oder neuen Sinn und Bedeutung zu schaffen.

Dieses Prinzip gilt auch für die Politik. Die Entleerung der politischen Signifikatsstrukturen hat viel Bewegung in die politische Landschaft gebracht. Neue Parteien sind entstanden. Neue Medien verändern die Strukturen der Wahrnehmung und fördern neue Bedeutungsmuster. Nicht wenige leben inzwischen in medialen Filterblasen und sind für einen Habermas'schen Diskurs nicht mehr zu haben. Die Stammwähler der FPÖ bleiben trotz Ibiza bei ihrer Partei. Aus diesen Erfahrungen heraus versuchen auch die anderen Parteien mit neuen Strategien auf die Wählerinnen und Wähler einzuwirken. Erfolgreich sind jene, denen es gelingt, jenseits empirischer Fakten, gefühlsorientierte Stimmungen zu erzeugen und sie politisch zu instrumentalisieren. Diese Strategie kann deshalb erfolgreich sein, weil sie bei der Angst, der Präsenz des Realen, anknüpft. Damit wird der stärkste Affekt bedient und gleichzeitig eine Immunisierung der empirischen Fakten angestrebt.

Wenn wir festgestellt haben, dass auf der individuellen Ebene ein Sinn nicht gefunden, sondern laufend erneuert bzw. erzeugt werden muss, so gilt dies auch für die Politik. Die Erfahrungen zeigen, dass es nicht genügt, in zeitlichen Abständen Repräsentanten zu wählen. Unsere liberalen Demokratien können auf vielfältige Weise ausgehöhlt und korrumpiert werden. Versprochene politische Ziele und Inhalte können verändert oder ins Gegenteil verkehrt werden. Dies bedeutet, dass die politischen Signifikate letztlich genauso entleert sein können, wie wir dies auf der individuellen Ebene gesehen haben. Folglich müssen auch die politischen Werte und Bedeutungen laufend erarbeitet, diskutiert, erstritten und durchgesetzt werden. Es genügt nicht, anlässlich von Wahlen einen Stimmzettel auszufüllen. Nur die permanente Partizipation am politischen Prozess sichert unseren Einfluss auf die Entwicklung der politischen Signifikate.

Dabei darf nicht unerwähnt bleiben, dass alle Beziehungsstrukturen, im politischen, wie im privaten Bereich, von Machtfaktoren durchdrungen sind. An dieser Stelle müsste jetzt ein Kapitel „Lacan und Foucault“ folgen, in dem beschrieben wird, wie die uns betreffenden Machtmechanismen in unseren Signifikantenketten wirken und unsere Versprecher mitbestimmen. Ebenso interessant wäre ein Kapitel über das Verhältnis von Körper und Sprache. Dabei gehe ich von der These aus, dass zwischen unseren Körpern und der Sprache eine unüberwindbare Kluft besteht, aus deren Dynamik heraus jedoch wichtige Impulse für unsere kulturelle Entwicklung entstehen. Stellte Lacan im Jahre 1968 noch fest, dass anlässlich der Studentenunruhen in Paris die „Strukturen“ auf die Straße gehen, so können wir heute hinzufügen, dass es nicht nur die Strukturen sind, die auf die Straße gehen, sondern auch die Körper gehen in Hongkong auf die Straße und sie sind es, die die Konsequenzen zu tragen haben: die Körper, nicht die Strukturen werden geschlagen, gefoltert oder erschossen.

Nun zum Objekt a.

Die Geburt und das Durchschneiden der Nabelschnur beenden die ursprüngliche Einheit von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung. Ab diesem Zeitpunkt werden sie nie mehr identisch sein. Die damit verbundene Spaltung und der spätere Eintritt in die Sprache sind die Elemente einer Urverdrängung. Dabei geht man davon aus, dass nicht alles, was wir erleben versprochen werden kann und somit ein Unbewusstes entsteht. Der Eintritt in die Sprache bedeutet den Eintritt in die Welt der Signifikanten. Die Summe der Signifikanten konstituiert die Gesellschaft als symbolische Ordnung, den sogenannten großen Anderen. Die fehlende Einheit bewirkt, dass die Kette der Signifikanten unvollständig bleibt und der daraus entstehende Verlust jene Kluft entstehen lässt, aus der heraus ein Subjekt entsteht.

Ausgangspunkt für das Objekt a ist somit die fehlende Einheit von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung und der Versuch, mit einem Ersatzobjekt, das phantasmatisch aufgeladen wird, eine Einheit herzustellen. Dieses Ersatzobjekt repräsentiert den grundlegenden Mangel, der durch die verlorene Einheit entstanden ist. Da jedoch kein Ersatzobjekt die fehlende Einheit wieder herstellen kann, besteht das Leben darin, laufend Ersatzobjekte energetisch zu besetzen und sie metonymisch abzarbeiten (Casanova zählt seine Liebhaberinnen), oder sich beispielsweise metaphorisch jahrelang mit den Theorien J. Lacan's zu beschäftigen.

Wir können die fehlende Einheit auch als Loch grafisch darstellen, das mit den phantasmatisch aufgeladenen Ersatzobjekten gefüllt werden muss. Dieses Loch ist inkonsistent und steht in einer dialektischen Beziehung zum Rand des Lochs. Wir können den Rand auch als Teil der symbolischen Ordnung interpretieren, bei der die Summe der mich tangierenden Signifikanten den Rand bilden. Der Kapitalismus stellt nun eine unendliche Anzahl von Objekten mit dem Versprechen zur

Verfügung, dass ihr Erwerb zu Glücksgefühlen führt und suggeriert damit eine Kompensation der fehlenden Einheit. Da keines dieser Objekte tatsächlich die Kluft überwindet, führt der nächste Kauf zum übernächsten Kauf. Dies bedeutet, dass das von Lacan genannte Objekt a als Repräsentant des aus der Urverdrängung entstandenen Mangels zum wichtigsten Signifikanten des Kapitalismus geworden ist.

Auch in der Politik kann die fehlende Einheit zum ideologischen Ausgangspunkt werden. Eine Einheit wird imaginiert, politisch verpackt und mit Gefühlen angereichert. Im Mittelpunkt steht ein Volk, eine Heimat oder die Nation. Auch eine klassenlose Gesellschaft wurde in der Vergangenheit zur Trägerin einer imaginierten Einheit. Um ein „Eigenes“ zu erzeugen braucht es die Abgrenzung zu einem „Fremden“. Das Fremde wird zum Feind erklärt. Die Existenz eines Feindes stärkt den inneren Zusammenhalt und verwischt die Differenzen. Schon Rosa Luxemburg hat festgestellt, dass nur die gemeinsame Ausrichtung auf einen konkreten Feind die Revolution möglich machte, weil sie die Differenzen der vielen, mit völlig unterschiedlichen Intentionen agierenden Gruppen, kurzfristig in den Hintergrund rückte.

Für Carl Schmitt ist die Unterscheidung von Freund und Feind ein wesentlicher Kern des Politischen. Im Jahre 1927 schrieb er: „Politisches Denken und politischer Instinkt bewähren sich theoretisch und praktisch an der Fähigkeit, Freund und Feind zu unterscheiden. Die Höhepunkte der großen Politik sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit erkannt wird. Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein. Er muss auch nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten und es kann sogar wirtschaftlich vorteilhaft sein, mit ihm Geschäfte zu machen. Politik kann nur existieren, wenn die Möglichkeit besteht, einen Feind zu erkennen. Staatliche Ordnung genießt dabei absolute Priorität vor der rechtlichen Ordnung. Konkret bedeutet dies: zum Zweck der Sicherheit des Staates kann eine Verfassung gebrochen oder suspendiert werden.“

Politik kommt vor dem Recht. Kommt uns diese Aussage nicht bekannt vor?

„Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, dass nicht nur Gleiches gleich, sondern, mit unvermeidlicher Konsequenz das Nichtgleiche nicht gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört als notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.“ (C. Schmitt: „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“).

Um die Homogenität im Inneren der Gesellschaft abzusichern braucht es einen äußeren Feind und die Eliminierung abweichenden Verhaltens im Inneren. Das Objekt a der Politik ist die Vorstellung einer imaginären gesellschaftlichen Einheit. Ihre Herstellung erfolgt im Rückgriff auf Begriffe, wie Volk, Nation, Rasse, Klassenlose Gesellschaft. Der Feind im Inneren und Äußeren wird erkannt, benannt und bekämpft.

Es gibt auch andere Versuche, das Objekt a in der Politik zu bestimmen. Liberale Demokratien gehen davon aus, dass in der Akzeptanz bestehender Differenzen zwischen den Individuen und den gesellschaftlichen Gruppen eine einheitsstiftende Funktion möglich ist. Unter der Devise, wir sind uns einig, unterschiedlich zu sein, und verschiedene Zugänge zu politischen Fragen zu haben, entsteht die Notwendigkeit eines politischen Diskurses, der naturgemäß viel aufwändiger ist, als das Regieren über ein Dekret oder eine Verordnung. Das mühevoll Aushandeln unterschiedlicher Standpunkte, die Entwicklung einer wirkungsvollen Streitkultur und das Wissen, dass am Ende ein Kompromiss herauskommen und das Ausverhandelte ein Optimum sein wird, das unter dem Maximum liegt,

verlangt eine politische Reife von Einzelpersonen und Gruppen, die nicht von vorneherein vorausgesetzt werden kann. Der Verzicht auf ein Maximum, d.h., die totale Einheit, erzeugt ein schwaches Objekt a und konfrontiert uns wieder mit dem ursprünglichen Mangel. Daher ist die politische Wirksamkeit und Akzeptanz des rationalen Diskurses begrenzt, weil die Akzeptanz von Differenzen und die damit verbundene Chance, Unterschiedlichkeiten und Vielfalt zu erfassen und die damit erfahrene Komplexität gemeinsam zu reduzieren und in politische Ziele und Programme umzuwandeln, nur begrenzt mehrheitsfähig ist. Politische Strategien, die mit Bedrohungen und der Schaffung und Instrumentalisierung von Ängsten arbeiten können deshalb wirksamer sein, weil sie das Objekt a imaginativ stärker aufladen.

Die Freund/Feind-Spaltung, die Carl Schmitt politisch nutzt, wiederholt die Freudsche Urverdrängung. Um die verlorene Einheit wiederzuerlangen wird ein Teil nach Außen projiziert und als Bedrohung klassifiziert. Damit entsteht ein Feind im Außen, der bekämpft werden kann und Homogenität im Inneren, die politisch nutzbar ist. Wenn jetzt noch eine Führerfigur hinzutritt, die anstelle des aufgegebenen Ich-Ideals eine Einheit zu verkörpern scheint, die mir verwehrt war, kann die Identifikation mit dem Führer zu einer Auflösung der Individualität führen und das Aufgehen in der Masse die Folge sein.

An dieser Stelle nun ein paar Bemerkungen zum Phänomen der Massenpsychologie. Ich möchte einige Klassiker zitieren und damit darauf hinweisen, dass das Thema nicht neu und in der Politologie seit längerem bekannt ist. Gustav Le Bon beschreibt in seinem Buch „Psychologie der Massen“ (1895) einen Menschen, der Gefahr läuft, in der Masse seine Kritikfähigkeit zu verlieren und sich vorwiegend affektiv zu verhalten. Le Bon zeigt auf, wie man Massen beeinflussen kann, und wie anfällig sie für Schlagworte und geschickte Täuschungen sind. Mit seinen Analysen ist er in Zeiten von „alternativen Wahrheiten“ und „fake news“ auf der Höhe unserer Zeit. Vilfredo Pareto entwickelte die Theorie vom Kreislauf der Eliten und Gaetano Mosca wies darauf hin, dass eine herrschende Klasse eine permanente Erscheinung der Geschichte ist. Robert Michels, Max Scheler, Karl Mannheim und Ortega y Gasset haben alle ihren Beitrag zu den Theorien einer pluralistischen Massengesellschaft geleistet. Alle ihre Erkenntnisse lassen die Versuche erkennen, mit der aus der Urverdrängung entstandenen Spaltung umzugehen: sie zu verdrängen, zuzudecken, Teile von ihr nach Außen zu verschieben und dort zu bekämpfen oder auch, sie polit-strategisch zu nutzen, sie mit Bedrohungen aufzuladen, Ängste zu erzeugen und damit das Wahlverhalten zu beeinflussen. Die einzige Alternative dazu ist das mühsame Geschäft eines politischen Diskurses, der die Differenzen der Menschen mit ihren unterschiedlichen Zielen und Wertvorstellungen als positiv erkennt und die Arbeit auf sich nimmt politisch-inhaltliche Kompromisse auszuhandeln, im Wissen, dass sie für viele Bürger unbefriedigend sein werden und trotzdem das Beste sind, was wir erreichen können.

VERSUCH ÜBER DIE KREUZHAUBE

*Von der einseitigen Oberfläche über den Schnitt der Kastration zur Geometrie der erogenen Zonen
(Originalvortrag, gehalten am 14.9. 2019 in Bregenz)*

Manfred Riepe

Ich möchte einige Gedanken zu Lacans Konzeptualisierung der sogenannten Kreuzhaube vorstellen (auch bekannt als Bischofsmütze). Diese Gedanken reiften im Zuge meiner Lektüre der Kapitel 17-24 der Seminars 9, „L'Identication“, dem letzten Seminar aus der Reihe der ersten elf Seminare, das interessanterweise noch nicht einmal auf französisch als Buch erschienen ist. Dank dem Blog von Rudolf Nemitz bin ich auf eine englische Übersetzung dieser Mitschrift des Seminars aus dem Jahr 1961/62 gestoßen. Deren Lektüre sowie die Lektüre einiger Aufsätze zum Thema haben mich zu dem Schluss geführt, dass es wenig Sinn macht, mit einer mathematisch-geometrischen Erläuterung dieser topologischen Figur zu beginnen.

Stattdessen möchte ich ein Zitat aus Joachim Veils „Die Wiederkehr des Bumerangs“ von 1982 anführen. Es gibt in diesem poetischen Roman des 2010 verstorbenen Dichters ein kleines Kapitel in Gedichtform, das überschrieben ist: „Der Rand ist die Schnittfläche.“ Darin heißt es:

*„Der Wissende zerschneidet das philosophische Ei
Ohne die Schale zu verletzen.
Das Ei ist nicht nur an der Oberfläche –
Es ist überall Rand.
Teilst du es, entstehen nicht zwei Hälften,
sondern wiederum zwei Eier.
Diese verwahre in deinem Sack.“*

Wer sich mit den Schriften und Seminaren von Jacques Lacan auskennt, wird bemerken, dass der Dichter sich hier auf die Topologie der sogenannten „projektiven Ebene“ bezieht, also einer Ebene mit nur einer Oberfläche. Das philosophische Ei, von dem der Dichter spricht, ist eine Kugel, die nicht innen, sondern außen hohl ist. In der Sprache der Topologie handelt es sich um eine „Kreuzhaube“, eine Figur, die mit dem Möbiusband verwandt ist.

Den im Gedicht angesprochenen Zusammenhang zwischen der Kreuzhaube und der Sexualität möchte ich im Folgenden entwickeln. Dazu versuche ich zunächst deutlicher zu machen, zu welcher Problemlösung Lacan dieses abstrakt anmutende Konzept jener Kreuzhaube – deren Begriff meines Wissens von dem deutschen Mathematiker Felix Klein geprägt wurde, von Lacan jedoch in der englischen Übersetzung „crosscap“ zitiert wird – überhaupt benötigt. Denn wenn man sieht, welche Fragestellungen Lacan mit diesem Konzept zu erhellen versucht, wird zugleich ein wenig klarer, wie man sich diese abstrakte topologische Figur vorzustellen hat.

Im Seminar 10 über „Die Angst“, in dem Lacan kurz zurückkommt auf seine Ausführungen des vorangegangenen Unterrichtsjahres, findet sich eine Bezugnahme auf Freuds späte Bemerkung, das Ich sei „die Projektion einer Oberfläche“. In *Das Ich und das Es* schreibt Freud, das Ich sei „vor allem ein körperliches [...], es ist nicht nur ein Oberflächenwesen, sondern selbst die *Projektion* einer Oberfläche“ (GW 13, 253).

Diese Bemerkung – ebenso wie die kryptisch anmutende Äußerung Freuds aus dem Jahr 1938, „Räumlichkeit mag die *Projektion* der Anordnung des psychischen Apparates sein“ (GW 17, 152) – hat Lacan hellhörig werden lassen. Er greift Freuds schillernde Verknüpfung der Begriffe der Projektion, der Oberfläche sowie der Ausdehnung des psychischen Apparates auf und bezieht sie auf das topologische Konzept der sogenannten „projektiven Ebene“. Darunter versteht der Mathematiker

bestimmte Arten von Flächen, die *nur eine Seite* haben. Man spricht auch von einer „einseitigen Fläche“. Stellen wir uns ein Blatt Papier vor, so sehen wir vor unserem geistigen Auge sogleich, dass es zwei Seiten hat, die Vorder- und die Rückseite. Dazwischen gibt es einen Rand. Ein Blatt mit nur einer Seite ist nicht ohne weiteres vorstellbar. Denn diese Fläche hat keinen Rand. Sie ist, wie der Dichter sagte, „überall Rand“. Wie man sich das vorstellen kann, davon möchte ich sprechen.

Wie in der Psychoanalyse üblich, nutzt Lacan diese Form der Abweichung, um von ihr aus einen schärferen Blick auf den Normalfall zu gewinnen. Lacan bringt das Problem der einseitigen Oberfläche zusammen mit jenem Problem, das Freud im Narzissmusaufsatz von 1914 aufwarf. Es geht dabei um den Zusammenhang zwischen der Entstehung des Ich und jener *narzisstischen Spiegelung*, die Lacan im Anschluss an Freud später mit seinem Konzept des „Spiegelstadiums als Bildner der Ichfunktion“ weiter ausarbeitete. Dieser Zusammenhang zwischen Narzissmus und Spiegelstadium mit der Topologie der einseitigen Flächen erschließt sich nicht auf Anhieb.

Wiederum im Seminar über die Angst findet sich hierzu eine erhellende Bemerkung. Hier fasst Lacan einseitige Flächen wie die Kreuzhaube, die Kleinsche Fläche (auf die ich zurück komme) und das mit ihnen verwandte Möbiusband zusammen, um folgende Erklärung abzugeben. „[D]as Möbiusband ist eine Oberfläche mit einer einzigen Seite, und eine Oberfläche mit einer einzigen Seite kann nicht umgedreht werden. Wenn Sie eine solche auf sich selbst umdrehen, wird sie stets mit sich selbst identisch sein. Es ist das, was ich kein Spiegelbild zu haben nenne“ (Lacan 2010: 126).

Diese Bemerkung über das nicht Spiegelbare eröffnet die Perspektive auf zwei Theoriekomplexe, deren Zusammenhang nicht auf den ersten Blick ersichtlich ist. Es geht einerseits um jene Ausführungen über das „Imaginäre der Tiere“, die Lacan in seinen frühen Ausführungen zum Spiegelkonzept macht, besonders in dem auf Englisch verfassten Aufsatz „Some reflections on the ego“, der 1951 im JIP erschienen ist, und dem Seminar 1 über „Freuds technische Schriften“. Andererseits geht es um jenes Motiv, das Freud überhaupt erst dazu bewog, das Narzissmuskonzept in die Psychoanalyse einzuführen. Bei dieser letzteren Frage handelt es sich nicht nur um ein psychoanalyse-historisches Motiv. Es beinhaltet nämlich jenes Problem, an dem Lacan sich später in seinem Seminar über die Angst abarbeiten wird. Ich meine damit den libidinösen – genauer gesagt, den sexuellen Aspekt des Narzissmuskonzepts.

Dieser sexuelle Aspekt der narzisstischen Widerspiegelung korreliert wiederum mit jener *Ganzheit*, die das werdende Subjekt nach Lacan erstmals im Spiegelbild bzw. im präsenten Artgenossen bzw. im Nebenmenschen erblickt. Diese Widerspiegelung der Ganzheit schränkt Lacan später wie folgt ein. In der Seminarsitzung von 28. 11. 1962 erklärt er, dass die „Funktion der Besetzung des Spiegel[bildes] begriffen wird als im Inneren der Dialektik des Narzissmus angesiedelt, so wie Freud sie eingeführt hat. Diese Besetzung des Spiegelbildes“, so Lacan weiter, „hat [jedoch] eine Grenze, und zwar deshalb, weil nicht die gesamte libidinöse Besetzung durch das Spiegelbild geht. Es gibt einen Rest“, den Lacan präzise benennt. Es ist der Phallus. Lacan bringt den Phallus hier zusammen mit einer Leerstelle, genauer gesagt, ist der Phallus „herausgeschnitten aus dem Spiegelbild“ (55).

Um genauer zu sehen, inwiefern die Ganzheit des Spiegelbildes um dieses nicht sichtbare Fehlen herum konstituiert ist, muss man zurück zu jener bereits angedeuteten Fragestellung, warum Freud überhaupt das Narzissmuskonzept einführte. Dieses Konzept ist bekanntlich eine Reaktion auf jene Aberration seines Kronprinzen C.G. Jung, der die Libido als etwas nicht Sexuelles denken wollte. Weil Jung damit die Kernkompetenz des psychoanalytischen Denkens preisgab, setzte Freud zu einer Korrektur an, die etwas bis dahin in der Psychoanalyse noch nicht Formuliertes zum Ausdruck bringen sollte. Als Reaktion auf C.G. Jungs Inflation der Libido entwirft Freud das Konzept des Narzissmus, mit dem er die *sexuelle Verfasstheit eines jeden Objektbezugs* zu betonen versuchte.

Im Narzissmusaufsatz von 1914 verliert er jedoch jenen Grundgedanken aus den Augen, der ihn überhaupt erst auf die Spur des Narzissmus gebracht hatte. Dieser Grundgedanke, den ich hier

allmählich einkreisen möchte, findet sich bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1909. So erläutert Freud in seinem Ausführten über Leonardo da Vinci eher beiläufig: „Wir sagen, er [gemeint ist der Homosexuelle] findet seine Liebesobjekte auf dem Wege des Narzissmus, da die griechische Sage einen Jüngling Narziss nennt, dem nichts so wohl gefiel wie das eigene Spiegelbild“ (125). Diese Bemerkung, die Freud nicht weiter vertieft, ist ungemein dicht. In dieser Beobachtung impliziert ist nämlich nicht nur, dass der Mann sich in der Präsenz eines anderen Mannes wie in einem Spiegel erblickt.

Auf diesen Gedanken, der in seinen Ausführungen zu Leonardo relativ unvermittelt auftaucht, kommt Freud im Narzissmusaufsatz zurück: „In dieser Beobachtung ist das stärkste Motiv zu erkennen, welches uns zur Annahme des Narzissmus genötigt hat“ (Sta. 54). Aus diesem Grund ist es bemerkenswert, dass Freud den hier angerissenen Gedanken sogleich wieder fallen lässt: „Die Bedeutung der narzisstischen Objektwahl für die Homosexualität des Mannes bleibt in anderem Zusammenhange zu würdigen“ (57). Wenn wir uns aber die enorme Relevanz der Spiegelrelation für die psychoanalytische Auffassung der sexuellen Komponente der Objektbesetzung überhaupt vergegenwärtigen, dann ist es bemerkenswert, dass Freud der Frage auszuweichen scheint, welche Implikationen aus der Beobachtung, der Homosexuelle finde seine Liebesobjekte auf dem Wege des Narzissmus, für die heterosexuelle Objektwahl folgen: *Gilt etwa der Narzissmus nur für den Homosexuellen?*

Offenbar nicht, denn dann hätte Freud keine für beide Geschlechter gültige Narzissmustheorie entworfen. Um also den Zusammenhang zwischen Narzissmus und heterosexueller Objektwahl in den Blick zu bekommen, muss man die Frage stellen, worin eigentlich *die spezifisch homosexuelle Abweichung hinsichtlich des narzisstischen Spiegelbezugs* besteht.

Diese Frage beantwortet Freud indirekt, und zwar mit einer späteren Hinzufügung zu einer ursprünglichen Auslassung in den *Drei Abhandlungen zu Sexualtheorie*. In der ursprünglichen Fassung aus dem Jahr 1905 beschreibt Freud eine Form der homosexuellen Objektwahl, bei welcher der Invertierte sich auch zur femininen Seite des begehrten Mannes hingezogen fühlen kann. Um aber das Alleinstellungsmerkmal des homosexuellen Objekts in den Blick zu bekommen, betont Freud ausdrücklich die „Bedingung der Männlichkeit des Körpers (der Genitalien)“ (Sta. 56). Im Jahr 1915, also ein Jahr nach dem Narzissmusaufsatz, fügt Freud dann noch hinzu, das Alleinstellungsmerkmal der homosexuellen Objektwahl – also die auf den Penis sich beziehende „Männlichkeit des Körpers“ – entstehe „sozusagen [durch] die Spiegelung der eigenen [...] Natur“ (ebd.).

Mit dieser Hinzufügung hat Freud die verborgenen Implikationen seiner ursprünglichen Bemerkung aus dem Leonardo-Aufsatz, gemäß welcher der Homosexuelle seine Liebesobjekte „auf dem Wege des Narzissmus“ findet, etwas konkreter ausbuchstabiert. Er hat vor allem den Zusammenhang zwischen dem Spiegelmotiv und dem sexuellen Aspekt der Libido, der im Narzissmusaufsatz dunkel bleibt, präzisiert. Damit ist aber noch nicht alles gesagt, was Freuds verdichtete Formulierung, der Homosexuelle finde seine Liebesobjekte „auf dem Wege des Narzissmus“, impliziert. Man beginnt zu ahnen, dass diese Formulierung nur dann Sinn macht, wenn man den in ihr implizierten Verweis auf die heterosexuelle Objektwahl zur Kenntnis nimmt. Der Narzissmus des Homosexuellen enthält in diesem Sinn eine negative Bestimmung dessen, was er ausschließt. Dieses im homosexuellen Narzissmus ausgeschlossene Element wird Freud allerdings erst knapp zehn Jahre später mit der Konzeptionalisierung weiblicher Sexualität in den Blick bekommen. Die Rede ist von jenem „Kastrationskomplex“ (Sta. 59), der im Narzissmusaufsatz zwar beiläufig erwähnt wird. Freud erkennt jedoch im Jahr 1914 noch nicht, dass dieser Komplex die Bedingung der Möglichkeit für eine heterosexuelle Objektwahl ist [und er sieht auch noch nicht, dass Männer und Frauen auf unterschiedliche Weise in den Spiegel schauen]. Mit anderen Worten: Der Penisbesitz des Mannes ist – und zwar über den bloß anatomischen Geschlechtsunterschied hinaus – mit der Erfahrung seines symbolischen Verlustes als identisch zu betrachten: jenem symbolischen Verlust, der in den

homosexuellen Spiegelrelation verleugnet, in dieser Verleugnung jedoch vorausgesetzt und anerkannt wird.

Nun wird deutlicher, dass der Mann für den anderen bei der homosexuellen Objektwahl allein deswegen erogen sein kann, weil der Penis, der im Spiegel widergespiegelt wird, bereits mit jener positionellen Abwesenheit assoziiert ist, die das weibliche Objekt im Sinne der Kastration impliziert. Der Phallus, so heißt präzisiert Lacan später im Seminar über die Angst, ist „herausgeschnitten aus dem Spiegelbild“ (Lacan 2010: 55). Diese Formulierung lässt bereits erahnen, was es heißt, dass das Körperbild im Spiegelstadium einerseits als ein Ganzheit erscheint – als Ganzheit, die aber erst dadurch zu einer solchen wird, dass jenes Fehlen hinzugefügt wird, das kurioserweise im Spiegel nicht erscheint. Diese Problematik korreliert mit jener oben angeführten, für sich genommen rätselhaften Formulierung, wonach das Möbiusband für etwas steht, was kein Spiegelbild hat. Kastration und Narzissmus, so meine vorläufige Schlussfolgerung, hängen mit der Formulierung Freuds zusammen, nach der das Ich die *Projektion einer Oberfläche* ist. Die These, die ich hier zu formulieren versuche, läuft darauf hinaus, dass das Ich zunächst eine einseitige Oberfläche ist – etwa so wie ein Möbiusband. Wobei durch das, was Freud im Narzissmusaufsatz die „neue psychische Aktion“ nennt, die „hinzukommen muss [...] um den Narzissmus zu gestalten“ (Studa: 44) jene Aufteilung in Vorder- und Rückseite bzw. in Innen und Außen bzw. Autoerotismus und Objektbesetzung hinzukommt.

Ich muss in meinen Ausführungen nun einen Sprung machen. Ich beziehe mich auf eine Äußerung Lacans, der hervorhebt, dass das Sexualobjekt – dessen spiegelbildliche Situierung ich bis hierhin nachgezeichnet habe – beim Fetischisten beispielsweise durch einen Pantoffel ersetzt werden kann. Dieser Pantoffel, so Lacan in einem frühen Aufsatz, sei eine „Verschiebung des weiblichen Genitales“, also eine Verschiebung der Kastration – jener Kastration, die, wie wir gesehen haben, im Spiegel nicht sichtbar ist, ungefähr so wie der Fetisch.

Ich möchte in diesem Zusammenhang zweierlei betonen. Zum einen ist der Pantoffel kein Naturgegenstand. Er ist ein Artefakt, der allein in der Ordnung des Symbolischen existiert, die in ihrer Gesamtheit vorausgesetzt werden muss. An diese Betrachtung anknüpfend, möchte ich betonen, dass die Operation der Verschiebung, die Lacan hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen Pantoffel und weiblichem Genitale hervorhebt, *ein genuin sprachlicher Vorgang* ist. Wenn also – und diese Schlussfolgerung ist mir sehr wichtig – der Fetischist nur in der Ordnung des Symbolischen sein Ersatzobjekt finden kann (es also keinen tierischen Fetischismus gibt), dann ist auch die vermeintlich normale Sexualität des Menschen ohne Sprache nicht denkbar. Das heißt, dass jede noch so banale sexuelle Regung ein psychischer Vorgang ist, die die komplette Logik des Signifikanten voraussetzt.

Um nun zu zeigen, dass das Humanspezifische des narzisstischen Spiegelbezugs durch die Sprache determiniert ist, verwendet Lacan (vor allem in seinem ersten Seminar über Freuds technische Schriften) viel Mühe darauf, den menschlichen Spiegelbezug von dem der Tiere abzugrenzen (dem er in vielerlei Hinsicht ähnelt). Diese Abgrenzung ist nicht einfach, denn mit Bezug auf die Arbeiten der Biologen und Verhaltensforscher Konrad Lorenz und Nikolaas Tinbergen hebt Lacan hervor, dass auch beim Tier das Paarungsverhalten ganz entscheidend von der Spiegelbegegnung mit dem Artgenossen abhängig ist.

Die Funktion des Instinkts basiert, so Lacan, auf der „außerordentlichen Bedeutung des Bildes“ (Sem 1: 177) des Artgenossen. „Das männliche oder weibliche Tiersubjekt ist wie gefangen von einer *Gestalt*“ (ebd.). Was aber unterscheidet tierischen und menschlichen Spiegelbezug? Die Natur der Tiere ist nach Lacan geprägt durch eine in sich „geschlossene Zweierwelt“. Er spricht sogar von einer „Konjunktion von Objektlibido und narzisstischer Libido“ (ebd.) – eine Formulierung, die höchst problematische ist. Wenn es nämlich, wie Lacan betont, beim „Tier kein Spiegelstadium, also auch keinen Narzissmus gibt“ (Lacan 2010: 340), dann gibt es auch keine Objektlibido.

Was ihn hier interessiert, ist jene strukturelle „Identität von Innenwelt und Umwelt“ (Sem1: 176), die das tierische Instinktverhalten von jenem Aufklaffen unterscheidet, die den humanspezifischen Bezug zum Sexualobjekt kennzeichnet. Lacan stützt sich unter anderem auf Überlegungen des Biologen und Zoologen Jakob von Uexküll, der den heute geläufigen Begriff der »Umwelt« prägte. Um Ökologie geht es Lacan allerdings nicht. Ihn interessiert das Konzept der sogenannten »Gegenwelt«, das Uexküll in seinem Buch »Innenwelt und Umwelt der Tiere« aus dem Jahr 1909 vorstellte. Zentraler Begriff dieses Konzepts ist eine Spiegelfunktion, die Lacan aufgreift, um sie mit dem humanspezifischen Spiegelstadium zu kontrastieren. Diese Gegenwelt entspricht, so Uexküll, »einer Spiegelung des Raumes, der die Tiere umgibt« (Uexküll 1909: 200). Diese Spiegelung interessiert Lacan, weil er von der tierischen Spiegelung das humanspezifische Raumempfinden als sexualisierte Leiberfahrung abgrenzt.

Uexküll versteht diese Spiegelung radikal: »Durch die Einführung dieses [...] Weltspiegels [erhalten Tiere] alle Erregungen nur noch aus zweiter Hand, aus einer im Zentralnervensystem entstandenen Erregungswelt, die sich zwischen Umwelt und motorischem Nervensystem aufrichtet« (ebd.: 194). Die Umwelt wird folglich im Nervensystem wie eine »authentische Simulation« gespiegelt. Folglich behauptet Uexküll, »dass die Natur und das Tier, nicht wie es den Anschein hat, zwei getrennte Dinge sind, sondern dass sie zusammen einen höheren Organismus bilden« (ebd.: 196). Durch die in ihm errichtete Gegen- bzw. Spiegelwelt ist das Tier also getrennt und zugleich doch vollkommen vereint mit der Welt der anderen Organismen. Die Gegenwelt ist also Repräsentation und vollkommene Einbettung in die Umwelt zugleich.

Die Wechselwirkung zwischen Umwelt und Innenwelt entspricht daher einem von Uexküll sogenannten »Funktionskreis«. Diese (halb spekulativen, halb empirischen) Beobachtungen sind für Lacan von zentraler Bedeutung, weil er hier den humanspezifischen Spiegelbezug als Aufbrechen des tierischen „Funktionskreises“ zu denken versucht. Dazu zieht er zunächst das bei Kindern zuweilen auftretende Phänomen des Transivitivismus heran. Das Kind, das schlägt, sagt, es sei geschlagen worden; das Kind, das Fallen sieht, weint. Man könnte dieses Phänomen als eine Art Regression auf eine tierische Entwicklungsstufe bezeichnen. Diese Bemerkung ist jedoch aus demselben Grund problematisch, aus dem es beim Tier auch keine „Konjunktion von Objektlibido und narzisstischer Libido“ gibt. Es handelt sich um eine propädeutische Bemerkung.

Ich beziehe mich auf eine zweite Bemerkung Lacans, die das Aufbrechen des tierischen „Funktionskreises“ im Sinne der humanspezifischen Genese des Sexualobjekts illustrieren soll. Recht häufig bezieht Lacan sich auf eine Episode aus den „Bekenntnissen“, in denen Augustinus beschreibt, wie ein Kind, das noch nicht sprechen kann, ein gleichaltriges Kind beobachtet, das an der Mutterbrust hängt. „Mit eigenen Augen“, so Augustinus, „beobachtete ich ein zorniges Kind; noch konnte es nicht sprechen und doch sah es bleich mit feindseligbitterem Blick auf seinen Milchbruder.“ Aus der Perspektive des neidischen Kindes nimmt das andere Kind ihm die Brust weg. Entscheidend an dieser Beobachtung ist aber, dass das Kind dabei das Objekt – verstanden als die Mutterbrust, die es säugt – in dem Maße als solches erst *erzeugt*. Es erschafft dieses Objekt – und zwar *als Verlust*. Das Objekt als solches, so die Pointe dieses Beispiels, ist mit dem Verlust identisch. Ohne den Verlust gibt es kein Objekt.

Diese Beobachtung führt zurück zur Kreuzhaube und zum Möbiusband. Diese topologischen Figuren haben nur eine Oberfläche. Übersetzt in die psychoanalytische Modellbildung, heißt das, dass es bei einseitigen Oberflächen auch keine visuelle Gegenüberstellung zwischen dem Ich und dem begehrten Objekt gibt. Genau das gilt auch für den beim Tier in sich geschlossenen Funktionskreislauf, bei dem Innenwelt und Umwelt miteinander identisch sind.

Dieselbe Identität finden wir wieder bei jenem von Freud unterstellten uranfänglichen Zustand des *Autoerotismus*, den er in den „Drei Abhandlungen“ mit dem Bild des sich selbst küssenden Mundes beschreibt. Über das Stadium des Autoerotismus geht Freud so weit, zu behaupten, dass das „dem

Ich fremde, das Außenbefindliche [...] ihm zunächst identisch“ (Sta III: 374) ist. Diese Bestimmung erscheint zunächst widersprüchlich. Wenn das Ding im Sinne des „Außenbefindlichen“ mit dem Ich bereits identisch ist: Wie kann das Ich sich dieses Ding, wie Freud vorher behauptete, noch einverleiben, wenn es bereits mit ihm identisch ist.

Dieses Paradox klärt sich auf durch jene Unterscheidung, die Freud zwischen dem Attributions- und dem Existenzurteil trifft. Anschaulich formuliert, ist das Attributionsurteil ein Urteil über den Geschmack: Dem Kind schmeckt die Brust – aber deswegen muss sie noch lange nicht in dem Sinn „existieren“, in dem sie als vom Subjekt getrenntes Etwas wahrgenommen wird. Das Existenzurteil – und damit die Brust als abgelöstes Objekt – kommen erst durch jenen Mechanismus ins Spiel, den Augustinus mit seiner Beobachtung des neidischen Milchbruders beschreibt. In einer kompakten Zusammenfassung: Das „Objekt“ ist eine Leere in dem Sinn, in dem es aus dem Spiegelbild herausgeschnitten ist.

Mit anderen Worten: Möbiusband, Kleinsche Fläche und Kreuzhaube sind Darstellungen jenes tierischen Weltbezugs, bei dem zwischen Innenwelt und Umwelt die gleiche Identität besteht, wie bei jenem sich selbst küssenden Mund, den Freud als Beispiel des autoerotischen Zustands beschrieb.

Um den Zusammenhang zwischen der einseitigen Fläche mit der Psychoanalyse zu vertiefen, möchte ich nun einige Bemerkungen anführen aus einem Buch, auf das ich durch einen Aufsatz von Jerome Taillandier über das Seminar 9 „Die Identifizierung“ gestoßen bin (vgl.: Riss Nr. 12/1989, S. 1-18). Taillandier erklärt, dass Lacan sich bei seinen Ausführungen zur Kreuzhaube maßgeblich auf David Hilberts und Stefan Cohn-Vossens „Anschauliche Geometrie“ von 1932 stützte (vgl. S. 14).

In diesem Buch führen die beiden Mathematiker aus, dass man angesichts einer zweiseitigen Fläche wie bei einem Blatt Papier, das eine Vorder- und eine Rückseite hat, von „Orientierung“ spricht. Dass sie den Begriff Orientierung in Anführungszeichen setzen, rückt diese Verwendung des Begriffs ins Blickfeld des Analytikers. Gemeinhin gilt die Mathematik nämlich als etwas, das unabhängig vom menschlichen Zutun evident ist. Zwei plus zwei sind vier – auch wenn es keine Menschen gibt. Mathematik ist daher, wie Kant sich ausdrückte, a priori, also unabhängig von der Erfahrung.

Nun beschreiben die beiden Mathematiker mit der einseitigen Fläche ein Phänomen, das sie ausdrücklich als „nicht orientierbar“ bezeichnen, ein Phänomen, das abhängig ist von einer Erfahrung, nämlich der Orientierung. „Eine einseitige Fläche kann niemals orientierbar sein“ (269). Diese Beziehung zwischen dem Raum und dem Subjekt, das den Raum wahrnimmt und im Zuge der Wahrnehmung erst entstehen lässt – genau diesen Bezug hatte Freud mit seiner Bemerkung aus dem Jahr 1938 im Sinn, als er orakelte, dass die „Räumlichkeit die Ausdehnung des psychischen Apparates sei“ (G.W. 17: 152) – wobei er betont, diese besondere Form der Projektion müsse man „anstatt Kants a priori“ begreifen. Anstatt Kants a priori sei also der uns umgebende Raum „Bedingung unseres Psychischen Apparates“. Und er fügt hinzu: „Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon“.

Die Orientierbarkeit, so möchte ich nun zusammenfassen, hängt also damit zusammen, dass der psychische Apparat eine räumliche Orientierung im Sinne des Innen und Außen erst dadurch erzeugt, dass ein Schnitt hinzukommt; ein Schnitt, der mit der Kastration zu tun hat.

Um die Herausbildung der Orientierbarkeit im Sinne der Entwicklung eines Körperschemas bzw. eines Raumgefühls zu beleuchten, gehe ich nun den umgekehrten Weg und werfe einen Blick auf Phänomene der Depersonalisierung. In seiner „Allgemeinen Psychopathologie“ beschreibt Jaspers diese Depersonalisierung als „das Aufhören der normalen Empfindung des eigenen Körpers“ (101). Jaspers zitiert eine Kranke, die erklärt: „Ich fühle mich namenlos, unpersönlich, den Blick starr, wie der eines Toten, den Geist vage und allgemein, wie das Nichts oder das Absolute“ (102). Andere Kranke sagen: „Ich bin nur eine Maschine, nur ein Automat. Nicht ich bin es, der empfindet, spricht,

isst, nicht ich, der leidet, nicht ich, der schläft. Ich existiere gar nicht mehr. Ich bin nicht. Ich bin tot. Ich fühle mich als gar nichts“.

Eine andere Kranke fügt die bemerkenswerte Formulierung hinzu, die an Heidegger erinnert: Sie sei „nicht nichts, aber sie sei nicht“ (ebd.).

Um diese merkwürdige Anwesenheit einer Abwesenheit, die zugleich eine abwesende Anwesenheit ist, vorstellbar zu machen, lohnt es sich andere Beschreibungen von Depersonalisierung hinzuzuziehen, bei denen die Spiegelidentifizierung deutlicher erkennbar wird. Jaspers beschreibt einen Kranken, der sich mit Gegenständen der Außenwelt identifiziert. Dieser Kranke sagt: „Was schlägst du mich da! Wenn ein Teppich geklopft wird“ (105). Jaspers fügt hinzu, die Erlebnisgrundlage dieser Phänomene sei eine „Aufhebung der klaren Trennung von Ich und Umwelt“ (106).

Um diese „Aufhebung der klaren Trennung von Ich und Umwelt“ in Zusammenhang mit der Kastration und dem Übergang von der einseitigen, nicht orientierbaren Fläche hin zur Differenzierung zwischen Ichlibido und narzisstischer Libido zu bringen, beziehe ich mich auf eine Episode aus Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. Hier wird eine Depersonalisierung in Form eines philosophischen Aphorismus formuliert.

Im Kapitel „Vom Gesicht und Rätsel“ erklimmt Zarathustra, dem ein „Geist der Schwere“ genannter Zwerg im Nacken sitzt, unter Mühen den allegorischen Berg der Erkenntnis. Wobei der Zwerg ihm schwer erträgliche Gedanken des Zweifels ins Ohr träufelt, die das *Begehren* Zarathustras (durch den Aufstieg symbolisiert) zersetzen sollen. Vereinfacht gesprochen, geht es hier um eine Depression, denn angesichts der Ewigkeit, die stets in sich selbst wiederkehrt, wird das Erreichen jedes Ziels belanglos. Egal wie weit der wissensdürstige Zarathustra den Berg der Erkenntnis erklimmt, jeder geworfene Stein, so die unerbittlich Logik des Zwerges, „muss fallen“. Die unausweichliche Auseinandersetzung mit dem Zwerg „Ich! Oder Du!“¹ eröffnet Zarathustra auf dem philosophischen Feld selbst mit einem „abgründlichen Gedanken“, der, so die hier vorgestellte Hypothese, sehr viel mit der Topologie der Kreuzhaube zu tun hat.

Zarathustra bleibt also stehen und führt mit dem Zwerg einen Dialog: Von einem „Augenblick“ genannten „Torweg“ führt bei Nietzsche bildhaft eine „lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus – das ist eine andere Ewigkeit“. Gasse und Augenblick: Sicher, es geht hier um Raum und Zeit. Aber deren Bedeutung beginnt sich allmählich aufzulösen.

Mit Blick in die „ewige Gasse rückwärts“ fragt Zarathustra daher: „Muss nicht, was laufen *kann* von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? [Die Formulierung „was laufen kann“ heißt: die Dinge sind immer schon in Bewegung; es gibt keinen Ausgangspunkt] Muss nicht, was geschehen *kann* von allen Dingen, schon einmal geschehen, getan, vorübergelaufen sein? Und wenn alles schon dagewesen ist: was hältst Du Zwerg von diesem Augenblick? Muß auch dieser Torweg nicht schon – dagewesen sein? Und sind nicht solchermaßen fest alle Dinge verknötet, daß dieser Augenblick *alle* kommenden Dinge nach sich zieht? Also – – sich selbst noch?“

Die unausgesprochene Frage lautet: wo ist die *Begrenzung* bzw. die *Einfriedung*?

[Der Ich-Erzähler Zarathustra, so scheint es, will sich in einen Zustand (zurück-)versetzen, der vergleichbar ist mit dem Autoerotismus, bei dem die Unterscheidung zwischen Hier und Da, Vorher und Nachher noch nicht möglich ist.]

¹ Alle folgenden Zitate: Friedrich Nietzsche, herausgegeben von Karl Schlechta, München 1969, Band II, S. 408 ff.

Hierzu muss zunächst angemerkt werden, dass die Formulierung „sich selbst noch“ jene Ich-Position des Betrachters kennzeichnet, die – vergleichbar dem Phänomen der Depersonalisierung – sich im Zuge der strudelartigen Betrachtung auflöst.

Nicht zufällig vollführt die Erzählung Zarathustras an dieser Position einen markanten Bruch. Der Erzähler befindet sich nach diesem Bruch plötzlich an einem „anderen Schauplatz“: „Also redete ich, und immer leiser: denn ich fürchtete mich vor meinen eigenen Gedanken und Hintergedanken. Da, plötzlich – und durch dieses „da“ ist der Bruch angezeigt – hörte ich einen Hund heulen. Hörte ich jemals einen Hund so heulen?“

„Mein Gedanke“, so Zarathustra weiter, „lief zurück. Ja! Als ich ein Kind war in fernster Kindheit: – da hörte ich einen Hund so heulen“. Der Text zeigt an, dass derjenige, der die Frage gestellt hat, plötzlich nicht mehr am selben Ort ist wie vorher: „Wohin war jetzt Zwerg? Und Torweg? [...] Träumte ich denn? Wachte ich auf? Zwischen wilden Klippen stand ich mit einem Male, allein, öde, im ödesten Mondscheine“.

Was Nietzsche beschreibt, ist eine Traumszene. Zugleich ist es die Darstellung einer Form von philosophischer Ratlosigkeit, die, so die Hypothese, die topologische Verbindung zwischen Autoerotismus und jener Objektbeziehung thematisiert, die den Raum und den sexualisierten Körper erst hervorbringen. Der dabei virulent werdende Orientierungsverlust buchstabiert auf philosophische Weise auch die nicht Orientierbarkeit der einseitigen Fläche aus. Die ewige Wiederkehr ist also nichts anderes als jene von Lacan zitierte Ameise, die auf dem Mödiusband ewig dahin kriecht.

[Diese Orientierungslosigkeit erinnert aber auch an Descartes zu Beginn der zweiten Meditationen beschriebenes Phänomen: „Die gestrige Betrachtung hat mich in Zweifel gestürzt, die so gewaltig sind, dass ich sie nicht mehr vergessen kann, und von denen ich doch nicht sehe, in welcher Weise sie zu lösen seien; sondern, wie wenn ich unversehens in einen *tiefen Strudel* hinabgestürzt wäre, bin ich so verwirrt, dass ich *weder auf dem Grunde festen Fuß fassen, noch zur Oberfläche emporschwimmen kann*“ (Descartes 1972: 17).]

[Liest man diese Orientierungslosigkeit nicht im übertragenden Sinn, sondern buchstäblich, so ist die Anleihe bei der Topologie, gemäß der es weder einen Grund gibt, auf dem er „festen Fuß fassen“, „noch zur Oberfläche emporschwimmen“ kann, gewiss kein Zufall.]

Wir müssen uns folglich vorstellen, dass die Vertrautheit des Körperschemas und die Orientierung in der Raum-Lage-Beziehung ein Zustand ist, der nicht auf natürliche Weise gegeben ist, sondern erst ‚erschlossen‘ werden muss. – Und der beim psychotischen Symptom der Depersonalisierung verloren gehen kann.

Es geht also darum, die verloren gegangenen Koordinaten bzw. das Körperbild wieder herzustellen – und das macht Nietzsche im „Zarathustra“ auf eine bemerkenswerte Weise:

„Aber da“, schreibt er – und wieder gibt die Präposition „da“. Diese Präposition muss man als sogenannten „deiktischen Ausdruck“ verstehen, der, wie die Shifterfunktion des Pronomens „Ich“, keine feststehende Bedeutung hat, die man im Wörterbuch notieren könnte. Die Präposition „da“ entspricht einem Performativ; das heißt, dass das „da“, das Nietzsche verwendet, gleichbedeutend ist mit einem Subjekt, das sich in diesem singulären Akt des Anzeigens situiert.

„Aber da“, schreibt Nietzsche, „da lag ein Mensch“. – Es ist so, dass der Erzähler sich „selbst“ erblickt – allerdings in einem Zustand, in dem dieses Selbst sich noch nicht herausgebildet hat: „Sah ich“, so der Erzähler weiter, „je so viel Ekel und bleiches Grauen auf einem Antlitze? [...] Und, wahrlich, was ich sah, desgleichen sah ich nie.“ – Es ist wichtig, hier die Funktion des Sehens und der tastenden

Orientierung hervorzuheben: „Einen jungen Hirten sah ich, sich windend, würgend, zuckend, verzerrten Antlitzes, dem eine schwarze schwere Schlange aus dem Munde hing [...] Meine Hand riss die Schlange und riss — umsonst! Sie riss die Schlange nicht aus dem Schlunde“.

Es geht offenbar um eine Abtrennung. Eine Abtrennung, die, so die Logik der Szene, der Betroffene selbst vollziehen muss. Ich schlage vor, diese Schlange nicht als den Phallus zu deuten, sondern als jene Brust, die bei Augustinus durch ihren Verlust erst entsteht „Da schrie es aus mir: ‘Beiß zu! Beiß zu! Den Kopf ab! Beiß zu!’“ „[Und] der Hirt aber biß, wie mein Schrei ihm riet; er biß mit gutem Bisse! Weit weg spie er den Kopf der Schlange — : und sprang empor. Nicht mehr Hirt, nicht mehr Mensch — ein Verwandelter ... welcher *lachte!*“

Dieser „Verwandelte“ – das ist m.E. eine mythische Darstellung der Genese des Ich, das sich sozusagen von sich selbst abspaltet.

Diese Koinzidenz von Ruhe und Bewegung, die Nietzsche in dieser Erzählung evoziert, erinnert nicht nur an das Phänomen der Seekrankheit. Es erinnert auch strukturell an die Zenonischen Paradoxien, von denen die bekannteste die ist, gemäß welcher „der fliegende Pfeil ruht“. Dieser fliegende Pfeil wird bei Nietzsche zum Zeitpfeil.

Überlässt man sich dem eigenartigen Sog der gedanklichen Bewegung, die Nietzsche in seinem skizzierten Bild entwirft, so scheint es, als würde der Jetztpunkt, der „Torweg“ namens Augenblick, an dem der imaginäre Betrachter Platz nimmt, auf eine merkwürdige Weise in Bewegung geraten. Die Formulierung ‚alles, was laufen kann, muss schon einmal hier durch gelaufen sein‘, suggeriert, dass der imaginäre Betrachter, der von „hier“ aus zurück schaut, sich selbst sieht, wie er die unendliche Strecke im Nu durchläuft bzw. bereits durchlaufen hat. Der Betrachter und das betrachtete Objekt werden eins. Dadurch koinzidieren zwei einander widersprechende Zustände. Der Betrachter *steht still* und schaut zurück. Gleichzeitig legt der Gedankengang nahe, dass er selbst als Betrachter längst hier gewesen ist bzw. dass seine Ankunft unmittelbar bevorsteht, dass er sich bewegt und gewissermaßen selbst von hinten auf die Schulter tippt. Bewegung und Stillstand koinzidieren.

Mich hat der fliegende Pfeil, der ruht, auch an das Phantasma des zerstückelten Körpers erinnert. Im Phantasma des zerstückelten Körpers wird das ‚Ganze‘ des Körpers zum Ort – zu einem Ort, der verloren geht, weil es den „Ort des Ortes“ nicht geben kann. Dieser Ort des Ortes, die Verankerung, wird erst – wie nun gezeigt werden soll – durch den Schnitt der Kastration eingeführt.

Man muss hier ferner daran erinnern, dass jene eigentümliche Topik, die Nietzsche in seiner Skizze entfaltet – übrigens ohne einen Begriff wie ‚Raum‘ zu verwenden – eine narzisstische Spiegelbeziehung beschreibt. Und zwar eine Spiegelbegegnung, bei der, wie Freud in seinem kurzen Aufsatz über „Die Verneinung“ ausführt, das Außenbefindliche mit dem primitiven Ich noch identisch ist. So wird allmählich deutlich, dass jener eigentümliche ‚Raum ohne Rand‘, den Nietzsche skizziert, das erforderlich macht, was Lacan als die kastrierende Funktion des Schnitts bezeichnet.

Die paradoxe Logik dieses Schnitts demonstriert Lacan seinen Hörern, indem er eine einseitige Oberfläche, das Möbiusband, heranzieht, das er mit einer Schere der Länge nach aufschneidet. Er schneidet es, wohl gemerkt, nicht durch, so dass das Band auseinander fiel. Er folgt mit der Schere lediglich der Laufrichtung des Bandes. Auf diese Weise wird das Möbiusband, das nur eine Oberfläche hat, zu einem nach wie vor zusammenhängenden Band – bei dem es nun aber, wie bei einem Blatt Papier, eine Vorder- und eine Rückseite gibt. Es geht hier aber nicht nur um eine Vorder- und eine Rückseite, sondern um jene Topologie von Innen und Außen, die für den sexuierten Körper gilt. Vorder- und Rückseite, Innen und Außen hängen in diesem Modell nämlich auf eine gleichsam siamesische Weise noch zusammen – obwohl sie getrennt sind. Damit ist zugleich jene Bewegung beschrieben, die sich in der narzisstischen Spiegelbegegnung ereignet. Ein Objekt, verstanden als

Objekt im sexuellen Sinn, kommt zur Existenz im Zuge jener Abtrennung, bei welcher das autoerotische Selbst sich in sich ‚selbst‘ so aufspaltet wie der Schnitt entlang des Möbiusbandes. Der Schnitt selbst, so die Pointer der Überlegung, ist nicht darstellbar, weil er die Darstellbarkeit also solche erst ermöglicht. Mit diesem Schnitt entsteht zugleich das narzisstisch besetzte Spiegelbild, das keinem identischen $A=A$ entspricht, sondern jenem entfremdeten Selbst, das allein ein stabiles Ichgefühl ermöglicht.

Diese Bewegung vollzieht sich auch in Nietzsches poetischem Gleichnis. Indem der Hirte die Schlange, die in seinen Mund gekrochen ist, abbeißt, erzeugt er erst das Objekt, das von ihm fortan gesondert ist: und das er fortan begehren kann. Das Außenbefindliche ist mit ihm nun nicht mehr identisch.

[wird fortgesetzt]

Literaturverzeichnis fehlt noch.