

Fragilitäten der Analyse

Jean Allouch

Übersetzt von Judith Kasper und Mai Wegener

RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse, Nr. 100 (2024): Ohne Gewähr, S. 27-44.

doi: 10.21248/riss.2024.100.24

ISBN: 978-3-818743-97-0

ISBN: 978-3-911681-02-5 (eBook)

ISSN: 1019-1976

eISSN: 2944-0122

veröffentlicht am 13.12.2024



Diese Veröffentlichung, bis auf ausdrücklich gekennzeichnete Ausnahmen, steht unter der Creative-Commons-Lizenz »Namensnennung-Share Alike 4.0 International« (CC BY-SA 4.0). Der Text der Lizenz ist unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode.de> abrufbar. Eine Zusammenfassung (kein Ersatz) ist unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de> nachzulesen.

Fragilitäten der Analyse

Jean Allouch

Etwas, das leicht zerbricht, das abgeändert, beschädigt, zerstört werden kann, Schwäche der Konstitution, Mangel an Festigkeit – Fragilität hat keinen guten Ruf.¹ Dennoch: Es ist kein Paradox, wenn die folgenden Bemerkungen sich einem Loblied auf die Fragilität des Psychoanalytikers und der Psychoanalyse widmen. Und dies umso mehr als die Psychoanalyse sich im Lauf der Zeit so etwas wie eine falsche oder Pseudo-Solidität zugelegt hat, eine Schwergewichtigkeit, die ihr überhaupt nicht guttut, denn sie hemmt ihre Effizienz, schlimmer noch: sie lenkt ihre Ausrichtung um. Diese Überladung setzt sich aus drei unterschiedlichen Geweben zusammen. (1) Freud hatte sich von seiner Verbindung mit C. G. Jung erhofft, dass die Psychoanalyse die Psychiatrie erobere. Nichts davon hat stattgefunden. Im Gegenteil, die Psychiatrie hat nicht aufgehört, die Behandlung der Probleme, denen man in einer Analyse begegnet, zu informieren (»informieren« im Sinne von: eine bestimmte Form geben). Diese teratologische Verknüpfung von zwei miteinander inkompatiblen Methoden nennt sich »Psychopathologie«. (2) Während Freud um das Risiko wusste, das die Psychoanalyse eingeht, sobald sie in die Hände von Priestern gerät, prägte sich ein allzu distanzierendes, ängstliches und schließlich starres Verhältnis zur Religion in der Analyse als eine Form psychoanalytischer Religiosität aus: »psychoanalytische Ethik« heißt

diese Religion, die nicht dazu steht, eine solche zu sein. (3) In jüngerer Zeit, im Glauben, sie seien in der Lage, der dringenden gesellschaftlichen Nachfrage nach Normen zu entsprechen, sind Psychoanalytiker dazu übergegangen, für jeden Einzelnen wie für die Gruppe das Gesetz ihres Wohls (*bien*) zu erlassen: Das nennt sich »psychoanalytische Anthropologie«.

Michel Foucault ist es zu verdanken, dass er den Ursprungspunkt dieses dreifachen, die Psychoanalyse beschwerenden Erdrutsches zu erkennen wusste. Die Psychoanalyse, so erklärte er, mit Ausnahme Lacans, hatte nicht den Mut aufgebracht, sich als eine Form des Wissens zu konstituieren, das in der Lage gewesen wäre, »die sehr alten und grundsätzlichen Fragen der *epimeleia heautou* und somit der Geistigkeit als Bedingung des Zugangs zur Wahrheit« aufzunehmen.² Wir werden zeigen, dass allein ihre Stellung als geistige Übung (*exercice spirituel*)³ der Analyse jene Leichtigkeit und Fragilität geben kann, die ihr auch heute noch weitgehend fehlt.

Punkt der Garantie

Hat die Psychoanalyse nach mehr als einem Jahrhundert ihres Bestehens nunmehr den Status einer anerkannten Disziplin erlangt? Trotz einer gewissen Präsenz an der Universität und an verschiedenen psychiatrischen, psychologischen, pädagogischen, juristischen und medialen Einrichtungen bleibt die Exterritorialität das charakteristischste Merkmal der Psychoanalyse. Man übt sie nicht auf der Grundlage eines durch ein Diplom legitimierten Berufs aus; keine Kammer ist geeignet, über die Psychoanalytiker zu urteilen; deren Handlungen übrigens sehr unterschiedlich bewertet würden, je nachdem welche der zahlreichen Gruppierungen, die zu dem Raum gehören, den Jacques Lacan als »*champ freudien*«

bezeichnet hat, sie evaluieren würde. Nicht einmal über diese Bezeichnung besteht Einigkeit: Für einige ist das Feld »psychoanalytisch«, für andere »lacanianisch«, für andere wiederum, die eine Verbindung von Psychoanalyse und Anthropologie in Betracht ziehen, gibt es einfach kein Feld, wie auch immer man es bezeichnen mag.

Einige, mitunter Psychoanalytiker, mochten diese Situation als bedauerlich beurteilen und tun es noch, und es hat auch nicht an Momenten in der jüngeren Geschichte der Psychoanalyse gefehlt, in denen versucht wurde, hier Abhilfe zu schaffen. Vergeblich! Zumindest derzeit in Frankreich, während anderswo (aber nicht überall) ein rechtlicher Rahmen für die Psychoanalyse geschaffen wurde. Nicht ohne Konsequenzen für die analytische Praxis selbst, die mittlerweile weitgehend einer psychotherapeutischen Praxis assimiliert ist. Eine der Auswirkungen dieser neuen Positionierung der Psychoanalyse im sozialen Bereich ist nichts anderes und nichts weniger als die Aufhebung des sogenannten »Berufsgeheimnisses«. So muss beispielsweise in Kanada ein Psychoanalytiker, etwa im Scheidungsverfahren eines Analysanden oder einer Analysandin, vor Gericht Rechenschaft darüber ablegen, was in einer bestimmten Psychoanalyse geschehen ist, wenn die Gegenseite dies verlangt. Aber wo, wird man sagen, liegt das Problem? Das Problem zeigt sich, sobald man fragt: »Kann ich jemandem alles anvertrauen, was mir über jene(n) in den Sinn kommen kann, mit der/dem ich mich eingelassen habe, wenn ich weiß, dass dieser jemand meine Worte eines Tages – möglicherweise zu meinen Lasten – vor Gericht bringen könnte?« Man fragt sich: Was wäre ein Sprechender, der akzeptieren würde, dass die Wahrheit seiner Worte a priori garantiert sei (sein(e) Psychoanalytiker/in als Zeuge vor Gericht, der oder die geschworen hat, »die ganze (seine) Wahrheit« zu sagen)? Würde er sprechen? Was wäre ein

Liebender, der auf die Garantie, geliebt zu werden, absolut Wert legen würde? Würde er lieben? Was wäre eine sexuelle Begegnung, wenn ihr »Erfolg« im Voraus garantiert wäre? Ein Moment unendlicher Traurigkeit. Was wäre ein religiöser Mensch, der von Gott die Gewissheit verlangen würde, dass er in den Himmel kommt? Würde er glauben?

Das gut gemeinte Unternehmen (man kümmert sich um den »Verbraucher«, selbst wenn man still und leise an seiner Freiheit nagt und dies bereits, indem man ihn so nennt), die psychoanalytische Praxis in Ordnung zu bringen, misshandelt das, was Sprechen, Lieben, Vögeln, Glauben ist. Anders gesagt, jene Dinge, die im Wahnsinn am Werk sind, aus denen der Wahnsinn gewebt ist. Die Abwesenheit von Garantie, die der Analytiker bietet – diese Zerbrechlichkeit –,⁴ ist verwandt mit dem nie gesicherten Charakter des Sprechens, des Liebens, des Vögeln, des Glaubens.

Mit wem spricht man manchmal, wenn man unter großer Spannung steht? Oder vielleicht sogar mit was? Es kann sein, dass man mit einem Stein spricht,⁵ nicht unbedingt mit einem Grabstein, wie kürzlich ein Buch und dann ein Film von Atiq Rahimi vorgeführt haben, dessen persischer Titel *Syngué Sabour* mit »Stein der Geduld« übersetzt wird, ein schwarzer Stein, an den sich, in ihn vertrauend, die Verzweifelten wenden.⁶ Dieser Stein ist hier ein Krieger, der nach einem Genickschuss ins Koma gefallen ist. Er wird nichts sagen, nichts zeigen während der gesamten Zeit, in der sich seine Frau an ihn wendet und immer offener und entschlossener mit ihm spricht (wie bei der antiken Parrhesia) –⁷ und sich verwandelt. Als Beweis dafür genügt jener bewegende Moment, in dem sie endlich ein Bild erhält, das ihre, schön, in einem Spiegel. Sie hält den Körper ihres Gesprächspartners mit einer Sonde feucht und damit gerade so am Leben; trotz

seines steinernen Schweigens ist seine Zerbrechlichkeit offenkundig. Sie hätte nie mit ihm sprechen können, wenn der Krieg ihn nicht still, verfügbar und präsent gemacht hätte, trotz oder gerade dank seines komatösen Zustands. Es geht hier gewiss nicht darum zu behaupten, dass der Analytiker ständig im Koma liegen müsse. *Syngué Sabour* lässt jedoch erahnen, was sein Schweigen sein kann, das, wenn es von der Position des Analytikers her interveniert, um nichts weniger präsent ist. Hat Lacan nicht, in dieser Hinsicht *Syngué Sabour* ganz nah, erklärt, dass die Analyse eine »umgekehrte Hypnose« sei?

Mit jemandem zu sprechen, von dem einem nach und nach klar wird, dass er nicht Seines in das an ihn gerichtete Sprechen (*dire*) hineinlegen, diesem nicht im Wege stehen wird; mit jemandem sprechen, der das, was er gehört hat, bis ins Grab für sich zu behalten weiß, das ist selten, außergewöhnlich und in einer Zeit von großem Wert, in der Transparenz und Nachvollziehbarkeit immer wichtiger werden. Auch die Freundschaft, so wertvoll sie ist, bietet dies oft nicht (und kein Diplom kann dies jemals garantieren).

Punkt der Nosographie

Diese andere Askese, in Form einer aktiven Enthaltung, die darin besteht, nicht auf etablierte klinische Entitäten zurückzugreifen, wurde nicht sogleich von der Analyse erlangt, weit gefehlt, und sie ist auch heute von zahlreichen Praktikern nicht anerkannt (auch hier herrscht Dissens).

Sigmund Freud, immerhin, hatte diesen Weg auf mindestens zwei Arten geöffnet: Zum einen indem er, angeregt durch einige junge Frauen, die er empfing, eine neuartige Praxis erfand, in der es nicht mehr sein Wissen war, das sein Handeln leitete; zum anderen, indem

die von ihm geschaffene »Bewegung« außerhalb der Reichweite des medizinischen (und des priesterlichen) Diskurses liegt und auch bleiben soll. Darin folgte ihm kaum jemand; er musste sich damit abfinden. Noch heute wird die Analyse weitgehend von Ärzten (Psychiatern) und klinischen Psychologen praktiziert. Nichts daran ist jedoch selbstverständlich. Die Inbesitznahme des Wahnsinns durch eine spezialisierte Medizin ist eine historisch junge Gegebenheit (meist auf die Französische Revolution datiert, als Philippe Pinel die Geisteskranken aus ihren Ketten »befreite«), was die Frage aufwirft, ob sich die Analyse in die Linie dieser Errungenschaft (ist es überhaupt eine?) einschreiben soll oder ob sie an andere Formen der Aufnahme wieder anknüpfen sollte, die, weiter zurückliegend, dem Wahnsinn in den antiken philosophischen Schulen vorbehalten waren. Bezüglich des Verhältnisses der Analyse zur Medizin lautet eine der aufschlussreichsten Aussagen Freuds wie folgt:

Denn der kranke Neurotiker ist für uns ein Mensch, in dessen Konflikt wir keine Einsicht gewinnen können, wenn er ihn fertig mitbringt. Umgekehrt, wenn wir diesen Konflikt kennen, vergessen wir, daß er ein Kranker ist, so wie er bei Kenntnis desselben aufhört, selbst krank zu sein.⁸

Allein schon das Voranschreiten einer Analyse würde sie entmedizinalisieren! Was zunächst als eine Krankheit betrachtet wurde, hört im Verlauf der »Behandlung« auf, eine solche zu sein, sobald man sie kennen gelernt haben wird und um sie weiß. Wenn der Status seines Analytikers der eines Pflegers wäre, versteht man nicht, wieso ein Analysand, in dem Moment, da er sich nicht mehr als Kranken betrachtet, weiter seine Analyse aufsuchen sollte. Eine humorvolle Petition, die zu einer Zeit kursierte, als der französische Staat die Ausübung von Psychotherapie

und Psychoanalyse zu regulieren gedachte, bringt das auf den Punkt: »Lasst uns unsere Scharlatanel!« Es zeigt sich hier die Auswirkung einer gewissen Zweideutigkeit an der Stelle, die Michel Foucault, in Anlehnung an die Antike als »Sorge um sich« zur Geltung gebracht hat. Kommt diese (allein) aus dem Medizinischen?

Lacan hat wesentlich dazu beigetragen, den drei klinischen Einheiten, die als Perversion, Neurose und Psychose (in einem Wort: *Pernepsy*) bezeichnet werden, Körper, Konsistenz und Wert zu verleihen. Auf diesem Gebiet schienen eine Zeit lang eine inzwischen als »klassisch« bezeichnete Psychiatrie und die Psychoanalyse zusammenzulaufen. Gleichwohl wurde dieses Unternehmen in seiner Lehre immer weniger deutlich. Und diese Bewegung mündete schließlich in eine ultimative Definition der Klinik (formuliert am 1.5.1977 bei der Eröffnung einer Sektion mit dem Titel »Psychoanalytische Klinik«):

Was ist die psychoanalytische Klinik? Das ist nicht kompliziert. Sie hat eine Grundlage – Es ist das, was man in einer Psychoanalyse sagt.⁹

Einfacher geht es nicht. Entschiedener kann man jegliche nosographische Perspektive nicht beiseiteschieben. Umso mehr, als Lacan die analytische Klinik nicht mehr auf den Analysanden bezieht (dessen »Blabla« allein die »Basis« dieser Klinik liefert), sondern auf den Psychoanalytiker – was sich von selbst versteht, wenn dieses Blabla, wie jedes Wort, allein durch den Empfang, der ihm zuteil wird, Konsequenzen hat. Die psychoanalytische Klinik befragt den Analytiker, der Analytiker ist hier Gegenstand, Objekt. In dieser Ausrichtung bezeichnet Lacan dann die Freud'sche Klinik als »Hirngespinst«; er gibt daraufhin zu, dazu beigetragen zu haben, und er präzisiert seine aktuelle Position: »Das ist kein Grund dafür, daß ich daran festhalten müßte.«¹⁰ In einem

Wort, das Erasmus von Rabelais übernommen hat: alles *Morosophen*.¹¹

Punkt des Gemeinsamen (commun)

Was also ist die Kernfrage, auf Seiten des Analytikers, deren Zurückweisung mehr als einen dazu bringt, sich an die Nosographie zu klammern wie an eine Boje, ohne die er von der Ausübung der Praxis ausgeschlossen sei? Es ist das Verhältnis des Analytikers zum Diversen (le divers) als solchem, das problematisch ist und sich als eine neue Fragilität darstellt, die wiederum mit einem Verzicht verbunden ist: Eingestellt auf das Diverse hat der Analytiker sich davon fernzuhalten, das Autoritätswort (da von einer Autorität ausgehend) auszusprechen, das in der Zuordnung eines Subjekts zu einer vordefinierten klinischen Kategorie besteht.

Auf das Diverse eingestellt, wäre der Analytiker dazu angehalten, jeden zu empfangen und sich dabei aller identifikatorischen Handlungen und Gedanken zu enthalten. Man ahnt, dass dies nicht so einfach ist, dass es vielleicht sogar unmöglich ist. Denn es geht nicht nur darum, eine nosographische Identifikation auszuschließen, sondern jegliche Identifikation von Seiten des Analytikers, wie auch immer sie aussehen mag. Zu denken, »Ich habe gerade eine Frau, ein Kind, einen Emigranten, einen Armen, einen Kollegen, einen Sportler usw. empfangen« ist bereits missbräuchlich, auch wenn solche Namen für sich gesehen keine definierten Beschreibungen sind. Denn die Beschreibungen kommen wie beim Namen gerufen, denn das Imaginäre folgt. Woher weiß denn der Analytiker, dass es sich um eine Frau, ein Kind, einen Emigranten, Armen, Kollegen oder Sportler handelt? Diese »Frau« hat vielleicht nicht die Sensibilität einer Frau, dieses Kind nicht die Seele eines Kindes, dieser

Emigrant nicht die Lebensumstände eines Emigranten, dieser Arme nicht den Status eines Armen, dieser Kollege nicht die Tugend eines Kollegen und dieser Sportler nicht die Ausdauer eines Sportlers. Solche Zuweisungen beruhen allein auf Übersichten phänomenologischer Art, wenn nicht auf den Angaben einer Personenwaage. Ihr Verneblungseffekt ist gesichert.

Nichts sichert indes, dass es eine leichte Sache sei, sich auf das Diverse einzustellen. Inspiriert durch ein berühmtes Fragment von Heraklit (bei Diels das 64.) gab Lacan sogar zu, dass es ausgeschlossen sei, für wen auch immer, sich ständig auf das Diverse einzustellen. Was besagt das Fragment? Dass es der Blitz ist, der das Universum (*ta panta*) regiert. Nach der von Eugen Fink und Martin Heidegger vorgeschlagenen Lesart regiert der Blitz jedoch nicht das Universum, sondern »alles/les tous« – wobei »alles« hier nicht auf eine Totalität als solche verweist, sondern ... auf das Diverse.¹² Der Blitz enthüllt die Vielen (*les tous*) und enthüllt damit, dass es kein Universum gibt, während wir, so fügt Lacan hinzu, »durch unsere subjektive Position genötigt sind, die Welt als Universum zu denken«. Dieses Heraklit'sche Aussagen, fährt er fort, »entspringt einer wahrhaft prinzipiellen Idee der Heterogenität zwischen den Dingen«.¹³

Wenn es auch ausgeschlossen scheint, im Diversten zu bleiben (die Sprache als Träger von Kategorien widersetzt sich dem), so ist es dennoch vielleicht nicht notwendig, insistierend die Saite der Universalität anzuschlagen. Dies tat Lacan am 2. November 1973, als er seine Überlegungen über das Diverse fortsetzte und den Begriff des »klinischen Typs« ablehnte. Indem sie Typen schafft, vernachlässigt die »alte Klinik« das Diverse, dem Rechnung zu tragen sie vorgibt und das sie doch nur abstempelt.

Diese Frage kann auch von einem anderen Blickwinkel her angegangen werden. Aus welchem Grund sprach Lacan nicht so sehr von Freud, sondern vom Freud'schen *Ding*? Warum gibt es bei ihm wie bei Heidegger diese Problematik des »Dings«, die ihn dazu gebracht hat, *das Ding* in Freud aufzustöbern? Antwort: Man entfernt sich weniger vom Diversen, man vernachlässigt das Diverse weniger, wenn man das Freud'sche Ding aufruft, als wenn man sich auf Freud beruft. Es war nicht so sehr Freud, der sprach, sondern ein bestimmtes Ding, das selbst sprach, das Lacan das »Freud'sche Ding« nannte. In ähnlicher Weise versuchten Heidegger und Fink, nicht Heraklit (das wäre plump), sondern das Heraklit'sche Ding zu treffen. Doch während bei Heidegger dieser Zugang ein Zugang zum Sein (zum Sein *schlechthin*) wäre, ist es bei Lacan im Gegensatz dazu das Diverse, zu dem die Erfahrung des Blitzes Zugang verschafft. Eine Öffnung also, die jedes Mal eminent punktuell, dem Blitz geschuldet ist und über die der Analytiker keine Kontrolle hat: Fragilität. Die Zeitlichkeit ist hier die des *kairos*, der Gelegenheit, die im Flug ergriffen werden muss und die verfehlt werden kann.

Es ist jedoch nicht dieses Datum, auf das bei Lacan das Interesse für und die Sorge um das Diverse zurückgehen. Denn ein Gedicht, sein einziges, durchquert sein gesamtes Sagen.¹⁴ Er schrieb es 1929, schickte es seinem Freund Ferdinand Alquié, veröffentlichte es vier Jahre später und publizierte es 1977 erneut. Hier findet man bereits Heraklit (das *panta rhei*), ebenfalls das Ding (und die Formen), dessen Feuer Jacques Lacan zum »unsterblichen Liebhaber« macht. Wie das Feuer, das den Liebhaber der Dinge ausmacht, macht der Blitz den Liebhaber der Verschiedenheit aus. Jedes Mal ist dieses Liebesverhältnis zu den Dingen oder zur Verschiedenheit bedroht: dasjenige zur Verschiedenheit, weil es ständig unhaltbar

ist, das zu den Dingen, weil das interveniert, was Lacan im Gedicht seinen »denkenden Dämon« nennt.

Warum ist das Ding so entscheidend in der analytischen Praxis? Weil es um es geht, um das Ding eines jeden Analysanden und nicht um ihn, den Analysanden. Ihn, den Analysanden, zu identifizieren, d. h. ihn einer Gemeinschaft zuzuordnen, bedeutet, sein Ding so weit zu entfernen, dass es unerreichbar wird.

Punkt der Grenze

»Divan«: Das Wort arabischen Ursprungs soll im Französischen zu »douane« (Zoll) geworden sein. Sollte man im Analytiker einen Zöllner sehen? Wenn es einen Ort gibt, an dem er aufgefordert ist, sich wie ein solcher zu verhalten, dann ist es an den Grenzen des *champ freudien*. Eine Grenze, das heißt ein fragiler Punkt, wie die Kontrollen und andere Barrieren bezeugen. Die Geschichte der Analyse, die so reich an Bannsprüchen ist, zeigt, dass die Frage permanent gestellt wurde, was im *champ freudien* zulässig ist und was nicht. Und zwar aus dem Inneren des Feldes. Aber seine Grenze ist auch von dem betroffen, was von außen an die Analyse herangetragen wird. Die Aktualität bietet mehrere Fälle, die zumeist die Analytiker-Zöllner gespalten haben. So beobachten einige nicht ohne Schrecken, dass die Psychiatrie sich unter nordamerikanischem Einfluss in eine statistisch geprägte Methodik stürzt, während andere darin eine Gelegenheit sehen, den Status der Analyse besser zu spezifizieren, indem es ihren Flirt mit der Psychiatrie beendet. So begrüßen einige die jüngsten Errungenschaften der Neurowissenschaften, indem sie zeigen, dass Freud sie vorweggenommen hatte, während andere sie als Gefahr abwehren. So plädieren einige, wir erwähnten sie bereits, für eine Öffnung der Analyse für vermeintliche

anthropologische Daten, die ihr das Heil sichern sollen, während andere diese wie Würmer aus der Frucht entfernen. So sehen einige in den schwul-lesbischen Studien eine gleichsam satanische Präsenz, während andere darin eine fruchtbare Gelegenheit sehen, das, was man als ein Wissen erworben zu haben glaubte, in Frage zu stellen. Dieser Punkt verdient, hervorgehoben zu werden, denn es ist ein nicht zu unterschätzender Schritt, nicht mehr zu wissen, was man zu wissen glaubte, und nicht mehr als gesetzt anzusehen, was man für etabliert hielt.

Die inzwischen nicht mehr ganz so junge Entpathologisierung der Homosexualität, gefolgt von der des Transsexualismus und anderer sogenannter »Krankheiten«, wurde nicht von der Psychoanalyse, sondern von Aktivist*innen erreicht, die eine »Bewegung« (im doppelten Sinn des Ausdrucks) ausgelöst haben. Die Psychoanalyse und ihr damaliger Komparsen, die Psychiatrie, mussten sich damit abfinden, manchmal mit Lippenbekenntnissen, sie dachten nicht anders als zuvor. Diejenigen, die durch die heute weitgehend veralteten »klinischen« Beschreibungen und die damit einhergehenden, oft normalisierenden Praktiken beschämt, schändlich gemacht wurden, haben den Psychoanalytikern diese Schande ins Gesicht geschleudert. In der Folge wuchs die Zahl der Objekte, die Überbringer solcher Scham und Schande sind, und schon aus diesem Grund neu betrachtet werden müssen. Das gilt auch für den Sadomasochismus, der nach der Beschreibung, die Gayle Rubin von ihm gegeben hat, nicht mehr in dem Netz gefangen werden kann, in das man ihn eingezwängt hat, und der mit Lynda Hart als Performance neu gedacht wird. Oder die Sodomie, bei der Mark Jordan zeigt, dass ihr Status im eigentlichen Sinne theologisch ist. Warum haben wir das nicht sehen wollen? Das Konzept der Perversion selbst ist, grad heraus gesagt, mehr als erschüttert. Vernon Rosario hat dessen

Entstehung beschrieben, und mit ihr die des Konzepts der Heterosexualität, von dem wir ebenfalls erfahren, diesmal aus der Feder von Jonathan Katz, dass es alles andere als eine Universalie ist, sondern erst vor kurzem geprägt wurde. Mit den Arbeiten von John Winkler und David Halperin findet sich außerdem das Verhältnis der Analyse zur griechischen Antike befragt.¹⁵

Seit einem halben Jahrhundert ist ein Forschungsfeld entstanden, dessen Objekte sich teilweise, zumindest auf den ersten Blick, mit einigen von denjenigen überschneiden, über die die Analytiker ihren Zugriff ausüben wollten. Diejenigen, deren psychosexuelle »Wahrheit« man schrieb, indem man ihnen vorwarf, ihre »Kastration« (so gut wie) nicht angenommen zu haben, unterrichten nun diejenigen, die vorgaben, sagen zu können, wer sie seien. Sie haben eine Rede geführt, die man zu ihrer Entstehungszeit nicht aufzufassen wusste, trotz der schönen und beschwichtigenden Diskurse über das »Zuhören«. Ganze Stücke der Erotik blieben ein halbes Jahrhundert lang unerforscht; und es wurde viel getan, um ein solches Ergebnis (bzw. ein fehlendes Ergebnis) zu erreichen.

Man hat es versäumt, eine Grenze porös zu machen, als es darauf ankam.

Punkt des Psy

Vor nunmehr über zwanzig Jahren schlug Gérard Granel vor, das »psy« in »Psychoanalyse« zu streichen.¹⁶ Ist diesem kleinen und dennoch imperialistischen ψ die eben erwähnte Blindheit geschuldet? Die Doppeldeutigkeiten, die es hervorruft, und das Flottieren, zu dem es Anlass gibt, lassen, auch hier, eine Fragilität durchscheinen.

Es brauchte mehrere Jahrzehnte, bis man in Frankreich trotz einer großen Anzahl von Publikationen, die Freuds Schriften kommentierten und aus verschiedenen

psychoanalytischen Schulen stammten, schließlich gewahr wurde, dass man es bei »psy« mit zwei Begriffen zu tun hatte: *Psyche*, adjektiviert *psychisch*, und *Seele*, adjektiviert *seelisch*. Die Übersetzungen von Freud ins Französische haben das Problem, das sich aus dieser Kohabitation ergab, sehr lange entsorgt, indem sie beide Begriffe indifferent mit »psychisme« oder »psychique« wiedergaben. Liegt es daran, dass Lacan den Akzent auf den Signifikanten gesetzt hat? Immerhin hat man sich schließlich gefragt, ob es hier nicht einen Haken gibt. Und in der Tat gibt es ihn. Und zwar umso mehr, als das so begonnene Problem komplexer, aber vielleicht auch einfacher wird mit der Präsenz eines dritten Begriffs bei Freud: *Geist*, adjektivisch *geistig* oder *geistlich*, der in seinem letzten Werk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* weder »Psyche« noch »Seele« seinen Platz überlassen konnte, die nicht die gleiche heuristische Funktion erfüllt hätten. Die in diesem Buch entfaltete Geschichte der Geistigkeit (*spiritualité*) ist nicht gleichbedeutend mit einer Geschichte der Psyche, auch nicht mit einer der Seele. Um das zu ermessen, mache man sich klar, wie unpassend im Französischen die Ersetzung von »mot d'esprit« durch »mot psychique« wäre. Die Bedeutung der Geistigkeit für Freuds letzte Botschaft ist so groß, dass Bruno Karsenti ihr in seinem Buch *Moïse et l'idée du peuple juif* sogar ein ganzes Kapitel gewidmet hat.¹⁷

Wie man sieht, ist diese Art von Zittern, das sich in der Kopräsenz der drei Begriffe bei Freud manifestiert, von denen allein einer im Namen »Psychoanalyse« auftaucht, ein Hinweis auf eine ungelöst gebliebene Frage und damit auf eine weitere Fragilität. Sie scheint im übrigen auch im Gebrauch durch, der ebenso »Psychoanalyse« wie »Analyse« hören und lesen lässt, als ob es sich da um ein und dieselbe Bedeutung handeln würde, obwohl diese Isolierung des »psy« ein Problem aufzeigt,

das aber nicht explizit gestellt wird. Allerdings kann man ein Zittern bei Freud nur erkennen, wenn man sein Werk synchron betrachtet. Betrachtet man es diachron (was sich aufdrängt, zumal es sich um kein »Denksystem« handelt, genauso wenig wie bei Lacan), so zeigt sich stattdessen, dass das, was Freud letztendlich beschäftigt, der Geist (l'esprit) ist. Dass dieser Geist in seinen Augen nichts Ätherisches, »Spiritualistisches« oder gar »Spiritistisches« darstellt – es genügt zu lesen, um das zu wissen. Es stellt sich also eine Frage: Kann die Analyse diesen letzten Hinweis Freuds aufgreifen und, seine Anregung aufnehmend, den Geist als das anerkennen, mit dem sie befasst ist? Mit anderen Worten: nicht einfach darüber hinwegsehen, was viele von Freuds Zeitgenossen bereits wussten, nicht zuletzt Wittgenstein, Mann, Andreas-Salomé, Jung, Pfister, Auden und andere.

Bei Lacan haben wir es mit einer ähnlichen auf eine Abkehr vom »psy« gerichteten Bewegung zu tun. 1953 (dem eigentlichen Beginn seiner »Lehre«) erkannte er in den *Denkwürdigkeiten* von Daniel Paul Schreber den Bericht einer »geistigen [spirituellen] Katastrophe« und nicht einer »psychischen«; im selben Jahr verband er seine Lehre mit der »geistigen [spirituellen] Linie von Ferenczi«; 1964 gründete er eine Schule mit ausdrücklichem Bezug auf die antiken philosophischen Schulen; 1967 schlug er den Analytikern vor, sich an den geistigen Übungen der Skeptiker zu orientieren; die Geistigkeit war auch der gemeinsame Boden, aus dem seine Einbeziehung des Heidegger'schen Denkens hervorging. Und schließlich setzt eine Erklärung vom 11. Februar 1975 den Punkt aufs i: Was Freud als »psychische Realität« bezeichnet, ist »genau dieselbe Sache« wie die religiöse Realität. In der Analyse eine noch nie dagewesene Gestalt der Geistigkeit zu erkennen, das allein kann es ermöglichen, die Analyse von dem »gleichen Ding« zu unterscheiden, das ebenso gut

»Psychologie« oder »Religion« genannt werden kann. Eine solche Ablehnung des Psychologischen ist übrigens nicht neu: Ludwig Wittgenstein und mit ihm eine gute Zahl von Vertretern der analytischen Philosophie sowie Martin Heidegger, Georges Canguilhem, Michel Foucault und andere haben sie deutlich zum Ausdruck gebracht.

Indem sie sich selbst als das anerkennt, was sie ist, würde die Analyse eine Ambiguität aufheben, würde sie diese hemmende und abwegige Kraft verlieren, die sie aus dem bezieht, was sie unterschwellig an Psychologie und Religion mit sich herumträgt; dadurch würde sie fragil und gerade dadurch die ihr eigene Art der Wirksamkeit finden. Sie würde sich dann einen Vorschlag von Michel Foucault zu eigen machen, der 1981 bemerkte, dass die Analyse bis dahin (abgesehen von Lacan) nicht den »Mut« (so sein Wort) gehabt habe, sich als eine Form der Geistigkeit zu denken und zu praktizieren. Geistigkeit, was heißt das? Die von Foucault vorgeschlagene Definition passt zur Analyse: Nur eine Transformation des Subjekts kann dessen Zugang zur Wahrheit ermöglichen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sowohl bei Foucault als auch bei Lacan, wenn auch in einem anderen Sinn, das Konzept der Subjektivierung aufgerufen wird. Bei beiden ist das Subjekt nichts, das gegeben wäre; es hat nicht die Festigkeit, von der aus sich alles andere anordnen würde. Ein Subjekt kann auftreten – gespalten –, indem es sich einer bestimmten Alterität anvertraut. Allerdings muss diese Alterität auch passen.

In seinen *Cahiers de jeunesse* schrieb Ferdinand Alquié: »Wenn Éluard sagt ›Ma douleur comme un peu de soleil dans l'eau froide [Mein Schmerz wie ein bisschen Sonne im kalten Wasser]«, sollte man in diesem Vers keinesfalls das Bemühen sehen, einen schon bestehenden Schmerz zu übersetzen. Vielmehr muss man von der ›Sonne im

kalten Wasser« ausgehen. Das ist das Gegebene. Und das ist es, was den Schmerz schafft.«¹⁸

»Die Übersetzung eines gegebenen Schmerzes«: das ist Psychologie. »Von der Sonne im kalten Wasser ausgehen« ist Geistigkeit; und ist Analyse im Sinne Jacques Lacans, der darauf hinweisen musste – denn niemand hatte es bemerkt – , dass das Wort »expression« [Ausdruck] nirgends in »Fonction et champ de la parole et du langage« vorkam.¹⁹ Der Dichter drückt sich nicht aus und metaphorisiert auch nicht. Diese »Sonne«, dieses »kalte Wasser« haben den Wert von Zeichen, die, so verbunden wie sie es sind, seinen Schmerz erzeugen, und von da an in der Erwartung ihrer Auflösung (décomposition) verbleiben. Zerlegen, (dé-composer) ist analysieren. Die Figur zerfällt, ihre Bestandteile treten als Signifikanten außerhalb des Sinns auf. Der Schmerz macht dieser Fragilität Platz, die fortan von der Abhängigkeit des der Sprache ausgelieferten Dichters zeugt.

Aus dem Französischen übersetzt von Judith Kasper
und Mai Wegener

- 1 Der hier vorliegende Text ist die Übersetzung von Jean Allouch, *Fragilités de l'analyse*, in *Critique*, 800–801 (2014), Dossier *Où est passée la psychanalyse?*, 19–31 <<https://doi.org/10.3917/criti.800.0019>>; auch auf Allouchs Webseiten <<https://www.jeanallouch.com/document/266/2014-Fragilites-de-l-analyse.html>> [letzter Aufruf am 19.5.2024].
- 2 Michel Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*, übers. v. Ulrike Bokelmann, Frankfurt a. M. 2009, Suhrkamp, 51.
- 3 A.d.Ü.: vgl. Jean Allouch, *Ist die Psychoanalyse eine geistige Übung? Eine Antwort an Michel Foucault*. Aus dem Französischen von Bernhard Schwaiger, Wien 2021, Turia + Kant; frz. Original: *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Paris 2007, Epel.
- 4 A.d.Ü.: Wir übersetzen fragilité in diesem Text mal mit »Fragilität«, mal mit »Zerbrechlichkeit«.
- 5 Oder zu einer fiktiven und legendären Figur, die für immer zwischen zwei Wände eingeschlossen ist, wie in Yoko Ogawas Roman *Schwimmen mit Elefanten*, übers. v. Sabine Mangold, Berlin 2014, Aufbau.
- 6 Atiq Rahimi, *Syngué Sabour. Pierre de patience*, Paris 2008, P.O.L; dt.: *Stein der Geduld*. Roman, übers. v. Lis Künzli, Berlin 2009, Ullstein; der gleichnamige Film erschien 2012.
- 7 »Der parrhesiastes ist derjenige, der alles sagt« (Michel Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen*, übers. v. Jürgen Schröder, Berlin 2009–10, Suhrkamp, II: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*, 2010, 24).
- 8 Sigmund Freud, *Psychopathische Personen auf der Bühne (1905–1906)*, in ders., *Gesammelte Werke*, London 1940–52, Imago, Nachtragsband, 1985, 655–661, 661.
- 9 Jacques Lacan, *Ouverture de la Section clinique*, in *Ornicar?*, 9 (1977), 7–14: 7 (Übers. v. Claus-Dieter Rath, unveröffentlichtes Typoskript).
- 10 Ebd.
- 11 A.d.Ü.: Krasis aus griech. *moros* (verrückt) und *sophos* (weise).
- 12 Martin Heidegger, Eugen Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a. M. 1970, Klostermann, 13.
- 13 Jacques Lacan, *Intervention sur la passe* [3.11.1973], in *Les Lettres de l'École Freudienne*, 15 (1975), 69–80. URL: <<https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1973-11-03b.pdf>>
- 14 Eine Version des Gedichts finden sich online <<https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1929-08-06.pdf>> [letzter Aufruf am 20.08.2024].
- 15 Zu den erwähnten Autoren siehe deren Publikationen in der von Jean Allouch und Danielle Arnoux hg. Reihe »Les grands classiques de l'érotologie moderne« bei Epel (Paris): <<https://epel-edition.fr/product-tag/les-grands-classiques-de-lerotologie-moderne/>> [letzter Aufruf 19.5.2024]
- 16 Gérard Granel, *Lacan et Heidegger, réflexions à partir des Zollikoner Seminare*, in [keine Nennung der Hg.], *Lacan avec les philosophes*, Paris 1991, Albin Michel, 209.
- 17 A.d.Ü.: Der Titel des Buches von Bruno Karsenti lautet: *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris 2012, Cerf.
- 18 Ferdinand Alquié, *Cahiers de jeunesse*, Lausanne 2003, L'Âge d'homme, 84.
- 19 Jacques Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in ders., *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, 111–208; Jacques Lacan, *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*, in *Schriften I*, übers. v. Klaus Laermann, Frankfurt a.M. 1975, Suhrkamp, 71–169.