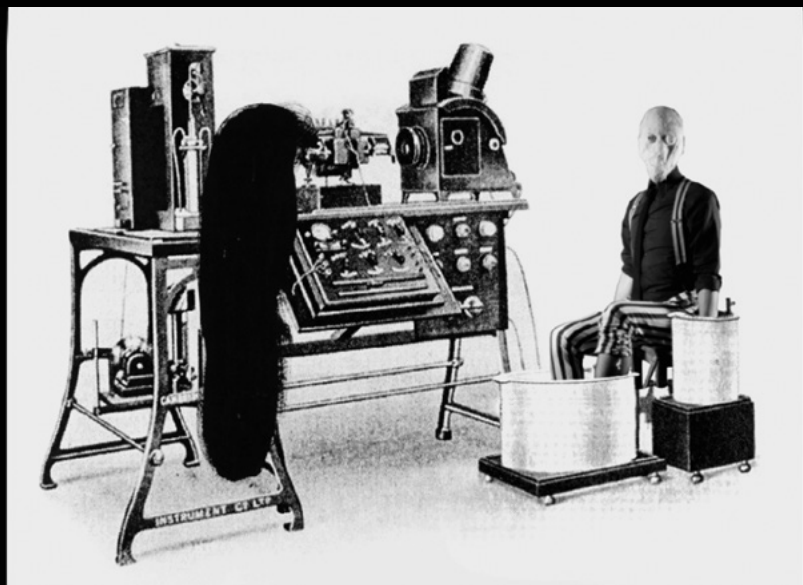


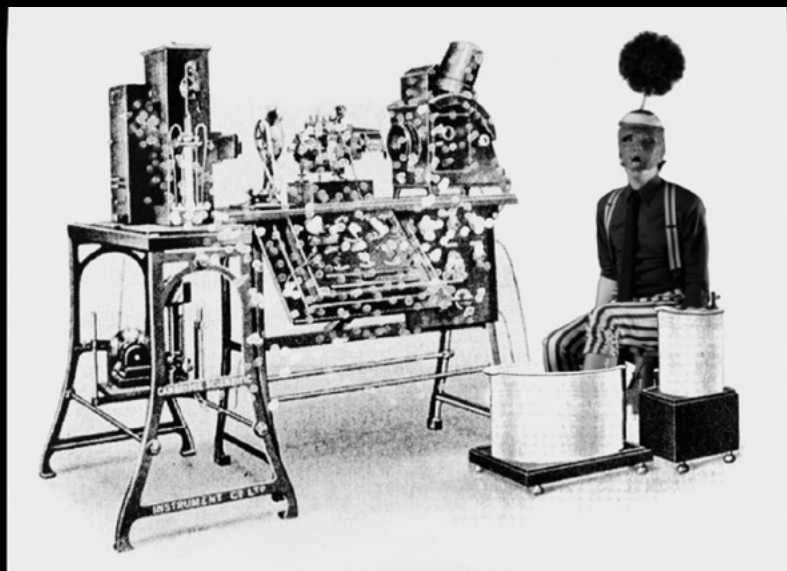
RISS[∞] 98

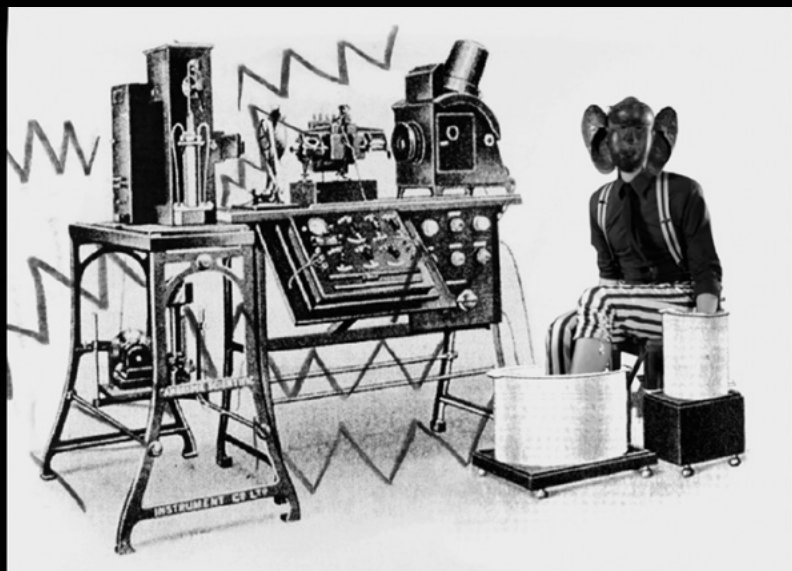
Zeitschrift für ...



Übertragung









RISS
ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE
NR. 89

DIESE FÜR UNSERE
WISSENSCHAFTLICHKEIT BESCHÄMENDE
KORREKTUR: ÜBERTRAGUNG

INHALT

Editorial

9

Jean Allouch
Von der psychotischen
Übertragung. Teil 1

13

Mai Wegener
Wissenschaft und Liebe -
Notiz zur Übertragung

32

Karl-Josef Pazzini
Psychoanalyse »entbehrt
des ernstesten Gepräges«/
»als hätt' sie Lieb' im
Leib« (Freud/Marx)

43

Alfredo Zenoni
Sich in der psychotischen
Übertragung orientieren

60

Cristina Faccincani
Zur Vielfalt der Übertra-
gungsvorgänge und ihren
Komplikationen

81

Johannes Kleinbeck
»Um den Eros herum«.
Wie Männer seit Platons
Symposium über die
Himmlische und Irdische
Liebe grübeln

100

Mai Wegener/
Karl-Josef Pazzini
Am Schluss Mutter. Notizen
nach Kino und Theater

118

Thomas Schestag
-schneider- [Ausriß 2]

121

Klaus Heinrich
Der Utopie eine Stadt
geben. Ein Gespräch

143

Lutz Goetzmann
Wohin schaut der Engel
der Psychoanalyse?
Einige Überlegungen zur
Linie des zweiten Todes

157

Sigmund-Freud- Gesamtausgabe in 23 Bänden. Band 9, 10, 11 und 12	Abstracts 190
Karl-Josef Pazzini 175	Autoren 199
Psychoanalytikerin trifft Marina Abramović. Künstlerin trifft Jeannette Fischer	Übersetzer 203
Karl-Josef Pazzini 179	Impressum 204
Dire diese dike. Anmerkung zu: Werner Hamacher, Sprachgerechtigkeit Marcus Coelen 180	
Die Übertragung bei Jacques Lacan (Gabriel Mages), Lacan on Love (Bruce Fink), Die Spra- che der Liebe (Achim Geisenhanslüke) Aaron Lahl 186	

In der vorhergehenden Nummer haben wir unter dem Titel der *Fröhlichen Wissenschaft* eine Reihe von Figuren, Instanzen, Verkörperungen dieses von Nietzsche im Rückgriff auf den von Troubadouren geprägten Begriffs versammelt: Laien, (Auf-)Schneider, (Selbst-)Sampler, Sophisten u. a. gesellten sich dort zu Analytikerinnen, um eine innere Ablösung von Wissenschaft - verstanden sowohl als die Disziplin einer auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten ausgerichteten Erfassung dessen, was als gegeben gilt, als auch als ein bestimmendes Regime

unserer Welt - zum Sprechen oder gar zum Lachen zu bringen. Diese »innere Ablösung von Wissenschaft«, die Psychoanalyse kennzeichnet, lässt sich in ihr als Oszillation zwischen Extremen, zwischen den Figuren des dem positivistischen Ideal verpflichteten Forschers einerseits und dem Künstler oder Schriftsteller theoretischer Fiktion (bei Freud) andererseits beschreiben; auch als Folge theoretischer Tanzschritte zwischen Philosoph und Buffon zeigt sie sich (bei Lacan); oder als Überlappung sowie Trennung von verallgemeinerten Fantasien und der Konkretion eindringlicher phantasmatischer Deutung (bei Klein) - und für jede Psychoanalytikerin und jeden -analytiker stellt sich diese Ablösung in den Weisen ein, mit denen sie sich im Dickicht der Übertragung bewegen, es freier legen, kultivieren oder sich in ihm verstricken, manchmal bis zur Verletzung.

Diese Nummer begibt sich nun in dies »Innerste« der Psychoanalyse, und das zum Titel gewählte Zitat Freuds zeigt an, wie sehr es an die Infragestellung der Wissenschaftlichkeit überhaupt, nicht nur der Psychoanalyse, anknüpft, die uns im Heft zuvor beschäftigte. Freud hat die Korrektur durch die Übertragung als beschämend bezeichnet: In ihr legt sich etwas bloß, etwas von der Scham selbst sowie weiteren erogenen Zonen, etwas von den nur unterstellten Trägern und nicht greifbaren Objekten, an denen und mittels derer sich das Sprechen und Schweigen der Praxis sowie die Rede der Theorie entzünden, wiederholen und aufs Neue ereignen können. Übertragung ist somit auch das »Äußerste« der Psychoanalyse: Als solche allererst in der Analyse hervortretend auf einem »Weg [...], für den das reale Leben kein Vorbild liefert«, wie Freud in den *Bemerkungen über die Übertragungsliebe*

schreibt, trägt die Übertragung die Logik des Unbewussten aus der analytischen Kur auch wieder heraus. Wenn Freud im selben Text mahnt, dass man »kein Anrecht« habe, »der in der analytischen Behandlung zutage tretenden Verliebtheit den Charakter einer ›echten‹ Liebe abzustreiten«, dann steht darin auch die »Echtheit« jeder Liebe, auch unsere Liebe zum »Echten« überhaupt auf dem Spiel.

Übertragung gibt Liebe - aber sie gibt vor allem auch die Liebe zu denken. Dass Übertragung als »durch die analytische Situation erzwungen« an- und zugleich als vorbildlose Echtheit hinzunehmen ist, setzt damit das Programmierete - Schicksal und Notwendigkeit - als Ereignis - Spontaneität und Kontingenz - und gibt dem Denken eine aporetische Logik vor, die zu Bildungen (an) ihrer Unmöglichkeit herausfordert. Spuren dieser eigentümlichen Übertragungslogik lassen sich weit gestreut in der Geschichte des Denkens - sowie Schreibens und Imaginierens - auffinden, und der Beitrag von Karl-Josef Pazzini geht einigen davon am Leib-Seele-Topos bei Freud selbst und sodann bei Marx nach; Johannes Kleinbeck entfaltet ihn an der »Aporie der Liebe« von Platon bis Freud; Mai Wegener untersucht genauer, wie in psychoanalytischer Übertragung Liebe eine »völlig neue Wendung des immer schon Dagewesenen« vollzieht und jede Form von Wissenschaft wie Denken mit dieser Logik herausfordert.

Übertragung verstärkt und zersprengt zugleich von innen heraus die bildgläubigen Ähnlichkeiten und Spiegelungen, macht im Feld des Visuellen überhaupt die fremdartige Dynamik der Projektion spürbar; sie konzentriert und deplatziert (manchmal bis zum deplatzierten Witz, manchmal bis in ortlose Absurditäten) die sprachgebundenen Identifizierungen, zersetzt die Einheiten von Wort und

Sinn, öffnet das Sprechen auf Einverleibungen; sie verschärft den Zusammenprall mit der Abwesenheit in Hilflosigkeit und umrandet dies als Tod, Sexualität, Wahnsinn. Auch an sich selbst, am Konzept »Übertragung« erfährt sie, neben ihrer Eigenlogik, Mannigfaltigkeit. Cristina Faccincani zeigt in ihrem Beitrag diese Multidimensionalität in Theorie und klinischer Praxis auf. Dass sie dabei auch auf die »psychotischen Dimensionen in der Beziehung des analytischen Paares« zu sprechen kommt, markiert einen Zug der Übertragung, den unser Heft aufnimmt. Die Frage nach Übertragung (in) der Psychose ist eine alte und kontroverse, und zwei Beiträge beantworten sie hier betont affirmativ: Alfredo Zenoni, indem er die »strukturell andere Übertragung« in der Arbeit mit Psychose herausarbeitet und sie nicht als Wiederholung einer Liebe, sondern als »Antwort auf Liebe« denkt; Jean Allouch, indem er von Lacans Relation zu »Aimée« ausgehend (eine Benennung, die von Liebe zeugt) das Lacan'sche »Mathem der Übertragung« neu auslegt.

Jenseits des Heftthemas befasst sich Lutz Goetzmann mit einem anderen schwer Formulierbaren: Ist ein Denken über das Jenseits, was hinter der Linie des zweiten Todes liegt, überhaupt möglich? - Volkmar Billig und Wolfram Ette sprechen mit dem Berliner Religionsphilosophen Klaus Heinrich darüber, was in unserer Wahrnehmung der Städte, in denen wir leben, oftmals übersehen und verdrängt wird und worin er ein utopisches Potenzial erkennt. - Zudem bildet Thomas Schestags Fortsetzung seines »-schneider-« eine weitere Naht zum Vorheft.

Marcus Coelen, Judith Kasper, Karl-Josef Pazzini
und Mai Wegener

VON DER PSYCHOTISCHEN ÜBERTRAGUNG¹

Ein Geisteskranker hielt sich – so sagte man – für ein Weizenkorn.

Als es scheint, er habe seinen Wahn perfekt kritisiert [*critiqué son délire*], wird er von seinem Psychiater entlassen. Sobald er jedoch einen Fuß vor das Krankenhaus setzt, rennt er direkt zurück ins Büro des Mediziners. »Na was ist Ihnen denn passiert?« Noch außer Atem erklärt der Mann: »Ich habe gerade ein Huhn getroffen!« – »Aber wissen Sie nicht, dass Sie kein Weizenkorn sind?« – »Doch doch, da bin ich mir sicher. Aber das Huhn, weiß es das auch?«

Lacans Begegnung mit Marguerite Anzieu brachte bei ihm erstmalig einen Knoten von Liebe und Wissen hervor: Er nannte sie *Aimée* [Geliebte] als diejenige, welche die Figur verkörpert, die er

später als *sujet supposé savoir*² bezeichnen wird. Was hat es mit diesem Knoten auf sich, der umso bemerkenswerter ist, als wir ihn bei jemandem wahrnehmen – Lacan –, der in der Folge nicht müde wurde zu betonen, dass es beim Sprechwesen [*parl'être*] nicht das geringste Begehren zu wissen gibt? Hier geht es nun aber nicht ums Begehren, sondern um Liebe und vielleicht nicht gerade die Liebe zum Wissen. Doch worum geht es dann?

Ausgehend von Lacans Mathem der Übertragung möchten wir einerseits den Gehalt der Begegnung Lacans mit Marguerite beleuchten und andererseits Konsequenzen aus dem Zeugnis dieser Begegnung ziehen, insbesondere hinsichtlich des Problems der psychotischen Übertragung.

EINHEIT UND VIELFALT DER ÜBERTRAGUNG

Die Entdeckung des Ereignisses, das Übertragung genannt wird, erscheint als eine Frucht des Einsatzes der psychoanalytischen Methode – eine Entdeckung, die umso bemerkenswerter ist, als sie unerwartet kam. Freud realisiert sie um 1912, als er sich für eine Verwendung des Begriffs Übertragung³ nicht im Plural, sondern im Singular entscheidet. Würden wir infolgedessen nicht eine unangebrachte Vervielfältigung einführen, wenn wir die Auswirkung einer sogenannten »psychotischen Übertragung« unterstreichen und folglich suggerieren würden, dass es eine psychosespezifische Übertragungsmodalität gibt? Würden wir dann nicht einen wesentlichen Begriff der Psychoanalyse zerreißen? Es scheint tatsächlich so, dass man dem Gattungsnamen »Übertragung« nicht ohne Weiteres die Qualität »psychotisch« beifügen kann, ohne dessen Begriff Schaden zuzufügen – wie es auch die Adjektive »mütterlich« oder »väterlich« zu tun scheinen. Dieser Umstand hängt eng mit der Entdeckung der Übertragung zusammen. Deren Bedeutung spielt man keineswegs herunter, im Gegenteil, wenn man bemerkt, dass sich durch diese Entdeckung ein besonderes Verhältnis der Psychoanalyse zum Feld der paranoischen Psychosen herauskristallisiert hat, demzufolge die Behauptung gilt, es gebe keine Übertragung in den Psychosen.

Man könnte erwarten, erst *nachdem* der Begriff der Übertragung erfasst wurde, habe man auf die Abwesenheit der Übertragung in den Psychosen schließen können. Doch keineswegs! Es ist dieselbe Zeit (während der Ausarbeitung des Ödipuskomplexes), in der sich der Begriff der Übertragung entwickelt und in der sich diese mehr als anfechtbare, ja offensichtlich falsche Idee ihrer Inexistenz in den Psychosen bildet. Seit 1906⁴ unterstreicht Freud, dass in der Paranoia dieser Anteil flottierender Libido fehle, dessen sich der Analytiker für die Behandlung des Neurotikers bemächtige; Ursache hierfür sei die Regression auf den Autoerotismus, der dieses Stück Libido vereinnahme. Die Nicht-Möglichkeit einer solchen Übertragung freier Libido auf den Psychoanalytiker mache die Paranoia psychoanalytisch gesehen unbehandelbar. Man sieht, es handelt sich hier um eine *äußerst theoretische* Behauptung (sie impliziert konstruierte Konzepte wie die der Regression und des Autoerotismus; zudem stützt sie sich auf ein bestimmtes Schema des psychischen Apparates).

Zu sagen, dass es in der Psychose keine Übertragung gibt, scheint uns einem vorzeitigen [*précocissime*] und ausweichenden Erkennen der Spezifität der psychotischen Übertragung zu entsprechen. Wenn das korrekt ist, woher kam es, dass dieses Erkennen zunächst die Form einer Behauptung der Inexistenz angenommen hat? 1924 schrieb Freud:

Man fängt an zu verstehen – vielleicht am besten in Amerika –, daß nur das psychoanalytische Studium der Neurosen die Vorbereitung für ein Verständnis der Psychosen ergeben kann, daß die Psychoanalyse dazu berufen ist, eine wissenschaftliche Psychiatrie der Zukunft zu ermöglichen [...].⁵

Hat Freud die psychoanalytische Untersuchung der Neurosen zur *conditio sine qua non* für den Zugang zu den Psychosen gemacht? Es scheint so, wenn man von diesem »nur« aus urteilt. Wie dem auch sei, Freud bezeugt, dass ein von den Neurosen ausgehender Zugang zu den Psychosen darauf hinausläuft, eine fast unüberwindbare

Mauer aufzurichten, angesichts derer sich die Psychoanalyse und die Psychosen nicht auf derselben Seite befinden. So schreibt er in einem Text aus der gleichen Zeit: »Besonders seitdem man mit dem Begriff des Narzißmus arbeitete, gelang es bald an dieser, bald an jener Stelle einen Blick über die Mauer zu tun.«⁶

Die Psychosen mit den aus dem Studium der Neurosen erlangten Resultate in Angriff zu nehmen, lief darauf hinaus, ihre Eroberung »ausgestattet« mit einer gewissen Zahl an Vorüberlegungen anzugehen, deren ganze Frage sein musste, in ihrem Innern eine Unterscheidung, eine Auslese zu treffen, einige mussten überarbeitet, sogar annulliert werden, während andere auf dem neuen Terrain aufgerufen sein konnten, die ganze Spannweite ihres heuristischen Wertes zu entfalten.

War dies so, weil man sich nicht allzu sehr entwaffnen durfte? In jedem Fall kann man sagen, dass diese aussondernde Vorgehensweise so erfolgt ist, dass der psychoanalytische Zugang zu den Psychosen seit seinen ersten Schritten mit weitgehenden Hypotheken belastet war. Im Wesentlichen hat man sich, zumindest dort, wo sich eine offizielle Doktrin ausbildete, der *neurotischen Hypothek* verpflichtet.

Man könnte denken, dass die lacanianische Bahnung in den ersten Schritten, die wir hier untersuchen, sich in der Perspektive situieren lässt, die Freud einer neuen, wissenschaftlichen Psychiatrie anbot und die ihren Ausgang von der Psychoanalyse nimmt (sie wurde geöffnet durch den Riss in der Liason Freud/Fliess, und man weiß, dass C. G. Jung sich berufen fühlte, sich zu ihrem Meister zu machen). Unsere Lektüre der Doktorarbeit Lacans zeigt, dass dies nicht der Fall war; Lacan verlängert die neurotische Hypothek nicht und man könnte wetten, dass dies derselbe Abstand war, der Freud verlockte, Jung zu seinem Erbfolger in einem vollkommen präzisen Sinne machen zu wollen, schließlich sagte man Jung nach, kein Geringerer als der Freud der Psychosen zu sein. Lacan kann in diesem Punkt nicht nachgesagt werden, er würde Freud »fortsetzen«. Fügen wir hinzu: glücklicherweise. Denn in Bezug auf das

Problem der psychotischen Übertragung gibt es bei Freud so etwas wie einen falschen Start – von dem aus es aussichtslos ist, weiterzugehen! Anders gesagt, Lacan macht sich eine gewisse Anzahl von Gegebenheiten, die von den Neurosen her errungen sind und die den Zugang zu den Psychosen eigentlich erleichtern sollten, nicht zu eigen. Seine Bahn kreuzt diejenige Freuds. Sie führt ihn nur deshalb zur Häresie, weil er gar nicht erst begonnen hat, Freuds Schritten zu folgen. Geben wir einige Anzeichen für Lacans Zurückweisung einiger vermeintlicher Errungenschaften.

- Jedes menschliche Wesen müsste den quasi vorherbestimmten Weg durchlaufen, der vom Autoerotismus zur glücklichen Objektbeziehung führt: Dies ist eine der doktrinellen Grundlagen der Idee, dass es keine Übertragung in der Psychose gibt. Gehört eine solche Errungenschaft wirklich zur Quintessenz der Psychoanalyse? Ist die Psychoanalyse zum Untergang verdammt, wenn sie aufhört, das historische und strukturelle Primat des *auto* vor dem *hetero* zu behaupten? Die Folgezeit hat gezeigt, dass eine Ersetzung des Autoerotismus durch einen primären Narzissmus den falschen Start nicht korrigieren konnte. Lacan wird an anderer Stelle beginnen. Eines der wichtigsten Anzeichen, die uns gestatten, dies zu behaupten, besteht in seiner Weigerung, den Autoerotismus als primär anzunehmen. Von dort aus setzt er eine andere Definition: Der Autoerotismus heißt, mit dem »Durcheinander der kleinen a« zu tun zu haben, dass »man seiner selbst ermangelt«. ⁷ Demnach ist hier kein *auto* beteiligt, außer um anzuzeigen – dialektisch und nicht mehr mechanisch –, was da ist, wenn es kein *auto* gibt.
- Dasselbe beim Wahn. Weit davon entfernt, eine solipsistische Gegebenheit zu sein oder irgendeine Präganz eines primär genannten Narzissmus zu bezeichnen, wird sich im Wahn bei Lacan zeigen, wie ein Subjekt »mit vollen Segeln in den Bereich einer Intersubjektivität [eintritt]«. ⁸ Folglich sieht man bei Freud das Exemplarische des Wahns auf den Größenwahn ⁹ zurückgeführt, wohingegen es mit Lacan im Verfolgungswahn situiert wird.

- Dasselbe beim Problem des *Realitätsverlusts* und dem dazu korrelativen der *Depersonalisation*, welche sich in der orthodox-psychoanalytischen Tradition und bei Lacan je gänzlich anders darstellen. So etwa in *Die Familienkomplexe: Der Zugang zur Realität* und, parallel dazu, die Konstitution der Persönlichkeit als abgeschlossene unterliegen einem Prozess; die Psychosen ereignen sich nicht mehr als Defizit, sondern als Stasen in einem Prozess, der ins Stocken gerät. Es geht nicht um einen Verlust, sondern um eine Nicht-Konstitution von Realität, nicht um Depersonalisation, sondern um eine Nicht-Personalisation (hier ist die klinische Entdeckung der Hypernormalität gewisser Persönlichkeiten zu verorten, ehe sie sich mit einer Situation konfrontiert sehen, die eine die Psychose auslösende Wirkung trägt).

Dies sind lediglich Auslotungsversuche [*coups de sonde*], die allerdings ausreichen, um zu erfassen, wie die Affirmation der Übertragungswirkung in den Psychosen sich auf einen anderen Ausgangspunkt stützen muss als auf denjenigen Freuds, der, so sagt man (diese Meinung umgeht weitgehend, was diese Entdeckung dem Bruch mit Fließ schuldet), die Übertragung ausgehend von den Neurosen entdeckte. Andere als Lacan sind vor ihm Träger dieser Häresie gewesen (besonders Federn). Dagegen fiel es Lacan zu, die Figur des SsS¹⁰ als Ordnerin [*ordonnatrice*] der Übertragung vorzuschlagen, eine »Bildung nicht des Kunstgriffs, sondern der Leere«. ¹¹ Seitdem kam ein Argwohn ans Tageslicht, der schnell in eine Befragung transformiert wurde: Wenn sie nicht ihren Ausgang von einer Befragung der Psychosen genommen hätte, wäre die lacanianische Bahnung dann dazu gekommen, die Figur des SsS zu erkennen und ihr die Funktion des Dreh- und Angelpunkts der Übertragung zu geben?

Folglich hätten wir es mit einer merkwürdigen Umkehrung der Werte zu tun. Die psychotische Übertragung, zunächst von Freud als inexistent gesetzt, wäre von Lacan als beispielgebend für die Übertragung überhaupt angenommen. Geht diese Umkehrung so

weit, das Gegenteil hervorzubringen? Würde man jetzt sagen, dass die psychotische Übertragung nur ein anderer, ja der richtige Name der Übertragung ist? Wir finden hier die Frage der Vielfalt/Einheit der Übertragung wieder, die, seitdem sie von Freud zutage gefördert wurde, gegenwärtig ist. Aber dieses Mal wäre die Einheit auf Basis desjenigen erreicht, was zuerst ausgeschlossen war, nämlich der psychotischen Übertragung.

Die Klinik scheint jedoch nicht nahezulegen, dass solch eine vereinheitlichende Reduktion doktrinell besiegelt werden sollte. Die neurotische und die psychotische Übertragung scheinen ihrer Qualität nach so unterschiedlich zu sein, dass das Problem eher darin besteht, gleichzeitig der Einheit des Begriffs und der Ungleichheit seiner Realisationsmodi Rechnung zu tragen. Lacans Mathem der Übertragung aus dem Jahr 1967 kann uns gestatten, dieser doppelten Forderung nachzukommen.

DER SIGNIFIKANT DER ÜBERTRAGUNG

Schauen wir uns das Mathem der Übertragung an:

$$\begin{array}{c}
 \text{S} \qquad \qquad \qquad \text{S}^q \\
 \hline
 \text{s (S}^1, \text{ S}^2, \dots \text{ S}^n) \longrightarrow
 \end{array}$$

Um die Komposition, aber auch den Einsatz dieses Mathems zu begreifen, widmen wir uns den Texten, die diese Problematik behandeln.

Lacan schlägt dieses Mathem vor und nimmt dabei seinen Ausgang von einer äußerst klassischen Frage, einer Frage, die sich schon bei dem Vorfall stellte, der Freud auf die Fährte der Übertragung bringen musste (eine Patientin fällt ihm um den Hals, als seine Bedienstete die beiden überrascht; bescheiden schreibt Freud diese

Geste nicht seinem persönlichen Charme zu), und zwar die Frage der Nichtübereinstimmung [*discordance*]. Einen Artikel über die Übertragung von Thomas Szasz diskutierend, bringt Lacan die Angelegenheit wie folgt zum Ausdruck:

Nach Meinung des Verfassers soll der Analytiker die Aufmerksamkeit des Patienten auf die bezüglich der so genannten ›Realität der analytischen Situation‹ entstehenden, mehr oder weniger offenkundigen Effekte der Nichtübereinstimmung lenken, also darauf, daß zwei reale Subjekte in dieser Situation gegenwärtig sind.¹²

Wie könnte man übersehen, dass diese Frage der Nichtübereinstimmung mit der Realität nicht so sehr eine Frage war, die sich einfach so stellt, sondern die man genau bei den Psychosen stellte, anlässlich des Wahns oder der Halluzination? Die Wiederaufnahme des Problems der Übertragung ausgehend von dieser Nichtübereinstimmung wiederholt bezüglich der Übertragung eine Diskussion, die zunächst anlässlich der Psychosen auftrat: So, wie man den Wahnhaften dazu einlädt, sich damit abzufinden, kein Weizenkorn zu sein, wird man auch die schöne Analysantin¹³ in der »Übertragungsdeutung« dazu ermuntern, zu ermessen, dass der Analytiker nicht der Träger der großartigen blonden Haare ist, mit denen ihr Traum ihn ausstaffiert, dass sie sich also in der Person geirrt hat.

Eben weil er die Befragung der Psychose zu seinem Ausgangspunkt macht, kann Lacan eine Entkopplung [*décrochage*] von dieser Problematisierungsweise der Übertragung »nach Art« der Psychose vornehmen. Erster Schritt dieser Entkopplung: Lacan merkt an, dass man vergisst, dass in der Analyse jemand zu jemandem spricht, sich an einen *autre* »*supposé savoir*« adressiert. So präsentiert sich das erste Vorkommen des *supposé savoir* am 22. April 1964.

Lacan spricht damals »geradezu phänomenologisch«, wie er selbst bemerkt. Aber wenn derjenige, der sich an den anderen adressiert,

diesem ein Wissen unterstellt, müsste man dann nicht schlussfolgern, dass die Ordnungsfigur [*figure ordonnatrice*] der Übertragung richtigerweise (vgl. die von Russell definierten Beschreibungen) *autre supposé savoir* genannt werden muss? Das ist genau das, was Lacan ausschließen wird, ungeachtet der Tatsache, dass viele Fäden seiner Doktrin ihn dazu hätten anregen können, eine solche Figur zu fördern (an erster Stelle die Definition des Unbewussten als »Diskurs des Anderen«¹⁴). In diesem Ausschluss finden wir nun, allerdings nicht gerade hinausposaunt, die Auswirkung einer Berücksichtigung der Psychose. Folgen wir Schritt für Schritt. Dieser Ausschluss ist tatsächlich schon seit dem 22. April 1964 effektiv, noch bevor er einen Monat später symbolisch verwirklicht wird.

Es handelt sich also um das unterstellte Wissen [*savoir supposé*], aber auch um denjenigen, dem Wissen unterstellt werden wird [*celui qui sera supposé savoir*]. Hier ist die Passage, die faktisch den Ausschluss des *autre supposé savoir* initiiert:

Wir brauchen uns dort tatsächlich nicht zu wundern, dass – das ist es, was Szasz konstatiert, aber sehr zu Unrecht beklagt – in dem Verhältnis des einen zum anderen sich eine Dimension des Forschens nach Wahrheit etabliert, wo der eine unterstellt, als wissend unterstellt ist [*l'un est supposé, est supposé savoir*] – zumindest als mehr wissend als der andere – (...) ¹⁵

Man sieht, das Wissen wird hier dem »einen« und nicht dem »anderen« zugeschrieben. Aber folgen wir dem Zitat.

(...) und dass von demjenigen, dem Wissen unterstellt wird [*celui qui est supposé savoir*], sofort die Vorstellung auftaucht, die besagt, dass er sich nicht nur nicht täuschen darf, sondern auch, dass man ihn täuschen kann; dass das Sich-täuschen im gleichen Zug aufs Subjekt zurückgeworfen ist; dass es nicht einfach so ist, dass das Subjekt sozusagen auf eine statische Weise im Mangel wäre, sich im Irrtum befände; sondern, dass es, auf eine unbeständige Weise, in dem, worauf es zugeht, in

dem, was es durch seinen Diskurs artikuliert, wesentlich in der Dimension eines Sich-Täuschens situiert ist; dass selbst [...]»¹⁶

Lacan rundet den Satz nicht ab, der auf seiner Bahn das unterstellte Wissen einführt! Das »und dass« öffnet einen neuen Nebensatz, der etwas einführt, das als etwas ganz Anderes scheinen könnte, nämlich die Täuschung.

Doch gestehen wir zu, dass die Ausschließung des *autre supposé savoir* in ihrem Geiste noch nicht klar ist. Was wäre dann dieses dem anderen unterstellte Wissen [*savoir supposé à l'autre*], wenn ich in der Bewegung dieser Unterstellung zugestehe, dass der andere sich täuschen könnte? Die Setzung, dass *er sich nicht täuschen soll*, impliziert, dass ich ihm dieses Wissen nicht wirklich unterstelle! Oder sollte man besser um jeden Preis vermeiden, dass er sich täuscht, um ihn als mögliche Stütze des *supposé savoir* zu erhalten? Im ersten Fall ist die Unterstellung nicht konsequent mit sich selbst, im zweiten ist die Täuschung keine wirkliche.

Man merkt folglich, dass »phänomenologisch« gesehen die Frage schlecht gestellt bleibt, dass sie sich nicht zwischen den beiden Polen entfalten kann, die durch das Verhältnis »des einen zum anderen« bestimmt sind. Ebenso unbefriedigend bleibt dann die Lösung, die zum Beheben des Problems der Nichtübereinstimmung mit der Realität vorgeschlagen wurde, und zwar die Einführung, am selben Tag, der Definition der Übertragung als »das Ins-Werk-Setzen der Realität des Unbewußten«¹⁷ [*la mise en acte de la réalité de l'inconscient*]. So schlagend sie auch sein mag¹⁸, diese Formel weist den großen Makel auf, den Ausschluss des *Autre supposé savoir* nicht zur Kenntnis zu nehmen. Denn wenn das Unbewusste der Diskurs des Anderen und die Übertragung das Ins-Werk-Setzen der Realität des Unbewussten ist, ist diese Realität dann nicht *ipso facto* diejenige dieses Diskurses? Und wenn dieser Diskurs Träger eines Wissens ist, wie Lacan es einhämmert, muss man dann nicht schlussfolgern, dass das Ins-Werk-Setzen seiner Realität dasjenige des Wissens des Anderen ist?

Die Niederschrift des Mathems wird diese syllogistisch unwiderlegliche Schlussfolgerung ausschließen.

Es ist kein Zufall, dass die Frage der Täuschung den Satz unterbricht, der das unterstellte Wissen einführen sollte. Der wesentliche Charakter der Verbindung von Wissen und Täuschung wird tatsächlich eineinhalb Monate später (Sitzung vom 3. Juni 1964) bestätigt, als Lacan nicht mehr nur das unterstellte Wissen, sondern das *sujet supposé savoir* einführt (er wird das erste Mal SsS in der darauffolgenden Sitzung vom 10. Juni schreiben). Die Begriffe »Wissen« und »Täuschung«, mit denen es den der »Gewissheit« zu verbinden gilt, genügen schon, um anzuzeigen, dass es sich hier um seine Descartes-Lektüre handelt. Diese Lektüre, unserer Ansicht nach erstaunlicherweise durch die Arbeiten J.-L. Marions bestätigt¹⁹, nimmt sowohl die Erfahrung des *cogito* und die durch das »ich denke« erlangte Gewissheit, die sich der Vernichtung des Wissens verdankt, als auch den von Descartes begangenen Irrtum zur Kenntnis, den wir als Ausgangspunkt des romantischen Charakters der cartesianischen Physik²⁰ begreifen. Dieser Irrtum bestand Lacan zufolge in der Anmaßung, dass »er sagt, er wisse etwas über diese Gewissheit«²¹ (die im Akt des *cogito* erlangt ist, den Lacan später als *passage à l'acte* identifizieren wird), anders gesagt, dass das »ich denke« des *cogito* von Descartes nicht als das genommen wurde, was es für Descartes ist (so wie Lacan ihn liest, und Lacan möchte hier statt ein Kommentator ein Leser sein, der in den Text schneidet), und zwar ein »einfacher Punkt der Ohnmacht«.²²

Diesen Fehler bemerkend, führt Lacan das erste Mal das *sujet supposé savoir* ein, und zwar indem er ausschließt, dass es sich, selbst bei Descartes, um ein *Autre supposé savoir* handelt. Die Erfahrung des *cogito* wird tatsächlich von der Bestätigung getragen, dass Gott kein Täuschender ist. Aber das Entscheidende und für uns Interessante ist, weshalb er dies nicht ist, und zwar, weil er die Last (Descartes überlässt sie ihm) der ewigen Wahrheiten trägt. Die ewigen Wahrheiten sind der Name des Auswegs, durch den Descartes (im Unterschied zur hauptsächlichen Vorgehensweise eines Kepler) es

verweigert, Gott in die menschlichen Berechnungen zu verwickeln, also dem göttlichen Willen seine ganze Freiheit lässt. Gott hätte eine andere Welt wollen können, verschieden von der, von der wir sagen, sie sei in unseren Berechnungen. Er ist in seinem Willen absolut transzendent. Doch gerade *weil es bei Gott diesen Willen gibt*, der alleine erlaubt, zu behaupten, dass die »ewigen Wahrheiten« nur solche sind, »weil Gott es so will«²³, *kann es sich bei ihm nur um ein Subjekt handeln*: Gott ist bei Descartes das *sujet supposé savoir*. Der Psychoanalytiker kann diesen cartesianischen Fehler, die Gewissheit des *cogito* (d.h. die Tatsache des *cogito als Akt*) für ein Wissen zu halten, verorten, weil seine Erfahrung ihm zeigt, dass er hier als *sujet supposé savoir* aufgefasst wird, ohne deshalb vom Analysanten die Qualitäten des perfekten, unendlichen Wesens verliehen zu bekommen, die diejenigen von Descartes' Gott waren.

Die göttliche Alterität ist diejenige eines unergründlichen Willens, also notwendig die einer Subjektivität. Das *supposé savoir* ist demnach nicht einem Anderen zuschreibbar, sondern nur einem Subjekt. Aber wie Descartes als Begründer eines neuen wissenschaftlichen *Epistems* derjenige gewesen ist, der ein solches Subjekt loswerden und im gleichen Schritt den Wissenschaftler von ihm befreien konnte²⁴, sieht man, *dass sich die Benennung des sujet supposé savoir am cartesianischen Ort ereignet, von dem man es verjagt*. Man findet genau dasselbe »Paradox« in der lacanianischen Problematisierung des Endes der Analyse im Text von 1967, wo das *Mathem* der Übertragung geschrieben wird.

Es lässt sich nicht übersehen, dass diese lacanianische Lektüre von Descartes sich auf dem Grund einer Befragung der Psychosen ereignet. Es sind tatsächlich die Psychosen, in denen man offenkundiger als anderswo die Position des *Autre supposé savoir* findet und vielleicht am reinsten im Unterstellungswahn [*délire de supposition*], in dem das Subjekt zu wissen glaubt, dass der Andere weiß, mitunter ohne selbst je das Bedürfnis danach zu haben, zu wissen oder sich auszudenken, was genau der Andere weiß. Die Regel im paranoischen Bereich der Psychosen ist nicht, dass das Subjekt

»sich für ...« hält, sondern dass es »für ... gehalten werde«²⁵, und namentlich am Ort des Anderen. Das Wissen ist also zunächst dasjenige des Anderen. Diese Figur eines *Autre supposé savoir* auszuschließen, heißt folglich, das Wissen zu entriegeln, das ausrastet [*débloquer le savoir qui débloque*].

Wie jede treffende Benennung öffnet diejenige des SsS eine Frage. So heißt es eine Woche nach der Einführung des SsS, die akrophone Schreibung des SsS begleitend: »Dieses *sujet supposé savoir*, sei es Freud oder reduziere man es auf diesen Term, auf diese Funktion – manche fühlen sich voll davon besetzt. Doch da liegt nicht die Frage. Die Frage jedes Subjekts ist zunächst, wo es sich verortet, um sich an das *sujet supposé savoir* zu adressieren.«²⁶ Die Bestimmung dieses Punktes, an dem sich das Subjekt verortet, um sich ans SsS zu adressieren, wird für nicht weniger als vier Jahre unbestimmt bleiben. Und die Antwort wird in *la Proposition de 1967* kommen, nicht von einer inzwischen erworbenen Intelligenz des Übertragungsphänomens ausgehend, sondern von der Anwendung – quasi »blindlings« – der lacanianischen Definition des Subjekts. So geht Folgendes der Niederschrift des Mathems unmittelbar voraus: »Ein Subjekt unterstellt nichts, es ist unterstellt. Unterstellt, so lehren wir, durch den Signifikanten, der es für einen anderen Signifikanten repräsentiert.«²⁷

Diese Definition des Subjekts verbietet es, aus ihm den Agenten einer Unterstellung zu machen. Das *sujet supposé savoir* kann deshalb, *wenn es sich wirklich um ein Subjekt handelt*, nur unterstellt sein, und dies wiederum nur durch einen Signifikanten, der infolgedessen der »Signifikant S der Übertragung« genannt werden soll. Man sieht also, dass der durchaus »einfältige« Charakter dieser Antwort in der Anwendung der definitorischen Formel des Subjekts besteht, die sich schreibt:

$$\begin{array}{c}
 \text{S}^1 \longrightarrow \text{S}^2 \\
 \hline
 \text{S}
 \end{array}$$

Die Niederschrift des Mathems der Übertragung wird sich folglich als eine Variante dieses Algorithmus präsentieren. Das Subjekt findet sich hier unterstellt vom Signifikanten der Übertragung und das Wissen (die unbewussten Signifikanten) diesem unterstellten Subjekt [*sujet supposé*] an die Seite gestellt. Was die Bestimmung des anderen Signifikanten angeht, desjenigen, für den der Signifikant der Übertragung das Subjekt repräsentieren würde: Auch sie ist geradezu trivial. Dieser Signifikant wird genannt... irgendeiner – was umschreibt, dass er in jedem Fall besonders ist.

$$\frac{\quad S \quad}{s (S^1, S^2, \dots S^n)} \xrightarrow{S^q}$$

Dieses Mathem erfordert einige Bemerkungen:

- Der Signifikant der Übertragung, S, als Signifikant, mit dem sich ein Subjekt ans SsS adressiert, wird nur antizipatorisch Signifikant genannt. Dies resultiert aus der Tatsache, dass er in der lacanianischen Doktrin Signifikant nur dank des *Ereignisses* wird, das ihn dazu führt, das Subjekt bei einem anderen Signifikanten zu repräsentieren. Dieses Ereignis ist punktuell: Sobald das Repräsentieren stattgefunden hat, verschwindet das Subjekt im anderen Signifikanten. Der Signifikant der Übertragung ist also keiner, wenn er nicht als Ereignis das Subjekt bei einem beliebigen Signifikanten repräsentiert. Aber diesem Ereignis trägt das Mathem der Übertragung keine Rechnung; ganz im Gegenteil gilt ersteres als das, was das Feld der Relevanz des Mathems zerstört. Anders gesagt: Es handelt sich ums Mathem der Übertragung, nicht der Analyse der Übertragung, nicht ihrer Ausführung [*effectuation*] (ein Term, den wir dem der »Liquidation« vorziehen). Dies ist kohärent mit dem *Vorschlag zur Passe*, der ein Positiv konstruiert (nach dem Modell des Witzes), das geeignet ist, etwas von dieser Ausführung außerhalb des Mathems der Übertragung zusammenzutragen.

- Die Signifikanten im Unbewussten, auch sie, werden nur antizipatorisch so bezeichnet, und zwar aus demselben Grund; das ist, was die Parenthese schreibt. Und dennoch sind sie nicht auf demselben Niveau wie der Signifikant der Übertragung. Man unterstreicht so, dass der Signifikant der Übertragung nicht wie ein Signifikant des Unbewussten positioniert ist. Wenn diese Signifikanten nur zu solchen werden durch das Ereignis der einen und dann der einen und dann der einen (...) Interpretation, und wenn, wie man es viele Male notiert hat, die Interpretation die Übertragung unterstellt, kann man selbst so weit gehen, zu sagen, dass der Signifikant der Übertragung die Möglichkeit der Interpretation öffnet, also der Produktion des S1, S2, etc. Man hat viele Male das Paradox erwähnt, welches der besagten »Interpretation der Übertragung« zu eigen ist: Wie kann die Interpretation, geboren aus der Tatsache, dass sie sich in ihr begründet, die Übertragung beseitigen? Die Ungleichheit der Position, geschrieben im Mathem der Übertragung, zwischen den Signifikanten des Unbewussten und dem Signifikanten der Übertragung, lässt erkennen, dass dieses Paradox keines ist.
- Bemerkten wir schließlich das Äquivalenz des s, eine Äquivalenz, die nach dem Ausschluss des *Autre supposé savoir* bleibt. Klein s ist die Umschrift des Subjekts in der Formel des *sujet supposé savoir*. Als vom Signifikanten S unterstelltes wäre das Subjekt ein barriertes, sobald dieses ~~S~~ es für einen anderen Signifikanten repräsentieren würde bei einem beliebigen Signifikanten. Aber dies ist nicht der Fall und Lacan nimmt das zur Kenntnis, indem er dieses Subjekt mit einem kleinen s schreibt und nicht, wie in anderen Mathemen (zum Beispiel dem der vier Diskurse) als großes, barriertes S: ~~S~~. Das kleine s ist ein Subjekt, welches (nebenbei bemerkt) mit einem unbekanntem Wissen belastet ist. Aber es ist auch das Subjekt im Wartestand. Man müsste deshalb in einem dreidimensionalen Raum schreiben können: S barriert vor dem Hintergrund dieses kleinen s. Dennoch ist das Problem nicht räumlich, sondern zeitlich, und diese Zeitlichkeit präsentiert sich, als sei sie der

Grund, weshalb es hier, trotz des Äquivoks, das wir signalisieren, nicht in Betracht kommt, zwei Subjekte zu zählen (in seiner *Proposition* lehnt Lacan nicht nur die Intersubjektivität ab, sondern nimmt überdies zur Kenntnis, dass die »Übertragung *schon alleine* einen Einwand« gegen die Intersubjektivität ausmacht). Es handelt sich um zwei differenzierte Zeiten des Subjekts, um eine Art von Subjektivierung, die dem Übertragung genannten Ereignis seinen möglichen transitorischen Charakter zugesteht.

Wir näherten uns dem Punkt, an dem das Mathem der Übertragung gleichzeitig die Einheit ihres Begriffs und die klinisch spürbare Diversität ihrer Realisationen namentlich in den Neurosen und den Psychosen zu ergreifen erlaubt. Jetzt sind wir imstande, diese These zu untermauern.

Aus dem Französischen übersetzt
von Aaron Lahl und Alexandre Wullschlegler
mit Beteiligung von Franz Taplick

- 1 Der Text ist eine gekürzte und übersetzte Version des Kapitels »du transfert psychotique« aus Allouch, Jean: *Marguerite ou l'Aimée de Lacan*. Paris 1990: EPEL
- 2 Wir übersetzen den Ausdruck *sujet supposé savoir* nicht. Im Französischen trägt dieser Ausdruck eine Ambivalenz: Wird das Wissen, das Subjekt oder beides unterstellt? Dass (auch) das Subjekt unterstellt wird, wird von vielen gängigen Übersetzungen des *sujet supposé savoir* (z.B. »Subjekt, dem Wissen unterstellt wird« oder »Subjekt, das wissen soll«) unterschlagen. Allouch wird diese Lesart mit Lacan weiter unten ausarbeiten. Auch die Ausdrücke *autre supposé savoir*, *Autre supposé savoir* oder *supposé savoir* übersetzen wir nicht. Anm. d. Ü.
- 3 Deutsch im Original; Anm. d. Ü.
- 4 Vgl. Sigmund Freuds Intervention in der Sitzung der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung vom 21. November 1906 in: Nunberg, Hermann & Federn, Ernst (Hg.): *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Band 1. Gießen 2008: Psychosozial. S. 57 f.
- 5 Freud, Sigmund: *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*. In: *GW XIII*. Frankfurt a. M. 1969: S. Fischer. S. 421
- 6 Freud, Sigmund: *Selbstdarstellung*. In: *GW XIV*. Frankfurt a. M. 1969: S. Fischer. S. 87
- 7 Lacan, Jacques: *Die Angst, Das Seminar, Buch X*. Wien/Berlin 2015: Turia+Kant. S. 150; [Anm. d. Ü.]
- 8 Lacan, Jacques: *Die Psychosen, Das Seminar, Buch III*. Wien/Berlin 2016: Turia+Kant. S. 229
- 9 »Jeder Verfolgungswahn bei Dementia praecox enthält implizite einen Größenwahn«; diese Formulierung Abrahams wird von Freud angenommen: »Diese ersten Auffassungen von Abraham haben sich in der Psychoanalyse erhalten und sind die Grundlage für unsere Stellungnahme zu den Psychosen geworden.« [vgl. Abraham, K.: *Die psychosexuellen Differenzen der Hysterie und der Dementia praecox*. In ders.: *Klinische Beiträge zur Psychoanalyse aus den Jahren 1907–1920* (S. 23–35). Leipzig/Wien/Zürich 1921: Internationaler Psychoanalytischer Verlag. S. 32. Sowie: Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917). In: *GW XI*. Frankfurt a.M. 1969: S. Fischer. S. 430; Anm. d. Ü.]
- 10 Abkürzung für *sujet supposé savoir*; Anm. d. Ü.
- 11 Lacan, Jacques: *Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école*. In: *Scilicet*. Paris 1968: Seuil. S. 20
- 12 Lacan, Jacques: *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch XI*. Wien/Berlin, 2015: Turia+Kant. S. 142 [Übersetzung abweichend; Anm. d. Ü.]
- 13 Es scheint, dass man von der Übertragung nicht ohne den Bezug auf diese Karikatur einer schönen Frau sprechen kann, die nur ein Ziel hat: mit ihrem

- männlichen Analytiker zu schlafen. Freud hat zur Verbreitung dieses Topos beigetragen, insbesondere in *Bemerkungen über die Übertragungsliebe (Weitere Ratschläge zur Technik der Psychoanalyse III)*, dem komischsten Text Freuds.
- 14 Als sie das erste Mal im *Bericht von Rom* aufkommt, wird diese Formulierung »Diskurs des anderen«, mit kleinem a, geschrieben.
- 15 Lacan, *Vier Grundbegriffe*, S. 145 [Übersetzung abweichend; Anm. d. Ü.]
- 16 Ebd. S. 143 f. [Übersetzung abweichend; Anm. d. Ü.]
- 17 Ebd., S. 152; Anm. d. Ü.
- 18 Diese Formulierung war ein klarer Erfolg, wenigstens in dem Sinne, dass man sie häufig zitiert hat. Dass ein solcher »Erfolg« auf Abwege führt, belegt die Tatsache, dass man häufig in der Zitation etwas vergisst... die Realität! Im Gegensatz dazu geben wir hier die Formulierung in ihrer Vollständigkeit wieder: Die Übertragung ist das Ins-Werk-Setzen der *sexuellen* Realität des Unbewussten (vgl. die Eröffnung der unmittelbar folgenden Sitzung dieses Seminars).
- 19 Marion, Jean-Luc: *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris 1981 (2. Aufl.): Vrin. Sowie: *Sur la théologie blanche de Descartes*. Paris 1981: PUF
- 20 Vgl. Milner, Jean-Claude: *Introduction à une science du langage*. Paris 1989: Seuil. S. 138–139, 158–160, 217 (Fußnote 28)
- 21 Lacan, *Vier Grundbegriffe*, S. 236
- 22 Ebd. [Übersetzung abweichend; Anm. d. Ü.]
- 23 Ebd., S. 237
- 24 Man beachte den eminent konkreten Charakter dieser Entlastung, deren Operation – eine Transliteration – Lacan wie folgt beschreibt: Descartes »substituiert die Kleinbuchstaben a, b, c usw. aus seiner Algebra den Großbuchstaben. Die Großbuchstaben, das sind, wenn Sie so wollen, jene Buchstaben aus dem hebräischen Alphabet, mit deren Hilfe Gott die Welt erschaffen hat. Diese haben bekanntlich eine Kehrseite, und jedem Buchstaben entspricht eine Zahl. Der Unterschied zwischen den Kleinbuchstaben Descartes' und den Großbuchstaben ist der, daß die Kleinbuchstaben Descartes' keine Zahlen haben, sie sind austauschbar, und nur die Ordnung der Kommutation bestimmt ihre Abfolge.« (Lacan: *Vier Grundbegriffe* S. 237 f.). Seit Descartes sei das Subjekt der Wissenschaft nicht mehr dem Problem begegnet, über das die Juden in der Niederschrift der Zahl 15 straukelten (ihre mathematische Schrift drängte sie 5-10 zu schreiben, aber, als sie die Buchstaben ihres Alphabets verwendeten, schrieben sie es so wie die ersten beiden Buchstaben des Namens Jehovas. Problem: Jehova kann nicht 15 wert sein!)

- 25 Ich habe diesen Punkt ausgehend von einem Fall von Sérieux und Capgras entwickelt. Vgl. Allouch, J.: *Vous êtes au courant, il y a un transfert psychotique*. In: *Littoral*, 21, S. 89–110. Toulouse oct. 1986: Erès
- 26 Lacan, *Vier Grundbegriffe* S. 244; [Übersetzung abweichend; Anm. d. Ü.]
- 27 Lacan, *Proposition*, S. 19

WISSENSCHAFT UND LIEBE -
NOTIZ ZUR ÜBERTRAGUNG

Wie man weiß, hat Freud das Ringen, ob die Übertragung von Liebe unterschieden

werden könne, mit einem klaren Nein beschieden: »Resümieren wir also: Man hat kein Anrecht, der in der analytischen Behandlung zutage tretenden Verliebtheit den Charakter einer ›echten‹ Liebe abzustreiten.«¹ Die Übertragung – und ich möchte sagen in all den Affekten, in denen sie erscheint –, spielt auf dem Feld der Liebe. Sie akzentuiert spezifische Seiten des Liebeslebens, auf die Freud im Zuge der Erfindung der Psychoanalyse gestoßen ist. Ihre künstliche Provozierbarkeit fiel im Raum der Analyse, in den sie unerwartet hereinbrach, zuerst auf. Aber diese hat doch Grenzen, denn nicht jeder kann mit jedem eine Analyse machen. In der Kur zeigt sich die Übertragung sowohl als

größte Stütze wie auch als intensivstes Hindernis, als unberechenbare Größe, mit der gleichwohl gerechnet werden muss – denn ohne Übertragung keine Analyse. Mal gedeckter, mal überdeutlich macht der Zustand der Liebe, in den die Übertragung versetzt, aber nicht nur schmiegsam und gefügig, sondern auch widerständig und wild, rücksichtslos in ihren Forderungen, »verblendet«² sagt Freud, der ins Gedächtnis ruft, »daß auch die sonstige Verliebtheit außerhalb der analytischen Kur eher an die abnormen als an die normalen seelischen Phänomene erinnert.«³ Dass Freud zwischen Liebe und Verliebtheit hier nicht unterscheidet, rührt daher, dass er auf den ver-rückten, unerziehbaren, ja asozialen Grund der Liebe abzielt. Verliebtheit mag einfacher entfacht und schneller wieder verpufft sein, die Liebe, mit ihrer Bereitschaft in Hass umzuschlagen, ihrer unauslöschlichen Ambivalenz der Gefühle und ihrem uneindeutigen Verhältnis mit der Geschlechtlichkeit, ist auch kein ruhigeres Fahrwasser. Die Übertragung bringt einen Zustand hervor, der dem der Liebe strukturell verwandt ist. Aber so alt die Liebe, so neu ist doch Freuds Terminus der Übertragung.

Freud hat die Übertragung erst spät theoretisiert, die Schwierigkeiten waren enorm. Er hat den Umgang mit ihr allerdings von Anfang an, schon in der Vor- und Frühzeit der Psychoanalyse gesucht. Seine Faszination für den Pariser Neurologen Charcot und dessen Patientenvorfürungen, wie überhaupt sein Eintreten für die Hypnose zeigen das an, wie ebenso sein großes Interesse an der Behandlung Berta Pappenheims (Anna O.) durch Josef Breuer, die darin endete, dass die Patientin eine Scheinschwangerschaft entwickelte und Breuer sich von diesem massiven Auftreten der Übertragung in die Flucht schlagen ließ. Freud ist auf das Phänomen der Übertragung mit schlafwandlerischer Sicherheit zugegangen. In seiner Theorie tauchte sie jedoch zuerst am Rand auf, wie nebenbei und in begrenzter Bedeutung, in den frühen Fällen als Störung.⁴ Es hat lange gebraucht, bis Freud ihr wirklich ihren zentralen Platz im Theoriegebäude gegeben hat. Und dafür gab es handfeste Gründe. Denn die Übertragung zu denken war wirklich etwas völlig Neues, eine völlig neue Wendung des immer schon Dagewesenen. Es ist ein

Einbruch im Feld der Wissenschaft. Nachdem er sie in ihrer grundlegenden Bedeutung anerkannt und in der Theorie entsprechend platziert hatte, rekapitulierte Freud diesen Schritt so:

Und wirklich, je weiter wir in der Erfahrung kommen, desto weniger können wir dieser für unsere Wissenschaftlichkeit beschämenden Korrektur widerstreben. [...] Die neue Tatsache, welche wir also widerstrebend anerkennen, heißen wir die Übertragung.⁵

Der zitierte Satz fällt in Freuds Vorlesung zur Übertragung. Noch in seiner Form wiederholt er das Zögern, mit dem Freud sich dazu durchrang, das, was da in seiner Erfahrung insistierte, als ernsthaften Gegenstand ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit zu rücken. Tatsächlich nähert er sich in der besagten Vorlesung über mehrere Seiten der Übertragung, ohne sie beim Namen zu nennen, so als trete der Gegenstand erst langsam aus dem Dunkel hervor und gewinne Kontur. Erst im zitierten Satz fällt der Terminus. Ihr Auftritt im Feld der Wissenschaft erweckt, wie Freud hier konstatiert: Scham. Er berührt das prekäre Sein der Subjekte oder, deutlicher gesprochen, ihren Schambereich. Die überraschende Zusammenziehung von *Beschämung* und *Korrektur* im obigen Satz gemahnt an Freuds Rede von den drei Kränkungen der Menschheit.⁶ Doch es macht gleichwohl einen Unterschied, dass Freud von Scham und nicht von Kränkung spricht. Denn Scham hat weniger mit Narzissmus, als eher mit der Existenz und Singularität eines Subjekts zu tun. Man kann beobachten, dass in eben dem Moment, in dem Freud hier von *Korrektur* spricht, seine Ausführungen an Fahrt aufnehmen: Die Tatsache der Übertragung tritt jetzt anerkannt ins Feld »unserer Wissenschaftlichkeit« und breitet sich darin aus. Mit der Folge allerdings, dass die Wissenschaftlichkeit einschneidend verändert wird: beschämt und berichtigt.

Der Text ist, wie bemerkt, eine Vorlesung. Freud wendet sich deutlicher noch als sonst an ein Publikum⁷, er spricht vor einer Zuhörerschaft aus psychoanalytisch interessierten Laien, es sind Akademiker, die der jungen Disziplin aufgrund ihrer

Wissenschaftlichkeit einen gewissen Kredit zusprechen mögen, der jedoch bedroht ist, sobald diese Wissenschaftlichkeit in Frage steht. Freud wirbt beim Publikum um die Annahme des Gehörten, um Gunst für seine Sache, um es zuzuspitzen: Freud wirbt um die Übertragung, die nicht nur als Gegenstand der Überlegungen angesprochen ist, sondern auch *in actu*. Es geht um die Seriösität der Psychoanalyse – und vielleicht sogar die der Wissenschaft überhaupt –, die Freud hier schützt und vor dem Abzug der Übertragung zu bewahren sucht. Die Hörer mögen ihr nicht den Glauben entziehen, sie mögen an der Unterstellung festhalten, dass hier ein wertvolles Wissen vorhanden sei.⁸ Seine vorsichtige, ja umwundene Art, erst in der vorletzten seiner Vorlesungen das Skandalon der Übertragung schließlich als »wichtigsten Posten«⁹ der Analyse einzuführen, steht im Dienst dieses Werbens um Anerkennung.

Viel direkter hatte Freud im Übrigen bereits in der *Traumdeutung*, in einem Satz, der wie nebenbei fällt, seine Leser zur Übertragung aufgefordert. Bevor er zur Analyse seines Irma-Traums ansetzt, schreibt er: »Nun muss ich aber den Leser bitten, für eine ganze Weile meine Interessen zu den seinigen zu machen und sich mit mir in die kleinsten Einzelheiten meines Lebens zu versenken, denn solche Übertragung fordert gebieterisch das Interesse für die versteckte Bedeutung der Träume.«¹⁰ Dies ist immerhin ein bemerkenswerter Auftakt für die neue Wissenschaft der Träume.

Worin aber besteht das Neue und Skandalöse der Übertragung? Es besteht, so kann man antworten, in der Enthüllung der Liebe an einem Platz, an dem ihr Auftritt nicht erwünscht ist. »Falsche Verknüpfung« hatte Freud sie in erster Annäherung genannt.¹¹ Sowohl die Praxis als auch die Theorie haben es damit zu tun bekommen.

In der Praxis war es die Enthüllung einer Kraft, die in den unterschiedlichsten Verhältnissen – ja auch im Verhältnis zum Arzt, aus dem heraus die Psychoanalyse sich entwickelt hat – ihre Wirkung entfaltet. Während sie aber dort gedeckt blieb, holt die Psychoanalyse sie aus der Deckung hervor. Sie übertritt damit eine Schwelle, die nicht ohne Widerstand, ja Schrecken überschritten wird. Dass dies heute nicht anders ist, davon zeugen die verbreiteten Reden

vom Aufbau einer guten, stabilen, gesunden etc. therapeutischen Beziehung, die allesamt über die Tatsache der Übertragung hinweggehen. Es ist ihr sexueller Grund, der hier umschifft werden soll, die libidinöse Kraft, mit Freud gesprochen, die der Übertragung unterliegt, bzw. die sexuelle Realität des Unbewussten, wie Lacan es genannt hat, die von der Übertragung ins Werk gesetzt wird.¹²

In der Theorie war es die Entdeckung, dass die Übertragung nicht einfach als ein neuer Gegenstand und Erweiterung einer sich ansonsten gleichbleibenden Theorie aufgenommen werden kann, sondern dass ihre Hereinnahme den gesamten Bau infiziert und erschüttert. Die Übertragung bildet einen theoretisch unlöslichen Fremdkörper inmitten der Theorie. Die Praxis ist an dieser Stelle der Theorie überlegen, denn in der Praxis ist die Übertragung sehr wohl löslich, wenn sie am Ende der Analyse fällt. Die Theorie wird mit ihr nicht fertig, denn sie soll sagen, was die Übertragung ist und stößt dabei auf die Übertragung am Grund jeden Sagens. Sie kann sie nur halb-sagen. Denn jedes Sagen ist immer schon Übertragung, trägt die Wendung an den Anderen in sich. »In ihrem Wesen ist die wirkungsvolle Übertragung, um die es geht, ganz einfach der Akt des Sprechens«, hielt Lacan in einer frühen Annäherung an die Übertragung fest.¹³

Bevor Freud der Übertragung als Gegenstand gewahr wurde, mit dem er sich in Praxis und Theorie zu befassen hat, war diese in dem Rahmen, in dem er die psychoanalytische Theorie zu entwickeln begann, bereits gegenwärtig und sogar benannt als Wendung an den »Anderen«.¹⁴ Die grundlegenden ersten Versuche seiner Erfahrung, ein theoretisches Fundament zu geben, formulierte Freud im Briefwechsel mit seinem Berliner Kollegen und intimen Freund Wilhelm Fließ. »Liebster Freund«, war die häufige Anrede dieser Briefe, und für lange Zeit war Fließ Freuds »einzige[s] Publikum«¹⁵, wie er schrieb:

Ich bin so unendlich froh, daß Du mir einen Anderen schenkst, einen Kritiker und Leser, noch dazu von Deiner Qualität. Ganz ohne Publikum kann ich nicht schreiben, kann mir aber ganz gut gefallen lassen, daß ich es nur für Dich schreibe.¹⁶

Freud hat Fließ (s)ein Wissen unterstellt, und diese Unterstellung erlaubte es ihm allererst, jenes Wissen, das nachher das der Psychoanalyse werden sollte, adressiert an Fließ zu formulieren. Lacans Formel des *sujet supposé savoir* lässt sich hier präzise wiederfinden. Ohne diese Unterstellung wäre die Bewegung des Schreibens nicht in Gang gesetzt und gehalten worden. »Ich liebte ihn einst sehr und übersah darum vieles«¹⁷, wird Freud viele Jahre später, nach dem Bruch mit Fließ, wieder in einem Brief, diesmal an seinen Schüler Karl Abraham, schreiben und so im selben Satz seine damalige Übertragungsliebe bekunden wie die inzwischen erfolgte Rücknahme der Unterstellung. Ein anderes und jetzt mehrzähliges Publikum hatte inzwischen den herausgehobenen Einzigen aus der Entstehungszeit der Analyse ersetzt. Für die Begründung der Psychoanalyse aber brauchte es diese besondere Wendung an den Anderen, wie dies überhaupt für die Hervorbringung von Neuem im Feld des Wissens gilt. Ohne Übertragung, formaler gesprochen ohne *sujet supposé savoir*: kein neuer Gedanke. Wissen braucht Liebe.

Die Umkehrung jedoch gilt nicht: Liebe hat mit Wissen nichts zu tun. Freud und Lacan haben beide auf diese Trennung mit einigem Nachdruck bestanden. So stellt sich Freud gegen Leonardo da Vinci, wenn dieser fordert, dass man sich ein Wissen zu bilden habe, d. h. erkennen muss, bevor man liebt oder hasst.¹⁸ Er entgegnet:

[Diese Behauptung] ist offenkundig falsch, und Leonardo mußte dies ebensogut wissen wie wir. Es ist nicht wahr, daß die Menschen mit ihrer Liebe oder ihrem Haß warten, bis sie den Gegenstand, dem diese Affekte gelten, studiert und in seinem Wesen erkannt haben, vielmehr lieben sie impulsiv auf Gefühlsmotive hin, die mit Erkenntnis nichts zu tun haben und deren Wirkung durch Besinnung und Nachdenken höchstens abgeschwächt wird.¹⁹

Freud beruft sich auf das Wissen von jedermann, wenn er sagt, jede(r) wisse, dass die Leute am Wissen »vorbeilieben«, dass sie wider

besseres Wissen lieben, oder anders gesagt, dass die Liebe weder der Argumente bedarf noch durch solche zu lösen ist.²⁰ Psychoanalytisch gesprochen bildet die Liebe einen Fremdkörper im Wissen, sie speist sich aus anderen Quellen, spielt auf einem Anderen Schauplatz.²¹ Leonardos Forderung steht in Freuds Augen viel eher im Dienst einer Hemmung, der Freud in *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* nachgeht und die er in engsten Zusammenhang mit Leonardos Abwendung von der Kunst und Hinwendung zu den Wissenschaften stehen sieht.

Auch Lacan insistiert darauf, dass die Liebe »nichts zu tun hat [...] mit dem Wissen« – »im Gegensatz zu dem was die Philosophie zusammengespinnen hat«, wie er hinzufügt.²² Lacan sagt das, nachdem er sich gut zehn Jahre zuvor intensiv mit einer der berühmtesten philosophischen Ausarbeitungen über die Liebe beschäftigt hat, mit Platons *Symposion*, das er im Übertragungsseminar ausführlich kommentiert.²³ Lacan zieht aus diesem Text aber eben nicht die Platonische Stufenleiter der Liebe – den Aufstieg von der körperlichen Liebe zur Weisheitsliebe, der *philosophia* als höchstem Ziel²⁴ –, sondern hebt hervor, dass dieser Text auf einen anderen Höhepunkt zusteuert: die Begegnung des trunkenen, liebestollen Alkibiades mit Sokrates, die kurz vor Ende des Gelages die Reihe der auf den Eros gehaltenen Reden unterbricht und auf sehr andere Weise fortsetzt. Für diesen Bruch des Wissensdiskurses interessiert sich Lacan, denn in die Reihe der gelehrten Reden über die Liebe bricht hier die Liebesrede selbst ein. Alkibiades' Auftritt lässt die Liebe *in actu* in den Raum treten: als eine an Sokrates adressierte Rede, die sich herausfordernd und rückhaltlos, schamlos, lockend und angreifend vor den Ohren ihrer Zuhörer und besonders des Einen entfaltet. Dieser Rede gilt Lacans besondere Aufmerksamkeit, denn in ihr findet er, was ihn interessiert: die Elemente einer Theorie von der Ursache des Begehrens, eine Theorie der Triebkraft mithin, von der die Liebenden gepackt sind. Es ist die berühmte Theorie des Agalmas, jenes eigentümlichen anziehenden, verhüllten Objekts, von dem Alkibiades freilich keineswegs in theoretischer Absicht spricht. Lacan findet hier durchaus ein Wissen – aber eines, das sich nicht weiß. Er findet ein

Wissen, das sich grundlegend unterscheidet von dem der *episteme* bzw. der Wissenschaft, welches ein argumentativ erschließbares, klares, oder wie Lacan auch sagt, ein »für sich selbst transparentes« Wissen ist.²⁵ Es ist dem entgegen ein Wissen, das sich verhüllt und entstellt, das eher der *doxa* verwandt ist und dem Mythos, dem »Intermediären«.²⁶

Wir sind hier an einem Punkt angekommen, an dem wir schon einmal waren: Das Lieben bringt Wissen hervor, die Liebesrede Alkibiades' zeigt's. Diese andere Art von Wissen, die sich hier artikuliert, ist allem anderen Wissen vorgängig. Es ist unbewusstes Wissen, lesbar nur lückenhaft und unter besonderen Bedingungen.

Ohne Berührung mit der »Zone des *er wußte nicht*«, wie Lacan es im Übertragungsseminar nennt, kann von Liebe nicht gesprochen und auch nicht gewusst werden.

Selbst wenn zu Anfang gesetzt ist, dass die einzigen Dinge, in welchen Sokrates sich auskennt, die Dinge der Liebe sind, kann er darüber gerade nur dann sprechen, wenn er in der Zone des *er wußte nicht* bleibt. Selbst wissend kann er nicht selbst von dem sprechen, was er weiß, und muss jemanden sprechen lassen, der spricht, ohne zu wissen.²⁷

So formuliert Lacan hier die Spaltung, mit welcher heute, mehr als 2000 Jahre nach Sokrates, ein Analytiker oder eine Analytikerin arbeitet.

Das Verhältnis von Liebe und Wissen bildet einen ungleichen Chiasmus, einen eigentümlichen Knoten, dessen Faden notwendig die Zone des *er wusste nicht* durchläuft, eine radikale Getrenntheit des Liebens vom Wissen. Diesen Knoten habe ich hier nachzuzeichnen versucht, denn es geht um eine Bewegung, um die Bewegung des Sagens selbst. Für die Praxis der Psychoanalyse heißt das, wie Edith Seifert es formuliert hat, »dass auch der Psychoanalytiker in der Position der Unwissenheit der *doxa* ist – weil er trotz aller ausbildungsmäßigen Wissensvorsprünge nur das eine Mehrwissen hat, das besagt, dass die Ursache der Wahrheit des Begehrens im Sprechen liegt.«²⁸

Und was wird – um zuletzt Freuds Satz noch einmal aufzunehmen – aus der Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse, nachdem sie sich diese Korrektur hat gefallen lassen? *Fröhliche Wissenschaft* – warum nicht diesen Ausdruck aufgreifen.²⁹ Fröhliche Wissenschaft zunächst, weil das eine Art ist zu sagen, dass die Psychoanalyse, weil sie die Übertragung im Gepäck hat, eines Stückes wissenschaftlicher Neutralität verlustig geht; dass ihre Schriften »des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren«, wie Freud in anderem Zusammenhang feststellte, als er mit Erstaunen den literarischen Zug seiner Krankengeschichten bemerkte.³⁰ – Also als eine Art von Schwäche, von Unernst.

Auf ernstere Weise ist sie fröhliche Wissenschaft in dem Sinne, in dem Nietzsche den Ausdruck verwandt hat. Es ist seine Schrift *Die fröhliche Wissenschaft*, in der Nietzsche vom »tollen Menschen« den Tod Gottes verkünden lässt³¹, und diesen Traditionsbruch nimmt die Psychoanalyse ebenso auf wie die Betonung der Leiblichkeit, die sich in Nietzsches Schrift zeigt. Aber spezieller noch kann sie sich auf die Bedeutung beziehen, die dieser Ausdruck bei den provenzalischen Troubadouren hatte, denen Nietzsche ihn entlehnte. Als *gai saber* bezeichneten diese ihre hoch ausgefeilte und strengen Regeln unterworfenen Dichtkunst: *Wissenschaft* also im Sinne einer rigorosen Poetik, einer Signifikantenkunst –, die zudem als ihren Gegenstand und Motor vor allem die Liebe umkreist, in ihrer spezifischen Form der Minne und mit einer ausgeprägten Vorliebe für das Unmögliche.³² Was uns daran gemahnt, dass heute das Reden (oder Singen) von der Liebe und ihrem Unmöglichem aus solchen Traditionen freigesetzt ist, dass diese aber gleichwohl da sind und mitsprechen, für jeden und jede auf andere Weise.

- 1 Freud, Sigmund: *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* [1915]. In: *GW* Bd. X, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 317 f.
- 2 Ebd. S. 318
- 3 Ebd. S. 317
- 4 Freud, Sigmund: *Studien über Hysterie* [1895]. In: *GW* Bd. I, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 308–311, oder ders.: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse* [1905]. In: *GW* Bd. V, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 279–286
- 5 Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1916–17]. In: *GW* Bd. XI, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 447 (27. Vorlesung: *Die Übertragung*)
- 6 Vgl. ebd., S. 294 f. (18. Vorlesung: *Die Fixierung an das Trauma, das Unbewusste*): Freud nennt Kopernikus, Darwin und zuletzt die Psychoanalyse, die mit ihren Entdeckungen die menschliche Selbstliebe kränkten.
- 7 Diese Wendung ist immer wieder spürbar in Freuds Texten, längst nicht nur in den Vorlesungen. Man denke etwa an die Schrift zur Frage der Laienanalyse, die als »Unterredung mit einem Unparteiischem« gestaltet ist. Vgl. Freud, Sigmund: *Die Frage der Laienanalyse* [1926]. In: *GW* Bd. XIV, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 207–296
- 8 Wir sind, wie aus dem Vorangehenden klar sein dürfte, auf dem Feld der Liebe: »Der Glaube [...] ist ein Abkömmling der Liebe und hat zuerst der Argumente nicht bedurft«. Freud.: *Vorlesungen zur Einführung*, S. 463 (27. Vorlesung)
- 9 Ebd. S. 450
- 10 Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung* [1900], in: *GW* Bd. II–III, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 110
- 11 Auch: »Mésalliance«. Freud: *Studien über Hysterie*, S. 309
- 12 Vgl. Lacan, Jacques: *Das Seminar Buch XI* (1964): *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. Übers.: N. Haas. Weinheim, Berlin 1987: Quadriga, S. 156 ff.
- 13 Lacan, Jacques: *Das Seminar Buch I* (1953–1954): *Freuds Technische Schriften*. Übers.: W. Hamacher. Olten, Freiburg i. Br. 1978: Walter-Verlag, S. 143
- 14 Zum Folgenden vgl. ausführlich: Verf.: *Neuronen und Neurosen. Der psychische Apparat bei Freud und Lacan. Ein historisch-theoretischer Versuch zu Freuds Entwurf von 1895*. München 2004: Fink, S. 171 ff.
- 15 Freud, Sigmund: *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*. Hg. von Masson, J. M., unter Mitarbeit von Schröter, M., Transkription: G. Fichtner. Frankfurt a. M. 1986: Fischer, S. 495 (Brief vom 19.9.1901). Freud gebraucht diese Formulierung in Anspielung auf Nestroy, vgl. dazu S. 501 (Brief vom 11.3.1902)
- 16 Ebd. S. 342 (Brief vom 18.5.1898)
- 17 Freud, Sigmund; Abraham, Karl. *Briefe 1907–1926*. Hg.: H. C. Abraham; E. L. Freud, Frankfurt a. M. 1980: Fischer, S. 108. (Brief vom 3.3.1911)
- 18 »Nessuna cosa si può amare nè odiare, se prima non si ha cognition di quella.« Also: Man

- hat kein Recht, etwas zu lieben oder zu hassen, wenn man sich nicht eine gründliche Erkenntnis seines Wesens verschafft hat«, zitiert nach Sigmund Freud: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* [1910]. In: GW Bd. VIII, Frankfurt a. M. 1999: Fischer, S. 140
- 19 Ebd. S. 140 f.
- 20 Den Hass nicht zu vergessen – wie in jenem von Catull überlieferten Vers: »*Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. nescio, sed fieri sentio et excrucior*: Ich hasse und ich liebe / warum, fragst du vielleicht / ich weiß es nicht ich fühl's / es kreuzigt mich« Übers.: Schrott, Raul: *Die Erfindung der Poesie. Gedichte aus den ersten viertausend Jahren*. Frankfurt.a. M. 1997: Eichborn Verlag, S. 167. Mit Dank an Rolf Nemitz für diesen Hinweis.
- 21 Vgl. Freud über den Schauplatz der Träume. Ders.: *Die Traumdeutung*, S. 51 und S. 541
- 22 Lacan, Jacques: *Das Seminar Buch XX* (1972–1973): *Encore*. Übers.: N. Haas, V. Haas, H.-J. Metzger. Weinheim, Berlin 1986: Quadriga, S. 130
- 23 Lacan, Jacques: *Das Seminar Buch XIII* (1960–1961): *Die Übertragung*. Übers.: H.-D. Gondek. Wien 2008: Passagen, S. 31–207
- 24 Vgl. ebd. S. 165
- 25 Ebd., S. 153
- 26 Ebd., S. 159
- 27 Ebd. S. 167, Übersetzung verändert, MW. Hier im Zusammenhang von Diotimas Rede gesagt, lässt sich diese Passage auch auf Alkibiades' Rede beziehen.
- 28 Seifert, Edith: *Fragmente einer Liebe – Zum Übertragungskonzept der Psychoanalyse bei Freud und Lacan*. In: Kuwert, Philipp; Meyer zum Wischen, Michael (Hg.): *Jacques Lacan: Eine Einführung für die therapeutische Praxis*. Stuttgart 2017: Kohlhammer, S. 61, in der Anm. 83
- 29 Lacan hat einmal von der Psychoanalyse als »*gay savoir*« gesprochen, mit einem in das Wissen hereingepflanzten ça, also als »fröhliche Eswissenschaft«. (Lacan, Jacques: *Television*. In: ders.: *Radiophonie, Television*. Übers.: J. Prasse, H. Lühmann. Weinheim, Berlin 1988: Quadriga, S. 77)
- 30 Freud, *Studien über Hysterie*, S. 227
- 31 Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Colli, Giorgio; Montinari, Mazzino (Hg.): *Kritische Studienausgabe* Bd. 3, S. 480–483
- 32 Vgl. Marquart, Tristan; Wagner, Jan (Hg.): *Unmögliche Liebe. Die Kunst des Minnegesangs in neuen Übertragungen*. München 2018: Hanser

KARL-JOSEF PAZZINI

PSYCHOANALYSE »ENTBEHRT
DES ERNSTEN GEPRÄGES«/
»ALS HÄTT' SIE LIEB' IM LEIB«
(FREUD/MARX)

Nur einige Bildungen des Seelenlebens, insofern sie visualisierbar und messbar sind, ragen in den Bereich der E-Wissenschaft. Dessen Auswirkungen kristallisieren in Wendungen des Geschriebenen, im Realen des gesprochenen Wortes, in den imaginären Dimensionen des Symptoms und im *Sinthom* erst recht. Oft irrlichern sie in den Vorhöfen der Wissenschaft als notdürftig umschriebene Objekte möglicher Erkenntnis herum, können aber mit den gängigen Methoden und Paradigmen eines differenzierten Positivismus nicht dingfest gemacht werden. Ungewissheit des bedrohlich und attraktiv Unbekannten, die Auslöser von Leiden, aber auch unkontrolliert Beglückendes, z.B. in »Liebesbegebenheiten«¹ (Freud), dauern fort. Es wird selten als Chance

Das Seelenleben ist der ersten Wissenschaft kaum zugänglich.

begriffen, dass etwas nicht als klar, distinkt und ausgedehnt wie ein ordentliches wissenschaftliches Objekt konzipiert werden kann. Objekte werden dann entweder auf Sichtbares reduziert, ausgeschlossen oder ins weite Feld des Irrationalen abgeschoben.

Freud hat gegen die Ängste, sich vor der Wissenschaft lächerlich zu machen, imponierend gekämpft. Denkt man nur daran, dass er immer wieder auf Telepathie² zu sprechen kam. Ihr gegenüber gelte es, die Position der Skepsis hartnäckig zu verteidigen. Er glaube aber dennoch, dass er Material gefunden habe – wenn auch wenig, nämlich nicht erfüllte Prophezeiungen –, das den meisten sonst zulässigen Bedenken entzogen sei. Und dann folgt das psychoanalytische Lehrstück einer möglichen individuellen Deutung, die dem Wahrsager Recht gibt, weil auf ihn ein unbewusster Wunsch der Fragenden gewirkt hätte. Das Ergebnis der psychoanalytischen Arbeit berücksichtigt das Unbewusste der Übertragung und bleibt nicht an der konventionellen Bedeutung der Aussage des Wahrsagers kleben, wendet sich gegen die »hartnäckige Abneigung« und »das Vorurteil der Wissenschaft« (570), bietet eine Konstruktion dafür, wie die Zusammenhänge sein könnten, verwirft die Wahrsagung nicht, weil sie ihm elf Jahre nach der Prophezeiung mit »offenbarem Wohlgefallen« von dem Erlebnis erzählte, nicht etwa mit Spott, weil die Prophezeiung nicht eingetreten war. Freuds Konzeption der Psychoanalyse und Lacans ganz andere Art entwickeln Wissenschaft oder, wie es oft unter Psychoanalytikern abschätzig heißt, das »Akademische« bis in deren innere Struktur und deren Inhalt frech weiter. Sie beharren auf der Wissenschaftlichkeit, vollziehen keinen soften Schwenk zu einer ausschließlich hermeneutisch fundierten Psychoanalyse.³

LEID UND FRÖHLICHKEIT

Nicht nur im Leid, sondern auch in Fröhlichkeit macht das Seelenleben sich bemerkbar, gerade dann, wenn zusammenkommt, was aus unterschiedlichen Gründen lange getrennt gehalten wurde: Leib und Seele. Sie können nur durch eine schneidende Abstraktion auseinandergehalten werden. Die Folge einer einst

kreativen Trennung werden seit Ende des 19. Jahrhunderts zu oft zur Qual, weil sie im Bereich eines einzelnen Individuums ausgetragen werden muss als Folge der Individualisierung durch den Kapitalismus. Nicht dass wir ohne solche zunächst vielleicht nur gedankliche Abstraktionen auskämen. Im dauernden handelnden Vollzug können sie zu Realabstraktionen werden. Diese zu bemerken wäre gleichbedeutend mit der Anerkennung der symbolischen Kastration.

Freud ahnte, dass etwas mit Gewalt, die nicht vernommen werden konnte, auseinandergehalten und so als unvernünftig und nicht für wahr genommen wird. Beim unartikulierten Kontakt von Leib und Seele schmerzt etwas, macht Lust, erregt und lacht. Mutwillig trägt zum Auftauchen des Lebens der Seele im Leib und umgekehrt seine Empfehlung zur »freien Assoziation« und dessen paradoxales Pendant, die »gleichschwebende Aufmerksamkeit« bei. – Wenn die Psychoanalyse eine fröhliche Wissenschaft sein kann, dann verdankt sie dies der Konfrontation mit dem Leid.

Während seines Aufenthalts bei Charcot in Paris wurde Freud die strikte Trennung von Leib und Seele fraglich. Die Verbindung denkt er als »berechtigt«. Berechtigt sind die Äußerungen eines schmerzhaften Affekts, eines seelischen Vorgangs als körperliches Phänomen.⁴ Die Einschätzung »berechtigt« wendet sich gegen den Vorwurf der Täuschung, lässt schon aufscheinen, dass es einen dauernden Zusammenhang gibt, der als Herausforderung für Theorie und Praxis noch nicht verstanden ist.

In der Analyse geht es um die Auflösung dieser Trennung, die Bereiche menschlichen Lebens aus einer vernehmbaren Artikulation fernhält. Der Einsatz gilt der weiteren Produktion von Material gerade aus der Zone, wo sich Seelen- und Leibesleben, die so lange als getrennte Bereiche angenommen worden sind, überschneiden. Es bleibt in jeder Analyse in Erfahrung zu bringen, wieviel an dadurch freigesetzter Verdrängungs- und Spaltungsenergie verkraftet werden kann. Sprechen und Sprache in ihren vielfältigen Aggregatzuständen sind Verbindungs- und Trennungsgagenten, sie schaffen eine Assoziation mit dem Nebenmenschen in Gegenwart und Vergangenheit mit Ausgriff in die Zukunft.

In dieser Ausrichtung leben die einzelnen Sitzungen der Kur von Vorfreude, etwas hören, sagen, erfahren und erleben zu wollen, kombiniert mit eben der Angst davor. Um das Klima einer reizenden Angstlust zu fördern, versuchen Analytiker Interventionen, die nicht in den Relationen von Ursache und Wirkung, der Erforschung von Bedingungen, Effekten und Zielen aufgehen, die nicht beabsichtigen, eine endlich richtige, moralisch zulässige Zuordnung von dunkel Gesagtem zu klar Erkanntem, generiert aus besserem Wissen, herzustellen. So werden andere Transmissionsriemen erstellt, die etwas aus der bekannten Sauce oder Mehlschwitze der Schuldgefühle herausziehen, die mühsam als negativer Größenwahn – Verursachung aller Leiden durch das Individuum selbst – sich beruhigen können und Ersatzbindungen an die umgebende Gesellschaft hervorbringen anstelle der Verbindungen, die durch tatsächliche Schuld(en) und Gaben entstehen – wie in der Liebe.

ÜBERGANGSSUBJEKT

Das »ernste Gepräge der Wissenschaft« trennt Forscher und Beforschtes, Subjekt und Objekt. Diese Disziplin hat feinste Differenzierungen und Entwicklungen ermöglicht, aber auch Ausschlüsse. Ein Echo dieser Anordnung findet sich noch im Setting der Kur.⁵ Ein oder eine Vorwand als Schutz für Analysant und Analytiker als singuläre Individuen, schafft die Realfiktion ihrer getrennten Plätze. Unter der Wand durch, an ihr vorbei, über sie drüber entstehen gegenseitige Unterstellungen, Verknüpfungen oft zunächst imaginärer Art. Erst grummeln sie real, dann werden sie artikuliert, mit dem Effekt weiterer Bilder, Worte und Grundstimmungen. Symbolisiertes und Imaginiertes nehmen etwas Reales mit. Beide, Analysant und Analytiker, sind oft mitgenommen. So bildet sich eine Art Übergangssubjekt⁶, strukturiert aus den Imaginationen und dem Gesprochenen, das im Unterschied zum wissenschaftlichen Forschen, so wie es zumeist verstanden wird, eher der fröhlich spielerischen Diffusion dient als der Konsistenz.

Im Übergangssubjekt, von Freud unter der Chiffre des »Unheimlichen« beschrieben, tummeln sich jede Menge Gespenster,

Gebilde zwischen den Zeiten, zwischen Tod und Leben, intermittierende Erscheinungen unklarer Konsistenz, Zwischenwesen.⁷ Dieses Übergangssubjekt, entstanden in und aus Übertragung, übernimmt die Funktion der Trennung und Verbindung. Es bleibt mit wissenschaftlich gewohnten Methoden nicht gut fassbar, aber dennoch der Wissenschaft aufgegeben.

Eine Konsistenz entwickelt sich vielleicht wieder jenseits des Übergangssubjekts, räumlich und zeitlich in Distanz zur Kur. Diese Offenheit entsteht aus der durchaus nicht immer angenehmen Freisetzung von Energie aus dem mit je individueller Kraftanstrengung aufgebauten, mit Moral induzierten Verdrängungs- und Abwehrschutz. Es entsteht eine Art »sekundärer Naivetät«, Adornos Kennzeichnung des Künstlers⁸, Antrieb und Klebstoff für andere Verknüpfungen – und zwar für beide, Analytiker und Analysant. Konsistenz ereignet sich dann in anderen Relationen als im Setting, auch im Theoretisieren der Erfahrungen aus der Zeit am anderen Ort, dem der Kur, dem Verweilen im Übergangssubjekt. Das Theoretisieren – wie hier – dient der Vor- und Nachbereitung, nicht der Abbildung und Anleitung, eher einer Bereitschaft zu neuer Offenheit und Neugier. Es kann zu einem Wahrnehmungsorgan werden: für Übersehenes, Übergangenes, Abwesendes, Unerreichtes und Unerreichbares, bisher nicht Artikulierbares.

FRÖHLICH

Nietzsche attribuiert die Wissenschaft als »fröhlich« und verbindet sie so mit dem Lachen. Ein Affekt, der den Leib erschüttert, und möglicherweise Weisheit entstehen lässt. Affekte überlisten die Trennung von Psyche, Soma und der Individuen untereinander. Der Witz macht das blitzschnell. Weisheit, Wissen, Witz sind nicht weit voneinander entfernt. Wie Freud, so heißt er nun mal, schreibt, drängt er in Raum und Zeit zwischen den Individuen:

Auch beim Komischen gewährt die Mitteilung an eine andere Person Genuss; aber sie ist nicht gebieterisch, man kann das Komische, wo man darauf stößt, allein genießen. Den Witz hingegen ist man

mitzuteilen genötigt; der psychische Vorgang der Witzbildung scheint mit dem Einfallen des Witzes nicht abgeschlossen, es bleibt etwas übrig, das durch die Mitteilung des Einfalls den unbekanntem Vorgang der Witzbildung zum Abschlusse bringen will.⁹

Nietzsche deutet viel zu groß an, mit der Abseite totalitärer Missverständnisse, was Freud *en miniature* zu erfahren und zu konzeptualisieren beginnt: Es gibt etwas, was den Einzelnen übersteigt. Daran ist der Einzelne beteiligt, wie er auch beteiligt wird. Das Verrückte, das Leiden, das Böse kann, so Nietzsche, zum Produktionsfaktor der Gesellschaft werden. Ein Übergang zwischen Individuum und Gattung wird attraktiv durch die *Lustprämie*.¹⁰ Anders formuliert: Es wird etwas wirksam zwischen Menschen, sobald sie miteinander reden, in allen Facetten des Redens und der Sprachen inklusive der Dimension von *lalangue*, dem Realen des Sprechens, etwas, das keinem gehört. Freud erfindet eine amoralische Raumzeit, aber nicht ohne Ethik, in der »der Trieb der Art-erhaltung [...] von Zeit zu Zeit als Vernunft und Leidenschaft des Geistes hervor[bricht]«. ¹¹

NOTIZEN AUS DEM ÜBERGANGSSUBJEKT

Beim Schreiben reaktivieren sich Spuren, die ein konkretes Übergangssubjekt in der Kur im Schreiber hinterlassen hat. Notizen bilden dann Übergänge. Sie führen noch einmal aus einem Übergangssubjekt heraus, distanzieren es dadurch, obwohl es irgendwo wahrscheinlich weiterexistiert, wieder zum Vorschein kommen kann, insbesondere dann, wenn eine nächste Sitzung beginnt. Das Schreiben phantasiert sich in ein neues, anderes Übergangssubjekt. Beim Schreiben fällt auf, wie sehr sich im Beschriebenen Zeiten mischen, die Wirkungen des Sprechens und Schweigens sich körperlich ereignen, eine Stimmung zum Tragen kommt und trägt, die dem Sprechen innewohnt, wenn nicht Hände, sondern der handlungsmächtige beseelte Leib fast nur als Trommelfell und Sprechapparat mit den entsprechenden Nervenanhängen rituell in Aktion ist, was ja nicht stimmt, denn auch im Sitzen und Liegen sind ja

nicht nur Hormone unterwegs, es gibt Spaziergänge in Vorstellungswelten. Indem die Psychoanalyse von einer Behandlung auch im wörtlichen Sinne absieht, kann Berührung und Rührung sich verstärken. Schreiben und Nachdenken machen das unbewusste Subjekt, das Übergangssubjekt, bereit für neue Spannungsfelder.

Es folgt nun die aktualisierte und zu aktualisierende Wiedergabe von etwas Vergangenen, aufgeschrieben aus der Perspektive der einen Hälfte einer Kugel, jenes Kugelmenschen dessen Trennung mit dem Ende einer Sitzung noch einmal symbolisiert ist:¹²

Sie bummelt sich in die Sitzung hinein, erzeugt aufmerksame Spannung, und als der Analytiker sie nach einigem Schweigen fragt, was sie sagen könne, sagt sie: »Egal!« und schweigt. Vom Rande seines Platzes her stellt der Analytiker ihr nach weiterem intensivem Schweigen die Frage: »Wissen Sie, was egal ist?«. Die Frage war noch nicht verklungen: »Egal eben!« – Schweigen. Dann beantwortet der Analytiker die Frage: »Wenn man (!) in die Hose macht, ist es egal, ob es am rechten oder linken Bein herunterläuft«. Als Quittung dafür angestrengt ungerührt – Imaginäres gehört mit zur Konstruktion des Übergangssubjektes – ein anderes Schweigen, wahrscheinlich eines aus dem inneren Kino. Da heraus plötzlich der Ruf: »O Gott!«. Überrascht, der Analytiker hatte sich etwas resignativ schon im Schweigen niedergelassen: »Meinten sie mich?«¹³ Sie lacht – vielleicht hatte sie bemerkt, dass sie den Analytiker aufgescheucht hatte – und sagt, dass ihr einfiel, dass sie gestern um 3:00 Uhr nachts mit einem Mädchen in einer Bar gesessen habe, die Pfarrerin werden wolle. Das sei doch selten. Und sie, die Analysantin, sei eine der wenigen ihrer Generation, die das *Vaterunser* noch könne, ganz und gar auswendig. Damit sei man heute schon exotisch. Sie habe sich spät taufen lassen, um zur Kommunion gehen zu können. Sie habe das sehr ernst genommen. Sie habe sich zum ersten Mal mehr fürs Ritual interessiert, sie fand das spannungsreich. Sie habe angefangen, sich anders zu sehen, anders von sich selbst zu erzählen und anders von sich selbst zu denken. – Ich erinnere mich noch, dass ich dachte: Kommunion, Übertragung, Setting, Gott und Vater, Pfarrerin, also von der anderen Fraktion, nicht nur eine Frau, auch ein Mädchen, mitten in der Nacht, Sie sagte: »Ich bekam

Spaß an Sachen, die weh tun, die man aushalten muss, Sachen die anstrengend sind. Sport.« – Analytiker denkt: So wie psychoanalytische Sitzungen, von denen sie sagt, wie anstrengend schon die Fahrt sei, da zu sein und zu zahlen. – Sie wurde ehrgeiziger, berichtete sie. Eigentlich bin ich sehr faul. – Einiges wirkt, als hätte der Analytiker es sagen können, er hört das wie eine strukturelle Beschreibung der aktuellen Situation. Er nutzt das weniger, um etwas zu interpretieren als vielmehr, sich als Moment des Übergangssubjektes zu konturieren, fremd, vertraut, außen vor und mittendrin. – Ihre Mitbewohnerin könne zwei Stück Schokolade essen und dann aufhören. »Es gibt aber eine Tierart, die solange frisst, bis sie stirbt. Ich kann sehr viel schaffen in kurzer Zeit, wenn ein sozialer Antrieb von außen da ist. Mir fehlt das Gefühl für Dosierung.« Sie habe damals Interesse entwickelt für Verbote. »Es ist gut, dass hier irgendwann die Zeit vorbei ist. Ich habe ein Problem mit meiner Sexualität. Egal [s. o.]. Ich schäme mich. In der Zeit mit 13 hatte ich einen Freund, der hat nie gesprochen. Wir sind vier Stunden lang schweigend spaziert. Das war die Hölle.« – Der Analytiker: »Abgestiegen zu der Hölle und am dritten Tage wieder auferstanden.« Sie freut sich deutlich, dass ich das kenne. Sie sagt: »Das wäre es, was ansteht. Auferstehung«. Das Übergangssubjekt kann die Hölle sein, zumal dann, wenn Leibseelen beteiligt sind, gerade durch die berührende Abstinenz. Die Hölle ist in den mittelalterlichen Darstellungen allemal interessanter als der Himmel.

ERNSTES GEPRÄGE MIT SEELE

Freud stellt 1895, wie schon angespielt, fest, dass die von ihm geschriebenen Krankengeschichten »des ernstesten Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren«. ¹⁴ Von dieser Auffälligkeit geht eine entscheidende Weiterentwicklung der Psychoanalyse aus. Ähnlich wie bei Marx hat das gnoseologische und ontologische Erschütterungen ausgelöst, die bis in die Gegenwart wirken.

Die Entbehrung berührt Freud eigentümlich. Als Physiologe und Neurologe schreibt er Krankengeschichten, die sich wie Novellen lesen. ¹⁵

Das in Novellenform Publierte war anstößig, weil das *sujet* nicht vorhersehbar war, auch wenn es oft in einem alltäglichen Sinne der Glaubwürdigkeit realistisch erschien. Was noch immer aufrührerisch ist: Zu diesem *sujet* gehören die involvierten Personen selber. Sie ändern sich, indem sie Zeugen sind. Und mehr noch, was zu denken Philippe Valon mit Bezug auf Meister Eckhardt¹⁶ anregt: Eine Berührung mit der Seele lässt aus der Zeit herausfallen, Metrik und Linearität werden schwierig, die Nachträglichkeit und das Hereinragen des zukünftigen Abgeschlossenseins verwirren das Koordinatensystem des Alltags und immer mehr auch das der Wissenschaft, sind zugleich die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass durch Psychoanalyse etwas in Bewegung geraten kann, was geronnen war. So war auch Freud nicht mehr der unbewegte Bewegter.

HEILEN DURCH LIEBE

Das bisher Unüberwindliche, hier das Leiden von Freuds Patienten, wird eher durch Liebe und Frömmigkeit¹⁷ bezwungen; säkularisiert könnte das eine Ergebenheit sein an das, was erfahrbar ist, wichtig genommen und bezeugt wird. Weiterbringt nur eine radikale Subjektivierung, jene merkwürdig aktiv passive Form der Beteiligung und Übersetzung der handelnden Menschen. Das ist der Kern, aus dem sich nach und nach Freuds Übertragungskonzept entwickelt. Zugespitzt formuliert in einem Brief Freuds an Jung: »Es ist eigentlich eine Heilung durch Liebe. In der Übertragung liegt dann auch der stärkste, der einzig unangreifbare Beweis für die Abhängigkeit der Neurosen vom Liebesleben.«¹⁸

Hat der fehlende Ernst also mit den Liebesbegebenheiten¹⁹ zu tun, die inkommensurabel sind, so wie die Novellen von unerhörten Begebenheiten künden? Mangelnder Ernst heißt wohl, dass sich Forscher und Behandler vom Geschehen affiziert erfahren, nicht nur der Analysant in einen Veränderungsprozess involviert ist. Und genau das ist die Stelle, an der die Psyche, also die Seele, in Freuds Überlegungen unabweisbar in anderer Qualität auftaucht als noch im *Entwurf*.²⁰ Es geht nicht mehr um begrenzbare, distanzierbare, in direktem Zugriff modellierbare und sichtbare Körper oder Teile

davon, die ins Labor oder die Ordination geholt werden könnten, sich als Schnitte unters Mikroskop schieben oder sich heute als EEG darstellen ließen. Alle diese Möglichkeiten, Methoden, die Verallgemeinerung des Singulären bleiben Voraussetzung und Hintergrund für die Psychoanalyse.

Es könnte ein lästernder Kommentar zu Freuds Erstaunen sein, dass die Darstellung seiner Arbeit des »ernsten Gepräges« entbehrt, wenn Nietzsche schreibt:

Ernst nehmen. – Der Intellekt ist bei den allermeisten eine schwerfällige, finstere und knarrende Maschine, welche übel in Gang zu bringen ist: sie nennen es »die Sache *ernst nehmen*«, wenn sie mit dieser Maschine arbeiten und gut denken wollen – oh wie lästig muß ihnen das Gut-Denken sein! Die liebliche Bestie Mensch verliert jedesmal, wie es scheint, die gute Laune, wenn sie gut denkt: sie wird »erst! Und »wo Lachen und Fröhlichkeit ist, da taugt das Denken nichts« – so lautet das Vorurteil dieser ernstesten Bestie gegen alle »fröhliche Wissenschaft«. – Wohlan! Zeigen wir, daß es ein Vorurteil ist!²¹

POLITISCHE ÖKONOMIE MIT SEELE

Karl Marx, dem philosophisch ausgerichteten Nationalökonom, passiert etwas Ähnliches. Wie Freud sieht er sich vor der Herausforderung, wissenschaftlich über das damals moderne, heute als klassisch bezeichnete Paradigma der Physik, das auch das der Ökonomie war, hinauszugehen. Widerwillig? Oder eher so, dass er die anderen Theoretiker damit lustvoll auf ihre essentialistische, substanzialistische Denkweise und deren Beschränkungen verweist, von der er sich beherzt, aber mit lesbarem Ringen entfernt? Trotz zugespitzt, kämpferisch rationaler Einstellung kam auch er nicht umhin, von der Seele zu schreiben. Wie Freud, der bei der Neuropathologie groß wurde, schreibt auch Marx Neuigkeiten von der Liebe und der Seele. Er wollte über die Genese des Reichtums der Gesellschaft schreiben:

Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, *erscheint* (hvg. kjp) als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware.²²

Häufig überlesen wird, dass der Reichtum als Warensammlung erscheint. Der Schein hat den Charakter eines Gespenstes.²³

Betrachten wir nun das Residuum der Arbeitsprodukte. Es ist nichts von ihnen übriggeblieben als dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit, eine bloße Gallerte unterschiedloser menschlicher Arbeit, d.h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung.²⁴

Diese Analyse bringt Marx alsbald zu der Aussage:

Indem der Kapitalist Geld in Waren verwandelt, die als Stoffbildner eines neuen Produkts oder als Faktoren des Arbeitsprozesses dienen, indem er ihrer toten Gegenständlichkeit lebendige Arbeitskraft einverleibt, verwandelt er Wert, vergangene, vergegenständlichte, tote Arbeit in Kapital, sich selbst verwertenden Wert, ein beseeltes Ungeheuer, das zu ›arbeiten‹ beginnt, als hätt' es Lieb' im Leibe.²⁵

Marx behauptet:

Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dinge zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehen uns nur als Tauschwerte aufeinander. Man höre nun, wie der Ökonom aus der Warensseele heraus spricht: [...]²⁶

Marx kommt nicht umhin, sich durch eine unauflösliche Verschränkung von Psyche und Soma beeindrucken zu lassen und

dementsprechend seine Theorie bis an die Grenze der Darstellbarkeit zu treiben. Das führt zu den komplizierten und sich immer wieder entziehenden Definitionen von Gebrauchs- und Tauschwert, deren Verwiesenheit aufeinander, die sich aber ganz getrennt an anderen Orten zu verschiedenen Zeiten realisieren. Sie gehören zusammen, sind aber dennoch nicht als Substanz gemeinsam anzutreffen, sind nicht aufeinander rückführbar, ruhen nicht im gleichen Grund und sind nicht Bedingungen füreinander, können aber getrennt auf Dauer nicht existieren. Das ist die Marx'sche Fassung der Leibseeligkeit.²⁷

Man weiß: Produktions- und Lebensmittel, als Eigentum des unmittelbaren Produzenten, sind kein Kapital. Sie werden Kapital nur unter Bedingungen, worin sie zugleich als Exploitations- und Beherrschungsmittel des Arbeiters dienen. Diese ihre kapitalistische Seele ist aber im Kopfe des politischen Ökonomen so innig mit ihrer stofflichen Substanz vermählt, daß er sie unter allen Umständen Kapital tauft, auch wo sie das grade Gegenteil sind.

Kein Wunder, dass diese Denk- und Handlungsherausforderung zu Aktionismus und vielerlei Vereinfachung führt, wie Essentialismus, Substanzialismus, Verdinglichung, Warenfetischismus usw...

SEELE ALS VERBINDUNGSAGENT

Freud entwirft eine Seele, die weit über die individuellen, körperlichen Grenzen hinausgeht:

Daß wir durch stärkere Reize jederzeit zu erwecken sind, darf uns beweisen, daß die Seele auch im Schlaf in fortdauernder Verbindung mit der außerleiblichen Welt (Strümpell) geblieben ist. Die Sinnesreize, die uns während des Schlafes zukommen, können sehr wohl zu Traumquellen werden.²⁸

Wohl nicht nur im Schlaf ist das Subjekt des Individuums nicht individuell begrenzt. Es ist unterwegs, im Übergang.

Und demnächst bearbeiten wir dann Lacans rätselhaften Satz:
»Das Kollektiv ist nichts – als das Subjekt des Individuellen.«²⁹

- 1 Freud, Sigmund: *Bemerkungen über die Übertragungsliebe* (1915) Studienausgabe Erg.bd., Frankfurt a. M. 1975: Fischer, S. 217–230, S. 219; vgl. auch Pazzini, Karl Josef: *Liebesbegehrenheiten. Notizen zu Übertragung, Trieb und Sexualität*, in: Schweizer, Katinka; Brunner, Franziska; Cerwenka, Susanne; u. a. (Hg.), *Sexualität und Geschlecht*. Gießen 2014: Psychosozial, S. 89–99
- 2 Vgl. z. B. Freud, Sigmund: *Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung* (1924) *GW* Bd. I, Frankfurt a. M. 1952: Fischer, S. 559–573, S. 571
- 3 So wie das Habermas nahelegt. Vgl. Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a. M. 1968: Suhrkamp. S. 300 ff.
- 4 »Wenn ich einen Menschen in einem Zustande finde, der alle Zeichen eines schmerzhaften Affekts an sich trägt, im Weinen, Schreien, Toben, so liegt mir der Schluß nahe, einen seelischen Vorgang in diesem Menschen zu vermuten, dessen berechnete Äußerung jene körperlichen Phänomene sind.« Freud, Sigmund: *Charcot. GW* I, S. 19–35. Frankfurt a. M. 1952: Fischer, S. 30
- 5 Vgl. Pazzini, Karl Josef (2015): *Bildung vor Bildern. Kunst – Pädagogik – Psychoanalyse*. Bielefeld 2015: transcript. S. 317 ff.
- 6 Benedetti hat wohl als erster vom Übergangssubjekt geschrieben: Er spricht davon im Zusammenhang der Psychose als Ansammlung von Projektionen und Identifikationen mit dem Analytiker. In der Tat hat vor dem Hintergrund des Rationalismus das Konzept der Übertragung etwas Wahnhafes. vgl. Benedetti, Gaetano: *Psychotherapie als existentielle Herausforderung. Die Psychotherapie der Psychose als Interaktion zwischen bewussten und unbewussten psychischen Vorgängen und zwischen imaginativ bildhaftem und einschichtig begrifflichem Denken*. Göttingen 1992: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 39–44
- 7 Vgl. Mazin, Viktor: *Freuds Gespenster*. Mit einem Nachwort von Wladimir Velminski. Berlin 2015: Matthes & Seitz. In der Wikipedia findet sich die Kurzbeschreibung: »Aus naturwissenschaftlicher Sicht wird die Existenz derartiger Phänomene daher nicht anerkannt. Aus historischer Sicht werden behauptete Geistererscheinungen häufig als subjektive, unabsichtliche Fehldeutung noch nicht erfasster Naturphänomene erklärt.« <https://de.wikipedia.org/wiki/Gespenst> (1.4.2014). Kulturwissenschaftlich betrachtet sind diese Gespenster eher Revenants, die unabgegoltene Schuld repräsentieren.
- 8 Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. In: Tiedemann, Rolf mit Adorno, Gretel; Buck-Morss, Susan; Schultz, Klaus (Hg.), *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt a. M. 1970: Suhrkamp,

- S. 499; siehe auch: Freud, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905). In: *GW VI*. Frankfurt a. M. 1940: Fischer. S. 207: »Das Naive entsteht, wenn sich jemand über eine Hemmung voll hinaussetzt, weil eine solche bei ihm nicht vorhanden ist, wenn er sie also mühelos zu überwinden scheint. ... Ein von uns gewohnheitsmäßig gemachter Hemmungsaufwand wird durch das Anhören der naiven Rede plötzlich unverwendbar und durch Lachen abgeführt; eine Ablenkung der Aufmerksamkeit braucht es dabei nicht, wahrscheinlich weil die Aufhebung der Hemmung direkt und nicht durch Vermittlung einer angeregten Operation erfolgt.«
- 9 Ebd. S. 160
- 10 »Das Individuum führt wirklich eine Doppelexistenz als sein Selbstzweck und als Glied in einer Kette, der es gegen, jedenfalls ohne seinen Willen dienstbar ist. Es hält selbst die Sexualität für eine seiner Absichten, während eine andere Betrachtung zeigt, daß es nur ein Anhängsel an sein Keimplasma ist, dem es seine Kräfte gegen eine Lustprämie zur Verfügung stellt, der sterbliche Träger einer – vielleicht – unsterblichen Substanz, wie ein Majoratsherr nur der jeweilige Inhaber einer ihn überdauernden Institution.«
- Freud, Sigmund: *Zur Einführung des Narzißmus* (1914). In: *GW X*. Frankfurt a. M. 1975: Fischer. S. 137–171, S. 143
- 11 Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft* (1882). In: Schlechta, Karl (Hg.), *Werke in drei Bänden* (Bd. II, S. 280–548). München 1966: Hanser, S. 308
- 12 Es lohnt sich, die Stelle in Platons *Symposium* nachzulesen (189 c2–193 d5). Auch hier wird der Nabel zum Denkzeichen. Eine neue Möglichkeit, sich auf den *Nabel des Traums* zu beziehen.
- 13 Von mir im Geheimen als Parodie auf Stracheys Forderung gedacht, dass nur in der Übertragung gedeutet werden könne. Später dann von anderen verschärft eine fast paranoide Auffassung, dass der Analytiker gemeint sei. vgl. Strachey, James: *The nature of the therapeutic action of psycho-analysis*. In: *International Journal of Psycho-Analysis*. 15, 1934, S. 127–159. Zur Kritik an dieser Auffassung siehe: Bollas, Christopher: *Übertragungsdeutung als ein Widerstand gegen die freie Assoziation*. In: *Sonderheft Psyche. Sigmund Freud. Zum Zeitgemäßen eines unzeitgemäßen Denkens oder: Wider das Veralten der Psychoanalyse* 2006, 60 (9), 932-947
- 14 Freud, Sigmund; Breuer, Josef: *Studien über Hysterie*. In: *GW I*, Frankfurt a. M.: Fischer 1895, S. 75–312 (ohne Breuers Beiträge), S. 227
- 15 Darauf spielt auch Lutz Mai an, als er in *Der Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse* 1 eine Rubrik gleichen Namens *Novelle* eröffnet, die nur einmal erschien. Dieses Intro findet sich

- zu Beginn des Publikwerdens einer anderen Art des Psychoanalytischens. Die skizzierte Vignette steckt voller Wissen über das, was eigentlich unter dem Gesagten gesagt wurde. Wohl keine Novelle. vgl. Mai, Lutz: *Die Novelle. Einige Überlegungen zur Eröffnung der Rubrik. Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse* 1978 (1), S. 15–23
- 16 Valon, Philippe: *Existiert das Unbewusste?* In: *Zeitschrift für psychoanalytische Theorie und Praxis* 2015, 30 (3/4), S.370–389, S. 382. Vgl. »Es ist eine notwendige Wahrheit, daß die Zeit an Gott und die Seele nicht rühren kann. Könnte Zeit an die Seele rühren, so wäre sie nicht Seele. Könnte Gott von der Zeit berührt werden, so wäre er nicht Gott. Könnte die Zeit an die Seele rühren, könnte Gott nicht in ihr erwachsen: so muß jede Zeit getilgt werden, die Seele muß sich in ihren Begierden und ihrem Streben der Zeit entziehen.« *Meister Eckharts mystische Schriften*. In: Landauer, Gustav: *Verschollene Meister der Literatur*. Berlin 1903: Schnabel. Predigt 8. S. 65–68. S. 65
- 17 Das Unbändige, Unüberwindliche werde durch Liebe und Frömmigkeit, so Goethe im Gespräch mit Eckermann über die Novelle im Allgemeinen und *Die Novelle*. Gespräch vom 29. Januar 1827, In: Eckermann, Johann Peter: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* 1823–1832. Bd. 1–3. Leipzig 1836: Brockhaus. Teil 1, S. 319
- 18 Freud, Sigmund; Jung, Carl Gustav: *Briefwechsel*. Mcguire, William; Sauerländer, Wolfgang (Hg.). Frankfurt a. M. 1974: Fischer. S. 13 (6.12.1906)
- 19 »Liebesbegebenheiten [sind] mit allem anderen inkommensurabel; sie stehen gleichsam auf einem besonderen Blatte, das keine andere Beschreibung verträgt« Freud, Sigmund: *Bemerkungen*. Ebd. S. 213
- 20 Mai Wegener weist auf die anfängliche Apparatetheorie von Freuds Seele hin: »Vor diesem Hintergrund gibt Lacans erste Lektüre des *Entwurf* 1954 der Tatsache große Bedeutung, daß Freud die Seele more apparatus denkt und er nimmt die von Freud bekanntlich lebenslang aufrecht erhaltene Rede vom psychischen Apparat zum Anlaß weitreichender Ausführungen.« Wegener, Mai: *Freuds Entwurf – ein entwendeter Brief*. In: *Psychoanalytische Perspektiven* 2004, 22 (3–4), S. 343–365. S. 347; vgl. auch S. 354. Die genuin psychischen Qualitäten der von Freud beforschten Erfahrungen bei Charcot in Paris und in der Praxis mit Breuer waren noch nicht ausformuliert. Wegener betont die Fruchtbarkeit des Maschinenverständnisses als Gelegenheit, Freuds Gedanken über das »Getriebe des Seelenlebens« zu sammeln. Ich betone mehr die zur gleichen Zeit auftretenden Risse in dieser Metapher. vgl. Wegener, Mai: *Neuronen und Neurosen. Der psychische Apparat bei Freud*

und Lacan. *Ein historisch-theoretischer Versuch zu Freuds Entwurf von 1895*. München 2004: Wilhelm Fink Verlag. S. 23 f.

- 21 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*. S. 463
- 22 Marx, Karl: *Das Kapital*. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), *MEW* 23. Berlin 1970: Dietz, S. 49
- 23 Vgl. hierzu Mazin, *Freuds Gespenster*
- 24 Marx, *Kapital*, S. 52
- 25 Ebd., S. 209
- 26 Ebd. S. 97 – Es ist sehr zu empfehlen, sich diese Stelle von Helge Schneider vorgelesen anzusehen: <https://www.youtube.com/watch?v=z6kanHnC3hA> (12.4.2018)
- 27 Ebd. S. 794
- 28 Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung* (1900). *GW* II/III, Frankfurt a. M. 1972: Fischer (4. Aufl.), S. 24
- 29 Lacan, Jacques (2016): *Die logische Zeit und die vorweggenommene Gewissheitsbehauptung. Ein neues Sophisma* (1945) (Übers. v. Gondek, Hans-Dieter) *Schriften 1* (S. 231–251). Wien: Turia + Kant. S. 251

SICH IN DER PSYCHOTISCHEN
ÜBERTRAGUNG ORIENTIEREN¹

Freud war der Ansicht, dass die psychoanalytische Behandlung mit psychotischen Subjekten unwirksam bzw. dass sie als

Verfahren in dieser Hinsicht noch unbefriedigend sei.² Er selbst verhielt sich abwartend und forschend.³ Lacan nahm im wesentlichen die Freud'sche Perspektive wieder auf, als er seinen Text *Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht* verfasste.⁴ Zur Frage der Übertragung machte er jedoch einen persönlichen Vorschlag, der im Umgang mit der Frage der Praxis nützlich sein kann. Am Ende des Textes erwähnt er nämlich eine Modifikation oder Verschiebung der Position des Analytikers, die er als »Handhabung der Übertragung« bezeichnet.⁵ Abgesehen von dieser Andeutung gibt es in diesem Text keine weiteren Ausführungen. Dennoch wird

die Frage der Übertragung zehn Jahre später in der *Présentation des Mémoires d'un névropathe* wieder aufgegriffen. Dort erklärt Lacan, dass in der Psychose »der Kliniker sich auf eine Auffassung des Subjekts einstellen soll, aus welcher hervorgeht, dass er als Subjekt ins Band verwickelt ist, das ihn (...) in die Position des Objekts einer Art mortifizierenden Erotomanie stellt«. ⁶ Der Hinweis betrifft die Spezifität der Übertragung in der Psychose. Davon ausgehend können wir versuchen, die Art der Handhabung oder der Antwort abzuleiten, die dieser Spezifität Rechnung trägt.

I. DIE ÜBERTRAGUNG DES ANDEREN

In Bezug auf die Psychose muss die Frage der »Antworten auf die Übertragung« umgekehrt angegangen werden. Denn die Antworten, die in der Psychose *aktualisiert* werden, sind zunächst die Antworten des Subjekts selbst. Das psychotische Subjekt antwortet zuerst auf eine Übertragung, die ihm gewissermaßen vorausgeht, die man als »Übertragung des Anderen« bezeichnen könnte. Es handelt sich in der Psychose weniger um eine Übertragung, die leidenschaftlicher oder aufgewühlter als in der Neurose wäre, als eher um eine, die strukturell anders ist. Es ist ein Fehler, die Übertragung in der Psychose als eine Übertreibung der sogenannten »gewöhnlichen Übertragung« zu betrachten und zu behandeln. Sicher können die positiven oder negativen Phänomene, die in der Beziehung zum Therapeuten entstehen, als ähnlich betrachtet werden, abgesehen von ihrem exzessiven Charakter in der Psychose. Doch grundlegender betrachtet handelt es sich in der Psychose um eine *Umkehrung* der Grundannahme: Es ist der Andere, der geneigt ist, mich zu lieben, es ist der Andere, der annimmt, ich wäre sein erstbestes Objekt. In der Neurose nimmt das Subjekt an, dass der Andere weiß oder, dass der Andere will (seine Kastration, zum Beispiel). ⁷ Im Gegensatz dazu *drängt sich* in der Psychose der Wille des Anderen *auf*, sein Appetit zu wissen *drängt sich auf*. Auch in der Psychose ist die Übertragung also eine Übertragung. Aber außerhalb der Analyse, wo sie sich spontan äußert, bringt sie eine Umkehrung des Platzes des Objekts mit sich. Charakteristisch für

die Struktur des psychotischen Bands ist, dass das Subjekt sich am Platz der ersten Ursache des Interesses des Anderen befindet.

AKTUALISIERTE ÜBERTRAGUNG

Bevor wir weitergehen, ist es vielleicht nützlich, sich ins Gedächtnis zu rufen, wie Lacan das Konzept der Übertragung im Allgemeinen umgewandelt hat. Im Vergleich zu Freud und vor allem im Vergleich zu dem, was bei den Post-Freudianern aus der Freud'schen Doktrin der Übertragung wurde, wollte Lacan immer das Aktuelle in der Übertragung unterstreichen: Das Aktuelle der symbolischen Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen zum Beispiel, im Gegensatz zu der imaginären Beziehung, in der sich die vergangenen, kindlichen Beziehungen wiederholen sollen; das Aktuelle dessen, was das Subjekt vom Anderen verlangt, allein dadurch, dass es mit ihm spricht, nämlich der Liebesanspruch; das Aktuelle der unbewussten Triebbefriedigung, die der Analysant aus der Erfahrung der Analyse selbst zieht. Letztendlich betrachtet Lacan die Übertragung vor allem als »Aufführung« einer aktuell vorhandenen Struktur (Liebesanspruch, Phantasma, »Realität des Unbewussten«) und nicht als Wiederholung der Vergangenheit. Auch in der Psychose ist die Übertragung eine Aufführung, nur die Struktur dessen, was aufgeführt wird, ist umgekehrt.

Betrachten wir nun die Frage aus der Perspektive der Übertragung als Liebe oder genauer formuliert, als Liebesanspruch an den Anderen. Ein solcher Anspruch setzt voraus, dass der Grund meiner Existenz im Anderen liegt. Dieser Anspruch überträgt auf den Anderen, was an meinem Wissen über mich selbst fehlt, was an meiner Befriedigung fehlt. Die Liebe wird auf den Anderen, von dem ich erhoffe, sie zu bekommen, und an den ich meinen Anspruch richte, übertragen, wodurch mein intimster Mangel, das realste, was mir fehlt, berührt wird. Die Übertragung bezeichnet die Bewegung, die vom subjektiven Mangel zum Anderen geht, dem unterstellt wird, dass dessen Begehren die Antwort auf die Frage meines Lebens birgt.

Das Erste, was an der Übertragung in der Psychose auffällt, ist die Tatsache, dass es hier nicht um einen Liebesanspruch geht,

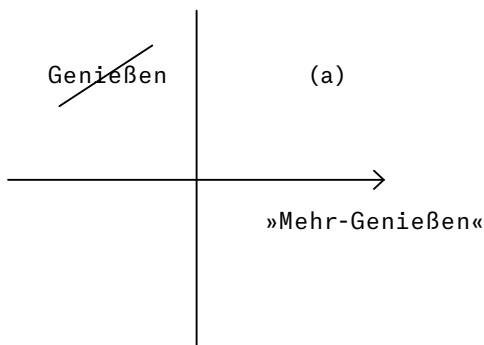
sondern vielmehr um eine Antwort auf Liebe, wobei Liebe hier als allgemeine Bezeichnung der unterschiedlichen Gestalten verstanden wird, die das Begehren des Anderen annehmen kann. Ob dieses Begehren die Form der Aufmerksamkeit annimmt oder die der Unmöglichkeit, auf Sie zu verzichten, der Neugier, der Indiskretion oder sogar der Feindseligkeit, es wird in jedem Fall im Wesentlichen durch Sie hervorgerufen, und Sie glauben, dass es nur mit Ihnen zu tun hat.⁸ Es ist nicht Ihr ganzes Sein, das im Anderen, in seinem Begehren, verborgen ist; es ist sein eigenes Sein, das ihm fehlt, das der Andere in Ihnen findet. Letztendlich ist die »Antwort auf die Übertragung« in der Psychose zunächst eine Antwort darauf, was der Andere vom Subjekt will, ob das nun maskiert und verborgen oder manifest und enthüllt ist. Von daher trägt das Konzept der »Handhabung der Übertragung« auf Seiten des Analytikers oder Therapeuten dieser Umkehrung des Anspruchs, der der Übertragung innewohnt, Rechnung. Diese Umkehrung der libidinösen Beziehung zum Anderen kann dabei nicht weggedacht werden.

SCHICKSALE DER LIBIDO

An dieser Stelle ist eine kurze Klarstellung hinsichtlich des Begriffs der Libido notwendig, den das Lacan'sche Konzept des Genießens spezifiziert. Durch das Betonen der Charakteristika, die Freud zufolge die libidinöse Befriedigung von der einfachen Befriedigung der für das Überleben des Organismus notwendigen Bedürfnisse unterscheidet, isoliert Lacan mit dem Begriff des Genießens das, was in der »libidinösen« Befriedigung nicht von animalischen Erlebnissen herrührt, sondern im Gegenteil eine Erfahrung charakterisiert, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie, im Guten wie im Schlechten, in Sprachen und Zivilisationen eingetaucht ist.

Nun kann dieses Genießen, das daran gebunden ist, dass der Mensch ein sprechendes Lebewesen ist, zwei Schicksale haben bzw. zwei Stellungen einnehmen. In dem einen Fall wird es ausgelöscht, negatiert, oder einer anderen Version zufolge unmöglich. Seine Aufhebung oder sein Verlust wird dann in Form von »verlorenen Objekten«, die Objekte *a*, wirksam, als die Ursache

einer Bewegung des Suchens und Wiedererlangens, was klinisch betrachtet der menschlichen Erfahrung den Anschein eines immer wiederkehrenden Misserfolges verleiht. Einmal verloren, ist das Begehren nun im Register der Realität situiert, also in der Dimension des Sozialen, Kulturellen, Politischen, Professionellen, Künstlerischen, etc., wo es in diversen Modalitäten wirksam ist, die Lacan als »Diskurse« bezeichnet.

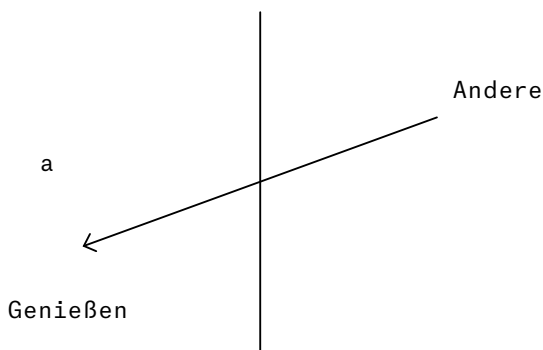


Diese Negativierung des Genießens entspricht seiner Verlegung ins Symbolische, in die Dimension des Anderen, als unbewusste Motivation, als die in einem Phantasma umrahmte »Ursache des Begehrens«: (*a*). Oder es ist das »Mehr-Genießen« [*plus-de-jouir*], das sich seinen Weg zwischen den Elementen der Realität und den Maschen des sozialen Bandes bahnt. Nun spricht dieses Genießen »zwischen den Zeilen«, unter-sagt sich selbst [*s'inter-dit*]. Seine »Übertragung« in den Diskurs, zum Schein hin, ist daher die Rückseite seines Verlustes oder seiner Auslöschung im Realen.

In anderen Fällen wird jedoch diese libidinöse Substanz nicht ausgelöscht und in Form von (*a*) auf den Anderen übertragen. Anders gesagt wird das Objekt *a* nicht vom Subjekt abgetrennt, nicht »extrahiert«. ⁹ Wenn die Übertragung von (*a*) nicht stattgefunden hat, kann das Symbolische nicht als »Mord am Ding« funktionieren, als Negativierung des Realen. Das Reale nimmt hingegen gegenüber dem Symbolischen derart überhand, dass das Symbolische »realisiert« wird. Einerseits neigt das Symbolische dazu,

auf das Reale zurückzufallen und sogar an der äußersten Grenze (eine bereits von Freud gezeigte schizophrene Grenze) selbst zum Realen zu werden. Andererseits tendiert die Libido dazu, anstatt sich an den »erogenen Zonen« und im unbewussten Phantasma zu lokalisieren, jenseits der Grenze des Scheins auf die Seite des Realen überzugehen.

Aus dieser zweiten Konfiguration der Libido kann entweder eine Abwesenheit bzw. eine Vermeidung der Übertragung entstehen, welche die schizophrene Variante der Psychose darstellt oder aber, wie in der paranoiden oder paranoischen Variante, ein eindeutiges Vorhandensein der Übertragung, deren Struktur eine Struktur der Umkehrung ist: Umkehrung der Richtung der Libido, die vom Symbolischen zum Realen oder vom Anderen zum Subjekt-Genießen, wie der Pfeil im folgenden Schema es anzeigt:



Hier funktioniert das »verlorene Objekt« nicht mehr im Rahmen der Realität als Ursache des Begehrens des Subjekts, als Pol seiner Motivationen, sondern es funktioniert, vom Subjekt untrennbar, als »verlorenes Objekt« des Anderen. Es ist das Subjekt, welches als Genießen dasjenige realisiert und verkörpert, was dem Anderen fehlt. Die Realität fängt an, sich um das Subjekt zu drehen, sie richtet sich ganz auf dieses.

Ausgehend von dieser Umkehrung können wir nun auf alle Übertragungsphänomene der Psychose diejenige Logik ausdehnen, die beim erotomanischen Phänomen besonders sichtbar wird. Denn die Übertragung in der Psychose setzt in der einen oder anderen Form immer einen Anderen voraus, der das Subjekt sucht, verfolgt und von ihm etwas will. Ganz gleich, ob dieser Wille des Anderen nun die Form von Liebe, Bewunderung und Schutz annimmt, oder von Verhöhnung, Beleidigung und Ausbeutung, in jedem Fall ist das Subjekt Ziel und Ursache dieses Willens. Entweder ist das Interesse, das das Subjekt auf sich zieht, angenehm, ist die Neugier, die es entfacht, legitim, ist die Aufmerksamkeit, die ihm zuteil wird, gerechtfertigt, da der Andere richtigerweise in ihm das findet, was er braucht, um glücklich zu sein; oder aber das Interesse des Anderen ist boshaft, seine Neugier eine Intrusion, seine Freundlichkeit eine Manipulation, denn der Andere will immer auf seine Kosten genießen. Das Subjekt bewegt sich also in einer Umgebung, die – manchmal zugleich – zwei Färbungen, zwei verschiedene Stile annehmen kann, in der es aber in jedem Fall den Anziehungspunkt bildet.

Manchmal kann dieses Zusammenfallen mit dem Objekt des Anderen zu einer Form von »Großzügigkeit« oder endloser Verfügbarkeit führen. Da es *per definitionem* das ist, was dem Anderen fehlt, wird das Subjekt von jeglichem Ausdruck des Bedürfnisses, der Schwäche oder des Unvermögens des Anderen gedrängt, den Platz dessen einzunehmen, was diese befriedigt. Eine Art »Unmöglichkeit, Nein zu sagen« liefert das Subjekt schutzlos der Befriedigung der Wünsche oder Befehle der Anderen aus. Manchmal manifestiert sich die Erwartung des Anderen auch auf eine subtilere Art, besonders in der dezenten Form der Umkehrung des Anspruchs. So wendet sich beispielsweise ein Subjekt an den Therapeuten mit der Frage: »Wollten Sie mich sprechen? Brauchen Sie mich?«, wenn wir eher erwarten würden, dass das Subjekt einen Anspruch äußert: »Kann ich mit Ihnen sprechen?« oder »Ich möchte zu Ihnen kommen«.

Dieses »Hängen« am Anderen bringt also eine Kehrseite mit sich, die sich fast immer manifestiert. Wenn der Therapeut oder

der Partner auch nur einmal abwesend ist, seinen anderen Aufgaben nachgeht oder mit jemand anderem spricht, hat das Subjekt das Gefühl, fallengelassen, zurückgewiesen oder alleingelassen zu werden, was es manchmal heftig zum Ausdruck bringt. Deshalb kann das Subjekt, obwohl keine Verbindung hergestellt worden ist, stets postulieren, immer das zu sein, was den Anderen angehen muss. »Es ist unerträglich, dass sie mit ihrem Leben weitermachen kann, ohne darüber nachzudenken, was sie in mir hervorruft, ohne sich ihrer Verantwortung mir gegenüber bewusst zu sein«, erklärt beispielsweise ein Mann, dem zu antworten eine Frau sich weigert.

Wenn auf der anderen Seite sein Wesen als Objekt-Ursache nicht ausreichend in »Liebenswürdigkeit« gekleidet ist, kann es geschehen, dass das Subjekt sich selbst als im Mittelpunkt einer feindseligen oder bedrohlichen Umgebung erlebt. Oft handelt es sich weniger um das, was das Subjekt im Verhalten anderer beobachtet, als um eine verborgene Absicht, die er darin entdeckt. Deswegen ist es besser, so erklärt ein Patient, Kritik zu erfahren, als Komplimente zu bekommen, weil man im ersten Fall sicher sein kann, dass der andere keine »Hintergedanken« hat, während man im zweiten Fall nicht wirklich wissen kann, was der andere verbirgt. Auf diese Weise können sogar Liebesgefühle einer anderen Person vom Subjekt als etwas Beunruhigendes empfunden werden. »Was will sie von mir?«, fragt sich ein besorgter Patient.

So betrachtet wird die »Übertragung des Anderen« auf negative Weise wahrgenommen, weil ihn das Subjekt zu seinem eigenen Nachteil interessiert. Die wesentliche Tätigkeit des Anderen besteht darin, sich um das Subjekt zu kümmern, doch nur mit der Absicht, es zu verspotten, es auszunutzen, mit ihm zu spielen und schwarze Magie auf es anzuwenden. Auch wenn die Phänomene negativ sind, bleibt ihre letztliche Quelle der Ausnahmestatus des Subjekts. Es ist das Subjekt, das die Quelle dieses bössartigen Vergnügens ist, das der Andere aus seinen Experimenten, seinen böswilligen Anspielungen und Beleidigungen zieht. Sie beweisen, dass der Andere ein perverser Genießer und Manipulator ist, aber sie beweisen auch, dass der Andere sein Genießen nur im Subjekt finden kann.

Manchmal vermischen sich die zwei Varianten der Übertragung, die liebende und die verfolgende, innerhalb ein und derselben Beziehung, was wiederum die gemeinsame strukturelle Identität aufzeigt, die der Verschiedenheit der Phänomene unterliegt.

PHÄNOMENE UND STRUKTUR

In ihrer gewöhnlichen, nicht wahnhaften Form manifestiert sich die »Übertragung des Anderen« nicht zwangsläufig in der Überzeugung, dass es der Andere war, der anfang, oder zuerst ein Zeichen gab. Sie kann sich auch auf der Ebene des Phänomens manifestieren, in einer Initiative des Subjekts, einer Geste seinerseits oder einem *passage à l'acte*. Die Tochter oder den Partner tagtäglich fünf Mal anzurufen, kann wie der Ausdruck von Verbundenheit erscheinen, ist aber eigentlich Ausdruck der Verbundenheit damit, das Objekt des Anderen zu sein, des Bedürfnisses, zu überprüfen, ob man auch das ist, was dem Anderen fehlt. Das Subjekt muss nicht unbedingt angeben, dass der Andere es liebt, um sich im erotomanischen Kontext zu befinden. Auf der Ebene des Phänomens kann das Subjekt sehr wohl angeben, dass es den Anderen liebt. Aber auf der Strukturebene ruht diese Liebe auf der Gewissheit, dasjenige Objekt zu sein, ohne welches der Andere nicht sein kann, das Objekt, das ihn belebt. So können wir sagen, dass der Andere im Grunde auf eine leere Hülle reduziert wird, weil er die Objekt-Ursache des Begehrens nicht in sich trägt. Dieses ist eigentlich auf der Seite des Subjekts, Lacans Formel zufolge »in seiner Tasche«. Daher kann Lacan auch sagen, wenn er über Liebe in der Psychose spricht, dass sie eine »tote Liebe«¹⁰ sei, oder eine »Art von Bankrott hinsichtlich der Erfüllung davon, was »Liebe« genannt wird«.¹¹

Verführerische *passages à l'acte* können auch den Eindruck erwecken, dass die Initiative vom Subjekt ausgeht, dass die Übertragung vom Subjekt hin zum Anderen geht, aber ihre Logik zeigt das genaue Gegenteil. Eine Frau zum Beispiel fühlt sich von Männern angezogen, die einen »Macho Look« haben, Männer, die »sich nicht herumschubsen lassen« und sich deshalb nicht einfach mit irgendeiner Frau begnügen. Es sind nicht so sehr die Männer selbst, die

verkörpern, was für das Subjekt unwiderstehlich ist, sondern ihre Gewissheit, die Frau zu sein, die sie brauchen und die sie glücklich machen wird. Daher darf dieses Verhalten nicht als Provokation oder Verführung interpretiert werden, die zum Erwecken oder zur Aufrechterhaltung des Begehrens des Anderen bestimmt wären, sondern eher als ein Appell, der sich dem Subjekt aufdrängt. Deswegen manifestiert sich die Struktur der erotomanischen Übertragung nicht nur in wahnhaftem, exhibitionistischem Verhalten, sondern gleichermaßen in diskreten, nicht unterdrückbaren *passages à l'acte*, die manchmal für das Subjekt selbst rätselhaft sind. So beschreibt eine Patientin, dass sie nicht anders kann, als ihren Rock hochzuheben, wenn sie einen LKW auf der Autobahn überholt. Oder ein Vater beharrt darauf, seine Tochter nirgends anders als bei ihm zu Hause schlafen zu lassen, aus Angst, sie könnte ihn sonst weniger lieben als jetzt.

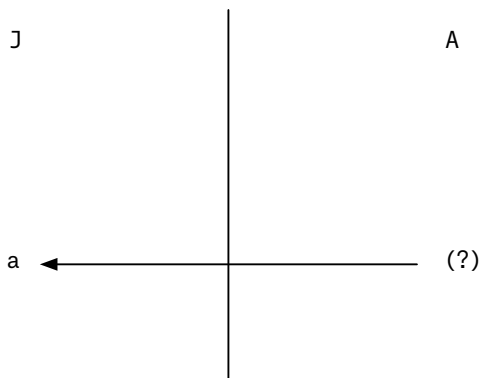
II. DIE BEDINGUNGEN EINER ANDEREN ÜBERTRAGUNG

Manche Autoren behandeln die Frage der Antwort auf die psychotische Übertragung unter dem Aspekt der »Analogie«, die zwischen der Position des Analytikers und der Position des psychotischen Subjekts in der Übertragung existiert.¹² So attraktiv diese Analogie auf einer theoretischen Ebene auch sein mag, lässt sie den auf der Praxisebene interessanteren Aspekt des Unterschiedes zwischen der Übertragung in der Neurose und in der Psychose unbeachtet. Die Erwähnung der »Handhabung der Übertragung« in dem Text *Über eine Frage, die...* gibt uns bereits zu verstehen, dass die Struktur der Übertragung in der Psychose diesmal seitens des Analytikers oder des Therapeuten eine Antwort erfordert, die eine andere Modalität von Präsenz und Intervention umfasst als diejenige, die die Antwort auf die neurotische Übertragung kennzeichnet. Soweit ich weiß, verwendet Lacan in seinen *Schriften* das Konzept der »Handhabung« ausschließlich im Zusammenhang mit der Psychose.

In der Neurose ist das Begehren des Anderen – also das, was sich am Ort des Anderen dem Wissen, der Vorhersagbarkeit und der Kontrolle entzieht, nämlich das Rätsel seiner Äußerung und seines

Willens – die Ursache der Frage des Subjekts, wie vom hysterischen Subjekt, dem Subjekt *par excellence*, auf paradigmatische Weise erfahren wird. Die Frage des Subjekts, die Frage, die das Subjekt ist – »Denkt er an mich?«, »Was will er von mir?« – ist an sich eine Übertragung. Sie überträgt das Sein des Subjekts in das Begehren des Anderen. Daher funktioniert in der Analyse das Begehren des Anderen als Ursache. Sofern die Anwesenheit des Analytikers, seine Worte wie sein Schweigen, die Frage hervorruft, die den Analysanten zum Arbeiten bringt – »Worauf will er hinaus?«, »Was hat er gemeint?«, »In welche Richtung will er, dass ich gehe?« – ist es das Begehren des Anderen, das besetzt wird und worauf sowohl der Grund für das Sprechen des Analysanten als auch die erwartete Antwort übertragen wird.

Die Struktur der Übertragung in der Psychose impliziert hingegen eine Umkehrung des Platzes des Objekts, sofern es nicht mehr um eine Frage, sondern um eine Gewissheit geht. Die stille Frage des Subjekts – »Vermisst er mich vielleicht ein bisschen?« oder »Denkt er vielleicht an mich?« –, die im Anderen auf die unbekannte Größe von dessen Begehren abzielt, wendet sich hier in die Gewissheit um, das Objekt der Frage des Anderen zu sein und das Ziel von dessen Suche, ob dies dem Subjekt nun schmeichelt oder es bedroht. Es ist der Andere, der sich fragen muss, ob Sie an ihn denken, ob Sie ihn vermissen. Die Frage über den Anderen kehrt sich um in die Frage des Anderen über Sie.



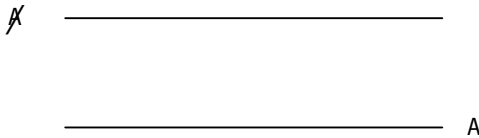
Es ist der Andere, der neugierig ist, was Sie denken. Es ist der Andere, der in Ihnen sucht, was an seinem Wissen oder seinem Begehren fehlt. Seine scheinbare Gleichgültigkeit verbirgt eigentlich, dass er an Ihnen hängt. Und Sie stellen sich als die geeignete Person dar, die Antwort zu geben, die dem Anderen fehlt, anders gesagt, sein »verlorenes Objekt« zu verkörpern, ob es Sie nun glücklich oder unglücklich macht. Der »Geliebte« ist das Subjekt und der »Liebhaber« der Andere, um hier an die wichtige Gegenüberstellung zu erinnern, die Lacans Seminar über die Übertragung strukturiert. Von da an wird dieser Unterschied in der Lokalisation des Objekts der Übertragung eine »Handhabung« des Therapeuten erfordern, die diesem Unterschied Rechnung trägt.

1. DEN WILLEN DES ANDEREN IN KLAMMERN SETZEN

Erstens sollte diese Handhabung unsere Übertragung »behandeln«, nämlich uns vom Anderen, der sich an das Sein des Subjekts anhängen soll, unterscheiden. Dies setzt natürlich voraus, dass wir Abstand von der Absicht nehmen, dem Subjekt zu gefallen oder freundlich zu ihm zu sein. Aber vorausgesetzt wird auch, dass wir uns von der Absicht distanzieren, auf das Subjekt das Projekt anzuwenden, das wir ausgearbeitet haben oder das wir verpflichtet wären, auszuarbeiten, selbst wenn dieses Projekt auf die Besserung seines Zustands abzielt. Aber ein solcher Wille, wie wohlwollend er auch immer sein mag, nimmt in der Psychose die Figur des Anderen ein, der nicht ohne mich sein kann, des Anderen, der etwas von mir will. Es wird das Postulat bestätigt, dass es der Andere ist, der auf mich überträgt, der aus mir die Begründung seines Handelns und Denkens herausholt. Wenn dies die Figur des Anderen in der Psychose ist, gibt es keinen Grund, sie zu verkörpern. Es sollte eher versucht werden, daraus Luft zu entlassen, indem man eine Adresse einrichtet, an der sich die »Übertragung des Anderen« auf keinerlei Weise manifestiert. Wir sind nicht da, um etwas von dem Subjekt zu wollen, sondern wir sind da, damit es von uns Gebrauch macht.

2. EINE UNZWEIDEUTIGE SPRACHE

Zweitens betrifft diese Handhabung auch die Sprache. Genauer gesagt betrifft sie die Sprache, insofern diese immer eine Dimension ins Jenseits öffnet: jenseits von sich selbst, jenseits von dem, was gesagt oder ausgesprochen wird, aber auch jenseits von dem, was wahrgenommen oder gezeigt wird. Sie betrifft also den Lichthof, den die Sprache immer um sich selbst herum generiert: ein Lichthof von Anspielungen, Andeutungen und Implizitem. Lassen Sie uns auf die beiden Etagen des Graphen der Sprache eingehen, hier in vereinfachter Form reproduziert:



Die erste, die untere Etage, ist die Etage des Ausgesagten, also dessen, was gesagt wird; die zweite Etage, oben oder »jenseits«, ist die Etage dessen, was auf dem Horizont des Gesagten hervorgerufen wird, »zwischen den Zeilen«, die Anspielung, die Andeutung, das Implizite. Die zweite Facette der Handhabung der Übertragung besteht daher in einer Praxis der Sprache, die diese zweite Etage möglichst ausklammert und sich von dem der Aussage innewohnenden »Jenseits« trennt.

Dies impliziert auch das Aufgeben jeglicher Unterstützung aus der Dimension des »Verstehens«. Wenn meine Antwort die Idee beinhaltet, dass »ich verstehe, was los ist oder was mit Ihnen geschieht«, anstatt es mir vom Subjekt selbst erzählen zu lassen, weise ich auf ein Jenseits dessen hin, was das Subjekt sagt und gleichzeitig auch auf das Wissen, das ich davon habe. Nun impliziert aber eine solche Position ein Denken, das das Vertrauliche und Geheime wahrnehmen kann. Sie setzt die Fähigkeit voraus, zu Motiven Zugang zu haben, die dem Subjekt selbst entgehen. Hier zeichnet sich dann die Dimension des Anderen ab, in der dieser zum Herren

wird, der auf Kosten der Teilung des Subjekts sich seine Herrschaftsposition sichert oder diese genießt. Deswegen vermeiden wir alles, was in unseren Antworten den Anschein einer Deutung der Wahrheit des Subjekts haben könnte.

Das Entkoppeln der Sprache von ihrer Dimension des »Jenseits« betrifft nicht nur das, was das Subjekt sagt, sondern auch das, was der Therapeut oder das Team sagt. Denn auch hier kann sich das Bedürfnis äußern, das Jenseits des Gesagten auszusprechen, das Geschehene zu erklären, letztendlich etwas klarzumachen. Der Diskurs, der darin besteht, dem Patienten die Theorie beizubringen, die die Therapie erklärt, die Arbeitsweise des Therapeuten oder des Personals darzulegen, ist das beste Beispiel dieses Vollständigkeitsideals.

3. AUSSERHALB DES SINNS

Im Gegensatz zu dem, was man zunächst annehmen kann, bringt das Register des »Sinns« – »verstehen«, »verständlich machen«, »einen Sinn finden«, »nachdenklich machen«, etc. – definitionsgemäß eine Dimension des Grenzenlosen mit sich. Im Register des Sinns sind wir tatsächlich in endlosen Verweisen gefangen. Den Sinn eines Satzes zu erklären, setzt das Zurückgreifen auf einen neuen Satz voraus, der wiederum mithilfe eines neuen Satzes interpretiert werden muss, und so weiter, ohne Ende. Mit dem Sinn betritt man ein Register, das strukturell betrachtet immer ein Noch-nicht-Verstandenes, ein Noch-nicht-Erklärtes umfasst, das am Horizont als vage Aura, als Lichthof der Dunkelheit auftaucht. Davon lebt die »Hermeneutik«. Aber davon kann sich das Subjekt in der Psychose bedroht fühlen. Das semantische Register der Sprache bringt immer diese Dimension des Jenseits mit sich. Es trägt also eine Undurchsichtigkeit, ein Missverständnis, etwas Unklares, das deshalb die Idee einer rätselhaften Bedeutung, die immer bereit ist, in die Sprache einzudringen, hervorruft.

Die Handhabung der Übertragung impliziert daher eine Orientierung der Praxis, die den Glauben an die therapeutischen Tugenden des »Sich-Ausdrückens« und des »Dinge-in-Worte-Packens« sehr stark relativiert. Denn die Sprache ist auch ein Vektor des

Genießens, wie Lacan es in einer späteren Phase seiner Lehre zeigt, wenn er die Ideen der Übertragungserotomanie und des »Subjekts des Genießens« in Zusammenhang bringt. Es zeigt sich nämlich, dass in der Psychose – und auch, ausgehend von der Psychose, in jedem sprachlichen Phänomen – das Symbolische kein reiner und einfacher Ersatz für das Reale ist, sondern selbst einen Aspekt des Realen beinhaltet. Um ein einfaches Beispiel zu nennen: Es ist klar, dass die Beschimpfung, obwohl sie ein Moment der Sprache ist, dennoch eine Dimension des Realen umfasst, eine Dimension des *passage à l'acte*. Bei der Beschimpfung, und zu einem geringeren Grad auch bei der Verspottung oder der Ironie, wird deutlich, dass die Sprache nicht einfach vom Genießen entkoppelt ist, sondern auch ein Vektor des Genießens sein kann. Die Hypothese, dass die Sprache zu einer Aufhebung des Genießens führt, einfach dadurch, dass darüber gesprochen wird, oder dadurch, dass einem traumatischen Ereignis oder einem *passage à l'acte* Sinn verliehen wird, muss also, zumindest für die Psychose, revidiert werden. Die Klinik legt uns die Beobachtung nahe, dass »jemanden zum Sprechen zu bringen« meistens weit davon entfernt ist, eine Quelle der Beruhigung zu sein. Wir wissen insbesondere, dass ein Subjekt über das Genießen oder die Gewalt, deren Objekt es war, oder die es sogar selbst begangen hat, endlos sprechen zu lassen oder zum Sprechen zu bringen, nicht zu ihrer Aufhebung führt, sondern auf bestimmte Weise zu ihrer Aufrechterhaltung beiträgt.

Muss man sich also für das Schweigen entscheiden? Das kann nicht völlig ausgeschlossen werden, wie es die Therapie eines Mannes nahelegt, der, nachdem er bei einigen Therapeuten war, zu einem unserer Kollegen kam. In der zweiten Sitzung öffnete der Analytiker das Gespräch mit einem diskreten: »Und?«. Daraufhin wurden weitere Termine nicht mehr wahrgenommen und ein Brief an den Analytiker geschickt, in dem der Patient ihn vehement anfährt: »Warum sagen Sie mir so was? Wollen Sie mir dasselbe antun wie die anderen?« Instruiert durch die Reaktion des Subjekts wurde der Analytiker noch diskreter und schwieg. Während einer anderen Sitzung, als der Patient zu ihm sagte: »Ich muss anfangen, über meine Zukunft nachzudenken«, unterstrich dies jedoch der

Analytiker mit einem einfachen: »Sicher«. Es folgten ein neuer Brief und neue Vorwürfe. Schließlich erreichte die Therapie ihre adäquate Form, als das Subjekt kam, um mit dem Analytiker zu sprechen, ohne dass dieser ein Wort sagte, kein einziges Wort, das Subjekt aber nur zur Begrüßung und zum Abschied auf bestimmte Weise anlächelte.¹³

Die Erfahrung lehrt uns aber auch, dass eine schweigende oder rein zuhörende Haltung in den meisten Fällen ineffektiv, wenn nicht sogar bedrohlich ist. In gewisser Weise befinden wir uns immer zwischen der Skylla der Unterhaltung und der Charybdis des Schweigens, ohne die Möglichkeit, uns auf ein Standardmanual beziehen zu können. Und dennoch ist in jedem einzelnen Fall eine gewisse Disziplin des Sprechens notwendig. Selbst wenn wir sprechen, und gerade deshalb, weil wir uns nicht an eine einfache schweigende Haltung halten können, achten wir darauf, ein Regime des Signifikanten von niedriger semantischer Intensität zu fördern. Wir achten darauf, die Dimension des Jenseits der Sprache zu neutralisieren. Wir versuchen, so weit wie möglich die Diskrepanz zwischen dem Gesagten und dem Sagen, die für die Sprache konstitutiv ist, zu reduzieren.

EIN ANDERER PARTNER

1. DER PARTNER ALS INSTRUMENT

Wie können wir nun diese Position einer Sprache und Präsenz, die sich nie vervollständigt, weiter definieren? Welchen Anderen müssen wir verkörpern, um den Anderen der ursprünglichen Übertragung nicht zu reproduzieren oder fortzusetzen?

Den Akzent anstatt auf den Begriff des Experten und des überlegenen Spielers auf den Begriff des Instruments zu legen, also auf einen Modus der Präsenz, der unterstreicht, dass das Subjekt davon Gebrauch machen kann, könnte eine erste Art und Weise sein, unsere Position zu definieren. Das bedeutet auch, dass ein solcher Modus der Präsenz vermeidet, das Subjekt als Objekt eines Projekts oder als Umsetzungsort eines Programms und vorgefertigter Entwicklungsnormen zu situieren. Begriffe wie »Zeuge«

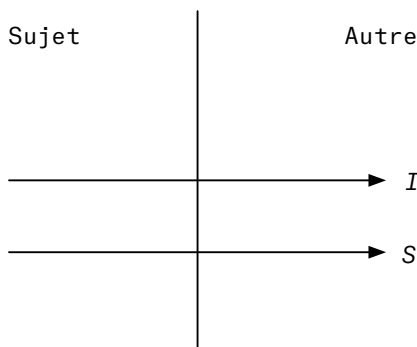
oder »Sekretär der Verrückten«, zu welchen man zweifelsfrei noch die Begriffe von »Buchhalter«, »Kopist« oder »Verwahrer« hinzufügen kann – sofern sie keine Position der Unerschütterlichkeit bezeichnen, sondern eine Art des Bestätigens, des Annehmens, des Anerkennens, des Zustimmens, usw. – nähern sich diesem Modus der Präsenz an. Sie können auch einen »interaktiveren« Aspekt beinhalten, wenn sie die Möglichkeit miteinschließen, in die Entzifferungsarbeit des Subjekts Interpunktionen und Haltepunkte einzuführen.¹⁴ Diese Interpunktionen zielen darauf ab, das Subjekt von seiner endlosen Verpflichtung zu entlasten, alles zu verstehen. Es geht dann darum, Schnitte und Abstände in seine unermüdliche Deutungsarbeit an den Zeichen einzuführen, damit diese nicht durch einen *passage à l'acte* zu einem Schluss im Realen führt. Es geht nicht darum, das Genießen aufzuheben, sondern darum, dafür eine neue Bezeichnungsart zu finden, die der endlosen Deutung ein Ende setzt, das heißt, ein neues Behandlungsregime dieses Genießens zu finden als dasjenige, unter dem das Subjekt leidet. Denn das Regime der Deutung kann an sich verheerend sein.

2. DIE ÜBERTRAGUNG DES ANDEREN DEAKTIVIEREN

Die Position, die in der psychotischen Übertragung einzunehmen ist, kann, mit den Worten eines klassischeren Lacan, als eine Art »externes« Ich-Ideal definiert werden, das den Platz eines nicht oder nur partiell wirkenden »internen« Ich-Ideals besetzen kann. Wenn der Therapeut sich nicht als Verlängerung des Anderen, der etwas will¹⁵, positioniert, kann das Subjekt da, wo ihm der interne Bezugspunkt fehlt, im Therapeuten eine Art externen Bezugspunkt finden, anstatt mit dem Willen des Anderen zusammenzutreffen. In den *Schriften* wird die Möglichkeit einer anderen Konfiguration des Anderen angedeutet als jene, die, mangels Namens-des-Vaters, als bedrohlich oder intrusiv erlebt werden kann. Es ist möglich, einen Anderen zu vergegenwärtigen, in dem die Dimension des Begehrens und daher auch die der »Übertragung des Anderen« auf eine bestimmte Weise deaktiviert sind. Der Andere ist dann näher an der Position einer reinen Signifikantenfunktion, auf den einzigen Signifikanten S1 reduziert, was eine andere Variante darstellt,

das Konzept des Ich-Ideals zu schreiben. Wie Jacques-Alain Miller einmal bemerkte¹⁶, geht es letztendlich um die etwas alberne und »lügnerische« Funktion des Garanten der Weltordnung. Von dem Moment an, an dem diese neue Art, sich an den Anderen zu adressieren, etabliert ist und zur Gewohnheit wird, können eine gewisse Stabilität und Entlastung auftreten. Dadurch wird ein Punkt garantiert, von dem aus das Subjekt spricht, ein Zuhören, von dem aus es sich orientiert und das nicht mehr auf dem basiert, was der Andere von ihm will. So kann das Subjekt beispielsweise berichten, dass es unter besonders schwierigen Umständen an Sie gedacht hat oder sich gefragt hat, was Sie davon gehalten hätten. Diese Bezugnahme wird nun als eine Art Kompass funktionieren können.

Wenn wir unser persönliches Begehren ausklammern, um eine Position des Sekretärs, Zeugens, Assistenten o. ä. einzunehmen, kann sich das Subjekt an uns wenden, ohne berücksichtigen zu müssen, was wir »im Hinterkopf haben«. So kann eine andere Übertragung entstehen, diesmal auf Seiten des Subjekts – jenseits, wenn nicht anstelle der Übertragung des Anderen, der es ursprünglich ausgesetzt war – wo die Dimension dessen, was das Subjekt als »Antwort im Realen« ersucht, abwesend oder reduziert ist. Wir können also das Schema dieser neuen Übertragung, die wir als »an-erotisch« beschreiben dürfen, mittels dieser beiden Vektoren repräsentieren, die vom Subjekt hin zum Anderen gehen, und eines dritten, der in die entgegengesetzte Richtung hin zum Subjekt geht, der aber deaktiviert und dadurch abwesend ist.



5. ANPASSUNG DES ANDEREN

Abschließend sollte noch an einen anderen Aspekt der Behandlung der Sprache erinnert werden, nämlich an denjenigen, der ihren imperativischen Charakter im Fokus hat. Zwar ist dieser Aspekt der Artikulation des Signifikanten an sich innewohnend.¹⁷ Er kommt aber besonders zum Einsatz, wenn die Sprache jenem gehört, der ein erträgliches Gemeinschaftsleben gestalten soll oder jenen, die das sollen, insbesondere in der Institution. Die Erfahrung hat uns gezeigt, dass diese »Behandlung« im Wesentlichen über zwei Modalitäten wirksam werden kann: eine Regulierung und eine Pluralisierung des Anderen.

Einerseits präsentiert sich der Andere als »reguliert«, wenn Autorität von den Leitern so übernommen wird, dass sie selbst der höheren Autorität eines Gesetzes unterliegt, das für die Leiter selbst gilt. So wird dann die Autorität als eine Sache der Verantwortung erkannt und nicht als eine der Macht.

Andererseits zielt die »Pluralisierung« des Anderen darauf ab, eine Auflösung der attraktiven bzw. verfolgenden Dimension der Übertragung des Anderen zu ermöglichen. Das passiert insbesondere in Institutionen, wenn wir ein praktisches Erfordernis unseres Betriebs, nämlich das Arbeiten als Team, zum Leitsatz unserer Arbeit, zur Art der Präsenz, zum Mittel, »den Anderen zu behandeln«, machen. In dieser Hinsicht wäre es interessant, das, was in anderen theoretischen bzw. institutionellen Kontexten unter dem Begriff der »multifokalen«, »gebeugten« oder »fragmentierten« Übertragung verstanden wird, zu untersuchen. Inwiefern stimmt dieser Begriff mit der Idee, die anvisiert wird, wenn wir von einer »Praxis zu mehreren« sprechen, überein? Die Pluralisierung des Anderen stellt für uns eine Möglichkeit dar, unsere Übertragung, also die potenzielle Erotomanie bzw. Verfolgung, die mit der »Übertragung des Anderen« einhergeht, zu behandeln. Dagegen scheint die Pluralisierung von manchen Autoren mehr eine als Charakteristik der Klinik des Subjekts aufgefasst zu werden, als eine Charakteristik seiner Übertragung: Nach dieser Auffassung ist es das Subjekt selbst, das zerteilt, das »plural« ist, dies wahrscheinlich in Anlehnung an die schizophrene Fragmentierung.

Ausgehend von dieser Diskussion über die Pluralisierung des Anderen und/oder des Subjekts müsste nun auf die Frage der Übertragung auf jener Seite der Psychose eingegangen werden, auf der, im Gegensatz zur Erfahrung des paranoischen Subjekts, der Andere inexistent oder radikal vermieden ist, nämlich der schizophrenen Seite. Diese Frage könnte zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht werden.

Übersetzung aus dem Französischen
von Alexandre Wullschlegler auf der
Basis einer Rohübersetzung aus dem
Englischen von Sophie Steininger

- 1 Das französische Original ist erschienen in: Zenoni, Alfredo: *L'autre pratique Clinique. Psychanalyse et institution thérapeutique*. Toulouse 2009: Érès, S. 221–244, sowie unter dem Titel *Logique du transfert dans la psychose* in: *Les feuillets du Courtil*. 2007, Heft 27, S. 9–32. Die hier vorliegende Fassung ist leicht gekürzt.
- 2 Freud, Sigmund: *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*. In: *GW*, Band XIII. Frankfurt a. M. 1999: Fischer
- 3 Maleval, Jean-Claude: *La forclusion du Nom-du-Père*. Paris 2000: Seuil, S. 349
- 4 Lacan, Jacques: *Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht*. In: *Schriften II*. Wien 2015: Turia + Kant
- 5 Ebd. S. 71
- 6 Lacan, Jacques: *Présentation des Mémoires d'un névropathe*. In: *Autres écrits*. Paris 2001: Seuil, S. 217
- 7 Lacan, Jacques. *Die Subversion des Subjekts und die Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten*. In: *Schriften II*. Wien 2015: Turia + Kant, S. 366
- 8 Lacan, Jacques. *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines*. In: *Scilicet 6/7*. Paris 1976: Seuil, S. 9
- 9 Lacan, Jacques. *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*. In: *Schriften I*. Wien 2016: Turia + Kant
- 10 Lacan, Jacques: *Das Seminar, Buch 3 (1955–1956). Die Psychosen*. Wien 2016: Turia + Kant, S. 300
- 11 Lacan: *Conférences et entretiens*. S. 16
- 12 Alouch, Jean: *Il y a un transfert psychotique*. In: *Litoral*. 1986, Heft 21
- 13 Porcheret, Bernard: *L'homme de cristal et le point m*. In: *Conversation du cercle Uforca*. 2004 (unveröffentlicht)
- 14 Laurent, Eric: *Interpréter la psychose au quotidien*. In: *Conversation du cercle Uforca*. 2005 (unveröffentlicht)
- 15 »Hier fühle ich mich von Ihnen nicht verurteilt.« »Hier will man mich nicht gegen meinen Willen heilen«: Solche Aussagen sind Beweise dafür, dass eine andere Verbindung zum Anderen auftaucht.
- 16 Miller, Jacques-Alain: *La pareja y el amor*. Barcelona 2003: Paidós, S. 229
- 17 Lacan. *Schriften II*. S. 12

CRISTINA FACCINCANI

ZUR VIELFALT DER
ÜBERTRAGUNGSVORGÄNGE UND
IHREN KOMPLIKATIONEN¹

Die zeitgenössische Psychoanalyse ist von einem kontinuierlichen Wandel theoretischer

Modelle geprägt, der sich zumeist langsamer vollzieht, als es die Veränderungen in der klinischen Praxis erfordern. So wurde die Triebtheorie, die eher die Einzelperson ins Zentrum stellt, durch ein relationales Modell erweitert, das sich eher auf zwei Personen bezieht. Darauf folgten immer komplexere und gleichsam »überfüllte« Modelle, die im Raum der analytischen Beziehung, die sich konkret zwischen zwei Personen abspielt, von einer Vielfalt ausgehen. Ein Beispiel hierfür wäre die Miteinbeziehung von Konzepten generationsübergreifender unbewusster Muster², die wie Enklaven, aber auch breitflächig

wirken können.³ Beides kann sich im Vorgang der Übertragung widerspiegeln.

[...] Diese Veränderungen haben in Bezug auf den Übertragungsvorgang zu einer radikalen Erweiterung des Horizonts beigetragen. Die Erfahrung des Analytikers mit einem spezifischen Patienten kann hier sowohl im Hinblick auf die diachrone Entwicklung theoretisch verortet werden als auch im Hinblick auf das Hier-und-Jetzt der Begegnung, in der unterschiedliche und mehrfache Formen der Übertragung auch innerhalb einer Sitzung abwechslungsweise oder gleichzeitig auftreten können.

Es ist inzwischen bekannt, dass die Phänomene der Übertragung und der sogenannten projektiven Identifikation (ein von Melanie Klein abgeleitetes Konzept, welches die mehr oder weniger intrusive Projektion identitärer Bestandteile in das Selbst des Anderen umschreibt) allgegenwärtige und weitgehend unbewusste Phänomene sind, die jede Beziehung betreffen. Als solche besitzen sie eine Mehrfachdimension, die im Moment bewusster Darstellung notwendigerweise verloren geht.⁴

Der ubiquitäre Charakter dieser Phänomene ist überdies von den neurophysiologischen Forschungen bestätigt worden.⁵ Sie stellen die molekularen Grundbestandteile jener »psychischen Rohstoffe«⁶, welche wiederum aus multi-perzeptiv-sensomotorischen Kreisläufen bestehen, die bereits im Entstehen relational geprägt sind. Ausgehend hiervon entwickeln sich in Folge mehrfache Trieb- und Affektzonen sowie alle jene relationalen und intrapsychischen Prozesse, die von den realen und imaginierten Verbindungen, die wir in unserem ursprünglichen menschlichen Umfeld aufbauen, beeinflusst sind. Das bedeutet: Unsere Subjektivität ergibt sich aus den – Vereinigung und Abgrenzung umfassenden – multiplen Beziehungen zu den Liebesobjekten aus unserem menschlichen Umfeld bzw. zu den verschiedenen *Schatten*, die diese Objekte auf unser Leben werfen.⁷

Wenn Übertragungsphänomene und projektive Identifikationen in menschlichen Beziehungen allgegenwärtig sind, ist offensichtlich, dass in der analytischen Beziehung Bewegungen des Übertragens – Projektionen, Introjektionen, Inkorporationen, Evakuationen etc. – in zwei Richtungen verlaufen. Beide Beteiligten können für den

jeweils anderen somit den Anschein eines anderen Objekts, einer anderen subjektiven Komponente, einer anderen Beziehung, die einer anderen Zeit und einem anderen Raum zugehören, erwecken.

Der Unterschied innerhalb dieser Symmetrie besteht jedoch in der eingeübten Fähigkeit seitens des Analytikers, diese Übertragungen auszuhalten und die Grade der Intensität, Ausbreitung und Fixierung seiner Übertragungen auf den Patienten niedrig zu halten. Dafür muss er bereit sein, diese Übertragungsvorgänge zu durchlaufen und ihnen all das zu entnehmen, was gegebenenfalls als *unpersönlich* behandelt und im therapeutischen Prozess neu angeordnet werden kann. Was den Unterschied ausmacht, ist, dass der Analytiker akzeptiert, ein plurales Subjekt zu sein; dass er zu Gunsten der analytischen Beziehung dazu bereit ist, verschiedene Phasen des Selbst zu durchleben – Phasen, die Vermischungen und Aufhebungen bei der Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt implizieren und die Identifikationen, die die Funktion seines Ichs kennzeichnen, in eine exzentrische Position verlagern.⁸

Es geht also um die Fähigkeit, auf solche Phänomene aufmerksam zu sein, sie zu erkennen und im subjektiven psychischen Raum sowie im Raum der Beziehung zu fokussieren. Die Beziehung soll dadurch selbst zu einer analytischen Funktion werden, und zwar mittels Identifizierung und Analyse der vielfachen Übertragungen, die im psychischen Raum der Beziehung jeder einzelnen, als *Unikum* betrachteten Behandlung und im Hier-und-Jetzt der analytischen Begegnung eintreten. Diese Funktion wird ausgeübt durch eine psychische Arbeit der Empfänglichkeit, durch die Suche nach Formen und Verbindungen, die Vermeidung stark markierter Intentionalität, die Schaffung von Räumen der Aufmerksamkeit für mögliche Epiphanien sowie die Aufmerksamkeit für all das, was in der Wiederholung als Differenz hervorsteht.

Dieser letzte Aspekt ist besonders bedeutsam: Die Übertragung als zwanghafte Wiederholung tendiert nicht nur dazu, das Identische zu wiederholen, sondern ist auch Ausdruck des Bedürfnisses, eine Differenz zu verwirklichen: des Bedürfnisses, dass die Geschichte mit demselben Anfang eine unterschiedliche Entwicklung und einen unterschiedlichen Ausgang nimmt.⁹

Die Komplexität und die Schichten der *Ko-Implicationen*, die das Paar Analytiker-Analysant überwältigen: *Sie* sind es, die die Grundlagen des analytischen Modells und der Kur rechtfertigen. Das heißt vor allem, dass der Analytiker eine Methode psychischer Arbeit über und mit sich und vor allem über und mit seinem Unbewussten verinnerlicht haben muss, d.h. dass er eine Analyse durchlaufen hat. Er muss darüber hinaus spüren können, wie sich zwei (oder mehrere) unbewusste Bereiche bei der Arbeit bewegen und wie sich dieser Vorgang im analytischen Prozess selbst zu einem Dritten als Beziehung transformiert. Der Analytiker muss mithin die Erfahrung einer Passivität gemacht haben. Diese Erfahrung ist notwendig neben der Durchlässigkeit seiner Rolle, seinem Respekt vor dem analytischen Prozess als einer dritten Funktion, die von der Kontrollinstanz des eigenen Ichs unbehelligt bleibt, um seine Empfänglichkeit zu schärfen. Bei dieser Passivität muss der Analytiker ansetzen, um seine Fähigkeit zu entwickeln, die eigenen aktiven Bewegungen im Hier-und-Jetzt der therapeutischen Beziehung *einzusetzen*, um seine Position auch verändern und den Voraussetzungen des analytischen Prozesses anpassen zu können.

Zu den elementaren Vorbedingungen gehört auch, dass der Analytiker auf eine konkrete dritte Dimension, auf externe und unbeteiligte Beziehungen zählen können muss (wie zum Beispiel ein Austausch in Form von Supervision und/oder ein Austausch in einer Gruppe von Kolleginnen und Kollegen). Diese sollten einen Ort der Beobachtung darstellen, von dem aus der Analytiker seine Sichtweise weiten und so seinen Blick auf die in Frage stehende Beziehung verändern kann.

Die Erweiterung der Perspektive in Richtung Komplexität und Vielfalt ist die Voraussetzung dafür, dass durch die analytische Arbeit eine aus Übertragungen bestehende *psychische Neorealität* entsteht. Diese geht über die Einteilung in Subjekt und Objekt hinaus, ja, sie geht ihr voraus, und zwar genau in der Begegnung zwischen unterschiedlichen psychischen Wirklichkeiten, die dieser Einteilung folgend funktionieren. Genau hier liegt möglicherweise der Ausgangspunkt dafür, dass sich im analytischen Prozess ein Prüfinstrument ausprägt, welches eine kontinuierliche

Neuverteilung der Zugehörigkeiten und Einzigartigkeiten ermöglicht. Auf diese Weise lässt sich – durch Passagen der Trennung, des Verlusts, der Subjektivierung hindurchgehend – die Plastizität des Selbst des Patienten nachzeichnen.¹⁰ All dies spielt sich simultan ab, insofern mehrere Vorgänge gleichzeitig impliziert sind und sich Schritt um Schritt mit den Prozessen der analytischen Beziehung entwickeln. Auf diese Weise entfaltet diese unweigerlich erkrankte Beziehung die der Kur eigene Funktion, um jenen Grad der Heilung zu realisieren, den sie erreichen kann.

Die Bemühung um eine konzeptuelle Ausarbeitung dieser *Übertragungspänomene und -vorgänge als psychische Neorealitäten*¹¹, die ursprünglich zurückgehen auf die Erfahrung der psychotischen Dimensionen in der Beziehung des analytischen Paares¹², in welchen diese Phänomene und Vorgänge zwangsläufig auftreten, könnten in unterschiedlichen Graden auf das ganze Spektrum der Übertragungen ausgeweitet werden hinsichtlich ihrer grundlegenden, sich unterhalb der jeweiligen Inhalte vollziehenden Bewegungen.

Das erwähnte Prüfinstrument, das sich im analytischen Prozess ausprägt, erkennt auf der Zeitachse Markierungen, welche Differenzen zwischen die Vergangenheit und die Gegenwart einschreiben. Das Ergebnis der Überprüfung ist eine mögliche Veränderung des Blicks auf die Vergangenheit (wie es bei Neurosen üblich ist) und/oder die Entwicklung der hilfreichen Fähigkeit, Vergangenheit und Gegenwart voneinander abzutrennen¹³, was besonders im Zusammenhang mit der Heilung traumatischer Erfahrungen bedeutsam ist. Und wie bei den Psychosen und den schweren Persönlichkeitsstörungen üblich, wird erst hierdurch ein Zugang zum Recht, eine Vergangenheit zu besitzen, ermöglicht.¹⁴

Hier gelangen wir nun zum zweiten Teil meiner Ausführungen. In ihm wird es um drei klinische Fragmente komplizierter Übertragungsvorgänge mit Bezug zu traumatischen Konstellationen gehen, die jeweils weniger im Hinblick auf den Patienten, als vielmehr auf die Rolle des Analytikers betrachtet werden sollen. Der Analytiker fungiert als »Sensor« und hat die Aufgabe, die Vielfalt und die Mehrfachdimensionen der – *in* der analytischen Beziehung und *durch* sie generierten – Übertragungen im Prozess einer

kontinuierlichen Suche und Kreation von Erfahrungen zu denken. Diese Suche geht von der Übertragung unbewusster Phänomene aus, die den Raum der Beziehung durchqueren.

Zunächst möchte ich versuchen zu erzählen, wie sich die Erfahrung traumatischer Gewalt, die Patienten mit sich bringen können und die oft Momente der Konfusion zwischen Liebe, Eros und Gewalt aufweisen, in den gegenseitigen Übertragungsvorgängen manifestieren. Danach möchte ich versuchen, einen der *ko(i)mpliziertesten* und beunruhigendsten Übertragungsvorgänge zu beschreiben: Jener, der sich entwickeln kann, wenn man mit der Perversion der Grundannahmen des In-Beziehung-Seins konfrontiert ist¹⁵, das heißt, wenn eine perverse Dynamik die Beziehung in so umfassender Weise durchzieht, dass sie dadurch traumatisiert und in ihrer Entwicklung gehemmt oder gar unmöglich wird.

SCHMUCKDIEBIN

Ich hatte eine Patientin, eine junge Frau, die sich aufgrund eines Beziehungsproblems an mich gewandt hatte. Sie sagte, sie hätte mich gewählt, weil ich eine kühle Ausstrahlung hätte, die sie beruhigen würde. Diese Aussage wirkte komisch auf mich. Es wollte mir nicht gelingen, eine diesbezüglich zufriedenstellende Hypothese aufzustellen, genauso wenig verstand ich, warum mich ihre unterwürfige Art irritierte und mich ihr Leiden, obschon ich es intuitiv als gewichtig einstufte, auf emotionaler Ebene nicht berührte, ja sogar gleichgültig ließ. Mir behagte diese Situation nicht, sie wirkte fremdartig auf mich, ich erkannte mich nicht wieder, und es gelang mir auch nicht, mir darüber klar zu werden, was mir hier geschah.

Ich hatte mir sogar ausgemalt, von ihr angegriffen zu werden und zu Schaden zu kommen – Fantasien, die überaus störend waren, gerade weil ich sie nicht verstand und nicht mit einer überzeugenden Hypothese in Verbindung bringen konnte. Ich merkte, dass meine Erklärungsversuche zu allgemein und defensiv waren. Als ich zu einem bestimmten Zeitpunkt einige meiner Schmuckstücke nicht mehr fand, glaubte ich, diese Patientin hätte sie mir gestohlen. Der Gedanke war aufdringlich, und mir war bewusst, dass die

Suche nach einem rationalen Beweis für die von mir schrittweise konstruierte These, ich hätte es mit einer Diebin zu tun, irrationale Züge besaß. Ich schwankte beim Übertragungsvorgang abwechselnd zwischen zwei Formen des Antriebs: der eine ließe sich als symbolisch, der andere als halluzinatorisch/paranoid bezeichnen. All dies blieb für mich wie ein enigmatisches Geräusch im Hintergrund, bis dann in einer Sitzung die Patientin ihre Bewunderung gegenüber einer Frau äußerte, die des Kindsmordes bezichtigt worden war und dieser Anklage gegenüber gleichgültig geblieben ist. An diesem Punkt erkannte ich schlagartig die Verbindung zwischen Gleichgültigkeit und Gewalt, zwischen ausgeübter und erlittener Gewalt, die Konfusion zwischen dem Schutzlosen und dem Aggressor. Auf einmal wurde mir klar, in welche Richtung die Übertragungsvorgänge liefen. In der Übertragung *bin ich, ohne es zu merken, zu dieser psychischen Konstellation aus der Welt der Patientin geworden und habe das damit verbundene Unwohlsein und die entsprechende Rätselhaftigkeit ausgehalten*, bis es zur Epiphanie gekommen ist. Dieser Weg hat es der Patientin erlaubt, ihre obsessiven Gewaltfantasien in die Beziehung einzubringen, also genau jene Fantasien, die das eigentliche Problem ihrer Beziehungsprobleme darstellten: Sie war überwältigt von schrecklichen Vorstellungen – Vergewaltigungen und körperlichen Misshandlungen –, begleitet von völlig unrealistischen Fantasien unerwünschter Schwangerschaften, die in sie eindringen und sie in schreckliche Angst versetzten. Der wohl verstörendste Aspekt, der bei der Immersionsarbeit im Hinblick auf die Gewaltfantasien an einem bestimmten Moment auftauchte, war die Möglichkeit, dass diese beherrschenden Fantasien der Aggression, des Totschlags, der mörderischen Begierden mit einem realen Ereignis aus dem Leben der Patientin, zu einem Zeitpunkt, als sie zwei Jahre alt war, in Verbindung gebracht werden konnten. Damals wurde die Schwester des Vaters, eine sehr schöne Frau, Mutter von zwei Töchtern, voll lebendiger Erotik, zusammen mit ihrem Ehemann von einem Liebesrivalen desselben Ehemanns ermordet. Das Passionsdelikt geschah nachts in einer Wohnung neben der Wohnung, in der die Kleine mit ihren Eltern schlief.

Das in Wirklichkeit stattgefundenere traumatische Ereignis war der Patientin zwar bewusst, aber es befand sich in einer gegenüber den Gewaltfantasien, die den psychischen Apparat der Patientin im Griff hatten, versetzten, dissoziierten Position.¹⁶ In der Beziehung zu mir stellten sie ein aus dem Sprechen *ausgeschlossenes* Element dar. Von diesem blinden Fleck gingen in meiner Übertragung auf die Patientin dennoch einige schwache Spuren aus, die wir (*a posteriori*) als helldunkel definieren könnten. Die Übertragung selbst war gezeichnet von einer Ambivalenz zwischen dem Register des Symbolischen und jenem des Wirklichen, die – zusätzlich zur verwirrenden Konfusion zwischen Leidtragendem und Leidzufügendem, zwischen Opfer und Täter – Teil der traumatischen Konstellation der Patientin war.

Ich möchte an dieser Stelle präzisieren, dass die Umschreibung eines solchen Übertragungsvorgangs in den Worten »vorübergehend Patient werden« seine Wurzeln insbesondere in den theoretischen Ausführungen von Sandor Ferenczi hat¹⁷, der seine klinischen und theoretischen Forschungen auch im Hinblick auf *reale* Kindheitstraumata vorangetrieben hat, ohne das Problem des Traumas (wie Freud) als ein ausschließlich *imaginäres* Problem zu behandeln. Die zeitgenössischen Entwicklungen der psychoanalytischen Methoden Ferenczis¹⁸ haben aufgezeigt, dass das In-Kraft-Treten dieses Phänomens (»vorübergehend Patient werden«) einen vornehmlich unbewussten Charakter hat. Es handelt sich also um ein Phänomen, das erst *a posteriori* zu Tage tritt und berücksichtigt werden kann.

Von Bion stammen hingegen die theoretischen Ausführungen zur Frage nach der Möglichkeit, diese Phänomene *intentional* zu steuern. Seine technischen Empfehlungen sind der Überzeugung geschuldet, dass der Analytiker auf die Erinnerung, auf das Begehren sowie auf das Verständnis verzichten soll. Der Analytiker soll *die Sache selbst der analytischen Begegnung werden*¹⁹ – ein Umstand, der auf intentionaler Ebene natürlich nur annähernd, nie vollständig erreicht werden kann, also eine asyndetische Figur bleibt.

Die Bion folgende Psychoanalyse²⁰ zeigt auf theoretischer Basis, wie das in der analytischen Beziehung entstandene *Feld* zum

Feld eines Werdegangs wird, das dem Verlauf eines gemeinsam geträumten Traums entspricht und in diesem Sinn interpretiert werden muss. Ein weiteres Problem, das ich vom soeben gemachten Beispiel ableiten möchte, besteht darin, dass der Analytiker die Verstörung und die Rätselhaftigkeit der Übertragung psychischer Inhalte, der er ausgeliefert ist, aushalten muss; insbesondere dann, wenn er sozusagen gleichzeitig und teilweise krank wird, also wenn er zum lebendigen Exempel für die Inhalte und Formen der Pathologie seines Patienten wird. Es war ebenfalls Bions Verdienst, dieses Aushaltvermögen des Analytikers auf theoretischer Ebene zu formulieren, nämlich als negative Fähigkeit²¹, entsprechend eines Konzepts, das er einem Brief des englischen Dichters John Keats an seine Brüder entnimmt: »Ich beziehe mich auf die negative Fähigkeit, das heißt, jene Fähigkeit, die ein Mensch dann besitzt, wenn er trotz aller Unsicherheiten, Rätsel und Zweifel im Stande ist, durchzuhalten, ohne sich von der Suche nach Tatsachen und Hintergründen bedrängen zu lassen.« Sich nicht bedrängen lassen von der Suche nach Tatsachen, Hintergründen: und – ich ergänze – nach voreiligen Schlussfolgerungen...

Es geht also um die Fähigkeit des Analytikers, beunruhigende Zustände zu durchleben, Zustände des Zweifelns, der Unsicherheit, der Angst, ohne sofort zum Mittel der Interpretation zu greifen und damit die Angst abzuwehren – ohne jenen Raum, der frei bleiben muss, damit sich die Wahrheit darin schrittweise offenbaren kann, völlig auszufüllen. Nur so können Gedanken, die das Bewusstsein erweitern, entstehen.

Ich möchte an dieser Stelle ergänzen, dass dieses erste klinische Beispiel eine Komponente offenbart, die man mit dem Begriff der *Konstruktion* definieren kann²²: Konstruktion von Verbindungen, von Wahrheit, von Wirklichkeit. Konstruktion einer Geschichte. Andererseits gibt es auch Beziehungen, in denen die analytische Arbeit tendenziell einen vorwiegend dekonstruktiven Verlauf nehmen muss. Zum Beispiel im Umgang mit Patienten, die eine bereits im Voraus bis ins Detail ausgearbeitete, scheinbar wahrheitsgetreue, logische und überzeugende, ja verführerische Geschichte vorbringen, welche sich im Nachhinein aber als *ad hoc* konstruiert

erweist, einerseits eine schützende, andererseits eine verwirrende Funktion hat und den Gesprächspartner aus dem Konzept bringt.

Es kann tatsächlich vorkommen, dass man mit einer seitens des Patienten fertigen Erzählung über erlittene Gewalt konfrontiert wird, eine Erzählung, die absolut lückenlos ist; in welcher Erinnerung wie auch Erklärungen und intellektuell bestechende, kausallogische Interpretationen wie eine Kette aneinandergereiht werden. In Bezug auf eine von diesen Merkmalen gezeichnete Geschichte, die bereits als einwandfreies Interpretationssystem konstruiert wurde, stehen die im Übertragungsvorgang gelegentlich aufblitzenden Indizien in einem krass dissonanten Verhältnis zu Inhalt und Form der Erzählung genauso wie zur historischen Rekonstruktion: man steht vor einem perfekt ausgearbeiteten Plot, der ein unheimliches Geflecht verbirgt.

ALLEIN GEGEN ALLE: DER MANN, DER VERSUCHTE,
DAS UNMÖGLICHE MÖGLICH ZU MACHEN

Ich erinnere mich an die Begegnung mit einem Mann, ein Lehrer, der im ganzen Land bekannt wurde, weil er vorgeblich ein Opfer rassistischer Gewalt geworden war. Wie man später aus der Rubrik »Vermischtes« der Zeitungen erfuhr, hatte er sich diese Gewalt allerdings selbst zugefügt. Sein Bericht über die von ihm erlittenen Dinge wurde von den Medien virenartig verbreitet, was ihn in seiner Opferrolle bestätigte. Die ganze Gesellschaft, zutiefst erschüttert von der Erzählung, bekundete ihre Empathie und gab zu verstehen, dass sie voll und ganz auf der Seite des Opfers war. Sie schenkte seiner Erzählung vollen Glauben. Ich selbst habe den Mann kennengelernt in einigen wenigen Sitzungen, die kurz vor der Enthüllung der Wahrheit über dieses öffentliche Ereignis und seinem Nachspiel stattgefunden haben.

Ich erinnere, wie desorientiert und verunsichert ich war angesichts der Indizien von Gegenübertragung und angesichts der Spuren, die ich einem von ihm erzählten Traum entnahm und die seine Version der Geschichte dubios oder unglaubwürdig erscheinen ließen. Meine Selbstzweifel reichten so weit, dass ich meine

eigenen Intuitionen in Frage stellte. Angesichts dieser dissonanten Hinweise, angesichts des Kontrapunkts, den diese Gegenindizien lieferten, erinnere ich, wie ich meine eigenen Wahrnehmungen und Intuitionen auf Distanz hielt. Es hatte also eine Art Inversion stattgefunden, durch die ich an mir selbst anstatt an ihm zweifelte. Ich könnte diese Übertragungserfahrung beschreiben als Erfahrung der Unerträglichkeit der Position, »allein gegen alle« zu sein, aber es gab keine Möglichkeit, die weitere Entwicklung zu erleben.

Denn es gab nur wenige Sitzungen und diese brachen ab, als der Mann in sein Heimatland rückgeführt wurde. Danach erfolgte die öffentliche Bekanntmachung, dass er die Angriffe gegen ihn erfunden hatte. Meine Lektüre der Phänomene der Übertragung, die sich abgezeichnet, aber nicht weiterentwickelt haben, hat *nach* der Enthüllung und dramatischen Unterbrechung der Sitzungen stattgefunden. Das, was sich in dem von mir Erlebten gezeigt hatte, konnte in der Tat der Widerschein einer doppelten Konstellation psychischer Inhalte, die seitens des Patienten übertragen wurden, gewesen sein. Das, was sich in der Übertragung offenbart hatte, konnte Teil der Erfahrung des Patienten zu jenem ganz bestimmten Zeitpunkt sein, als er, »allein gegen alle«, vom Untersuchungsrichter und von den Behörden in die Enge getrieben wurde. Eine weitere Komponente, die wichtigste, mochte indes mit seiner Vergangenheit zu tun haben; sie war möglicherweise Teil der Konkretisierung einer persönlich erlebten Position der Unmöglichkeit im Zusammenhang mit einem nicht verarbeiteten Trauma aus der Familiengeschichte (wozu ich aufgrund der Schweigepflicht keine weiteren Ausführungen machen kann). Ich kann die Merkmale dieser unmöglichen Position allgemein zusammenfassen als *Konkretisierung einer Ambiguität*, die ihre Wurzeln in der Geschichte der zwei vorangehenden Generationen sowie im verqueren Bedürfnis, getrennte Affektbereiche miteinander zu vereinen, hatte, nämlich gleichzeitig Opfer und Verfolger in einem zu sein, gleichzeitig politisch Verfolgter und politischer Verfolger zu sein. Es war das Ergebnis eines unmöglichen Versuches, die traumatischen Spaltungen, die religiösen und politischen Schismen in seiner erweiterten Familie, im eigenen Körper *konkret wieder zusammenzuflicken* und dabei gleichsam auf sich allein gestellt zu sein, allein gegen alle.

Aus der Presse erfuhr man nach der Enthüllung, dass dieser Mann später einen schwerwiegenden psychotischen Zusammenbruch erlitten hatte.

Es kommt auch vor, und das ist die dritte Spur, auf die ich abschließend hinweisen möchte, dass die analytische Beziehung selbst in unheimliche Phänomene verwickelt wird, die im Zusammenhang mit ausgeübter Gewalt stehen. Es kann also zu einer Traumatisierung der analytischen Beziehung selbst kommen. Das kann passieren, wenn das zu behandelnde Problem jene Konstellationen betrifft, die als *Perversion der menschlichen Beziehungen* definiert werden; wenn wir also einem Angriff, der die grundlegenden Voraussetzungen des sozialen Daseins zerstört, ausgesetzt sind – ein Angriff, der in der therapeutischen Beziehung die Kur selbst zum bevorzugten Ziel hat.

Wenn die Perversion die Struktur selbst des In-Beziehung-Seins durchdringt, haben wir es mit dem Negativ des Begehrens zu tun, mit dem »Begehren des Nicht-Begehrens«, das manchmal so intensiv ist, dass es die Form des bewaffneten Kampfes annehmen kann. Es handelt sich um einen Kampf, der eine gewaltsame, im Namen des Absoluten und der Allmacht verfolgte Destruktivität voraussetzt und die Reduktion des Gesprächspartners auf einen Fetisch mit sich bringt.²³

Das perverse Subjekt ent-seelt den Anderen als Partner der Beziehung: Der Andere wird in Teile zerteilt, entmenschlicht, manipuliert und dazu gebracht, eine Projektionsfläche zu sein, auf die überaus aggressive, lebensfeindliche Fantasien projiziert werden. Er wird den heftigsten Handlungsanweisungen unterworfen und soll doch unbeweglich bleiben. Er soll im fixen Zustand stummer, abstrakter, unveränderbarer Objekte verharren, in dem kein Anzeichen autonomer Präsenz toleriert wird. Insofern der todbringende Narzissmus des Subjekts einen solchen benötigt, muss der Andere einen *status quo* bewahren, in dem er gleichzeitig lebendig und leblos ist, wie ein Fetisch.²⁴ [...]

Der pervers aggressive Angriff auf die Realität des Anderen als ein vom Selbst differenziertes Anderes [*altro da sé*] ist das Resultat einer zwanghaften Suche nach der Verwirklichung eines

narzisstischen Triumphes – ein bössartiger, größtenwahnsinniger, totalitärer, zynischer Triumph. Um sich zu verwirklichen, muss er jede Form der Beziehung, die man im weitesten Sinn als Liebesbeziehung definieren kann, angreifen mit dem Ziel, sie zu zerstören. Die Liebe wird gehasst²⁵, weil sie das Akzeptieren einer Leerstelle als wesentliches Element des menschlichen Daseins voraussetzt.

Diese zerstörerisch perverse Dimension äußert sich in einer Sprache, die strukturell auf der Negation von Sinn, auf der Negation von Erfahrung basiert; der Sinn wird nicht einfach nur verschleiert, sondern die Sprache ist in ihrer Struktur so gestaltet, dass sie ihn leugnen kann. Die lügnertischen Vorkehrungen, die Verfälschungen, das Leugnen und Abstreiten wirken auf die Psyche des Anderen wie Köder und verwirrende Bestimmungen, wie Attacken auf den Gedanken der Erfahrung. Mittels der Ausübung eines Denkens und einer Sprache, die man als abtrennend bezeichnen könnte, wird der Andere psychisch beeinflusst, damit er, bereits desorientiert und desorganisiert, endgültig zu Fall gebracht werden kann.

Angesichts der Tatsache, dass diese verqueren Formen der Beziehung und der Verschleierung destruktiver Gewalt in die therapeutische Beziehung übertragen werden und sich dort reproduzieren, ist auch das Verlangen nach Heilung davon durchsetzt. Dessen Bedeutung wird regelrecht subvertiert. Vereinfachend könnte ich sagen, dass die Art und Weise, in der seitens dieser Patienten das Verlangen nach Heilung deklariert wird, ihre allgemeine Haltung in der Kur verschleiert. Zweck und Ziel dieser Haltung ist ein Angriff auf die Kur und die therapeutische Beziehung selbst, ein Hass gegenüber der Dimension der Liebe, die in letzterer mit impliziert ist. Angesichts dieser Subversion kann der Analytiker in Schwierigkeiten geraten, da er auf einige Koordinaten, die in der eigenen Position und in der Behandlungsdynamik ansonsten üblich sind, verzichten muss – zum Beispiel die Vermutung der Unschuld des Patienten im Hinblick auf sein Verlangen nach Heilung sowie auf das Vertrauen in die Zusammenarbeit als einer wesentlichen Komponente der Beziehung.²⁶

WIE EIN AUFSCHLUSSREICHER TRAUM EINEN GEFÄHR- LICHEN ÜBERTRAGUNGSVORGANG LÖSEN KANN

Um die Besonderheit der perversen Einstellung, durch die der Sinn der Behandlung heimlich subvertiert wird, darzustellen, beziehe ich mich auf einen meiner Träume. Dieser hatte eine für mich aufschlussreiche Funktion im Hinblick auf eine therapeutische Beziehung solchen Typs mit einer Patientin. Der Traum nahm eine dramatische und potentiell gefährliche Entwicklung der Beziehung vorweg. Die in der Traumarbeit entwickelte unbewusste Darstellung schafft Klarheit über die von der Patientin verschleierte Inhalte. Was in meiner bewussten Darstellung, der es widerstrebt, die zerstörerische Wirkung der perversen Struktur auf die therapeutische Beziehung zu vergegenwärtigen, eine dunkle Stelle zu hinterlassen droht, wird in der Traumarbeit ans Licht geführt. Dies ist der Traum:

In einem Spitalkorridor kommt eine Tragbare aus einem Operationssaal heraus; darauf liegt meine Patientin, die soeben operiert und der damit das Leben gerettet wurde. Ich befinde mich dort inmitten einer Gruppe von Ärzten. Plötzlich richtet sich die scheinbar soeben noch schlafende Patientin auf wie eine Marionette und schleudert mir ein Skalpell entgegen und zwar in Richtung Mund, um mich zu treffen und es dort verschwinden zu lassen.

Aus dem Traum geht eindeutig hervor, dass der Anschein von Passivität und Empfänglichkeit eben nur ein Anschein, ein Deckmantel ist. Im Traum verwendet die Patientin die therapeutischen Instrumente, die Instrumente aus der Kur (eine Kur, die sich vornimmt und dazu berufen ist, das psychische Leben zu retten) wie eine Waffe, die sie mir als Therapeutin mit aller Wucht entgegenschleudert. Dabei möchte sie mir diese Waffe in den Mund stecken, um sie verschwinden zu lassen (denn potentiell verschwindet alles, was man verschluckt), aber auch um mein Inneres zu verletzen. Dieser Angriff ist im Übrigen auch ein Angriff auf das Wort, das eine Brücke zwischen Beziehung und Wahrheit herstellt. Nicht zuletzt mag er auch eine Dimension terroristischer Einschüchterung beinhalten: »Alles, was Du sagst, wird gegen Dich verwendet

werden.« Die einschneidende Wirkung dieses Traums hat mir aus einem Zustand kollusiver Verwirrung geholfen. Wie kommt es, dass die Beziehung mit diesen Patienten anfälliger sein kann für das Risiko einer kollusiven Verwirrung?

Die Arbeit mit dieser Typologie von Patienten kann in der Tat viel Unbehagen hervorrufen, sie kann zu beängstigender und gefährlicher Desorientierung führen und Quelle der Aktivierung unbewusster Defensivmechanismen sein, die den Analytiker daran hindern, die perversen Intentionen des Patienten klar zu fokussieren. Das Erkennen der perversen Destruktivität kann behindert werden durch eine Art *umgekehrten Übertragungsvorgang*: indem er vermeintlich versucht, sich zu schützen vor Ansteckung und Sadismus, ist der Analytiker in diesem Fall der eigentliche Ausgangspunkt der Übertragung; er ist es, der vitale, affektive und beherrschende Dimensionen auf den Patienten überträgt, obschon dieser solche gar nicht besitzt. Und damit schützt er sich vor der Angst vor der todbringenden und gewalttätigen Dimension, der er ausgesetzt ist.

Der Analytiker steht somit in Beziehung, nicht etwa mit dem realen Patienten, sondern mit einer Illusion, mit einer imaginären Konstruktion, die ihm die vermeintliche Sicherheit seiner persönlichen Grundfesten zurückgibt. Die Gefahr liegt aber genau hier: je mehr sich der Analytiker an diese imaginäre Konstruktion klammert und den Patienten nicht für das sehen möchte, was er eigentlich ist, desto mehr wird er in ein größenwahnsinniges Risiko (den Patienten um jeden Preis retten zu müssen) und in ein Netz von Ohnmachts- und Schulderrfahrungen verwickelt. Solange das Schlechte verneint wird, besteht paradoxerweise das Risiko der Kollusion mit dem perversen System, das vom Patienten betrieben wird. Eine in diesem Sinn umgekehrte Übertragung, die tatsächlich daraus resultiert, dass der Analytiker die perverse Struktur des Patienten auf keinen Fall zur Kenntnis nehmen möchte, kann dazu führen, dass andere Übertragungsvorgänge ausgeblendet werden. Genau hier bietet ein Traum, wie der soeben erzählte, die schonungslose Enthüllung einer beunruhigenden Wahrheit. Und durch eine solche kann die gesamte imaginäre Konstruktion, die der

Analytiker auf den Patienten übertragen hatte, zusammenbrechen. Aus einem solchen Zusammenbruch können neue Gesichtspunkte entstehen; Gesichtspunkte, die wiederum aus der Vielfalt und der mehrfachen Dimension von Übertragungen hervorgehen und die im Lauf der Zeit erschlossen und in Gedanken gefasst werden können. So erweitert sich der Horizont der Suche nach einer *Objektivität*, die allmählich eine Annäherung an die *Wirklichkeit* und an die *Wahrheit* zulässt.

Eine Bemerkung schließlich noch zur Frage der analytischen Neutralität²⁷: Was bedeutet dieser Ausdruck? Die Veränderung der Perspektive auf den Übertragungsvorgang setzt konkret einen neuen Umgang mit der Frage der Neutralität voraus. Man könnte diese beschreiben als Wahrung einer *gleichbleibenden Distanz* zur Vielfalt und Mehrfachdimension der Phänomene, die den psychischen Raum des Analytikers im Feld der Beziehung durchqueren. Es geht für den Analytiker darum, die eigene Fähigkeit zu trainieren, sich nicht durch Formen der Identifikation zu stabilisieren, sondern sich in mehreren unterschiedlichen psychischen Räumen der Identifikation, die wiederum mehrere Sichtweisen ermöglichen, zu bewegen. Eine Bemerkung Nietzsches macht deutlich, von welchem Schlag unsere *Objektivität*, verstrickt mit der darin implizierten Vielfalt unterschiedlicher Gesichtspunkte und Affekte, sein kann:

Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ von dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.²⁸

- 1 Faccincani, Cristina: *Transfert. Molteplicità dei transfert e loro complicazioni*. In: Leoni, Federico/Panattoni, Riccardo (Hg.): *Transfert, amore, trauma*. Salerno 2016: Orthotes, S. 25–39 (ins Deutsche übersetzt von Fabien Vitali, von der Redaktion leicht gekürzt gegenüber dem Original)
- 2 Zu diesem Thema vgl.: Kaes, Rene/Faimberg, Haidée/Enriquez, Micheline/Baranes, J. J.: *Trasmissione della vita psichica tra generazioni* [Übertragung des psychischen Lebens von Generation zu Generation]. Rom 1995: Boria. Außerdem: Faimberg, Haidée: *Ascoltando tre generazioni* [Beim Anhören von drei Generationen]. Mailand 2013: Franco Angeli
- 3 Zendri, Luca: *La fabbrica delle psicosi* [Die Fabrik der Psychose]. Macerata 2011: Quodlibet
- 4 Matte-Blanco, Ignacio: *L'inconscio come insieme infiniti* [Das Unbewusste als unendliche Einheiten]. Turin 1981: Einaudi, Kapitel 33: *Spazio multidimensionale, inconscio e sogni* [Der multidimensionale Raum, das Unbewusste und die Träume], S. 461–471
- 5 Iacoboni, Marco: *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri* [Spiegelneuronen. Wie verstehen wir, was die Anderen machen?]. Turin 2008: Bollati Boringhieri
- 6 Roussillon, René: *Fondamenti e processi dell'incontro psicoanalitico* [Grundlagen und Prozesse der psychoanalytischen Begegnung]. Vortrag im Rahmen des 1. Internationalen Dialogs des Psychoanalytischen Zentrums von Bologna (Bologna, 14.–15. Februar 2015)
- 7 Bollas, Christopher: *The Shadow of the Object. Psychoanalysis of the Unthought Known*. New York 1989: Columbia University Press
- 8 Faccincani, Cristina: *Alle radici del simbolico. Transoggettività come spazio pensante nella cura psicoanalitica* [Die Wurzeln des Symbolischen. Transsubjektivität als denkender Raum in der psychoanalytischen Behandlung]. Neapel 2010: Liguori
- 9 In Bezug auf diese doppelte Komponente spricht Lacan in seinen *Écrits*, mit Rückgriff auf Lagache [Lagache, Daniel: *Le problème du transfert*. In: *Rév. franç. Psychanal.* 1952, 16, N° 1–2; Anm. d. Übers.] von einer Unterscheidung und Artikulation zwischen dem »Bedürfnis zur Wiederholung und der Wiederholung des Bedürfnisses«; vgl. Lacan, Jacques: *Variante de la cure-type*. In: ders.: *Écrits*. Paris 1966: Éditions du Seuil, S. 323–362, S. 328
- 10 Vergegenwärtigt man, dass die Subjektivierung Prozesse der Trennung und des Verlusts impliziert, so existiert hierzu eine suggestive Analogie bezüglich des Entstehungsprozesses der Formen in der Embriologie, insbesondere im Hinblick auf den Zelltod. Vgl. hierzu: Ameisen, Jean-Claude: *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris 1999: Seuil

- 11 Zu den jüngsten konzeptuellen Entwicklungen in diesem Zusammenhang vgl. die Doktorarbeit von Martin-Vallas, François: *La chimère transférentielle. Proposition épistémologique, neuroscientifique et clinico-théorique du transfert psychanalytique comme système complexe. These de doctorat de psychologie.* Université Lumière Lyon 2, 21.4.15
- 12 In Bezug auf den eindeutig psychotischen Gradienten dieser psychischen Übertragungs-Neoformationen schlug Antoine Nastasi jüngst, anlässlich eines klinischen Seminars in Verona (17.10.2015), in dem es um psychotische Übertragungsvorgänge ging, die Definition *Monstrum* vor.
- 13 Ferenczi, Sandor: *Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind (Die Sprache der Zärtlichkeit und der Leidenschaft)*. In: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XIX, 1933, Heft 1/2, S. 5–15
- 14 Aulagnier, Piera: *Se construire un passé*. In: *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, VII (1989). Colloque de Monaco, S. 192–220
- 15 Hurni, Maurice/Stoll-Simona, Giovanna: *L'odio dell'amore. La perversione delle relazioni umane* [Der Hass der Liebe. Die Perversion der menschlichen Beziehungen]. Turin 1998: Harmattan Italia
- 16 Bromberg, Philip M.: *Standing in the spaces: Essays on clinical process, trauma, and dissociation.* New Jersey 1998: Analytic Press.
- 17 Ferenczi, Sandor: *Das klinische Tagebuch*, Gießen 2013: Psychosozial-Verlag
- 18 Mézàros, Judith: *I mattoni della moderna teoria del trauma* [Die Bausteine der modernen Traumatheorie]. In: Bonomi, Carlo (Hg.): *Sandor Ferenczi e la psicoanalisi contemporanea* [Sandor Ferenczi und die zeitgenössische Psychoanalyse], Rom 2006: Borla. Vgl. auch: Borgogno, Franco: *Pensieri sul trauma in Ferenczi* [Gedanken zum Trauma bei Ferenczi], ebd.
- 19 Bion, Winfried R.: *Aufmerksamkeit und Deutung*. Übers. Elisabeth Vorspohl. Tübingen 2006: Edition Diskord, Kap. 4.
- 20 Civitarese, Giuseppe: *The Intimate Room: Theory and Technic of the Analytic Field*. London 2008: Routledge
- 21 Bion: *Aufmerksamkeit und Deutung*, S. 169.
- 22 Freud: *Konstruktionen in der Analyse* (1937). In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. XVI (1932–1939). Frankfurt a. M. 1999: Fischer, 2. Aufl.
- 23 Evélyne Kestemberg: *La Psychose froide*. Paris 2001: Puf. Der Andere als Fetisch ist für Kestemberg, in den Phänomenen, die sie als »kalte Psychosen« bezeichnet, zwar außerhalb, dennoch ist er in sozusagen deliranter Weise mitinbegriffen, über eine Kette der Verneinungen, im primitiven Selbst des Subjekts.

- 24 Der Fetisch ist das Anti-Übergangsobjekt. Auch das Übergangsobjekt ist gleichzeitig sowohl lebendig als auch leblos, aber in diesem Fall ist der Prozess umgekehrt, insofern das Leblose zum Leben erweckt und mit einer Seele ausgestattet wird. Der Fetisch hingegen impliziert die Verneinung einer Seele.
- 25 Hurni/Stoll-Simona: *L'odio dell'amore*
- 26 Aulagnier, Piera: *I destini del piacere. Alienazione, amore, passione* [Die schicksalhaften Bestimmungen der Lust. Entfremdung, Liebe, Leidenschaft]. Bari, Rom 2002: La Biblioteca, S. 97 ff.
- 27 Freud: *Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. VIII (1908–1913)
- 28 Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*. Dritte Abhandlung. 12. KSA 5, 365 f.

»UM DEN EROS HERUM«.
WIE MÄNNER SEIT PLATONS
SYMPOSIUM ÜBER DIE
HIMMLISCHE UND IRDISCHE
LIEBE GRÜBELN

Ils ont encore tout à dire,
les hommes, sur leur
sexualité, et tout à écrire.
Hélène Cixous, *Le
discours de la Méduse*¹

Mit seiner Rede in Platons *Symposium* hat Pausanias nicht nur jene wirkmächtige

Unterscheidung zwischen der sogenannten »Himmlischen und Irdischen Liebe« begründet, die sich unter je veränderten Vorzeichen in der Diätetik der Lüste des 17. Jahrhunderts, in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts und in Sigmund Freuds *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* wiederfinden lässt. Mit den beiläufigen Bemerkungen, mit denen Pausanias seine Rede ein- und aussetzen lässt, hat er diese Unterscheidung zudem an spezifische Modalitäten des Sprechens geknüpft. Sie sind noch in Immanuel Kants Rede über Frauen in seiner vor-kritischen Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* am Werk, in deren Zuge der

spätere Transzendentalphilosoph kurzerhand beschließen wird, dem Geschlechtsleben zu entsagen und Junggeselle zu bleiben. Und selbst Freud wird die Bedingungen seines wissenschaftlichen Schreibens noch in diesen Modalitäten denken, wenn er 1907 in Rom wie bereits Johann Wolfgang von Goethe und Jacob Burckhardt vor ihm fasziniert vor Tizians Gemälde *Amor sacro e Amor profano* steht, ins »Phantasieren« kommt und davon träumt, für eine »Theorie« des »Liebeslebens« die eigene »Libido zu überwinden« und »etwas«, vielleicht einmal etwas ganz anderes »aus sich herauszuholen«. Mit der Montage von vier szenischen Verdichtungen soll im Folgenden diese Geschichte von Pausanias' Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe skizziert werden, in der sich nicht zuletzt die problematischen Züge einer männlichen Affektökonomie entziffern lassen.

ERSTE SZENE: PAUSANIAS IN PLATONS SYMPOSIUM



Tizian, *Amor sacro e Amor profano*, 1514

* * *

Die Szene aus Platons *Symposium* ist bekannt: Im Hause des Agathon versammeln sich Freunde. Verkateret noch vom »gestrigen Gelage« beschließen sie, »ohne Zwang« und also ganz nach je eigener Laune zu trinken, die Musiker fortzuschicken und stattdessen ringsum Lobreden auf den Eros zu halten.² In der Wiedergabe dieser Reden verstricken sich von Beginn an die Sprecherpositionen

mit ihren je vorgetragenen Huldigungen: Als »Erster«, so heißt es, spricht Phaidros. Und dieser wird just den Eros mit Verweis auf Parmenides als »Allerersten« und »Ursprung« herausstellen.³ Im Verlauf seiner Rede hält Phaidros zudem fest: »Was nämlich den Menschen, die schön (καλῶς) leben wollen, das ganze Leben hindurch den Weg weisen soll, das kann [...] nichts so schön bewirken wie die Liebe.«⁴ Die Liebe vermag also, so zumindest Phaidros' Hoffnung, auf schöne Weise zum schönen Leben anzuleiten. Diese Identität zwischen einem schönen Weg und einem schönen Ziel wird der Eros aber nur so lange versichern können, wie die Annahme des ersten Redners außer Zweifel steht, dass es tatsächlich nur einen, nur einen ersten Eros gibt.

Genau das stellt aber der zweite Redner Pausanias in Frage – oder genauer: der zweite Redner, an den sich der Erzähler des *Symposiums* erinnern kann. Die zwischen erster und zweiter Rede liegenden Wortbeiträge seien nämlich, so wird uns berichtet, in Vergessenheit geraten.⁵ Wenn nun also Pausanias als vermeintlich Zweiter just hervorheben wird, dass es vielmehr »zwei« Eros, nämlich eine »himmlische« (οὐρανίος) und eine »irdische« (πάνδημος)⁶, eine »tugendhafte« und eine »unvernünftig«-»körperliche« Liebe gibt, dann bleibt im Folgenden jede Rede über die Identität und Differenz von Erstem und Zweitem, über ein Eins und Zwei, über die Himmlische und Irdische Liebe stets schon im Voraus durch Vergessen und Erinnern beeinträchtigt. Mit dieser doppelten Liebe muss nun aber Phaidros' Behauptung unsicher werden, der zufolge die Liebe auf einem schönen Weg zur Schönheit führen könne. Genau darauf scheint sich Pausanias zu beziehen, wenn er sich zu Beginn seiner Lobpreisung an Phaidros richtet und dabei dessen Aussage über ein schönes Leben auf eine Aussage über eine schöne Rede überträgt: »Nicht schön (καλός) scheint mir uns das Thema gestellt zu sein, lieber Phaidros, dass uns so einfach aufgegeben wurde, Eros zu preisen. Denn wenn es einen Eros gäbe, dann wäre es zutreffend, jetzt gibt es aber nicht nur einen. Wenn es aber nicht einen einzigen gibt, dann ist es schön, vorher festzusetzen, welchen man preisen soll.«⁷ Und etwas später bemerkt er: »Auch nicht jeder Eros ist schön und würdig gepriesen zu werden, sondern nur

der, der dazu anleitet, in schöner Weise zu lieben«. ⁸ Mit diesen beiden Aussagen hat Pausanias eine Aporie in sein Sprechen über die Himmlische und Irdische Liebe eingeführt: Einerseits lässt sich über die Liebe nur dann schön reden, wenn man zunächst entscheidet, welchen Eros – die Himmlische oder die Irdische Liebe – man preisen möchte; andererseits lassen sich die beiden Formen der Liebe jedoch nur dann unterscheiden, wenn man dafür bereits und ausschließlich von der schönen, von der Himmlischen Liebe angeleitet wird. Jede Unterscheidung zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe ermöglicht sich durch die Affizierung durch das, was sie zu unterscheiden sucht.

Im Zuge dieser Aporie muss auch Pausanias' eigenem Sprechen ein eigentümlicher Status zukommen. Auch wenn er den Eros in zwei unterschiedliche Formen unterscheidet, wird er nämlich nicht länger wissen können, von welchem Eros er dabei geleitet wird: Nachdem er festgehalten hat, die »irdische Liebe« würde lediglich »ins Werk setzen (ἐξεργάζεται), was sich zufällig ergibt (τύχη)« ⁹, schließt er seine Rede mit einer bemerkenswerten Mischung aus Beiläufigkeit und Präzision: »Dieses, Phaidros, [...] trage ich dir unmittelbar um den Eros herum zusammen (παραχρήμα [...] περὶ Ἔρωτος συμβάλλομαι)«. ¹⁰ Hatte Pausanias also anfangs noch das Ziel verfolgt, affiziert von der Himmlischen Liebe eine »schöne« Rede zu halten und dafür zunächst einmal zwei unterschiedliche Formen des Eros zu unterscheiden, so gibt er zuletzt zu verstehen, dass er dieses Ziel nur verfolgen konnte, weil er dieses Ziel aufgegeben und wie die Irdische Liebe, die sich »zufällig ins Werk setzt«, irgendetwas »unmittelbar zusammengetragen« hat. Eine schöne Lobrede auf den Eros mit schönem Aufbau und schönen Unterscheidungen gibt es also nur im Zuge eines zufälligen »Zusammentragens« oder »-werfens«, eines »Symbolisierens« (συμβάλλομαι) »um den Eros herum« (περὶ Ἔρωτος). Mit diesen Bemerkungen hat Pausanias jede teleologische Rede über die Liebe unterbrochen. Über die Liebe zu sprechen, das heißt für ihn vor allem, um den Eros zu kreisen, um ihn herum zu reden, ohne zu wissen, ob man dabei von der »himmlischen« oder »irdischen« Liebe affiziert wird – das heißt für ihn solange ziellos »herum zu symbolisieren«,

wie einem »unmittelbar« etwas dazu einfällt: bis zum Abbruch, bis zur Pause. Denn nach diesen umherirrenden Worten habe, so heißt es im *Symposium*, »Pausanias pausiert« (Παυσανίου [...] παυσάμενου).¹¹

Und dann? Dann kommt der Arzt, der beflissene Heilkundler Eryximachos nämlich, der an Stelle des Aristophanes das Wort erhebt, weil letzterer schon zu viel getrunken hat und wegen eines Schluckaufs gerade nicht sprechen kann. Er diagnostiziert sogleich den eigentümlichen Status von Pausanias' Rede und spricht ihr kurzerhand jede »Vernunft« (λόγος) ab: »Es scheint mir nun notwendig, nachdem Pausanias einen schönen (καλός) Anlauf zu seiner Rede (λόγος) genommen hat (ὀρμάω), sie aber nicht in befriedigender Weise beendet hat (ἀποτελέω), dass ich versuchen muss, ihr ein Ziel oder Ende (τέλος) zu geben«.¹² Für den Arzt war Pausanias' Rede zwar ein »schöner Anlauf« zu einer Rede, ohne aber wirklich eine Rede zu sein. Ihr fehlte das ausrichtende »Ziel«. Dieses Telos will er Pausanias nachträglich verleihen und damit das eigentümlich pausierte oder pausaniasierte Sprechen über die Liebe überwinden. Dafür wird er sogleich das Feld der schönen Rede verlassen und in seinem medizinischen Diskurs von »Krankheit« und »Gesundheit« sprechen müssen. Er wird eine »Heilkunst« (ιατρική) fordern, die es ausgehend von einer gesicherten »Kenntnis« (ἐπιστήμη) ermöglichen soll, das »schöne« und »hässliche Verlangen« medizinisch »erkennen«, »beurteilen« und »unterscheiden« (διαγινώσκων) zu können.¹³ Aus dem »schönen«, zufällig »symbolisierenden« und pausierenden Sprechen »um den Eros herum« ist bei Eryximachos der Wissens-Diskurs einer Heilkunst geworden, die sich nicht länger von jenem widersprüchlichen Affekt angehen lassen will, den Pausanias weder auf die »Himmliche« noch auf »Irdische Liebe« reduzieren konnte.

Guido Reni, *Himmelfahrt Mariä*, 1642

* * *

In einer späteren Lobrede des *Symposiums* weist Agathon der Himmlischen, das heißt »nicht auf der Erde wandelnden« Liebe das Epitheton der »Zartheit« zu, das allein ein »Dichter« wahrhaft aufzeigen könne.¹⁴ Er zitiert deshalb aus Homers *Ilias*: »Freilich sind ihre [...] Füße zart (*άπαλοι*), denn sie nähern sich nicht dem Boden«. ¹⁵ Diese homerisch-platonische Tradition der »Zartheit«¹⁶ wird im Zuge des neuplatonischen Humanismus, spätestens aber mit dem Geschmacks-Diskurs der Empfindsamkeit immer stärker in Widerspruch zur biblischen Kritik der »Zärtlichkeit« geraten. Gelten nämlich »Zartheit« und »Zärtlichkeit« in der Tradition von Homer und Platon als der besondere Vorzug der »Himmlischen Liebe«, die sich vom »gemeinen Volk« (*πάνδημος*) unterscheidet, sind sie in der christlichen Tradition zunächst der Index für eine verwöhnte Oberschicht, die mit ihren wollüstigen Sitten zu verzärteln, das heißt zu verweichlichen droht.¹⁷ In diesem Sinn heißt

es im *Deuteronomium* in einer mit der *Ilias* vergleichbaren, aber ganz anders konnotierten Formulierung: »Ein Weib [...], das zuvor zärtlich und in Lüsten gelebt hat, das [...] nicht versucht hat, ihre Fußsohlen auf die Erde zu setzen aus Zärtlichkeit und Wollust, die wird [...] ihre Söhne [...] heimlich essen.«¹⁸

Wenn 1687 Christian Thomasius als erster im deutschsprachigen Raum den galanten »goût« des französischen Hofes als »Geschmack« seiner durchweg männlichen Studentenschaft näherzubringen sucht und dafür Madame Scudéry lobend hervorheben möchte,¹⁹ kann er deshalb deren »tendresse« nach einem impliziten Verweis auf die genannte Bibel-Stelle nicht mit »Zärtlichkeit«, sondern nur mit »Weichherzigkeit« ins Deutsche übertragen:²⁰ Wer »Judicium« habe, so heißt es in seiner *Arznei wider die unvernünftige Liebe*, müsse unmittelbar erkennen, dass die »Zartheit und Zärtlichkeit« jenes »Weibsvolks« mit »zarten Fußsohlen« keine »Vortrefflichkeit«, sondern das »Laster« einer »Wollust« des »geilen Gefühls« sei. Nur wer »Geschmack« hat, vermag Thomasius zufolge die »tendresse« von der »Zärtlichkeit« zu unterscheiden und so ein »gesundes«, das heißt für ihn vor allem »tugendhaftes« Leben zu führen, das mit seinen sündhaften »Lüsten« maßzuhalten weiß. Aus Eryximachos' medizinischer Unterscheidungskunst ist bei Thomasius die diätische Sittenlehre eines pietistisch geprägten Geschmacks geworden, der in den eigenen »Affecten und Gemüthsneigungen« fortwährend die verzärtelte Wollust von der Zärtlichkeit zu unterscheiden sucht, um für die Ehe zwischen einem »liebrenden Frauenzimmer« und einer »nährischen Ketten« die richtige Liebeswahl treffen zu können.

Immanuel Kant wird diese Unterscheidung zwischen »Wollust« und »Zärtlichkeit« nicht nur in seinen eigenen Überlegungen zum Geschmack erneut aufgreifen, er wird sie zudem in die Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe zurückübersetzen: Die »zärtliche« und »zarte« Liebe bezeichnet er als »*Venus Orania*«,²¹ die »sinnliche« Lust am »Zweck der Natur« als einen »derben« Geschmack« des gemeinen Volks (und damit als *Venus Pandemia*).²² In seinen vor-kritischen *Beobachtungen zum Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1754 entspricht ihm der Gegensatz zwischen

Himmlischer und Irdischer Liebe den »zärtlichen« und »sinnlichen Gefühlen« gegenüber den »Frauenzimmern«. ²³ Und nur wer »Geschmack« hat, kann ihm zufolge die »Zärtlichkeit« vom »wollüstigen Wahne« scheiden, ²⁴ in der Reinheit des Gefühls die »Schönheit« der Frau beurteilen und von ihr ausgehend die richtige Liebeswahl treffen. Aus Thomasius' diätischem Geschmack der »Gefühlsneigungen« ist bei Kant eine Ästhetik der Frauenbeurteilung geworden. In seinen *Beobachtungen* zeigt sich indes, dass sich diese ästhetische Unterscheidungskunst ihrerseits nicht aus der von Pausanias hervorgehobenen Aporie befreien kann. Denn selbst wenn Kant festhält, dass es für die schöne Liebe die »zärtliche Sittsamkeit« vom »sinnlichen Gefühl« zu unterscheiden gilt, so gesteht er in einer Randnotiz seines Handexemplars ein, dass sich diese Unterscheidung seinerseits nur mit der »Zartheit und Zärtlichkeit der Empfindung« eines »zärteren« Geschmacks treffen lasse: ²⁵ Es braucht bereits »Zartheit und Zärtlichkeit«, um in einem Geschmacksurteil die Zartheit von der Sinnlichkeit zu unterscheiden. Jede Unterscheidung von »Sinnlichkeit« und »Zärtlichkeit« wird demnach für Kant von dem affiziert bleiben müssen, was sie zu unterscheiden sucht. Was sich gegen Pausanias' Einsatz bis heute als rein »platonische Liebe« überliefert hat, kann dem späteren Transzendentalphilosoph deshalb nach eigenem Bekunden nur als »etwas zu mystisch« gelten. ²⁶ In einer kurzen »Anmerkung« hat Kant zudem einen Hinweis darauf gegeben, welche Folge eine gewaltsame Entscheidung oder Entwirrung der im ästhetischen Geschmacks-Diskurs immer noch wirksamen Pausanias-Aporie zur Folge hätte. Sie führt ihm zufolge schlichtweg zur psychischen Impotenz: »[E]in sehr verfeinerter Geschmack [dient] zwar dazu, einer ungestümen Neigung die Wildheit zu benehmen, [...] allein er verfehlet gemeiniglich die große Endabsicht der Natur«. Und in Formulierungen, die bereits Freuds Aufsatz über *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität* von 1908 vorwegzunehmen scheinen, hält er zudem fest, dass ein allzu »verzärtelter Geschmack« nicht zuletzt auch aus der sittlichen Erwartung einer »völligen Entsagung« bis zur »ehrlichen Verbindung« resultiere. All das könne »nach einer getroffenen Wahl« nur »zur grämischen Reue« und zu einem großen »Grübeln« führen. ²⁷

Was also tun? Weil Kant eine von der Sexualmoral befreite »bürgerliche Verfassung« zwar fordert, aber noch nicht kommen sieht,²⁸ weiß er seinen Rat nicht anders als in einer paradoxen Formulierung »vorschlagen«: Es gälte den Geschmack »so sehr zu verfeinern als man kann« und gleichzeitig »in seiner Einfachheit zu erhalten«. Doch gesteht er sogleich ein, er wüsste selbst nicht, »wie dieses zu leisten sei«, und stellt überdies wie Pausanias fest, ihm sei bei seiner »Anmerkung« das Telos seiner Rede abhandengekommen: Er habe seinen »Text aus den Augen verloren«.²⁹ Seinen enigmatischen Ratsschlag scheint jedoch Kant selbst nicht befolgen zu können, wenn er nach der Niederschrift seiner *Beobachtungen* dem Geschlechtsleben abschwört und kurzerhand beschließt, Junggeselle zu bleiben.³⁰ In seiner *Kritik der Urteilskraft* von 1790 wird er deshalb den zarten Geschmack in den »Äther des Himmels«³¹ eines vermeintlich geschlechtsneutralen wie interesselosen Urteils über das Schöne emporschwingen.

Jedenfalls wurde er von Georg Forster genau so verstanden: Nach seiner Lektüre der dritten *Kritik* hat er schon ein Jahr nach deren Veröffentlichung in seinen *Ansichten vom Niederrhein* Kants Unterscheidung von »Interesselosigkeit« und »Sinnlichkeit«³² erneut in die Unterscheidung von »Himmlischer Anmut und Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« zurückübersetzt und sodann von Guido Renis Gemälde *Mariä Himmelfahrt* behauptet, es könne am besten die Verfeinerung zum »zarten Geschmack« anleiten – schließlich führe die dargestellte Gottesmutter mit ihrer »himmlischen Liebe« selbst vor, wie man das »Irdische« in Richtung der »himmlischen Unschuld« verlässt.³³ Aus der Himmlischen und Irdischen Liebe ist bei Forster das Paradox der marianischen Parthenogenese geworden. Die Ausbildung des zarten, reinen und transzendentalen Geschmacks, die sich aus dem »unmittelbaren Symbolisieren um den Eros herum« zu befreien sucht, kommt ihm der verewigenden Himmelfahrt der Gottesmutter gleich. Hegel wird deshalb nach seiner Forster-Lektüre die von jeglicher »Sinnlichkeit« geschiedene »Zärtlichkeit« der Gottesmutter zum Inbegriff des Schönen und Zentrum seiner *Vorlesungen über die Ästhetik*, ja zum »Bild gleichsam des Geistes« erheben und mit der Himmlischen Liebe gleichsetzen.³⁴ »Sobald

man die Differenz als Gegensatz bestimmt, drängt sich das Phantasma der unbefleckten Empfängnis auf«³⁵, könnte man mit Jacques Derrida kommentieren, wenn Hegel immer wieder schwärmerisch betont, Raphaels Madonnen seien voller »Zärtlichkeit«, aber eben »nicht sinnlich«. – In seinen *Beobachtungen* hatte Kant indes bereits festgehalten, welche Folgen dieser in der Gottesmutter gesicherte Gegensatz von Himmlischer und Irdischer Liebe, von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« haben kann. Sie führt ihm zufolge zum Unglück im Liebesleben und zu einem fortwährenden »Grübeln«.

Dritte und vierte Szene: Burckhardts und Freuds Träumereien in Rom



Friedrich Bury, *Irdische Liebe*, ca. 1798

* * *

Sich aus dem paradoxen Sprechen »um den Eros herum« herauszuwinden, das wird also seit dem 18. Jahrhundert stets bedeuten, im Sprechen über den Eros die Himmlische und Irdische Liebe voneinander eindeutig zu unterscheiden, die »Zärtlichkeit« von der »Sinnlichkeit« in einem an die idealisierte Mutter gemahnenden Gegensatz zu arretieren. Der Mann wird sich dann vielleicht nicht länger von jener der Liebe eigentümlichen, verunsichernden oder bezaubernden Ambivalenz zwischen Zärtlichkeit und Sinnlichkeit

affizieren lassen müssen, dafür aber vielleicht auch das »Glück« und die »Freiheit« im »Liebesleben« verlieren – so schreibt es zumindest Freud über die »kulturellen Männer« in seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* und gesteht sogleich, dass sich jeder Ratschlag zur Behebung dieses Unglücks nur »wenig anmutend und überdies paradox« formulieren ließe.³⁶

Wie hat nun der Psychoanalytiker den Beschluss zur Niederschrift dieser *Beiträge* gefasst, in deren Folge er in der Überarbeitung seiner *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* von 1915 formelhaft behaupten wird, dass im »Geschlechtsleben« stets die »zärtliche« mit der »sinnlichen Strömung« der Libido zusammenzutreffen habe?³⁷ Im September 1907 weilt Freud in Rom: Ferien endlich, ohne Familie, allein. Mit Jacob Burckhardts *Cicerone* streift er durch die ewige Stadt.³⁸ In dieser *Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens* heißt es über ein Gemälde von Tizian, das unter dem Titel *Amor sacro e Amor profano* bekannt geworden ist:

Endlich hat Tiziano [...] [ein Bild] ohne alle mythologische Voraussetzung gemalt, bloße Allegorie wenn man will, aber von derjenigen Art, in welcher der allegorische Sinn, den man aussprechen kann, sich ganz verliert neben der unaussprechlichen Poesie. [...] Amor sacro et amor profano [...]. Die Bedeutung wird auf alle mögliche Weise klargemacht: die willkommene Bekleidung der einen Figur, selbst mit Handschuhen; die zerpfückte Rose; am Brunnensarkophag das Relief eines von Genien mit Geißelhieben aus dem Schlaf geweckten Amors; die Kaninchen; das Liebespaar in der Ferne. – [...] [Das Bild übt] jenen traumhaften Zauber aus, den man nur in Gleichnissen schildern und durch Worte vielleicht überhaupt nur entweihen könnte.³⁹

Die Bedeutung des Gemäldes lässt sich nicht aussprechen, aber sie wird »klargemacht« im »traumhaften Zauber« einer »bloßen Allegorie«, die sich mit Pausanias als eine »unmittelbare Symbolisierung um den Eros herum« bezeichnen ließe. Burckhardt scheint in seiner Erläuterung der »Allegorie« trotz seiner Feier

des »Unaussprechlichen« vielleicht aber doch alles etwas all zu »klar« machen zu wollen – anders als die Figur mit »willkommener Kleidung« bleibt jedenfalls in der asyndetischen Wortreihe seiner Ekphrasis die unbekleidete Figur (ist es die Himmlische oder ist es die Irdische Liebe?) seltsam unbenannt. Er vollzieht dabei die genau gegenteilige Bewegung im Verhältnis zu Goethe, der während seiner Italienreise auch vor diesem Tizian in der *Villa Borghese* gestanden hatte. Verzaubert von dem Gemälde hatte er noch in Rom den Maler Friedrich Bury beauftragt, er solle ihm für seine Privatsammlung eine Teilkopie des Bildes, nämlich von jener »Irdischen Liebe« anfertigen,⁴⁰ die wiederum Erwin Panofsky 150 Jahre später in seiner Begründungsschrift der Ikonologie mit Verweis auf Marsilio Ficinos Deutung von Platons *Symposium* just im Gegenteil als die »Himmlische Liebe« herausstellen wird.⁴¹ Der Kunstliebhaber Goethe, der Kunsthistoriker Burckhardt und der Ikonologe Panofsky, sie alle versuchen also die »bloße Allegorie« des Gemäldes in ihrem Sprechen in einer eindeutigen Identifizierung oder Unterscheidung zur Klarheit zu bringen und bleiben dennoch von ihrer Ambivalenz affiziert.

Und Freud? Nachdem dieser Burckhardts Empfehlung Folge geleistet und Tizians Gemälde in der Villa Borghese aufgesucht hat, schreibt er am 21. September 1907 an seine Familie:

Heute war es wieder herrlich; Villa Borghese ist ein großer Park mit Schloß und Museum, [...] im Museum befindet sich so ziemlich der schönste Tizian, genannt »Himmlische und Irdische Liebe« [...]. Das Bild kennt Ihr gewiß, die Bezeichnung hat keinen Sinn, was das Bild bedeutet, weiß man nicht; genug, daß es sehr schön ist.⁴²

In seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* wird ihm die Schönheit dieser »bloßen Allegorie«, deren »Bezeichnung« Burckhardt zufolge keinen »aussprechbaren«, Freud selbst zufolge überhaupt »keinen Sinn« hat, allerdings nicht länger »genügen«. In ihnen wird er das pausierende »Weiß-man-nicht« vor dem Gemälde überwinden und »die von der Kunst als himmlische und irdische [...]

Liebe personifizierten« zwei »Richtungen« des »Liebeslebens« als eine Spaltung von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit« deuten. Als eine ihrer Ursachen wird er sie auf eine Geschichte der »Entwicklung« und »Erziehung« zur »Schönheit« zurückführen, die er im selben Text vom »Niedergang der antiken Kultur«, der »Askese« des »Christentums« bis zum Wien der Jahrhundertwende skizzenhaft umreißt.⁴³ Freuds Erzählung dieser Geschichte der Ästhetik, die der Geschichte einer männlich geprägten Affektökonomie und Sexualmoral gleichkommt, lässt sich indes als ein weiterer Versuch deuten, sich aus der Ambivalenz von »Zärtlichkeit« und »Sinnlichkeit«, von himmlischer und irdischer Liebe zu befreien. Sie steht jedenfalls weiterhin unter dem Vorzeichen seines zwei Tage zuvor verfassten Briefs an C. G. Jung, in dem er von der Idee seiner *Beiträge* berichtet hatte. Am 19. September 1907 hatte er aus Rom geschrieben:

Ich lebe hier in Rom ganz einsam, in irgendwelchen Phantasien [...]. Ich habe mit Beginn der Ferien die Wissenschaft tief begraben und möchte jetzt wieder zu mir selbst kommen und etwas aus mir herausholen. [...] Wenngleich meine Hauptarbeit getan sein dürfte, so will ich doch mit Ihnen und den jüngeren mittun, so lange es geht. Eitingon, den ich in Florenz getroffen, [...] scheint sich wieder mit irgendeinem Frauenzimmer versehen zu haben. Diese Praxis hält von der Theorie ab. Wenn ich meine Libido (im gewöhnlichen Sinne) ganz überwunden haben werde, mache ich mich an ein »Liebesleben der Menschen«.⁴⁴

Über das »Liebesleben der Menschen« meint Freud also in seinen *Beiträgen zur Psychologie des Liebeslebens* erst nach der »Überwindung« der eigenen »Libido (im gewöhnlichsten Sinne)« schreiben zu können. Aus Pausanias' Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe wird bei ihm nicht zuletzt auch eine Unterscheidung zwischen den unterschiedlichen Affektökonomien der literarischen und wissenschaftlichen Schreibweisen. In der Niederschrift seiner *Beiträge* wird er in diesem Zuge jene Ambivalenz der »Dichter« zu vermeiden suchen, die er in deren erstem Satz bewusst oder unbewusst formuliert hat:

Wir haben es bisher den Dichtern überlassen, uns zu schildern, nach welchen ›Liebesbedingungen‹ die Menschen ihre Objektwahl treffen[,] und wie sie die Anforderungen ihrer Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen.⁴⁵

Der Satz lässt offen, ob die »Dichter« über die »Liebesbedingungen« der »Menschen« schreiben und zeigen, wie diese »ihre Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen« – oder ob die »Dichter« die Liebesbedingungen der Menschen schildern, indem sie schreiben, wie sie, wie die »Dichter« selbst ihre eigene »Phantasie mit der Wirklichkeit in Einklang bringen«. Wenn die Herausgeber_innen der *Studienausgabe* Freuds von 1972 mit einem nachträglich eingesetzten Komma dem Relativsatz kurzerhand seine Ambivalenz nehmen, dann vollziehen sie dieselbe Schutzbewegung wie Freud in seiner Wissenschaft vom »Liebeslebens der Menschen«, die jede Ambivalenz einer Rede zur »intellektuellen und ästhetischen Lust« vermeidet, in der sich immer auch der »Zufall« des eigenen Begehrens – vielleicht auch die Erfahrung vor einem Gemälde – »ins Werk zu setzen« droht. Gerade in Abgrenzung zu diesen »Dichtern« fordert er deshalb noch im selben Absatz von der »wissenschaftlichen Bearbeitung« des »Liebeslebens« die »vollkommenste Lossagung vom Lustprinzip, die unserer psychischen Arbeit möglich« ist.⁴⁶

Ist er also in seinen *Beiträgen* wirklich »zu sich selbst gekommen«, hat er in ihnen wirklich »etwas« anderes »aus sich herausgeholt«, wie er sich es noch in Rom erträumt hatte? Hat er sich in seiner wissenschaftlichen Schreibweise nicht ebenso vor der Ambivalenz zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe zu schützen versucht, indem er Pausanias' Aporie der Liebe kurzerhand in einen Gegensatz aufgelöst und nicht »unmittelbar um den Eros herum symbolisiert« hat? – Und was wäre entstanden, so ließe sich träumen, hätte Freud nach seiner Erfahrung vor Tizians *Amor sacro e Amor profano* eine weder literarische noch wissenschaftliche, sondern autofiktionale Erzählung über sein Begehren im Stile gegenwärtiger Autorinnen wie Carolin Emcke oder Maggie Nelson geschrieben?⁴⁷



Anselm Feuerbach, *Familienbild*
(*Eine Mutter mit spielenden Kindern*
an einem Springbrunnen), 1866

* * *

Traurig streife ich im Oktober 2017 durch München. Ich besuche die Sammlung Schack und wandele dort durch die Ausstellungsräume. In einem der Säle treffe ich auf eine von Franz von Lenbach 1864 angefertigte Kopie von Tizians *Himmlische und Irdische Liebe*. Ich gehe weiter und stoße im höchsten Stockwerk des Museums zufällig auf ein Bild von Anselm Feuerbach, der sich 1866 seinerseits zu einer veränderten Kopie von Tizians Gemälde veranlasst sah: Bei ihm ist aus dem zwischen Himmlischer und Irdischer Liebe spielenden Putten ein Knabe geworden, der sehnsüchtig gebannt auf eines seiner an der Mutterbrust gestillten Geschwister blickt. Amüsiert, vielleicht auch etwas betroffen von Feuerbachs Version der Himmlischen und Irdischen Liebe steige ich plötzlich heiter und beschwingt die Treppen hinab ins Erdgeschoss und verlasse das »Museum«, von dem Werner Hamacher in seinem Text über die *Ausstellungen der Mutter* gesagt hatte, dass man es »nicht verlassen kann«. ⁴⁸

- 1 Cixous, Hélène: *Le Rire de la Méduse*. Paris 2010: Galilée, S. 40
- 2 Platon: *Symposium*. Griechisch-Deutsch. Übers. v. Thomas Paulsen u. Rudolf Rehn. Stuttgart 2006: Reclam, 176e. Die Übersetzung wurde immer wieder leicht modifiziert.
- 3 Ebd. 178a-b
- 4 Ebd. 178c
- 5 Ebd. 180c
- 6 Πάνδημος, das heißt zunächst eigentlich »das gemeine Volk betreffend«. Wenn die Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe im Geschmacks-Diskurs des 18. Jahrhunderts wiederkehrt, bleibt die Frage der gesellschaftlichen Distinktion bestehen, vgl. Bourdieu, Pierre: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Übers. v. Bernd Schwibs u. Achim Russer, Frankfurt a. M. 1982: Suhrkamp, S. 761–767
- 7 Ebd. 180c
- 8 Ebd. 181a
- 9 Ebd. 181b
- 10 Ebd. 185c
- 11 Ebd.
- 12 Ebd. 185e
- 13 Ebd. 186c
- 14 Ebd. 195d. Vgl. dazu Homer: *Ilias*. Griechisch – Deutsch. Übers. v. Hans Rupé. Berlin 2013: De Gruyter, 19. Gesang, Vers 90
- 15 Ebd.
- 16 Ebd.
- 17 Lundbom, Jack R.: *Deuteronomy. A Commentary*. Cambridge 2013: Eerdmans Publishing, S. 793
- 18 *Marthin Luther's Bibelübersetzung*, Nach Der Letzten Original-Ausgabe. *Die fünf Bücher Mose's*, Halle 1845, 5. Mose, 28:56/S. 411
- 19 Thomasius, Christian: *Discours welcher Gestalt man denen Frantzosen in gmeinem Leben und Wandel nachahmen soll*. In: Düffel, Peter von (Hg.): *Thomasius. Deutsche Schriften*. Stuttgart 1970: Reclam, S. 3–49, hier 17 f.
- 20 Thomasius, Christian: *Von der Arzney wider die unvernünftige Liebe und der zuvor nöthigen Erkenntnis seiner selbst, oder Ausübung der Sittenlehre. Ausgewählte Werke*, Bd. 11. Hildesheim/Zürich/New York 1999: Georg Olms, S. 201 f. Er wählt stattdessen den Begriff der »Weichherzigkeit«. Vgl. dazu: Borgstedt, Thomas: *Tendresse und Sittenlehre. Die Liebeskonzeption des Christian Thomasius im Kontext der Preciosité – mit einer kleinn Topik galanter Poesie*. In: Vollhard, Friedrich (Hg.): *Christian Thomasius (1655–1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Berlin 2012: De Gruyter, S. 405–428, hier S. 414
- 21 Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werkausgabe*, Bd. 12. Frankfurt a. M. 1980, S. 399–685, hier S. 571
- 22 Kant, Immanuel: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. In: Weischedel,

- Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768. Werkausgabe*, Bd. 2. Frankfurt a. M. 2012: Suhrkamp, S. 861
- 23 Ebd. S. 851
- 24 Ebd. S. 861
- 25 Rischmüller, Marie (Hg.): *Immanuel Kant. Bemerkungen in den »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen«*. Hamburg 1991: Meiner, S. 8 und 14 f.
- 26 Kant, *Beobachtungen*, S. 865
- 27 Ebd. S. 863
- 28 Ohne eine solche »bürgerliche Verfassung (das äußerste Ziel der Kultur)« müssten die Männer Kant zufolge weiterhin den seit dem 1712 anonym veröffentlichten Pamphlet *Onania* in ganz Europa gefürchteten »Lastern« der masturbatorischen Tätigkeit erliegen, vgl. dazu: Kant, Immanuel: *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte*. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Werkausgabe, Bd. 11. Frankfurt a. M. 1978: Suhrkamp, S. 81–102, hier S. 94
- 29 Kant, *Beobachtungen*, S. 863–865
- 30 Für einen möglichen Zusammenhang dieser Umstände vgl. Fenves, Peter: *Absent an even finer feeling: a commentary on the opening of Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*. In: Shell, Susan Meld u. Velkley, Richard (Hg.): *Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide*. Cambridge 2012: Cambridge University Press, S. 219–233
- 31 Forster, Georg: *Ansichten vom Niederrhein*. Berlin 1958: Akademie-Verlag, S. 79 f.
- 32 Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe*, Bd. 10. Hg. v. Weischedel, Wilhelm. Frankfurt a. M. 1977: Suhrkamp, § 3/S. 117
- 33 Ebd. S. 79 f.
- 34 Hegel, G. W. F.: *Vorlesungen über die Ästhetik II. Gesammelte Werke*, Bd. 14. Hg. Moldenhauer, Eva u. Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M. 1970: Suhrkamp, S. 158
- 35 Derrida, Jacques: *Glas*. Übers. v. Hans-Dieter Gondek u. Markus Seldacek. München 2006: Fink Verlag, S. 248
- 36 Freud, Sigmund: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 199–209, hier S. 205
- 37 Freud, Sigmund: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 37–145, hier S. 112
- 38 Tögel, Christfried: *Berggasse – Pompeji und zurück. Sigmund Freuds Reisen in die Vergangenheit*, Tübingen 1989: Edition Diskord, S. 69

- 39 Burckhardt, Jacob: *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke in Italien. Kritische Ausgabe Gesamtausgabe*, Bd. 3, hg. v. Roeck, Bernd; Tauber, Christine u. Warnke, Martin. München 2001: C. H. Beck, S. 205
- 40 Pix, Manfred: *Friedrich Bury als Kopist italienischer Malerei*. In: Bott, Katharina (Hg.): *Der Maler Friedrich Bury. Goethes »zweiter Fritz«*. Berlin 2013: Deutscher Kunstverlag, S. 85–106, hier S. 92
- 41 Panofsky, Erwin: *Studien zur Ikonologie. Humanistische Themen in der Kunst der Renaissance*. Köln 1980: Du Mont, S. 203 f.
- 42 Freud, Sigmund: Brief an seine Familie vom 21.9.1907. In: Freud, Ernst L. (Hg.): *Briefe. 1875–1939*, Frankfurt a. M. 1960: Fischer, S. 258 f.
- 43 Freud: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens, S. 205 und 209
- 44 Freud, Sigmund: Brief an Jung vom 19.9.1907. In: *Briefe*, S. 275
- 45 Freud, Sigmund: Über einen besonderen Typus der Objektwahl beim Manne. In: Mitscherlich, Alexander u. Richards, Angela; Strachey, James (Hg.): *Studienausgabe*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1972: Fischer, S. 185–195, hier S. 187. Dieses Komma findet sich in keiner der Veröffentlichungen dieser Schrift von 1910 oder 1918 und auch nicht in den *Gesammelten Werken* von 1945.
- 46 Ebd.
- 47 Vgl. Emcke, Carolin: *Wie wir begehren*. Frankfurt a. M. 2012: Fischer Verlag; vgl. auch Nelson, Maggie: *Die Argonauten*. Übers. v. Jan Wilm. Berlin 2017: Hanser Berlin
- 48 Hamacher, Werner: *Ausstellungen der Mutter. Kurzer Gang durch mehrere Museen*. In: Schestag, Thomas: »Geteilte Aufmerksamkeit«. Zur Frage des Lesens. Frankfurt a. M. 1997: Peter Lang, S. 53–90, hier S. 80

AM SCHLUSS MUTTER
NOTIZEN NACH KINO
UND THEATER.

KARL-JOSEF PAZZINI/
MAI WEGENER

Ausschnitte aus zwei Mails¹:

KJP : Der Film von gestern (*Zwei Herren im Anzug* von Josef Bierbichler, 2018) hat uns noch nicht losgelassen. Habe heute eine ganz treffende Besprechung gefunden.² Das war eine hoch verdichtete Geschichte. Sie hat sich an vielen Stellen bei mir verhakt und ich kann die Effekte noch gar nicht absehen. Weil es so präzise bayerisch ist, lässt es sich leicht mit dem Rheinischen in Verbindung bringen. Dieser Übergang ist eine Sache der Genauigkeit, der Gestus, der dahintersteckt. Deutlich im Gestus.

Wie viele Ablagerungen von Verbrechen, Feigheit, Verletzungen haben Spuren in uns hinterlassen, ganz amoralisch erst mal; Spuren vergangener Schuldgefühle, nicht selbst erlebt. Aber es gibt

offenbar auch die anderen Spuren der Freude und des Mutes, die so in uns konglomerieren. Und *gute Filme* tippen daran und rufen das wach. Sie sind wie Lesegeräte. Lesen etwas aus uns heraus. Machen es ansichtig, auch hörbar, auch andere Sinne betreffend. Die Küche roch ja, der Bohnerwachs aus dem Flur des Internats war auch da.

Die Spuren werden durch die aktuelle Situation der Wahrnehmung und das Wissen zu Metadaten, Sortieranregungen, mit denen wir etwas zusammenhalten, überhaupt artikulierbar machen.

MW: Ja, der Film packt einen, ist auch uns nachgegangen. Mir war noch gar nicht nach lesen, aber jetzt beginnt es, dass mich interessiert, was andere, das Feuilleton, beim Sehen des Films wahrgenommen haben. Wie Josef Bierbichler die Traumen umkreist, einkreist – die historisch und ganz subjektiv zugleich sind –, das haut mich um, mit einer solchen Intensität, irgendwie rückhaltlos (›schonungslos‹ passt für mich weniger, weil das klingt, als hätte er draufgehalten). Er gestaltet, komponiert mit diesem theatralischen Realismus, mit seiner großen Sinnlichkeit. Ja, man hat die Gerüche in der Nase und das Würgen im Hals. Und es hat viel Analytisches, wie die Erinnerungen aufgerufen werden, durch eine Melodie, einen Signifikanten. Aber vor allem, wie sich dieses Netz um die Traumen webt, die Traumen weiterwebt, transgenerationell, um mit Erika Kittler zu sprechen. Die Kriegstraumen, die Sexualität, die Todessehnsucht, die Verbrechen. Die Szene der Entblößung, für mich der Knoten des Films, ist *L'origine du monde* ziemlich exakt nachgebildet. Ist Dir das aufgefallen? Der Film rührt wirklich ans Unaussprechliche. Der Dialekt ist ganz grundlegend, ich kann noch nicht sagen, warum. Er ist nur verschwunden im Gesang, in dem immerhin das gerollte *r* bleibt. Er trägt für mich etwas Wichtiges, diese Stimmen mit dem (für meine Ohren) fremden warmen Klang. Wohl überhaupt die Stimme Josef Bierbichlers.

KJP :³ Nicht nachgeburtliche Offenheit, sondern mühsam immer wieder fabrizierte *Conclusio*.

So in Josef Bierbichlers Film, ein Film über drei Generationen in Deutschland, über Heimat, über Katholizismus und Politik. Der

Sohn wäre am liebsten nie geboren, sagt der tatsächliche Sohn von Josef Bierbichler als Schauspieler, der den Vater als Sohn darstellt, im Film. Das wäre nur zu erreichen, wenn er in den Bauch der Mutter zurückkröche. Aber die sei ja nun tot.

Im Film sieht man ihn mit seiner sterbenden Mutter im Sterbezimmer. Er legt sich halb auf die todkranke, alte, ausgezehnte Frau. Die Pose erinnert an Courbets *Ursprung der Welt*. Als er aus dem Zimmer geht und sich noch einmal umdreht, sieht er dort seine junge Mutter schwanger liegen.

Nach einem Streit mit dem Vater verlässt er das Haus und geht zu den Kommunisten.

Philipp Preuss schiebt am Schauspiel in Leipzig Ibsens *Gespenster* – auch ein Drei-Generationenstück – und Daniel Paul Schrebers *Denkwürdigkeiten* zusammen: *Gespenster oder Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (2018). Die Generationen verbinden sich als und durch *Gespenster*. Am Schluss füllt ein riesiger Ballon eines der Zimmer im Schauspiel aus. Auf den ist Oswald (Sohn des Hauses) redend projiziert.

Schreber wird deutlicher auch dadurch, dass die Mutter in Ibsens Stück in den riesigen Ballon, der auch ein Ei, vielleicht ein Mond oder ein Uterus sein könnte, hineinkriecht und von da aus dem todkranken Sohn, Oswald, zuruft, er solle kommen: »Gibt es auf der Welt denn irgendeinen Liebesdienst, den ich Dir nicht leisten würde?« Sie solle ihm Morphium geben, erwidert er. »Ich, die Dir das Leben gegeben hat?« Er: »Ich habe Dich nicht um das Leben gebeten. Und was für ein Leben hast Du mir denn gegeben? Ich will es nicht länger! Du sollst es zurücknehmen!«

1 8.4.2018

2 <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/dominik-graf-ueber-josef-bierbichlers-kinofilm-zwei-herren-im-anzug-15497574.html> (01.09.2018)

3 Mail vom 24.04.2018
KJP an MW

An einem Sommertage saß ein Schneiderlein auf seinem Tisch am Fenster und nähte. Nun kam eine Bauerfrau die Straße daher und

[AUSRIS 2]

rief: »gut Mus feil! gut Mus feil!«

Das klang dem Schneiderlein lieblich in die Ohren, es streckte sein zartes Häuptlein zum Fenster hinaus und rief: »nur hier herauf, liebe Frau, hier wird sie ihre Waare los.« Als die Frau hinauf kam, mußte sie ihren ganzen Korb auspacken; das Männlein besah alle Töpfe, endlich kauft es nur ein Viertelpfund, daß die Frau ganz ärgerlich und brümmig fortging. »Nun das soll mir Gott gesegnen, sprach das Schneiderlein, und soll mir Kraft und Stärke geben!« holte das Brot, schnitt sich ein Stück über den ganzen Laib und strich das Mus darauf. »Du wirst gut schmecken, sprach es, aber ich will erst den Wams fertig machen, eh ich anbeiße,« legte es neben

sich, nähte und machte vor Freude immer größere Stiche. Indeß ging der Geruch von dem Mus auf an die Wand, zu den Fliegen, also daß sie in großer Menge herab kamen und sich darauf niederließen. Da aber das Schneiderlein zuweilen nach dem Musbrot sich umsah, entdeckte es die fremden Gäste. »Ei, sprach es, wer hat euch eingeladen« und jagte sie fort. Die Fliegen aber verstanden kein Deutsch und ließen sich nicht abweisen und nicht lange, so kamen sie mit noch größerer Gesellschaft wieder. Da lief dem Schneiderlein die Laus über die Leber: es langte aus seiner Hölle einen großen Tuchlappen und: »wart, ich wills euch geben,« schlug es drauf. Darnach zog es ab und zählte, da lagen sieben vor ihm tot und streckten die Beine. »Bist du so ein Kerl!« sprach es in Herzens=Verwunderung, »das soll die Stadt erfahren.« Und in einer Hast schnitt es sich einen Gürtel, nähte ihn und stickte mit großen Buchstaben darauf: »siebene auf einen Streich!«

Die Szene, über der das Märchen in der zweiten, verbesserten Fassung einsetzt, hat den Anstrich der Muße: »An einem Sommermorgen saß ein Schneiderlein auf seinem Tisch am Fenster und nähte«. Sie wird durch eine Bauersfrau, die auf der Straße unten naht, und ihren Ruf, der auch nach oben dringt, unterbrochen: »gut Mus feil!« Er (oder es) näht; sie naht; es nährt. Mit dem eindringlichen Ruf, und eindringenden Mus, ist es um die Muße geschehn. Das ärgerliche Brümmeln der fortgehenden Frau präludiert dem Summen der ankommenden, von oben einfallenden Fliegen, am Sommermorgen, angezogen vom aufsteigenden Duft des Muses. Doch ihrer Ankunft voraus gehn, der Verwechslung zwischen Laib und Leib nah, Schnitte durch den Laib Brot, den der Schneider aufschneidet: »holte das Brot, schnitt sich ein Stück über den ganzen Laib und strich das Mus darauf«. Fast wie in Anlehnung an Jesu Abendmahl mit seinen Jüngern: »VND ER NAM DAS BROT/DANCKET VND BRACHS/VND GABS JNEN/VND SPRACH« [Luc. 22.19].¹ Dem (dankenden) Nehmen, Brechen und Geben des Brotes (und *Sprechen*) dort respondierts das (um Gottes Segen – also Zeichen – bittende) Holen, Schneiden und Bestreichen des Brotes (und *Sprechen*) hier. Denn das Schneiderlein spricht das

vom ganzen Laib abgeschnittene, mit Mus bestrichene Stück Brot – es personifiziert, indem es eine Schnitte anspricht, den *ganzen Laib* – so an: »'Du wirst gut schmecken, sprach es, aber ich will erst den Wams fertig machen, eh ich anbeiße'«. Doch dazu kommt es nicht. Der Anbiß und das Mahl – der Verzehr der gottgesegneten, zum *Leib Christi* transsubstantiierten Scheibe Musbrot – geraten in Verzug. Etwas kommt dazwischen. Es sind die Fliegen. Sie fallen von oben, von der Wand her ein, bedecken – als bedeckten sie einen verwesenden Kadaver, hier des Apfels – das Musbrot, und kosten von der Süßigkeit. Die Fliegen fallen von der *Wand*, der Schneider fertigt ein *Gewand*, den Wams. Das Schneiderlein entdeckt die *fremden Gäste*, die das Musbrot bedecken, spricht sie an auf Deutsch – »Ei [...] wer hat euch eingeladen« –, und jagt sie fort: »Die Fliegen aber verstanden kein Deutsch und ließen sich nicht abweisen und nicht lange, so kamen sie mit noch größerer Gesellschaft wieder«. Die Fliegen lassen sich nicht abspesen, zumal mit deutschen Worten nicht, sondern kehren wieder und sprechen (mit vervielfachtem Appetit) dem *Mus* zu. Daß die Fliegen, die kein Deutsch verstanden, *über kurz* (nicht lange), als spielte das Märchen in seiner zweiten verbesserten Auflage auf die Maxime aus dem *Wegkhürtzer* an (das Mus vertreibt den Fliegen, die der Schneider zu vertreiben sucht, die *Zeit*), wiederkamen, mag seinen Grund darin haben, daß den fremden Gästen ein fremder Gast zuvorkommt, denn die Fliegen, es sind – der aus dem *Wegkürzer* in die erste Auflage übernommene, aus der zweiten, *vermehrten* Auflage der Kinder- und Hausmärchen aber *gestrichene* Name des Orts (»In einem Städtlein Romandia«), in dem der Schneider gesessen, legt das nah – Fliegen aus der *Romania*, verstehen das *Mus*, dessen Duft sie anlockt, lateinischer: *Mus* ist nicht nur ein Wort der deutschen Sprache, sondern auch die erste Silbe eines *Fremd*worts, des lateinischen Nomens *musca*: Mücke, Fliege. Die von den Wänden einfallenden Fliegen, angelockt durchs *Mus*, lassen sich (unter anderm auch), als verstünden sie Latein, auf der ersten Silbe des Worts, das sie – in Teilen der *Romania* – beim Namen aufruft, nieder. Der Anblick der *muscae* auf dem *Musbrot*, der nicht nur die Grenze zwischen Eigenem und Fremdem, sondern auch zwischen

(wenigstens) zwei Sprachen verwischt (oder verstreicht), bringt das Faß zum Überlaufen und den Schneider aus der Fassung: »Da lief dem Schneiderlein die Laus über die Leber«. Die *Laus*, ein -wort, das, wie Jacob Grimm in der *Geschichte der deutschen Sprache* anmerkt, »unsere sprache [...] lûs, die Gothen ohne zweifel lius hieszen von liusan perdere, consumere, devorare«² –; die *Laus* vernichtet und verdirbt, verzehrt und -schlingt. Sie läuft über die *Leber*, deren Herkunft aus *Lab* im *Deutschen Wörterbuch* dadurch erklärt wird, daß »diesen wörtern die vorstellung der scheidung und sonderung des flüssigen vom festen zu grunde« liegt, weshalb »uns das subst. leber in eine uralte medizinische vorstellung einsicht gewinnen [läszi], derzufolge der leber obliegt, dasjenige von den speisen, was der erhaltung des körpers dient, von den hefen zu trennen und beides richtig zu leiten [...] leber würde demnach die scheidende, absondernde aussagen«³. Kurz: die Laus läuft nicht nur dem *Schneiderlein* über die Leber, sondern über die *Leber* als Inbegriff des scheidend-schneidenden Organs. Der Ingrimme oder Zorn ergreift vom *Schneiderlein*, das sich des Brots (und Brotaufstrichs) durch fremde Scharen, die sich auf ihm (auf dem Aufstrich) niederlassen, beraubt sieht, Besitz. Den Fliegen, deren Wiederkehr in größerer Gesellschaft *nicht lange* auf sich warten läßt, begegnet es dadurch, daß es »aus seiner Hölle [das ist, dem *Deutschen Wörterbuch* nach, «*der enge raum hinter dem ofen zwischen diesem und der wand; zufrühest aus dem jahre 1488 nachgewiesen*»⁴] einen großen Tuchlappen [...] *langte*«, und macht, *weil es langt* (der Langmut ein Ende zu bereiten), wie zur Kurzweil, kurzen Prozeß: »[...] und: 'wart, ich wills euch geben,' schlug es drauf«. *VND GABS JNEN*, so ließen sich die Worte Jesu im Augenblick des Abendmahls mit seinen Jüngern (fast nahtlos) anschließen. Der Schneider, einer Travestie Christi nah, aber gibt in dieser Szene nicht das Brot des Lebens, sondern den Tod; nicht, als ein Gott der Liebe, vergibt das *Schneiderlein* den Fliegen ihre Sünden, sondern schlägt, als ein gnadenloser Zorn- und Rachegott, der Vergeltung übt, drauf: auf die Fliegen auf dem Aufstrich. Wie um, in den großen Tuchlappen, den es *aus seiner Hölle* kurzerhand langt, verwickelt, zu sagen: *Zur Hölle mit den Fliegen*. Dem Ursprung der

Leber aus dem *Lab*, dem sondernden, scheidenden – Schneider- – Organ par excellence, über das dem Schneider im Augenblick, da er die Fliegen auf dem Musbrot, das er als Labsal sich zurückgelegt hatte, sich niederlassen und gütlich tun sieht, die *Laus* läuft, jenes Tierwort, dem Jacob Grimm *Verderben* und *Vernichtung* eingeschrieben sieht, ihn zum Hervorzug eines Tuchlappens *aus seiner Hölle* und Schlag auf die Fliegen anhält, legt im *Lab*, über das die Augen im Gegenlesesinn laufen, nach Art eines Palindroms, den Namen der Orakelgottheit von Ekron, *Baal-Zebüb*, verballhornt aber den ins Deutsche entlehnten *Beelzebub*, also den Teufel, aus dem Hebräischen *Ba'al z'wūw* übersetzt, als *Herr der Fliegen* nah.

Nach dem Schlag auf die Fliegen auf dem Musbrot zieht der Schneider ab – »Darnach zog es ab und zählte« –, nämlich den Lappen mit der schlagenden Hand vom Ort des Geschehens. Das Verb *Abziehen* nennt, bevor es vom *Ausziehen* und *Sich ausziehen* abgelöst wird, den Vorgang des Entkleidens, auch Schindens: das *Abziehen* der Haut (über die Ohren). Der Schneider – fast als ein Schinder – zieht den großen Tuchlappen, fast wie eine Haut (vor Augen) vom Ort, den der Schlag getroffen hatte, ab, und sieht, was unverhüllt vor Augen liegt: das Schlachtfeld einer *nature morte*. Und zählt: »da lagen sieben vor ihm todt und streckten die Beine«. Die Fliegen, ihrer Nähe, als *muscae* – in der Romania – zum *Musbrot* ledig oder bloß, legen an dieser Stelle, gezeichnet (oder *gesehenet*) vom Schlag, der sie getroffen hat, einen andern, diesmal aus dem deutschen Wort *Fliegen* abgespaltenen oder ausgeschnittenen Zusammenhang, nach Art einer (volksmündlichen, märchenhaften) *figura etymologica* vor Augen: die *Fliegen* – *liegen*. Das Schneiderlein, nachdem es abgezogen hat, sieht die Fliegen, das große **F**, den Inbegriff ihrer Beweglichkeit (der fliegenden), wie eine Haut abgezogen, nackt und bloß und tot im Mus (mus-, nämlich mausetot) vor Augen – **liegen**. Den Fliegen, die das Schneiderlein im Musbrot liegen sieht, helfen keine Flügel mehr. Sie haben kurze Beine, die sie – zur Strecke gebracht – strecken. Der *eine* Schlag, mit dem Lappen *aus seiner Hölle* geführt, rückt das Schneiderlein, das die sieben Toten oder toten zählt, mit einmal selber (nicht nur den Umriß einer Travestie Christi, sondern auch des Rachegottes

überzeichnend) an die Stelle eines Herrn der Fliegen. Herr über alle Fliegen. Herr über den Herrn über alle Fliegen: ein *Teufelskerl*. Mit sieben Toten auf einen Streich vor Augen, ist der Schneider *aus dem Schneider*.⁵ Nicht zuletzt auch so, daß durch die Selbstwahrnehmung (und Selbsteinschätzung, im Hinblick auf -erkenntnis) des Schneiderleins ein Riß geht. Es spaltet sich von sich, genauer, sieht sich, *wie auf einen Schlag*, abgespalten von sich und spricht (wie um durch Apostrophe den Riß zu überspielen) sich, einen andern, dem andern zugewandt, kaum wiederzuerkennen, an: »'Bist du so ein Kerl!' sprach es in Herzens=Verwunderung«. Wie um zu sagen: Herrgott (noch einmal), ein Herr noch über alle Teufel. Die *Verwundung* seines Herzens im Augenblick des Anblicks der sieben toten Fliegen (die längst in der Auslegung, wie sie da liegen, zu sieben toten *Fliegen* nicht mehr aufgehen, sondern in *Engel, Teufel* und dergleichen spielen), denn es zählt ja *seine* Toten (unabgezogen von der Sorge im Blick, sich selber, das Schneiderlein mit seinen spindeldürren Beinchen, eine Fliegenleiche mehr, unter den Toten liegen zu sehn), mildert die Apostrophe zur *Verwunderung*. Dem Blutbad oder Musbad, angerichtet unter den Fliegen, entsteigt der Schneider (wie dem Kokon einer alten Hülle oder Haut) als ein *-kerl*. Kein neuer Mensch, ein neues Tier. *So ein Kerl* (der Götter, Ritter, Tod und Teufel mischt, und weder Götter, Ritter, Tod noch Teufel fürchtet). Ein *Musketier*.⁶

Die Einsicht, voller Verwunderung (sie legt Risse durch sein Herz) – aus Blut und Wunden abgezogen – in das große Tier, das aus dem Schneiderlein und Schneiderleib heraus aufsteigt, ganz *Schneid*, erinnert den Schneider an das Schneiden. Diesmal aber rückt es nicht mehr einem Laib, Brotlaib, sondern zunächst einem Gürtel, den es sich *in einer Hast* schnitt, vernähte, und mit Buchstaben bestickte; dann, mit dem bestickten Gürtel, dem Schneiderleib zu Leibe: »Und in einer Hast schnitt es sich einen Gürtel, nähte ihn und stickte mit großen Buchstaben darauf: 'siebene auf einen Streich!'« Die Brüder Grimm setzen, in der zweiten *vermehrten* und *verbesserten* Auflage der *Kinder= und Haus=Märchen*, die Reduktion der Überschrift, jetzt nicht mehr auf einem Harnisch, sondern Gürtel, fort. Nicht mehr *Syben auff ein streich zů todt geschlagen*,

und nicht mehr *sieben auf einen Streich* geschlagen, sondern (abgesonderter) bloß noch: *siebene auf einen Streich*. Die bessernden, mehrenden (genau genommen, hier, aber *wegkürzenden*) Brüder *sieben* die Überschrift. In das eine Wort *siebene* (es ist die einzige Vermehrung, die sie der Überschrift der Erstaufgabe durch Erweiterung des Wortes *sieben* in der zweiten um ein *e* antun) aus sieben Lettern oder Buchstaben gestickt, fassen sie die Überschrift aus sieben Worten im *Wegkhürtzer* zusammen. Die Überschrift (geschickt gestickt) als Aufstrich: voller Lücken, Leser (wie Fliegen) anzulocken, die Lücken aus der Erinnerung an das, was sie zu sehn und lesen gewohnt sind, der Halluzination zulieb, in der sie wohnen, zu füllen. Die Leser gehn weniger dem *Mus* als einem verinnerlichten, übermächtig eingeschätzten *Muß* (dessen Erfüllung süße Belohnung verspricht) – du mußt die Lücken, sieh, so oder so, wie du’s gelernt hast, füllen (oder büßen) –, auf den Leim. Was dergestalt die Leser einerseits, nach Art der sammelnden Brüder, zu Autoren einer vermehrten und verbesserten Auflage der Gürtelauf- oder -inschrift erhebt; andererseits aber, aufgrund der angebrachten Besserungen, *Menschen* und *erschlagen*, sie in den Bannkreis der Gefahr an Leib und Leben, die von der vervollständigten Inschrift ausgeht, zieht, und unterwirft. *Erhebende Unterwerfung*: die lückenlose aufgestickte Schrift sticht die Leser ins Auge und Herz, flößt *Achtung* ein. Vielleicht liegt darin die Hoffnung auf Belohnung durch Erfüllung der ins *Muß* verflochtenen verlockten Leser: respektinflößender Speise inne zu werden. Die Leser ziehn den Gürtel um den Leib des Schneiders, so gesehen, wie eine Schlinge um ihre eigenen Augen zusammen. Sie schnallen den Gürtel enger, beängstigend eng, nicht um des Schneiders Leib, sondern um den phantomatischen der ein- und ausgeübten Wort- und Welt- und Selbstwahrnehmung: die lückenhafte Inschrift vor Augen im Namen der *Mimesis* an eine höhere und höchste, allerhöchste Vorschrift, wie das Gesetz es befahl, zu *erfüllen*: sie sitzen dem Vorsatz auf, sich einem phantomatisch-pleromatischen Paradigma zu unterwerfen.

Warum legen die Brüder Grimm in der zweiten, verbesserten vermehrten Auflage ihrer Märchensammlung unter der Überschrift *Das tapfere Schneiderlein*, dem Schneider den *Harnisch*

ab, dem Schneiderlein den *Gürtel* an? Der Gürtel, ein Flechtwerk, schwankt im Althochdeutschen (und noch bis um 1700) zwischen weiblichem und männlichem Geschlecht: *gurtil* und *gurtila*⁷. Der Austausch von Harnisch und Gürtel verlegt die Überschrift von der (geschwellten) Brust oben, auf Augenhöhe fast, fort abwärts, zur Gürtel- oder Scheidelinie zwischen Oberleib und Unterleib. Der Gürtel mißt oder zeigt einen Schnitt an, den er überspielt: unter die Gürtellinie zurück, wo die Geschlechterdifferenz und -mischung aus Schnitten, Aus- und Einschnitten im Namen des Schneidens – *secare* – und Schnittes – *sexus* – spielt, wie über die Gürtellinie hinaus, nach oben fort, wo das aufschneidende Gebaren, sichtlicher, Hof und haushält. Der Schneider, in Harnisch geraten, trug den Harnisch, mit einer goldenen Überschrift versehen, fast vor sich her, das Schneiderlein trug den beschrifteten bestickten Gurt (doch unter seinem Rock) zur Schau. Um vor dem Riesen, dem das tapfere Schneiderlein auf seinem Weg in die Welt hinaus, oder hinein, zuerst begegnet, aufzuschneiden, und bevor es sich im Riesen einen andern kleinmütigen Leser vorknöpft, »knöpfte [es] seinen Rock auf und zeigte dem Riesen seinen Gürtel und sprach: da hast du's schriftlich, was ich für ein Mann bin.' Der Riese las: siebene auf einen Streich!' meinte das wären Menschen gewesen, die er erschlagen hätte und kriegte vor dem Schneiderlein doch ein wenig Respect«. Gürtel gürten Rock und Kleider, aber auch den Leib. Was der – oder die – Gürtel als eine *zona* an den Leib gelegt, umschließt, ist, einer alten Rechtsauffassung nach, ein ununterbindbares, ununterbietbares Minimum an Gut und Habe: »*in der mittelalterlichen rechtssprache, bis ins ältere nhd. lebendig, heiszt was der gürtel umschlieszt der geringste persönliche besitz, der unpfändbar ist, bei expropriierung zu belassen u. s. w.; besonders in den wendungen als einer mit gürtel umfangen ist; als einen die gürtel umfangen, begriffen, beschlossen hat, umfängt, begreift; was die gürtel begreift, beschlieszt*«. ⁸ Das Schneiderlein erweitert den Umfang des Geringsten dadurch, daß es den (enggeschnallten) Gürtel mit *großen Buchstaben* bestickt, ins Unermessliche. Der Gürtel, um den Rock des Schneiderleins und Schneiderleibs gelegt, von einer Schrift bestickt, deren Auslegung den Weg zum

Gürtel als *Schriftträger* (ganz zu schweigen von Schneiderkleid und Schneiderleib, die den Gürtel tragen) aufhält, sprengt die Vorstellungskraft (noch des Riesen). Es trennt den Gürtel in Gürtelaußen- und Gürtelinnenseite auf; die Gürtelaußenseite aber noch einmal, in unterliegenden Schriftträger und applizierte, aufgestickte Überschrift. Und bringt dadurch überlieferte Rechtsformulare aus der Fassung. Die vom Gürtel, der oft, als ein Schlauch, die Börse mit dem Geld (vor)enthält, markierte Linie – eine Zone –, ist Scheide-, Schneidelinie. Nicht nur in dem Sinn, daß der Schneider den Geschlechtern, ausgezeichnet durch Geschlechterdifferenz im Schritt und Schnitt, das dem Schnitt – *sexus* – entsprechend geschnittene Kleid anmißt und -paßt; sondern auch so, daß das angemessene und angepaßte ins angemaßte und verpaßte Kleid spielt, das den Hinweis aufs Geschlecht der Trägerin oder des Trägers, auf *Träger* oder *Trägerin* des Kleids, nach Art einer Verkleidung, zwar suggeriert, die Eröffnung des Schnitts – *sexus* –, der die Geschlechterdifferenz charakterisiert, nach Art eines Keuschheitsgürtels aber, hintanhält. Der Schnitt, der die verbindliche Separation aller Geschlechter anreißt, gehört weder dem einen noch dem andern, durch Schnitte ausgezeichneten, -geschnittenen, -geschneiderten Geschlecht an. Der Schneider, dem Ausweis oder Anzeichen der Geschlechterdifferenz aller Träger aller Kleider zugrund, hat kein identifizierbares Geschlecht; er schneidet nicht nur alle zu, sondern hält, als ein *Auf-* und *Änderungsschneider*, mit der Auskunft über das Geschlecht aller Träger aller Kleider (und wär' es nichts als Haut, die sie noch tragen), zurück. Die sexuelle Differenz – für deren Aufriß aus Schnitten (in der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage der *Kinder= und Haus=Märchen*) nicht mehr *ein Schneider*, sondern (zurückhaltender) *das Schneiderlein* verantwortlich zeichnet, hat kein Geschlecht. An dem Schnitt – *sexus* –, dem das ein und andere Geschlecht als zugeschnittenes entsprungen heißt, trägt jedes Geschlecht (unter dem Wort *sexus* in Erinnerung behalten) die Ungewißheit über seinen Aufriß als (Un)Zustandgekommenheit seiner Zustandgekommenheit: denn was aus- und zugeschnitten – Schnitten entsprungen – (zu sein) scheint, bleibt Schnitten ausgesetzt. Der Gürtel, wie das Kleid

oder Kleidungsstück *als* Gürtel, umschließt, den überlieferten Formularen mittelalterlicher Rechtssprache nach, den *geringsten persönlichen besitz*. Weniger, was die Träger des Gürtels *am Leibe* tragen, als *den Leib*, *Leibhaftigkeit*, die sie – verkleidet – verkörpern. Und genauer: der erst aus-, dann zugeschnittene Gürtel zieht die geringste Habe in das unverpfändbare, unveräußerliche Geschlecht als Inbegriff des *sexualisierten* oder *Schneiderleibs* zusammen. Der Gürtel nennt, ohne sie ausdrücklich so zu nennen, aufs Geratewohl die *Siebensachen* seiner Träger; nämlich unter dieser Wendung in ihrer ältesten Applikation, *verhüllend* (wie das *Deutsche Wörterbuch* vermerkt⁹), das Gemächte oder Geschlecht: offen für unabschließ- und unumreißbare Mutmaßungen über Träger oder Trägerin *des* Gürtels (oder *der* Gürtel). Die Wendung vermerkt (verhüllend), auf dem Sprung zur Vermarktung, den *sexualisierten*, um Geschlechtlichkeit drapierten, aufs Geschlecht zugeschnittenen *Leib*, als Inbegriff der geringsten (in Zurückhaltung noch vor dem Geringsten eingelassenen) Habe, ohne daß Schneid, Schneiden und Schneidern als Habe zu Buche schlugen, denn alles Habbare und Habhafte nimmt erst im Schnitt (wie vage und vorübergehend, waghalsig und wagemutig, verschämt oder unverschämt immer) Umriß an (und ab).

Der Gürtel umschließt (verhüllend), als Ungewißheit über die Geschlechtlichkeit des bloßen (ungegürteten) Leibs, ohne für genaueren Aufschluß über die sieben zu bürgen, die *Siebensachen*. Was genau aber umschließt der Gürtel mit der aufgestickten Überschrift *Siebene auf einen Streich*? Der bestickte, beschriftete Gürtel verspricht Aufschluß; hält aber so die Näherrückenden vom Leib, den der Gürtel (schützend) um- und abschließt, ab. Die auf dem Gürtel um den Leib gelegte Schrift verspricht allen Außenstehenden Aufschluß über ein Außen (das die Außenstehenden miteinschließt); darüber nämlich, daß der Gürtelträger *Siebene auf einen Streich* vom Leibe (unter Einschluß *seiner* Siebensachen) sich hat halten können, totgeschlagen hat. Die lädierte Auskunft, *Siebene auf einen Streich*, wo sie (von neunmalklugen, naseweisen Lesern) um erschlagene, getötete Männer ergänzt wird, verleiht der Siebenzahl erheblich (fast erhaben) Nachdruck: denn

die sieben Männer (Helden oder Recken) heißt oder verheißt die Überschrift (verhüllend) mitsamt ihren (siebenmal) Siebensachen zu Tode gebracht: *Siebene* (mal sieben) *auf einen Streich*. Die Aufschrift des (Auf)Schneiders spielt dem Glauben ans Da (und Nah), vom Gürtel umschlossen, der Siebensachen einen Streich. Sie legt nah, sieben Männer mit ihren Siebensachen sich vom Leib mit seinen (*eigensten*, *leibeignen*) Siebensachen gehalten, sie, alle sieben auf einen Streich, erschlagen (allen sieben einen Streich gespielt) zu haben. Macht aber, insgeheim, auch dem Vorsatz, den Siebensachen des Schneiders (oder Aufschneiders) auf die Schliche zu kommen, einen Strich durch die Rechnung. Sind dem Gürtelträger (durch eigene Hand) seine Siebensachen (auf einen Streich) abhanden gekommen? Hat er Hand an sich, an sein Geschlecht gelegt; sich kastriert; auf einen Streich entmannt? Hat er des Unveräußerlichsten, Unverpfändbarsten, seiner *Scham*, in die, was *Habe* und *Besitz* heißt, verdichtet erscheint, seiner Männlichkeit sich entschlagen? Ist *das tapfere Schneiderlein* – auf einen Schlag – ohne Geschlecht, *emaskuliert* oder (bloß) *maskiert*, unterwegs? Die aufgestickte Schrift, *Siebene auf einen Streich*, legt beides nah, schließt keins von beiden aus, und bleibt so, unschlüssig, offen: Ist der Gürtelträger über sich hinausgewachsen, hat er sich (und seine Siebensachen) selber übertroffen; verzeichnen die applizierten Lettern, mit einer englischen Wendung, *the tailor's ejaculation*¹⁰? Oder ist er, noch seiner Siebensachen ledig, ohne Ausweis über sein Geschlecht – weder ganz *er* noch ganz *sie* noch ganz *es* –, *schamlos*, und nicht bloß ohne *Habe*, sondern so, daß alle, die begegnen, außerstande bleiben, der Überschrift habhaft zu werden, sie (und den Träger des Gürtels mit ihr) in Habhaft nehmen zu können, unterwegs? Schert das Schneiderlein sich den Teufel um sein Geschlecht?

Nicht nur die dem Gürtel applizierte Schrift (aus Fäden) hält den Weg (der fechtenden Augen) zum *Schriftträger*, des Schneiderleins, das den Gurt trug, und Schneiderleibs, den der Gürtel faßte, habhaft zu werden, in ihm den Urheber und Adressaten der Überschrift zur Rede zu stellen, auf; sondern auch die einer ersten hessischen Erzählung (sie spannt den Bogen vom Schneider auf

dem Tisch über die Musverkäuferin, die musbestrichne Scheibe Brot, das Mückenintermezzo, den tödlichen Schlag und bestickten Gürtel, bis zum Aufbruch des Schneiders aus dem Haus in die Stadt, an deren Statt dann aber in die ganze Welt hinaus) angestückte zweite hessische Erzählung, die nach Auskunft der Brüder Grimm die erste hessische Erzählung zur ersten Hälfte des ganzen Märchens unter der Überschrift *Das tapfere Schneiderlein* in der zweiten vermehrten und verbesserten Auflage der *Kinder- und Haus-Märchen* ergänzt, hält den Weg zur ganzen zweiten Hälfte des (aus zwei ganzen Hälften vernähten) ganzen Märchens, nämlich zu der in die erste Auflage der *Kinder- und Haus-Märchen* aus dem *Wegkhürtzer* (abweichend) übernommenen Erzählung *Von einem könig, schneyder, rysen, einhorn und wilden schwein*, unter der andern Überschrift *Von einem tapfern Schneider*, an der Stelle auf, »wo der Schneider den Riesen verläßt und sich an des Königs Hof begiebt«. Die Naht zwischen dem zweiten hessischen Märchen, »wo der Schneider den Riesen verläßt«, und der Fortsetzung ins *stücklin* aus dem *Wegkhürtzer*, »und sich an des Königs Hof begiebt«, verläuft durch das Wort *verläßt*: in dem Wort *verläßt* verläßt das Schneiderlein die hessische Erzählung (und Riesen in ihr), geht in das Stücklein aus dem *Wegkhürtzer* über, in eines Königs Hof hinein, bevor es auch den Königshof verläßt und im Wald auf zwei Riesen stößt. Das tapfere Schneiderlein verläßt den einen Riesen (in der hessischen Erzählung) nur, um zwei andre Riesen (im *Wegkhürtzer*) zu verlassen... Was ihm begegnet, verläßt, indem er es auftrennt, das ist die Spur der Naht, die zurückbleibt, der Schneider. Auf das Wort *verläßt* ist kein Verlaß. Sein Umriß zeichnet ein *Verlies*. Das Märchen vernäht, indem es Stücke aus mehr als einem Stück zuschneidet und vernäht, Verlassenheiten. (Unverläßlich, auftrennbar.) Auf den Stoff, aus dem die Märchen sind, in jedes einzelne mehr als eines vernäht, ist kein Verlaß. Durch jedes Wort gehn unzuverlässige, -lässige Nähte. Auf seiner Reise in die ferne Welt hinaus, an eines Königs Hof und in den Königshof hinein, wo es sich ins Gras legt und einschläft, während der Hofstaat die Überschrift in Augenschein nimmt (und, aus Furcht und Ehrfurcht, Abstand hält), hält das Schneiderlein ein Riese auf.

Ein Riese mehr, denn jenseits des Königshofs warten (im *stücklin* aus dem *Wegkhürtzer*) zwei Riesen mehr, in einem Wald, auf den Schneider. Auf einen Riesen mehr oder weniger kommt es (den Brüdern Grimm) nicht an. Die Reise des tapfern Schneiderleins, in die weite Welt hinein, führt nicht nur durch (die Begegnung mit) Riesen hindurch, sondern legt Risse durch die Riesen. (Und Risse durch die Reise: Risse durch den Aufriß der Welt.) Die Riesen, denen er begegnet, verwickelt der gerissne Schneider ins Gespräch. In einen Gesprächsfaden, den die Riesen aufgreifen. In Worte, weder riesig noch winzig, die Riesen und Zwerge teilen. Was – und *wie* – sie (‘s) teilen, beschert (und schert) den Aufenthalt, der die Reise in die Welt skandiert: durch (kurz- und langweilige) Unterbrechung unterhält. Durch Kürzen (unmerklich vernäht) in die Länge zieht, was lang schien, abkürzt, und Kürzen und Längen (verzeihlich) verzeichnet: den Eindruck der *Zeit*, *Zeitweiligkeit* (über kurz oder lang) *-zeiht* (oder seiht: *siebt*).

Doch bevor es aufbricht in die Welt, und nachdem es den Gürtel mit der Aufschrift – *siebene auf einen Streich!* – um den Leib gebunden hat; gegürtet und geschnürt, um aufzubrechen; sucht es im Haus herum, »ob nichts da wäre, das es mitnehmen könnte«. *Nichts*, das *da* wäre, es mitzunehmen; nämlich nichts, das es mit auf den Weg nehmen könnte. Was aber: *es*? Wie aber: *nichts*? Was genau ist es, das es sucht, wenn es, das Schneiderlein, herauszufinden sucht, *ob nichts da wäre?* *Nichts*, *da*, *das*, *es*: die vier auf den ersten Blick vertrauten Wörter bereiten (aus ihrer Nähe zueinander) und verbreiten Unbehagen. Was ist denn *nichts da*, *das es* im Haus noch suchen und finden, mit auf Reisen nehmen könnte? *Nichts* geht noch unter das Winzigste zurück. Wie sollte sich da *etwas*, *was* etwa sollte sich da finden lassen? Gewiß. Zugleich geht aber *nichts* in der Auslegung zu *nichts* nicht auf: *nichts* hält nicht dicht. *Nichts* nennt nicht nur *nichts*, sondern zieht die beiden Wörter *nicht etwas*, wie zwei Läppchen Stoff, durch einen Faden so gehalten, daß er sie – um eine Falz –, nach Art einer Tasche, in die *etwa*-ge- und versteckt oder -stickt wird, zu *nichts* zusammenzieht; wobei *s*, nämlich das unmerklich abgesetzte, apostrophiierte ‘s, *etwas* nennt, das die Durchsetzung des

Eindrucks, *nichts* ließe sich im ganzen Haus mehr finden, es in die Tasche, also einzustecken und mitzunehmen in die Welt, aufhält und auftrennt. Die heimische Wendung *ob nichts da wäre* bricht (im Haus) auf. Aufgetrennt besagt die unheimliche Wendung *ob nichts da wäre*: nicht, ob etwa einfach *nichts*, sondern dem Augenschein zum Trotz, nicht doch *etwas* im Haus, hier in dem Wort *nichts*, aus dem, indem ihm der Faden gezogen wird, wie aus einer Falte oder Tasche *etwas* auftaucht, das eingesteckt werden könnte in die (Gürtel)Tasche, und mitgenommen in die Welt. Und tatsächlich stößt das Schneiderlein auf *etwas*: »Es war aber nichts [...]«, beginnt der Satz, der das Finden des Fundes beschreibt, und fährt fort: »zu finden, als ein alter Käs, den steckte es ein«. Die Wendung *alter Käs*, halb vergessen, unangebissen, unaufgegessen, wirft (aus der Ferne der *Romania*), halb in sie versteckt und leicht verformt, das Echo des französischen Wortes Käse: *fromage*. Ein Wort, das sich weiter so umformen und kneten läßt, daß es den Umriß einer *forme âgée*, ins Deutsche übersetzt, eines *alten Käs* annimmt. Die nachgiebige Wandelbarkeit seiner Form, des (Wortes) *Käs*, wird dem Schneiderlein bei seiner Begegnung mit dem ersten Riesen, aus einer aussichtslosen Klemme oder Enge, in die der Riese es drängt, befrein. Der *alte Käs* verhilft (über kurz) dem Schneider *aus dem Schneider*.

Das Schneiderlein, das den geschnittenen Gürtel mit großen Buchstaben *bestickte* und in die Ellipsen oder Auslassungen zwischen den Wörtern den (kommenden) Lesern, auf die es zählt, Scheintaschen oder Leimlaschen faltet, aus ihnen (in Bann gezogen) die fehlenden Wörter – *Menschen* und *totgeschlagen* – ziehn zu lassen, *steckte* den alten Käse ein. Das Schneiderlein: ein Meister im (Be)Sticken und (Ver)Stecken. Der bestickte Gürtel mit der berückenden Aufschrift (als zögen, *Ozellen* gleich, zwei Wörter, die fehlen, die Augen der Lesenden aus ihren Höhlen: in Bann) umschließt den Schneider(meister)leib als ein Versteck. Schon vor dem Tor, wie im Begriff, aus dem Haus aus-, aufzufliegen in die Welt, muß zu dem Käse (in der Tasche) noch ein Vogel: »Vor dem Thor fing durch gut Glück noch einen Vogel, der mußte zu dem Käs in die Tasche«. Darüber, *wie* das Schneiderlein den Vogel

fängt, was genau es mit der Wendung *durch gut Glück* auf sich hat, wird nichts gesagt. Auslassungen über Auslassungen begleiten das ausgelassne Schneiderlein im Augenblick des Aufbruchs in die Welt. Nicht unähnlich der (lückenhaften) aufgestickten Schrift, die den Gürtel ziert, gehn durch das Wort *Glück* Lücken. Ist es der *Käs* in der Tasche, der den Vogel anlockt und fangen hilft? Die Tasche mit dem *Käs*, in den bestickten Gürtel um den *Schneidermeister*-leib versteckt, wäre nichts als ein *Meisenkästchen*. Nämlich (der *Auskunft* im *Deutschen Wörterbuch* nach): »*kleine kastenförmige falle zum fang der meisen*«. ¹¹ Der Vogel eine *Meise*. Lockt das *Schneidermeisterlein*, schon vor dem Tor, für den Riesen, dem es gleich begegnet, klein wie eine Ameise, durch *gut Glück* – Lücken, die den Text des Märchens allenthalben zieren – noch eine *Meise* in die Tasche mit dem *Käs* und legt, indem es (unter der Hand in der Tasche) das bröckelnde Wort *Käs* um *tchen* erweitert (und verkleinert), den alten *Käs* in Falten: formt – auf dem Sprung zur *Taschenspieler*ei – den *Käs* zum *Kästchen*, *Meisenkästchen* um? Die Ausgabe letzter Hand der *Kinder= und Haus=Märchen* (1857) ersetzt die Wendung *fings durch gut Glück* durch eine Bemerkung: »Vor dem Thore bemerkte er einen Vogel, der sich im Gesträuch gefangen hatte, der mußte zu dem Käse in die Tasche«. ¹² Nicht das *Schneiderlein* fing durch *gut Glück* noch einen Vogel – wobei das Wort *gut Glück*, noch einmal, in den Text eine Lücke reißt, offen für verzweigteste Vermutungen darüber, *wie* genau das *Schneiderlein* den Vogel fing –, sondern bemerkte einen gestrauchelten Vogel, der sich im Gesträuch gefangen hatte, ins Gesträuch wie in einen verzweigten Käfig verfliegen und verstrickt. Nicht versteckt hatte der Vogel sich im Gesträuch, sondern verstrickt ins Gesträuch bemerkt das *Schneiderlein* den Vogel, schneidet ihn behutsam aus der Befangenheit, Verfangenheit, Gefangenschaft (im zweigigen Text) heraus (und läßt das Gesträuch oder Gestrüpp lückenhaft: die Lückenhaft, in die der Vogel sich verfliegen hatte, leer zurück). Das Bemerkten schließt die Lücke, die das Wort *gut Glück* gerissen hatte, nicht. Sondern reißt eine Lücke mehr: denn offen bleibt nicht nur, *wie* genau der *Schneider* den Vogel aus dem Gesträuch befreit (nämlich den Vogel, der sich gefangen hatte, aus dem Gesträuch

herausfingert, also fängt, den abermals gefangnen in die Tasche steckt, um ihn hernach freizulassen), sondern offen bleibt auch, wie genau der Vogel sich ins Gesträuch, das ihm weder Nest noch Versteck war, verflogen und verstrickt hatte. Als verkörperte der Vogel, irritierend, die Lücke, das glückliche Reißen von Lücken (in Texte), worin das Schneiderlein wie auf einen Schlag zum Meister geworden, was ihn glücklich, gegen alle Unbill, die ihm dort begegnen mag, gefeit, in die weite Welt entläßt.

Das Schneiderlein verkörpert – auf der Schwelle zur Fadenscheinigkeit – das verschlagene Reißen von Lücken, glücklicher Lücken allenthalben (in die Welt wie in Worte). So reist es in die Welt hinaus. Oder hinein. Die Lückenhaftigkeit der Welt reißt den Entscheid zwischen Aus- und Einreise (leise) ein. Und begegnet dort, zuallererst, zuhöchst, auf die Spitze getrieben, einem *großen Riesen*:

Nun nahms den Weg zwischen die Beine und stieg einen hohen Berg hinauf; wie es oben ankam, saß da ein großer Riese auf der Spitze. »Gelt, Kammerad, sprach es zu ihm, du sitztest da und schaust in die Welt? Ich bin willens mich auch hinein zu begeben; hast du Lust mit zu gehen!« der Riese sah es an und sprach: »du bist ein miserabler Kerl!« »Das wär« sagte das Schneiderlein, knöpfte seinen Rock auf und zeigte dem Riesen seinen Gürtel und sprach: da hast du's schriftlich, was ich für ein Mann bin.« Der Riese las: siebene auf einen Streich!« meinte das wären Menschen gewesen, die er erschlagen hätte und kriegte vor dem Schneiderlein doch ein wenig Respect. Erst aber wollt er es prüfen. Da nahm er einen Stein in seine Faust, und drückte ihn zusammen, daß das Wasser herauströpfte. »Das thu mir nach, sprach er zu ihm, wenn du stark seyn willst.« »Ists weiter nichts, sprach das Schneiderlein das kann ich auch;« griff in die Tasche, holte den faulen Käs und drückte ihn, daß der Saft herauslief. »Gelt, sprach es, das war ein bischen besser?« Der Riese wußte nicht, was er sagen sollte und konnts gar nicht von dem Männlein glauben. Da hob er einen Stein auf und warf ihn so hoch, daß er kaum noch zu

sehen war. »Du Erpelmännchen, das thu mir nach« sprach er. »Gleich, sagte es, dein Wurf war gut, aber der Stein hat doch wieder zur Erde müssen herabfallen; ich will dir einen werfen, der soll gar nicht wieder herabkommen.« Darauf griff es in die Tasche, nahm den Vogel und warf ihn in die Luft, und der Vogel froh, daß er frei geworden, stieg auf und flog fort.

Das Schneiderlein nimmt den Weg zwischen die Beine, als nähm es den Weg in die Schere. Doch es schneidet oder kürzt ihn nicht ab, oder weg; sondern nimmt oder schlägt den Weg ein, der steigt, auf einen hohen Berg. Wie aus naseweisem Vorwitz, rückhaltloser Vor- und Voraussicht (sich der unsichern, *sorglosen* Unumrissenheit und Grenzenlosigkeit der weiten weiten Welt zu versichern). Das erste Reiseziel, *vorerst*, des Schneiderleins ist die *Bergspitze*, von dort in die Welt, hinein oder hinaus, zu schauen. Sein Schauinsland. Ausschau zu halten, bevor es sich in sie hinein begibt, sich mit ihr ab-, sich ihr abgibt, seiner sich, des Schneiderlebens, zu begeben oder zu entledigen. *Gelt* ist das erste Wort, das der Schneider dem auf der Bergspitze sitzenden Riesen, einem *großen*, also riesigen oder überriesengroßen, *Überriesen* zuwirft. Den Satz, den es eröffnet, beschließt das Wort, ein Reimwort, *Welt. Gelt – Welt*: der Reim entgrenzt die Enden, Anfang und Ende des Satzes, die einander entsprechen: entstellen. *Gelt*, aus *Gelt es* und *Was gilt!* verschliffen und gekürzt, legt unter anderem, in Abbrüchigkeit, die Wendung *Was gilt die Wette?* (hier über unser beider Verhältnis zur Welt) vor Augen. Als gelte es an dieser Stelle, auf die Spitze getrieben, aus dem Ring- und Waffenkampf übernommen, einen Kampf in Worten oder *Wortkampf*. Logomachie zwischen Zwerg und Riese. *Gelt*: ich biete (zuvorkommend) in Worten Trotz. Was hier, zuhöchst, als Frage ragt, infrage steht: warum der Überriese auf der Spitze sitzt. Was gilt die Wette, daß es sich so und nicht anders verhält: gelt, du sitztest da, schaust in die Welt, ein Augenschmaus. Auch du, wie ich, willst in die Welt? Als wäre der Einsatz, um den das Schneiderlein hier spielt – in der Tat auf die Spitze getrieben –, die Welt. Ich wette die Welt: auch du willst in die Welt hinein. Der Einsatz, den das Schneiderlein aufs Spiel setzt, läßt sich

nicht überbieten, auch vom Überriesen nicht, der auf der höchsten Spitze in seine Überriesigkeit versunken sitzt, ohne Augen für den Schneider, ohne Augen für die Welt. *Gelt* (die Wette gilt): es gilt die *Welt*. Im *Gelt*, das der Schneider dem Riesen an den Kopf wirft, steht die Welt auf dem Spiel. Die Welt, in die beide von dort oben hinein-, hinaus-, hinunterschaun: ihnen liegt die Welt zu Füßen. Doch das Schneiderlein, das weder Gott noch Teufel fürchtet, versucht den großen Riesen nicht wie der Teufel Jesus an einer Stelle im Lukasevangelium – »Vnd der Teufel füret jn auff einen hohen Berg/vnd weiset jm alle Reich der gantzen Welt/in einem augenblick/vnd sprach zu jm/Diese macht wil ich dir alle geben/vnd ihre Herrligkeit/Denn sie ist mir vbergeben/vnd ich gebe sie welchem ich wil/So du nu mich wilt anbeten/so sol es alles dein sein. Jhesus antwortet jm vnd sprach/Heb dich von mir weg Satan/Es stehet geschrieben / DU SOLT GOTT DEINEN HERRN ANBETEN / VND JM ALLEIN DIENEN« [Luc. 4.5-8]¹³ –, obwohl das Wort *versuchen* (versuchsweise) aus der Fassung letzter Hand des Schneidermärchens auftaucht: »Guten Tag, Kamerad, gelt, du sitztest da und besiehst dir die weitläufigte Welt? Ich bin eben auf dem Wege dahin und will mich versuchen. Hast du Lust, mitzugehen?« Die *Parodie* der Versuchung Jesu durch den Teufel auf der Spitze eines Berges *gilt* dem Evangelium. Sie bietet ihm *Paroli*. Denn das Gebot des Evangeliums, Gott oder Satan anzubeten, wird durch das Angebot, die Welt, gleich ob Riese oder Zwerg, mitgehend zu *versuchen*, die weite gehend zu ertasten und zu kosten, Gefallen und Geschmack zu finden an der Lust, in sie hineinzugehen, unterboten: karikiert. In dem Wort *Gelt* schließt das Schneiderlein keinen Pakt mit dem großen Riesen, sondern wettet, indem die Welt die Wette gilt, ohne Einsatz. Ich wette die Welt, daß du bloß da sitztest und in die Welt schaust, um von deinem Hochsitz und Ausguck abzusteigen, und in sie hineinzugehn. Doch indem das Schneiderlein die Welt verwettet, verwettet es weniger die Welt, als Wette. Die Geltung des *Gelt* setzt, die Welt vor Augen, in die das Auge sich verliert, der Blick verloren geht, aus. Kein *Gelt* der Welt, *Wortwelt*, kann die Welt verwetten, weil die Welt in ihrer Undurchsichtigkeit und Unabsehbarkeit (die Undurchsichtigkeit des Wortes *Welt* wie eines jeden Worts nicht

ausgeschlossen) mit den Wettenden alles Wetten und Gelten aufs Spiel setzt: der Lust am Spiel, in sie hineinzugehn (ohne wiederzukehren), aussetzt. Nichts gilt die Welt. Sie läßt sich nicht verwetten, -werten, -welten, -worten, -walten. Im *Gelt* des Schneiderleins, an dieser Stelle (als käme es aus einer andern Welt), verwittert der Wille zum Wetten überhaupt. Das *Gelt* stellt insgeheim den großen Riesen auf die Probe. Es stellt das Stellen auf die Probe auf die Probe; auf die *Überprobe* nämlich, ob der Überriese überhaupt ans Stellen auf die Probe glaubt: ob der Überriesengroße aufs Gelten von Welten, und Wetten, auf die das Schneiderlein sich keinen Reim mehr macht, weil es (ohne auf die List im Reimen zu verzichten) der Lust am Ungereimten, in die große weite Welt hinein (oder hinaus) nachgibt, noch baut, sich provozieren läßt und Herausforderungen annimmt. Das *Gelt* aus dem Mund des Winzlings lockt den Überriesen aus der Reserve, denn es ebnet den (überriesengroßen) Unterschied zwischen Groß und Klein, indem es bloß zwei Wettende (wie auf Augenhöhe), die auf die Welt vor Augen wetten, übrig läßt, ein. Indem der Riese das *Gelt* für bare Münze nimmt und sich dem *Gelt* stellt, hat der Schneider leichtes Spiel: gehn Risse durch den übergroßen Riesen, der dem Glauben ans Gelten und Walten von Welten und Wetten – wie Worten – unterworfen da sitzt, wo er sitzt: auf der Spitze eines hohen Bergs.

Aus der Vertiefung in alles, was auf ihm lastet (melancholische Versunkenheit mag mit im Spiel sein), auftauchend, hat der große Riese für den Vorschlag des Schneiders, der ihm erst jetzt in die Augen fällt, nur Verachtung übrig: »Du bist ein miserabler Kerl!«. Doch das Schneiderlein pariert den Schlag mit einer plissierten abgerissnen Wendung: *Das wär* (als besagte sie: wenns nur wahr wär; doch dafür gibts keine Gewähr; trau deinen Augen nicht). Und indem es seinen Rock aufknöpft, die Schöße auf- und auseinanderschlägt, zeigt es dem Riesen seinen Gürtel und sprach (so knöpft es sich den Riesen vor): »da hast du's schriftlich, was ich für ein Mann bin.« *Ecce homo*. »Der Riese las: siebene auf einen Streich!« meinte das wären Menschen gewesen, die er erschlagen hätte und kriegte vor dem Schneiderlein doch ein wenig Respect«. Der Riese liest, blind für die List im Untergrund der aufgestickten Schrift. Sie

schlägt den Lesenden in Bann (in den Bannkreis der zwei Wörter, die er aus jener Gewohnheit, deren *Geltung* die elliptische Schriftstickerei ihm nahelegt, zusetzt: *Menschen* und *erschlagen*) und hält ihn ab, mit dem Wicht (und Wichtiguer), der anfängt, ihm ein Dorn im Auge zu sein, kurzen Prozeß zu machen. Der Respekt – *ein wenig Respect* –, den das Lesen in der Schrift ihm abnötigt (oder -knöpft) und die anfängliche Verachtung auf die Schwelle zur Achtung (als Vorsicht in der Rücksichtnahme, als *Respekt* buchstäblich, den er vor dem miserablen Kerl anzufangen kriegt, als formte unter seinen Augen sich, wie ein weicher Käs, das Wort *miserabel* zu dem Wort *mirabilis* um) treibt, bringt den Riesen auf den Gedanken, den das Wort *Gelt* anstößt, als wären nicht nur seine Augen aufs aus- und auffüllende Lesen in der elliptischen Schrift *zugeschnitten*, sondern als *paßten* ihm die Worte aus dem Mund des Schneiders: den Winzling auf die Probe zu stellen: »Erst aber wollte er es prüfen«. Das Stellen auf die Probe stellt den, der vortut, mit dem, der's ihm nachtun soll, *a limine* auf eine Stufe. Das kleine Schneiderlein soll es dem großen Riesen *gleich* tun. Die Vorannahme im Hinblick auf *Parität* der beiden Wettpartner, als Prüfer und Prüfling in eine Prüfung verwickelt, deren Aufgabe beide einander gleichstellt, macht den Überriesen blind für die *Überlist* des Schneiders, der zweimal in die Tasche greift – *griff in die Tasche [...] griff es in die Tasche* –, und den Riesen darüber täuscht, was die Hand aus der Tasche zieht, in der Hand hält und den Augen vorenthält. Die beiden, zweimal vor ein und dieselbe Aufgabe gestellt, wie verschieden sie aussehen, sein oder heißen mögen, bilden dennoch bloß ein *Parapaar*, weil beide der Aufgabe anders entsprechen. Der Überriese, weil er (rücksichtslos) von der Gegebenheit der Aufgabe aus-, auf die Aufgabe zugeht, nimmt die (Geltung, *Gleich-Geltung* der) Probe an; der Schneider, als habe er den Glauben an die Gegebenheit der Aufgabe aufgegeben, stellt sie, stellt die *Geltung* der Probe, indem er (der Probe gegenüber) fast Gleichgültigkeit an den Tag legt, auf die Probe. Der Riese hält an der Aufgabe fest (sie zu lösen); der Schneider läßt sie los: löst sie auf.

- 1 Luther, Martin, *Biblia: Das ist: Die gantze Heilige Schrift / Deudsch / Auffz new zugericht* [Wittenberg 1545], hrsg. von Hans Volz, München 1974, Band 3, S. 2128 [im folgenden: *Lutherbibel*]
- 2 Grimm, Jacob, *Geschichte der deutschen Sprache* (1848), Leipzig⁴1880, Zweiter Band, S. 593
- 3 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band VI, Leipzig 1885, Spalte 460
- 4 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band IV, II, Leipzig 1877, Spalte 1748. — *Hölle* heißt aber, außerdem, auch »ein raum unter dem tische der schneider, in welchen der darauf sitzende die beine steckt; nach der volksmeinung sollen hierein die schneider von den ihnen anvertrauten stoffen das mögliche verschwinden lassen« (ebd.). Aus welcher Hölle das Schneiderlein den großen Tuchlappen langt, der Ort der Hölle, bleibt an dieser Stelle offen.
- 5 Zur Wendung *aus dem Schneider* vermerkt das *Deutsche Wörterbuch*: »nach anderer auffassung heiszt schneider werden beim kartenspiel weniger als 30 oder 31 augen bekommen; aus dem schneider sein, mit mehr als 30 oder 31 augen das spiel verloren haben; übertragen auf das alter: aus dem schneider sein, mehr als 30 jahre alt sein, in scherzhafter rede« [Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band 15, Leipzig 1899, Spalte 1270]. — *Siebene auf einen Streich* bedeutet, was immer es sonst noch bedeuten mag, daß der Schneider aus dem
- Schneider ist. Die Überschrift, sei's auf dem Harnisch in goldenen Lettern gemalt, sei's auf den Gürtel gestickt, treibt den Schneider über den Schneider, aus dem Schneider und Haus heraus auf die Gassen der Stadt, und fort aus der Stadt, hinaus in die Welt.
- 6 Das Wort *Muskete* ist bekanntlich »eine deminutive Ableitung von ital. *mosca* 'Fliege' [...], indem das Geschoß mit dem raschen Flug einer kleinen Fliege verglichen wird. Das ital. Wort geht auch in andere romanische Sprachen ein«, ein splittendes Geschoß (über die Grenzen der Romania hinaus, auch ins Deutsche eingedrungen: ... *mousquet* ... *mosquete* ... *Moschete* ... *Moßkette* ... *Muscete* ... *Musketi(e)rer* ... *moschettiere* ... *mousquetaire* ... [Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, hrsg. von Wolfgang Pfeifer, München 1995, S. 902]
- 7 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band IV, I,6, Leipzig 1935, Spalte 1173
- 8 Ebd. Spalte 1176
- 9 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Band X, I, Leipzig 1905, Spalte 817
- 10 Unter dem Lemma *Ejaculation* verzeichnet *The Oxford English Dictionary* (Second Edition, Prepared by J. A. Simpson and E. S. C. Weiner, Band 5, Oxford 1989, S. 103) unter anderm auch: »The putting up of short earnest prayers in moments of emergency; the hasty utterance of words expressing emotion«.

- 11 Grimm, *Deutsches Wörterbuch*,
Band VI, Leipzig 1885, Spalte
1947
- 12 *Kinder und Hausmärchen*
gesammelt durch die Brüder
Grimm, Erster Band,
Göttingen 1857, S. 110
- 13 *Lutherbibel*, Band 3,
S. 2079–2080

DER UTOPIE EINE STADT GEBEN

GESPRÄCH MIT KLAUS HEINRICH

2008 fand in Chemnitz, organisiert von der Produzentengalerie Weitecho und vom Kunstverein Oscar e.V. die Ausstellungssreihe *Transaktion – Skulpturen des Übergangs* statt.

Eine der begleitenden Veranstaltungen war das von Volkmar Billig und mir (Wolfram Ette) organisierte Symposium *Utopolis*. Gegenstand dieses Symposiums war die Frage, in welcher Weise die Stadt – und hier insbesondere die vielfach von der Geschichte zerrissenen Städte Mittel- und Osteuropas – eine gattungsgeschichtliche Utopie zu formulieren in der Lage sein könnten. Anders gesagt: Sind es womöglich nicht so sehr die durchgeplanten, wie aus einem Guss wirkenden Städte, an denen eine solche Utopie sich entzündet, sondern womöglich sogar gerade diejenigen, die alle Konflikte, Brüche und Unvereinbarkeiten, die das Leben der Menschen

bestimmen, ausstellen? Sind Ruinen, Brachflächen und die in die Stadt einwachsende Natur ein Indiz für ökonomischen Niedergang und stadtplanerisches Versagen, oder drückt sich daran, wenn auch vielleicht ungewollt, eine realistische Korrektur eines falschen stadtplanerischen Rationalismus aus?

Über diese Fragen sprachen wir im Februar 2008 mit dem Religionsphilosophen Klaus Heinrich. Heinrich, studentischer Mitgründer der Freien Universität Berlin, lehrte bis zu seiner Emeritierung 1995 ›Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage‹ am Paul-Tillich-Institut der FU Berlin. Seine schmale und an der Normopathie des Universitätsbetriebs fast gescheiterte Habilitation *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen* richtet sich, wie Jürgen Habermas es formuliert hat, »gegen jene Indifferenz, der nicht anzusehen ist, wem sie sich mehr verdankt: einer Identifikation mit allem und jedem oder der Flucht vor Identifikation überhaupt«. Seine frei gehaltenen Vorlesungen, die sich weit über die Grenzen der klassischen Religionswissenschaft hinausbewegten, wurden ab den 1970er Jahren zu universitären Großereignissen, die für mehrere Generationen von Studierenden prägend gewesen sind – ganz gleich, ob sie Religionswissenschaft oder etwas anderes studierten. Aufgezeichnet und transkribiert erscheinen diese Vorlesungen seit 1987 bei Stroemfeld; später folgten dann die *Kleinen Schriften und Reden*. Eine Vorlesung über Berliner Architektur, namentlich über Karl-Friedrich Schinkel und Albert Speer, erschien 2015 im ARCH+ Verlag, ein Folgeband über Piranesi soll folgen.

Religionswissenschaft thematisiert, Klaus Heinrich zufolge, »das Verdrängte der Philosophie«. Neben den Religionen hat sie daher auch die Künste zu Bundesgenossen – und eben die Psychoanalyse, die selbst einen Gegenentwurf zum Rationalismus der europäischen Aufklärung praktiziert; nicht, indem sie auf die Seite eines unkontrollierbaren Irrationalismus überläuft, sondern indem sie aus dem von der Rationalität Verdrängten die Elemente einer »alternativen Vernunft« zusammenträgt.

Das hier abgedruckte Gespräch ist gekürzt.

WOLFRAM ETTÉ Die Frage wäre, ob die Stadt – ich verwende jetzt einen Ausdruck, den man bei Ihnen häufig finden kann – so etwas wie ein »konkretes gesellschaftliches Allgemeines« ist, das man gegen die Abstraktheit und gegen die Unsichtbarkeit der gesellschaftlichen Vermittlung wenden muss; allein schon aus dem Grund, dass sich hier eine Öffentlichkeit bilden kann, die ortsgebunden ist. Das wäre dann auch ein Gegenbegriff zu den virtuellen Öffentlichkeiten unserer Tage: die Stadt als Raum, der Individuen in einer Öffentlichkeit aufeinander bezieht; als ein Raum aber, in dem die Geschichte mitspricht.

KLAUS HEINRICH Es gibt in der Stadt etwas, das man im Grunde nur als utopisch bezeichnen kann. Das ist etwas, was nicht in ihr ist, ständig auch in ihr ist, etwas, das da und nicht ständig in ihr gegenwärtig ist, etwas, was nicht nur in Raum und Zeit entfernt ist, sondern sich vor allen Dingen nicht mit sich verträgt, trotzdem in ihr ist und sich miteinander reibt, und zwar sich in einer Weise miteinander reibt, dass wir das Urteil fällen: In der Stadt verträgt es sich miteinander. Also das Simultanee von Unverträglichem, das Simultanee von nicht-Gleichzeitigem, das Simultanee von nicht-Gleichartigen findet in der Stadt statt, und zwar im Extrem. Das ist es eigentlich, worin die Verlockung der Stadt besteht, die Verheißung meinethalben auch – also das, was die Stadt zu einem Lockvogel macht, ist, dass sie einem dieses Simultanee beschert aus unendlich vielen Brüchen. Eigentlich geht das alles gar nicht, aber in der Stadt geht es. Einerseits wird die ganze Natur in die Stadt hereingeholt; sie verändert sich. Bei den Großstädten sprechen wir von den Steingebirgen, von den Straßenschluchten, wir haben also die Canyons drin, wir haben die Möglichkeit, die die Expressionisten in allem, was Stadt ist, sahen, nämlich die Sumpflandschaften einzubeziehen – der Stadtsumpf –, wir haben die schönen Kanäle, aber manchmal fließt auch etwas Dreck durch; wir haben die Wasserlandschaften in Form von hübsch angelegten Teichen, aber manchmal ist es auch ein städtischer See. Plötzlich ist das, was als unwirtliche Natur draußen zu bleiben hätte, präsent, und zwar als kultivierte Natur, kann aber genauso gut wieder in das Unkultivierte

umkippen. Die Geschichte ist präsent; Weitestentferntes ist präsent, indem alle möglichen Stile hereingezogen werden und zu allen möglichen Moden in Widerspruch geraten.

Es ist ja in einer Stadt durch Museen, durch höhere Lehranstalten, unter Umständen durch die Universität eine Geschichte der Gattung versammelt. Das klassische Beispiel dafür ist: Nirgendwo auf dem Land, nur in der Stadt gibt es einen Buchladen. Da können Sie nachfragen: Haben Sie etwas über Neandertaler, haben Sie, haben Sie – und Sie werden es auch bekommen. Aber wichtiger, als dass die Neandertaler in irgendeiner Installation im Naturkundemuseum herumsitzen und zeigen, wie sie mit ihren Höhlen umgegangen sind, ist, dass die Stadt – in glücklicher oder in unglücklicher Weise – etwas von dieser Geschichtstiefe einbaut. Das ist spätestens so seit den Piranesischen Stadterkundungen, der ja in der Tat die Straßen von Rom als stillgelegte Venezianische Kanäle gestochen hat, der überall noch Anker und ähnliches herumliegen hat, was man eigentlich an der Piazza del Popolo nicht vermuten würde, aber da liegt's – und der etwas gemacht hat, was ich auch systematisch ausgeführt habe¹, nämlich in seinen Bildern immer die Substruktionen der Zivilisation mitgestochen hat, die aus dem bearbeiteten Felsen aufgebauten Substruktionen. Und das sind Substruktionen der Zivilisation einer Welt-Stadt, wenn man das so sagen will. Ich meine nicht die Zahl der Einwohner; denken Sie an die kleine Welt-Stadt Berlin zur Schinkel-Zeit. Schinkel hat nicht die Substruktionen von unten aufgebaut, aber er hat seine Bauten an kristallinen Formen ausgerichtet und auf diese Weise ein südlicheres Licht beschworen; und das war zugleich das Licht der klassischen Antike, was er in dieser Weise präsentiert hat.² Auch das ist Substruktion, auch dann, wenn sie nicht gebaut ist.

Handgreiflich wird es, wenn man Gebäude sieht – und davon haben wir sehr viele in Berlin – wo das, was Bernini erstmals als Kunstgriff gemacht hat, nämlich in die Fundamente und dann darüber hinaus bis zum ersten Stock oder manchmal sogar darüber hinaus geführten Rustikationen unbehauene Steine mit einzusetzen, so dass der Bau dann erscheint, als wäre es unten

gewachsener Fels, dann bröckelnder Fels, und dann entwickelt sich daraus erst die steinerne Struktur, und diese Art von ...

WE Wie ein Wachstumsprozess?

KH Ja, aber nicht nur ein Wachstumsprozess, sondern auch ein Prozess des ›ich setze es darauf‹, ich habe die Macht, eine Höhle so sehr ins Licht zu bauen. Die Häuser sind ja, wenn Sie so wollen und wenn Sie es psychoanalytisch betrachten, nichts anderes als ins Licht gebaute Leibeshöhlen. Je höher und heller sie errichtet werden, desto erstaunlicher ist es, dass sie sich nicht losgerissen haben (in der Berninischen Vision) von ihrem Felsuntergrund; dass sie da die Kontinuität gehalten haben.

Im Grunde genommen ist die Stadt naturgeschichtlich sowie realgeschichtlich – gattungsgeschichtlich die Demonstration einer enormen simultanen Einrichtung, einer Simultaneebeschwörung, könnte man vielleicht sagen. Es wird beschworen, dass dieses alles zu haben ist, und zwar müssen Sie's nicht kaufen, Sie sind mit ihm, würde man heute sagen, auf Augenhöhe. Sie sind mit ihm in einem Verkehr, der selbstverständlich ist. Es werden auch die klösterlichen Bezirke des Schweigens einbezogen. Sie machen einen Spaziergang um den nächsten Stadtparkteil, und dann sind Sie gleich in einer belebten Straße. Da merken Sie, dass diese Simultaneisierung bis weit in die Naturerfahrung und ihre Scheidungen hineingreift und sie ungeschehen macht. Also der Gegensatz von Tag und Nacht wird ausgelöscht, die Stadt beginnt zu funkeln, sobald die Nacht einbricht. Und wenn sie einmal nicht funkelt, weil Verdunkelung ist, im Krieg oder weil der Strom ausfällt, dann wird das für die Stadt als Katastrophe empfunden. Sie hört eigentlich auf, Stadt zu sein. Die einzige Stadt, die so noch Stadt war, am Ende der NS-Zeit, war Konstanz. Das war das Abkommen mit der Schweiz: Konstanz funkelte bis 1945 und auch danach noch. Die verdunkelte Stadt zu bombardieren, hätte bedeutet, dass Schweizer Gebiet getroffen worden wäre. Das war die Abmachung: dass Konstanz zum Schutz der Schweiz ausgenommen wurde von der Verdunkelung.

Aber zurück zur Realutopie der Simultaneisierung von dem, was unendlich weit voneinander entfernt ist. Alle Zeiten und

Räume bis ins Weltall hinein werden in der Stadt immer wieder aufs Neue in immer neuen Anläufen versammelt, obschon das eigentlich gar nicht geht. Das, finde ich, ist das eigentlich Utopische der Stadt.

WE Ich entnehme dem zweierlei. Einmal kann man sagen, es gibt die Utopie der Mischung – und zwar als Gegenbegriff zu den ursprungsmythischen Utopien formuliert, die eben nicht Mischung verheißen, sondern Reinheit. Sowohl das »Zurück in den Ursprung« als auch das »Vorwärts in den Ursprung« lockt mit dem Versprechen: Hier werdet ihr der ganzen Konflikte, aus denen sich die gemischte Existenz zusammensetzt, irgendwie ledig, und das ist dann auch die Opfer wert, die wir dafür verlangen. Und wenn man jetzt sagt – erster Einwand –, die Realität ist nicht so und – zweiter Einwand –, es gibt einen Ort, der diese Utopie zu einer Lebensmöglichkeit macht, mehr oder weniger realisiert, mehr oder weniger intensiv, dann ist es jedenfalls die Stadt.

Das wäre die eine Sache. Die andere Sache: Dieses Moment, dass es einer sehr großen Anstrengung bedarf, einer sehr großen Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit, um das auch zu halten. Es besteht ja immer die Gefahr – gerade in einer mittlerweile sehr großen Stadt wie Berlin –, dass sich die Mischung, auf die Sie abgehoben haben, wieder entmischt, dass sich Inseln und Enklavenstaaten herausbilden, in denen man unter sich ist und in denen man dieser Mischung, die ja auch ungeheuer anstrengend ist, ledig sein kann. Wenn eine Stadt dieses utopische Versprechen nicht nur geben, sondern in Ansätzen auch verwirklichen will, in Ansätzen immer auch bemüht sein muss, den Vermittlungsprozess immer wieder aufs neue zu versuchen, also diese Konfliktlinien zwischen verschiedenen Interessengruppen oder eben zwischen Stadt und Natur, das Verhältnis zur eigenen Vergangenheit, zu den Toten, immer wieder aufs neue zur Darstellung zu bringen.

KH Ja, natürlich, eine große Anstrengung. Auf der anderen Seite auch ein, sagen wir mal, unerwartetes Angenommensein. Ich muss einen kleinen Sprung machen dafür. Wenn ich nach dem Krieg bei schlechtem Wetter durch die öden Straßen von Rom ging, war ich wie nirgends sonst in Rom an das Berlin meiner

Kindheit erinnert. Durch die Leipziger Straße zu gehen, oder durch die Friedrichstraße, bei ganz schlechtem Wetter. Dieses Öde war mit einem Mal unglaublich großstädtisch. Ich habe immer in diesem Zusammenhang Camus ins Spiel gebracht, mit seinen Oran-Erzählungen: die Stadt, die so gleichgültig ist ihren Einwohnern gegenüber, egal was sie machen und egal was passiert – die gleiche Gleichgültigkeit, von der im *Fremden* dann die Rede ist. Diese Stadt Oran hat für ihn die Gleichgültigkeit, die seine Mutter gehabt hat, und er vergleicht beides miteinander und er sieht in beidem die gleiche Liebesbeziehung. Das heißt, diese Gleichgültigkeit ist für die Stadt das Geltenlassen von allem und jedem. Mit einem Mal gehört diese Leere auch zur Stadt. Sie ist nicht nur Mischung, sondern sie spiegelt wider und nimmt an, was immer in ihr passiert.

WE Also auch Indifferenz?

KH Indifferenz als eine mütterliche, alles gleich geltenlassende Macht der Stadt. Ich kam darauf, als Sie erzählten, dass Sie in Chemnitz mit der Leere gearbeitet haben, und ich überlegte mir, welche Leere damit gemeint sein könnte. Die verordnete Leere? Das sind die Prozessionsstraßen, die Aufmarschstraßen, die großen durchgehauenen Schneisen, auf denen man schnell Militär zum Einsatz bringen kann, oder wo man wie in Berlin von diesen großen geometrischen Plätzen aus schnell die in den Stadtquartieren wohnenden Soldaten zusammentrommeln kann, wenn es zu einem Einsatz kommen muss – also verordnete Leere, um kontrollieren und durchgreifen zu können, aber auch, um etwas demonstrieren zu können – die großen Prozessionen und Demonstrationen, wo man sagt: da kann so viel Raum gefüllt werden, da kann man in breiter Front durchmarschieren. Ein Grenzfall ist schon, wenn die Leere sich nur in Abständen füllt, weil Markt gehalten wird, und weil die Stadt mit ihren breiten Schneisen als große Messestadt gilt, wie in Zwickau etwa das große, an sich leere Stadtgelände, das sich bei jeder Messe füllt, oder wie in Landshut das große, leere, die Stadt durchziehende Gelände, das sich mit all den Waren gefüllt hat, die dort erst mal zum Kauf geboten werden mussten.

Das andere ist etwas, was der Stadt eine Entstehungschance gibt, nämlich die Brachen, die erst noch eingemeindet werden müssen. Als hier Groß-Berlin gegründet wurde, waren viele der Stadtteile noch nicht – es waren ja selbstständige Gebilde – zusammengewachsen: weite ländliche Gebiete. Hier [in Steglitz] war alles, mit Ausnahme eines Straßenzuges, ländliches Gebiet; Sie liefen querfeldein, wenn Sie nach Friedenau wollten, Sie liefen querfeldein, wenn sie nach Schöneberg wollten. Heute müssen Sie einen Stadtplan bei sich haben, um zu bestimmen, wo die Grenze verläuft – wenn Sie einen Stadtplan mit eingezeichneten Bezirksgrenzen haben. Da sieht man sozusagen die Stadt als einen mit dem eigenen Inneren verfahrenen Kraken. Sie holt sich das Land, das Gelände, die Brachflächen, und sie holt sie sich manchmal auf eine sehr verblüffende Weise.

Die expressionistische Gartenstadtbewegung einerseits, die expressionistische Siedlungsbewegung andererseits: In der Gartenstadtbewegung sehen wir das, was wir als Kultivierungsunternehmen bis heute kennen. Jeder hat teil an einem individuell abgeäunten, aber größer gedachten Park. Also es ist eine Privatisierung eines Großparks, an dem alle teilhaben. Die Siedlungsbewegung war eigentlich etwas Stadtfeindliches. Aber so, wie das expressionistische Entsetzen über die Stadt höchst zweideutig war und von einem großen Faszinosum der Stadt angetrieben war (man nehme nur die Gedichte von Georg Heym: jedes der Gedichte hat diese Doppelseite), so war das ländliche Wohnen in der Stadt, das eigentlich gegen die Stadt gerichtet war, etwas, das keineswegs die Ackerbaukultur in die Stadt brachte. Es war die *freie* Scholle und nicht die Scholle der vormals Leibeigenen aus dem Umkreis der großen Güter. Es war eine urbanisierte Landwirtschaft. Die bäuerlichen Siedlungen waren eigentlich das Reinbäuerliche, sollten es sein. Die Überwindung des Industrieproletariats dadurch, dass es auf eigener Scholle wohnen konnte – in einer Hufeisensiedlung beispielshalber, in der Mitte ein Teich, um den herum dann Feste gefeiert wurden, die eigentlich alte ländliche Kultfeste waren: also plötzlich war die neue Scholle wieder eine Ursprungsveranstaltung –; aber trotzdem, all diese

Unternehmungen, ob da der schwarze Teich in der Mitte, oder der Hügel mit einem Miniatur-Stonehenge drumherum, all diese Sachen werden ja eigentlich unter einem großen Verwandlungszauber betrieben und der heißt: Wir machen es in der Stadt. Da ist immer die Frage: Wer trägt dabei den Sieg davon? Und man wird heute sagen müssen, dass die Stadt den Sieg davongetragen hat. Es sind heute städtische Siedlungen und nicht mehr das in die Stadt positionierte Gegenbild zur Stadt. Die Stadtfeindlichkeit hat sich aufgelöst in eine Facette der Stadt. So wird es heute gehandelt, und so war es vielleicht nicht gedacht. Aber so war es sicherlich auch schon als Möglichkeit vorstellbar, als dies geschah.

Sehr viel skeptischer bin ich, wie weit das bei dieser Schreckensanlage des Flugplatzes Tempelhof, diesem riesigen Sagebilschen Bau, gelingen wird. Denn da kommt etwas ins Spiel, was der Stadt das Zivilisatorische austreibt, nämlich die riesigen Größenordnungsunterschiede. Da werden Menschen wieder zu Ameisen vor diesen gewaltigen Dimensionen. Wo große Häuser sind, kann man kleine Läden davorsetzen. Wo Straßenschluchten sind, sind die Abstände von Bürgersteig und Straße so bemessen, dass man Kontakt halten muss – es ist wie in den Corsi der italienischen Städte –, dass man sich etwa in den Straßenschluchten der Friedrichstraße ständig berührte, wenn man dort langlief. Also da ist das menschliche Maß auch in die anderen Größenordnungen in irgendeiner Weise trickhaft einbezogen. Wo aber das Erdrücktwerden zum Programm gehört, da ist es sehr schwer, ein solches Programm rückgängig zu machen, ohne abzureißen. Also Abreißen des Parteitagsgeländes in Nürnberg oder hier die Flughafenbauten ... ganz anders sieht das aus – was weiß ich – bei dem Kathreinerhochhaus oder bei dem Gebäude, in dem jetzt die BEWAG ist.

Zurück: Der Schrecken wäre zum Beispiel diesen riesigen Attrappenbauten, der Speerschen Achse niemals auszutreiben gewesen. Ich war sehr froh, als an dem runden Platz das einzige aufgeführte »Haus des Fremdenverkehrs«, also diese gigantische Drohgebärde – »Fremdenverkehr« ist gut: es ist eine Bedrohung für alles Fremde – nach vielen Jahren dann endlich doch gesprengt

wurde. Es war sehr mühsam, weil es Stückchen für Stückchen gesprengt wurde. Aber es hätte sich nicht umfunktionieren lassen. Das gilt ja auch für alle Bunker, die noch stehengeblieben sind. Die kann man auch nicht sprengen, man kann etwas davorsetzen und so tun, als könnte man sie umfunktionieren wie bei diesem Bunker am Deutschen Theater am Max-Reinhardt-Platz. Man kann es verkleiden und etwas Zarteres darüber bauen, wie in der Pallasstraße an dem Wohnbunker. Aber letztlich ist keine Möglichkeit, die Brutalität ungeschehen zu machen.

Für mich ist die Formel für das Sich-aufhalten in den NS-Bauten: »Brutalität und Gemütlichkeit«. Ich habe das von meinen Banden-Analysen hergenommen. Nicht wahr: die Bande, die auf Raub ausgeht und es sich dabei gemütlich macht. Das gilt auch für die Gebäude. Ich hätte im ehemaligen Botschafterviertel unendlich viel abgerissen, was man wieder hochgebracht hat. »Brutalität und Gemütlichkeit«: Das ist etwas, was den genauen Gegensatz zu der Stadtfaszination bildet. Die Stadt ist nicht brutal, sondern sie ist zivilisiert, und sie ist nicht gemütlich, sondern sie bleibt immer ungemütlich. Die Stadt ist zivilisiert und ungemütlich – das ist eine Formel, aber ich glaube, sie leuchtet ein.

VOLKMAR BILLIG Ich würde gerne nach dem für Sie wichtigen Begriff der Selbstzerstörung fragen und das etwas von den Städten wegbringen, dafür aber zur Utopie. Mir scheint, dass das ein fundamentaler Begriff ist, der auch für das, was die Religionswissenschaft an der FU gewesen ist, von großer Bedeutung war: also eine Aufklärung über diese Prozesse der Selbstzerstörung zu betreiben. In dem Zusammenhang taucht ja auch bei Ihnen der Begriff der Utopie in verschiedenen Zusammensetzungen auf. Nun haben wir es ja heute wieder mit sehr handgreiflichen Selbstzerstörungsprozessen zu tun. Da kann man bei der Umwelt anfangen, über die Gentechnik, die in die Substanz des Menschen eingreift, bis hin zur Geschichte, die *ad acta* gelegt wird und damit das Utopische beiseitegeschafft wird. Die Vorstellung des globalen Unfalls ist etwas, mit dem wir sehr vertraut sind und uns trotzdem kaum kompetent fühlen, etwas dagegen zu tun. Seit dem Ende des Krieges ist mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen.

Wie beziehen Sie das aufeinander? Kann man sagen, dass das utopische Projekt einer Aufklärung über Selbstzerstörungsprozesse versagt hat? Oder hat das eine mit dem anderen nichts zu tun? Wie würden Sie das im Rückblick beurteilen?

KH Ich meine wirklich, dass Aufklärung über genau das, was das Gegenteil von Aufklärung ist, über das, was ausgespart worden ist aus der Aufklärung; dass genau das das Aufklärungswürdige ist. Wenn sich Aufklärung nicht über sich selber aufklärt, über diese unglaublichen Abgrenzungen und Ausscheidungen, die sie vorgenommen hat, dann ist sie sowieso gescheitert. Das erstmal vorweg. Und *wenn* sie sich darüber aufklärt, dann kann sie das nicht durchdringen, so wie Sie auch in einer psychoanalytischen Kur nicht sagen: Jetzt weiß ich es, jetzt durchdringe ich es. Sondern es kann dann wieder nur Versuche geben, das völlig unverträgliche Miteinander zu balancieren. Das ist die Stadtleistung, das ist das Utopische an ihr, dass in ihr eigentlich keine Balancen herstellbar sind.

So lange wir überhaupt Wesen sind, die reflexionsfähig sind, sind wir gespalten. Wenn ich sage »ich«, dann mache ich ja keine Identität, sondern bezeichne aus der Situation jemandes, der spricht, den, den ich für mich halte, wenn man's mal ganz krass ausdrücken will, und die Kinder, die nicht ich sagen, sondern »Caroline hat das und das getan«, die sind viel weniger gespalten, denn Sie übernehmen die Außenansicht ohne Weiteres, von der anderen Seite. Das »ich«-sagen ist nicht das Früheste. Das Früheste ist das »mir«-sagen, das »mich«-sagen. Die Spaltungserfahrung ist primär. Dass man das zusammenkriegt, dass man die gespaltenen Stücke miteinander verbündet, ist eine außerordentlich schwere Belastung, die durch viele Brüche hindurchgehen muss.

VB Kann man heute noch mit derselben Selbstverständlichkeit wie früher den Begriff der Utopie benutzen? Oder ist er in gewisser Weise diskreditiert und man müsste eigentlich sagen, dass wir in einer postutopischen Zeit leben? So wie Sie von »genitaler Utopie« oder »Gattungsutopie« gesprochen haben, kann man das heute noch beanspruchen? Ich habe mich lange

dagegen gewehrt und gedacht, mit dem Begriff begeben wir uns aufs Glatteis. Wie sehen Sie das?

KH Wenn man ihn entkoppelt von der Vorstellung eines Idealzustandes, den die rückwärts- und die vorwärtsgewendeten Utopien gleichermaßen beschworen haben. Es davon zu entkoppeln und zu sagen, es hat keinen Ort und es hat keine Zeit, aber es muss – jetzt Stadtutopie – einen Ort geben, wo die nichtverträglichen Orte und die nichtverträglichen Zeiten miteinander korrespondieren, miteinander sich austauschen, miteinander kommunizieren ... also diese Worte sind im Grunde verbraucht, aber die Sache selber nicht. Wenn ich den Begriff der Utopie heute gebrauchte, würde ich jedesmal sagen, was ich nicht damit meine. Aber diejenigen, die Utopie gesagt haben ... nehmen wir Bacon. Das ist natürlich so gemeint, dass es auf dem Festland, in der europäischen Realität so sein sollte wie in der Utopie. Vorsichtshalber wird's dann weit weg verpackt. Wenn man's sich näher ankuckt: Ein Idealzustand ist es ganz und gar nicht. Es sind lauter Warntafeln. Man soll die Technik nicht zu betrügerischen Zwecken benutzen, nicht zu Reklamezwecken, also man soll nicht täuschen. Alles verlorene Liebesmüh, es hat nichts in irgendeiner Form ausgerichtet. Aber die Utopie war eigentlich nicht als ein jenseitiger Idealzustand gedacht, sondern als eine vernünftige Form der Korrespondenz miteinander in einer um unendlich viel Wissen vermehrten Wissensgesellschaft gedacht. Davor hat er offenbar sehr große Angst gehabt, dass diese Wissensgesellschaft, statt heilsam zu sein, lauter unheilvolle Auswirkungen haben könnte. Davon hat er offensichtlich eine Vorstellung gehabt und davor wollte er warnen.

WE Die Utopie bestünde also in einer Form von Realismus? Man nimmt die Realität als das, was sie ist, springt nicht heraus aus ihr, sondern geht in sie hinein. Die Utopie wäre dann ein Gegenbegriff zur Realität nur insofern, als Realität normalerweise eben nicht als das genommen wird, was sie ist, sondern idealisiert vergegenständlicht wird, vereinsseitigt wahrgenommen wird und damit praktisch auch so umgegangen wird. Utopie wäre dann eigentlich ein Gegenbegriff, insofern er zur Erfahrung dieser Realität zurückführen würde.

KH Ja, ich habe in der Festschrift für K. D. Wolf geschrieben: »ein junger Verleger am Ende des neolithischen Zeitalters«. Jung war er, weil er von gewissen Sachen nicht abgelassen hat; und »Ende des neolithischen Zeitalters«, weil dieses Zeitalter tatsächlich immer auf eine Balancierung von Zeiten und Räumen angelegt war und es überhaupt Sicherheit durch solche Balancen gab. Sonst hätte man nicht in riesigen Wildnissen mit Angst erregenden Tieren zusammenwohnen können, wenn man sich nicht diese heilsamen Fiktionen gemacht hätte, dass die Zeiten, in denen man das macht und die Zeiten der Gestirne, und die Orte, an denen man das macht und die Orte der Sternbilder miteinander so korrespondieren, dass man für jede Gründung, jede winzige Besiedelung oder große Stadtgründung Bürgen hat in Raum und Zeit. Und plötzlich gibt es die Möglichkeit, so miteinander zu korrespondieren, dass Raum und Zeit unwichtig geworden sind. Dagegen ist es ein Aufbieten der Realität, Raum und Zeit wieder für wichtig zu erklären; und der Utopiebegriff ist eigentlich der Begriff, der das leistet, um es jetzt einmal sehr krass und antithetisch auszudrücken. Die Stadt wäre also ein Experimentiertiegel für derartige Leistungen. Ob es gelingt, davon etwas sichtbar, davon etwas erfahrbar zu machen, dazu gehört unter anderem, dass man eben auch eine Unordentlichkeit, eine Ungeordnetheit festhält, die Städte haben – die Idealstadt-Absage ist damit schon von vornherein da –, und dass man das als Chance begreift, dass sie ungeordnet sind. Es ist sehr leicht, so etwas verbal zu fixieren, es ist aber ein Glücksumstand, wenn man es irgendwann und irgendwo umsetzen kann. Ich habe Ihre Ausstellungsunternehmung als den Versuch verstanden, einen solchen Glücksumstand herbeizuführen. Wenn er einmal da ist, kann man ihn in gewisser Weise erhalten, aber was Sie eigentlich wollen, ist ja, ihn zu übersetzen in weitere selbständige Aufklärungsunternehmen derjenigen, die daran teilgenommen haben.

Ich meine jedenfalls ganz im Ernst, dass die reklamegleiche Entlastungsstruktur, diese ganzen Event-Reflexionen, all das wäre eigentlich der vornehmste Gegenstand für Aufklärung heute. Wo soll man da ansetzen? Im Schulunterricht natürlich, von Anfang

an; nicht erst an der Universität. Es war ja meine große Selbsttäuschung, dass ich meinte, es sei wirklich die Aufgabe der Universitäten, der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst zu geben und sie über ihre Selbstzerstörungsprozesse aufzuklären. Das habe ich nach dem Krieg für selbstverständlich gehalten, und als das dann so kaputtging an der Lindenuniversität und wir dann die FU aufgemacht haben, habe ich noch einmal gedacht, es müsste möglich sein, und das war wieder eine große Selbsttäuschung. Und doch weiß ich eigentlich nichts Besseres zu sagen, als dass es eigentlich so sein sollte.

Natürlich hofft man mit aller Kraft, dass es möglich ist, solche analytischen Prozesse in Gang zu setzen und sie herauszuholen aus der Enge der einzelnen psychoanalytischen Kuren, der einzelnen Psychoanalysen. Der Gegenstand ist ja eben der, den die Psychoanalyse vielleicht am deutlichsten – daneben höchstens noch einzelne Artisten, Künstler, manche Dichter – gesehen und mitgeteilt haben. Man kann's nicht auf die individuelle Analyse beschränken, aber wie kann man's über sie hinaus erweitern? Das ist die Frage.

Das vollständige Gespräch zwischen Wolfram Ette und Klaus Heinrich ist online auf der RISS-Website des Verlags zu finden unter:
http://www.textem.de/fileadmin/Textem_Verlag/RISS/Downloads/InterviewHeinrich_UtopieStadt.pdf

- 1 Vgl. Heinrich, Klaus, *Zum Verhältnis von transzendentalen und ästhetischem Subjekt IX: Piranesi-Vorlesung*, gehalten im Wintersemester 1978/1979 an der Freien Universität Berlin, Vorlesungsnachschrift, ungedruckt.
- 2 Vgl. Heinrich, Klaus, *Dahlemer Vorlesungen – Karl Friedrich Schinkel/Albert Speer. Eine architektonische Auseinandersetzung mit dem NS*, Berlin: ARCH+ Verlag 2015

WOHIN SCHAUT DER ENGEL DER
PSYCHOANALYSE? EINIGE ÜBERLEGUNGEN
ZUR LINIE DES ZWEITEN TODES

FREUDS LETZTE NOTIZEN ÜBER DIE PSYCHE

Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann.

Walter Benjamin ¹

Wohin schaut der Engel der Psychoanalyse? Am 22. August 1938 notierte Sigmund Freud bereits im Exil: »Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches ausserhalb des Ichs, des Es.« Eine Eintragung noch vom selben Tage lautet: »Räumlichkeit mag die Projektion der Ausdehnung des psychischen Apparats sein. Keine andere Ableitung wahrscheinlich. Anstatt Kants a priori Bedingungen unseres psychischen Apparates. Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon«. ² Freuds schöpferische Tätigkeit kam zu ihrem Ende, nur wenige Tage später wurde ein Krebsrezidiv festgestellt. ³ Diese Notizen oder Notizspuren könnten sich so verstehen lassen: Es gäbe eine Selbstwahrnehmung, die sowohl *dunkel* wäre wie *außerhalb*

des Reiches von Ich und Es läge, d. h. in dieser Lesart würde sich die Psyche in eine Räumlichkeit ausdehnen, die über das Ich und das Es hinausführen würde. Freud würde dann in diesen letzten Notizen – vielleicht angesichts von den eigenen Erfahrungen von Verlust und bevorstehendem Tod – einen metaphysischen Schritt über die Grenzen des Es hinausgehen. Das Überich wird nicht erwähnt. Die Frage ist: Wäre die dunkel wirkende Raumgrenze der Mystik das Gesetz? Freud äußert sich zur Projektion der Ausdehnung der Psyche und dem Phänomen einer dunklen Erkenntnis bereits im Jahre 1904 (in der Arbeit *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*):

Ich glaube in der Tat, dass ein großes Stück der mythologischen Weltauffassung, die weit bis in die modernsten Religionen hineinreicht, nichts anderes ist, als *in die Außenwelt projizierte Psychologie*. Die dunkle Erkenntnis (sozusagen endopsychische Wahrnehmung) psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewussten spiegelt sich – es ist schwer, es anders zu sagen, die Analogie der Paranoia muss hier zur Hilfe genommen werden – in der Konstruktion *einer übersinnlichen Realität*, welche von der Wissenschaft in *Psychologie des Unbewussten* zurück verwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen, die Mythen vom Paradies und Sündenfall, von Gott, vom Guten und Bösen, von der Unsterblichkeit u. dgl. in solcher Weise aufzulösen, *die Metaphysik in Metapsychologie* umzusetzen.⁴

Freud entlarvte hier das Jenseitige als paranoische Projektion, die dunkle Erkenntnis bezog sich noch auf das Unbewusste (zu welchem er später das Es zählte), das sich im Diesseits erstreckt. Am 22.8.1938 kommentierte Freud in einem Brief an Marie Bonaparte deren Aufsatz *L'inconscient et le temps*. Er deutete nun eine metapsychologische Erfassung der Begriffe Zeit, Raum und Kausalität in ihrer Beziehung zum Ichapparat der Wahrnehmung und des Bewusstseins an. In einem Brief vom 18.11.1938, der für Marie Bonaparte bestimmt war, legt er dar:

Die Ausführungen über ›Zeit und Raum‹ haben Sie besser gemacht, als sie mir gelungen wären. Zwar, was die Zeit betrifft, hatte ich Ihnen meine Ideen nicht vollständig mitgeteilt. Auch keinem andern. Eine gewissen Scheu vor meiner subjektiven Neigung, in der wissenschaftlichen Forschung der Phantasie zuviel einzuräumen, hat mich immer abgehalten. Wenn Sie neugierig sind, werde ich's Ihnen bei Ihrem nächsten Besuch erzählen.⁵

Man kann sich fragen, in welche Richtung Freud gedacht hatte, als er dieser »subjektiven Neigung« folgte, sich den Restriktionen der »Wissenschaftlichkeit« im Sinne einer naturwissenschaftlichen Empirie, welcher die Beschäftigung mit dem Jenseits obskur, verdächtig, kurz: unwissenschaftlich vorkommen könnte, entledigend. Um hier weiterzudenken, werde ich Jacques Lacans Logik vom »L'Entre-Deux-Morts« (»Das-Zwischen-zwei-Toden«) heranziehen, die Freuds auf die Plausibilität rationaler Wissenschaftlichkeit achtende Vorstellungswelt transzendieren könnte.

Lacan spricht in *Kant mit Sade* von der »Zwietracht zweier Tode, eingeführt durch die Existenz der Verurteilung«. Er fährt fort: »Das Zwischen-zwei-Toden des Diesseits ist wesentlich, um uns zu zeigen, dass es nichts anderes ist als jenes, wodurch das Jenseits unterhalten wird.« (Lacan, 2015a, S. 302). In diesen Bemerkungen werden sämtliche Elemente deutlich, die für den Fortgang dieser Darlegungen nötig sind: Der erste und der zweite Tod, sowie eine Art Zustand zwischen diesen beiden Todesformen, der offenkundig mit einer Verurteilung, einem Todesurteil zu tun hat, und dass dieser Zustand zwar dem Diesseits zuzurechnen ist, jedoch die Vorstellungen des Menschen über das Jenseits und dessen, was im Jenseits vorkommt, als das Jenseitige unterhält. Lacan hatte diese Gedanken im *Seminar VII, Die Ethik der Psychoanalyse* dazu näher ausgeführt: In der Tragödie des Sophokles wird Antigone, die Tochter des Ödipus, die sich dem Befehl Kreons widersetzt, ihren Bruder Polyneikes unbeerdigt zu lassen, zum Tode verurteilt. Polyneikes war mit feindlichen Truppen gegen Theben gezogen. Er war ein Staatsverräter. Antigone bestreut ihren Bruder mit Erde.

Dafür wird sie lebendigen Leibes in einer Grabstätte eingemauert. Das ist der Ort, wo der Tod auf das Leben übergreift.

Auf der Strecke vor dem ersten Tod herrscht der banale, normopathische, indifferente Zauber des Lebens: Fragen der Sterblichkeit oder gar des Seins spielen keine wesentliche Rolle, das Thema wird negiert oder zumindest, was seine Wucht betrifft, die es entwickeln könnte, aufgeschoben. In einer vorläufigen Lesart ist der erste Tod der biologische, so, wie wir früher oder später sterben. In einer weiteren Lesart ist es der Tod, den wir bereits gestorben sind. Der erste Tod ist das Jeweils-schon-gestorben-sein. Aus dieser Sichtweise ist der Tod eine Art Aufklaffen durch die vorzeitige Geburt. Es entwickelt sich ein imaginäres Verhältnis zum Tod. Dieser Tod ist der »irgendwann fällige Termin des Lebens des Individuums« im Sinne einer »empirischen Gewissheit des Subjekts«. ⁸ Der erste Tod steht jedoch auch für einen Zusammenbruch (nach Winnicott: einem *breakdown*), der bereits stattgefunden hat, etwa in Form der Hilflosigkeit nach der Geburt. Man betritt das *L'Entre-deux-Morts*, indem dieser erste Tod eine Repräsentation erfährt: Wenn Antigone in ihr Grabmal gesperrt wird, bewegt sie sich, bevor sie Suizid begeht, in dieser Zone. Hier konstituiert sich ihr Verhältnis zum Tod als symbolisches: Antigone wird ein Subjekt zum Tode. ⁹ Insofern vollzog Antigone diesen Schritt bereits, als sie beschlossen hatte, Staub oder Erde über ihren toten Bruder zu streuen: Ihr lebendiges Begräbnis ist lediglich eine plakative, nachträgliche Validierung. Jedenfalls: Der zweite Tod ist ihr Suizid. Er ist die symbolische Auslöschung, d.h. die Auslöschung des Symbolischen, des Bewusstseins vom Tode. Man sollte sich den Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Tod, und damit auch die Abgrenzung zum Zustand zwischen diesen Todesformen, klar vor Augen halten: Der erste, je nach Lesart physische oder psychisch erfahrene Tod eröffnet den Zustand zwischen den zwei Toden; der zweite Tod ist die definitive, weil symbolische Auslöschung. Hier, auf der Linie des zweiten Todes, verdoppelt sich das Verschwinden des Subjekts. ¹⁰ Lacan verdeutlicht dieses Verschwinden, diese symbolische Auslöschung anhand von Sades Testament: Gebüsch soll noch die letzte Spur

auf dem Grabstein unsichtbar machen.¹¹ Nicht die Ahnung eines Epitaphs, überhaupt kein Grabstein – das ist die Auslöschung des symbolischen Registers. Wie man sieht: Vor allem die Vorstellung des ersten Todes ist schillernd: Entweder wird dieser als physische Vernichtung verstanden (›Sade stirbt‹) oder vielmehr als das Betreten einer Zone, auf welche der Tod in Form einer zwar potentiellen, aber aufs Totale hinzielenden Annihilierung seinen Vorgriff leistet (›Antigone wird eingemauert‹); das Subjekt ist physisch (noch) nicht tot, psychisch hat es die Vernichtung jedoch bereits erfahren.

Umfasst nun die Psyche, die nichts von sich weiß, wie Freud notierte, auch dasjenige, was jenseits des zweiten Todes liegt? Oder endet das Psychische, in Lacans Terminologie: das Reale, das Symbolische und das Imaginäre, an dieser Linie? Die Welt vor dem ersten Tod ist eine borromäische, d.h. die drei Register des Realen, des Symbolischen und des Imaginären stehen in einem Verhältnis zueinander: In einem Verhältnis von Identität und Differenz, vom Wesen her oszillierend, zwar an sich instabil, im Grunde jedoch – und sei es mit Hilfe eines vierten Ringes – zusammenhaltend organisiert. – Wie steht es aber um die Register im L'Entre-deux-Morts? Und wie sind die Verhältnisse jenseits der Linie, die vom zweiten Tod gezogen wird? Die Kernfrage lautet: Lassen sich Aussagen über die ›Welt‹ jenseits der zweiten Linie treffen, oder bleibt uns diese ›Welt‹, welche in diesem Fall ein ›Jenseits der Psychoanalyse‹ ist, insofern verschlossen, als sich das Jenseits oder Jenseitige nicht denken lässt? In diesem Sinne stellt sich die Frage, ob wir mit unseren Mitteln der Vorstellung, der Phantasie, des Erahmens und Erspürens, etwa, was die Effekte des Realen angeht, in einen Kontakt mit demjenigen treten können, was mutmaßlich jenseits der Linie des zweiten Todes vorhanden ist? Wir beschäftigen uns nicht mit der Frage, ob es ein Jenseits gibt, sondern vielmehr damit, ob sich ›etwas‹, das jenseits der Linie des zweiten Todes liegt, in irgendeiner Weise repräsentieren ließe, oder ob es sich um etwas handelt, das a priori jenseits bzw. außerhalb (hier synonym gedacht) jeder Form von Repräsentanz zu verorten wäre, sei diese nun ›naturwissenschaftlich‹, ›psychoanalytisch‹ oder ›mystisch‹ formuliert.

In der Antithese zu einer transzendenten Perspektive auf die Welt dehnt sich die Psyche lediglich bis zur zweiten Linie aus: Wir könnten das Dahinter nicht denken. Unsere Welt würde am Abgrund des zweiten Todes enden. Was dahinter liegt, ist Ungedachtes. Sobald wir darüber sprechen, geraten wir in die Falle der borromäischen Register. Derrida stellt in einem Vortrag über die negative Theologie die Frage: Wie ist das Sprechen zu vermeiden: Wie nicht sprechen?¹² Im Grunde geht es nicht um Verneinung, sondern vielmehr um Vermeidung. Wenn das Denken im Sprechen begründet ist, würde die Frage lauten: Wie ließe sich das Denken vermeiden? Wie können wir es vermeiden, über das Jenseits des zweiten Todes nachzudenken? Derrida spricht von einer »Topik der Negativität« und beschreibt verschiedene Versuche einer solchen Vermeidung mit vorchristlichen, christlichen und Beispielen aus der Moderne.¹³ – Zunächst das Vorchristliche: Derrida behandelt hier mit Blick auf Platons *Timaios* das Unsagbare der »Chōra«.¹⁴ Die Chōra ist der Ort, wo die Ideen und Urbilder der Welt sich einschreiben: Der Schöpfergott organisiert den Kosmos, indem er diesen Urbildern, die von Natur aus paradigmatisch sind, gleichsam den Einzug in die Chōra gestattet. Die Chōra ist eine Art irreduzibler Zwischenraum, der nicht vorgestellt werden kann: Wir sollten es, so Platon, vermeiden, von der Chōra als von »etwas« zu sprechen, das ist oder auch nicht ist, das anwesend oder abwesend ist, lebendig oder tot, gut oder schlecht usw. Vielmehr ist die Chōra formlos: Sie erzeugt keine Formen, sondern diese Formen schreiben sich ihr, die gestaltlos, formlos, undenkbar ist, ein.¹⁵ Insofern ist die Chōra eines der ersten Beispiele für etwas, worüber wir nicht sprechen sollten: Jedes Sprechen, jedes Denken würde sie verfehlen. Jede Repräsentanz würde die Chōra verfehlen. Wenn wir Chōra sagen, verfehlen wir das, was sie ist. – Die negative Theologie eines Dionysos oder Meister Eckhart ist ein zweites Beispiel dafür, wie versucht wird, ein positives Sprechen/Denken zu vermeiden.¹⁶ Gott lässt sich nur negativ benennen: Gott ist weder unendlich noch endlich, weder ideal noch real, weder seiend noch nicht seiend, usw.

Das Problem ist, dass die Meister der Negativen Theologie doch eine Gegenwart Gottes versprechen, nämlich indem der Verzicht auf ein benennendes, nachdenkendes Wissen die Vereinigung mit dem Göttlichen ermöglicht.¹⁷ Als drittes Beispiel dient Heideggers Fragen nach dem Sein. Laut Heidegger bildet unser Dasein einen Zustand, aus welchem heraus das Sein zu verstehen ist: Dasein ermöglicht Seinsverständnis. In einer Arbeit, die er zunächst *Über die Linie*, später dann *Zur Seinsfrage* betitelte, schlägt Heidegger vor, das Wort Sein mit einer kreuzweisen Durchstreichung zu markieren.¹⁸ Das Wort kann gelesen, darf aber nicht gesprochen werden. Die negative Markierung verweist auf die nötige Vermeidung einer Vorstellung vom Sein.¹⁹ Zudem spricht Heidegger über die Linie, an der wir stehen, um nach dem Sein zu fragen. Seine Erörterung handelt von der Linie selbst, er blickt auf diese Linie. Es geht ihm nicht darum, die Linie zu überschreiten, insofern ließe sich zwischen einem translinearen und perilinearen Sprechen/Denken unterscheiden.²⁰ In den *Beiträgen zur Philosophie* entwickelt Heidegger eine »Schweigelehre« bzw. eine Art »Sigetik«: Wir können die Wahrheit des »Seyns« nicht wissen; diese Wahrheit kann sich nur ereignen, d.h. sich im Ereignis offenbaren.²¹ Das Dasein, das ein Seinsverständnis ermöglicht, ist die Zone zwischen den Toten: L'Entre-deux-Morts. Alle Schritte, die ich, Derrida folgend, hier skizziere, werden in diesem L'Entre-deux-Morts, so scheint es mir, vollzogen.

ES GIBT KEIN SPRECHEN

Im Folgenden gehe ich einen Schritt weiter als die Meister der Vermeidung, der Apophase, Sigetik und Negativität, die Jacques Derrida aufführte. Dieser Schritt besteht in der Annahme, dass es kein Denken jenseits der Psychoanalyse geben kann: kein Denken, kein Fühlen, auch kein Schweigen. Der große Andere ist nicht jenseits, sondern diesseits der Linie des zweiten Todes. An dieser Linie erlöschen das Reale, das Symbolische und das Imaginäre. Es gibt jenseits der Linie des zweiten Todes keine borromäischen Register, der Sade'sche Grabstein ist fort, die Schrift ist ausgelöscht. Wir können

das Sein nur innerhalb der borromäischen Register denken. Das ›Außerhalb‹, das ›Jenseitige‹ bzw. das ›Jenseits‹ sind undenkbar. Das Sein und auch Gott oder Platons Demiurg, die Chōra, die Götter der Unterwelt sind Produkte und Anteile des borromäischen Weltenkreises, und auch das L'Entre-deux-Morts ist in der Manier der Borromäer organisiert. Bions Erfahrung O ist psychisch, auch wenn sie vom Unbegreiflichen des Realen durchwirkt ist. Das Vogelnest ist eine Schöpfung Gottes, ja, aber nur in dem Sinne, dass Gott imaginär ist. In diesem Falle würde der Entschluss, dass das Translineare nicht gedacht werden kann, bedeuten: den Schmerz ertragen zu müssen, die Bitterkeit, hier auf das Denken zu verzichten. Derrida spricht von einem aporetischen Register, d.h. es gibt keine Transgression, keine Transzendenz, sondern einzig und allein die Nicht-Passage. Aporos: Es gibt keinen Weg.²² In diesem Fall wäre die räumliche Ausdehnung eine psychische (projizierte), die an der Grenze des zweiten Todes abbricht. Sie ist, so wie Freud schreibt, nicht a priori und keinesfalls transzendental.

ES GIBT KEIN NICHT-SPRECHEN

Jedoch, dass es kein Sprechen vom Jenseits gäbe, ist eine borromäische Aussage. Dieses Statement ließe sich aus einer ödipalen wie präödipalen Perspektive hinterfragen, d.h. im Hinblick darauf, dass es kein Nicht-Sprechen gibt. Aus der ödipalen Perspektive ist das Nicht-Denken Ausdruck einer symbolischen Kastration. Es ist die Anerkennung, dass es Grenzen gibt, es ist die Anerkennung der zweiten Linie: Das Sprechen wird vermieden, um dem Inzestverbot zu genügen. Es ist der Verzicht auf den Anspruch, der hinsichtlich des Unermesslichen einer transzendental-imaginären Einbildungskraft erhoben wird. Das Schmerzliche liegt zwar darin, dass ein Mangel besteht – aber sagt Lacan nicht, dass wir gerade den Mangel begehren?²³ Die Sache ist insofern etwas kompliziert, als dass das Denken und Nichtdenken aus derselben Quelle kommen, und an der Linie des zweiten Todes entsprechend komplexe Verhältnisse herrschen: Einerseits gestaltet der Auftritt des Vaters, d. h. die Einführung des Namens-des-Vaters, die psychische Realität des

Subjekts, indem die Dinge benannt werden. Andererseits verbietet er ein Sprechen/Denken vom Jenseits. Dies ermöglicht das Denken, d. h. das Benennen, und verbietet es, nun vor dem Hintergrund eines Begehrens nach dem Mangel des Andern. Gott erlaubt es zwar, die Tiere des Paradieses zu benennen. *Er* darf jedoch nicht gedacht werden: Wenn wir über das Jenseits nicht sprechen, geben wir den Dingen, die jenseits dieser Linie liegen könnten, keinen Namen. Nur Gott darf die Namen des Jenseits aussprechen. Durch sein Wort verwandelt Gott das Tohuwabohu (das Reale) in die Dinge, in die geordnete, symbolische Welt.²⁴ Dank der Wirkmächtigkeit des Logos wird Chaos zum Kosmos.²⁵ Das ist die Ambiguität: Es gibt kein Sprechen/Es gibt kein Nicht-Sprechen: Sie wird stets vom Begehren nach dem Mangel unterhalten. »Poros« – es gibt kein Nicht-Sprechen. So ließe sich die Sprachmauer, von welcher Lacan im *Seminar II* spricht, verstehen: Das Inzestverbot ermöglicht die Errichtung der Mauer und verhindert die Transgression.²⁶ Das Nicht-Sprechen-Können ist also ein neurotisches Phantasma, und die Natur der Linie des zweiten Todes ist, jedenfalls aus dieser Perspektive, keine epistemologische, sondern vielmehr eine ethische, eine moralische hinsichtlich des Inzestverbotes, das dem Begehren nach dem Wissen/Denken eine klare Grenze setzt.

Nun folgt jedoch die präödpale Auslegung: In diesem Falle könnte das Nicht-Denken des Jenseits Resultat einer anderen Form der Negativität sein, nämlich das Resultat einer negativen, weißen Halluzination.²⁷ Das Nichts des Jenseits wäre dann ein weißes Universum. Wir können vom Jenseits nicht sprechen, weil es das Objekt einer negativen Halluzination ist. Denn irgendwann, in der Frühzeit der seelischen Entwicklung, so André Green, war der Kontakt mit dem Körper der Mutter zerbrochen. Daraufhin wurde die Repräsentanz ihres Körpers ausgelöscht. In dieser Struktur, die wie ein Rahmen ist, bilden sich die Repräsentanten.²⁸ Platons Chōra ist das Ergebnis dieser Prozedur: Es bleibt nur der unbekannte, nicht-repräsentierte Rahmen, in dem der Schöpfergott die Abdrücke der Formen schafft: Durch die Einführung der Vatermetapher kann eine symbolisch-imaginäre Welt geschaffen

werden. Das Begehren des Andern (im Jenseits) wird durch den Namen-des-Vaters (im Diesseits) ersetzt. Die Exzessivität des Subjekts bleibt zwar – außerhalb des Rahmens, jenseits der zweiten Linie – der negativen Halluzination unterworfen, doch innerhalb des borromäischen Rahmens ließe sich das Jenseitige doch besprechen: Stets in der Ordnung des Realen, Symbolischen und Imaginären, die im L'Entre-deux-Morts errichtet wurde: Sie ist der borromäische Reflex auf die Wucht des weißen Universums. So scheint es mir möglich zu sein, dass sich das Feld der negativen Halluzination nicht nur mit Ängsten füllt, sondern sich *peu-à-peu* an dessen Rändern, an der Grenze zur negativierten Exzessivität, die Spuren von Repräsentanzen niederschlagen, welche die zweite Linie in eine Sprachmauer verwandeln, die vielleicht unüberwindlich ist, aber es in der psychoanalytischen Kur ermöglicht, eine erste Zone des Versöhnlichen und Lebendigen zu markieren.

L' ENTRE DEUX MORTS: PARADOX VS. DIALEKTIK

Wohin schaut der Engel der Psychoanalyse, der auf der Linie des zweiten Todes steht?²⁹ Schaut er auf die neurotische Welt der Borromäer oder blickt er ins leergefegte Reich der negativen Halluzination? Blickt er ins Leere? Ist er doppelgesichtig? Nehmen wir an, die zweite Linie wäre jener Ort der Selbstwahrnehmung, der außerhalb des Reichs von Ich und Es läge, aber offensichtlich, würde man die symbolische Kastration mitbedenken, mit Verbindungen zum Überich. Kant, auf den Freud in der erwähnten Notiz anspielt³⁰, sagt: »Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt«³¹, d.h. Objekte sind nur insofern erkennbar, als dass diese durch die a priori bestehende Erkenntnisbedingung vermittelt werden (vgl. auch Fußnote 3). Wie Objekte unabhängig von dieser Vermittlung beschaffen sind, d.h. als Dinge-an-sich, kann das Subjekt nicht wissen.³² Laut Freud ist die Ausbildung des Räumlichen jedoch eine psychische, die auf einer Projektion über die Linie des zweiten Todes hinaus beruht. Hier tastet sich Freud in den Bereich der Mystik vor, also zur Linie, die vom zweiten Tod gezogen wird.

Möglicherweise beschränkt sich das Denken auf dieser Linie auf letzte Zeichen und Wegweiser, die in Richtung des Jenseits, des »Außerhalb« von Ich und Es weisen. Es ist die Linie des »Es gibt kein Sprechen/Es gibt kein Nicht-Sprechen«. Die Signifikanten an diesem Abgrund würden sich lediglich als eine Art verwahrloste Vogelscheuchen erweisen. Die Linie ist eine verwitterte Sprachmauer, wo die Signifikanten sukzessive ihre Aussagekraft verlieren. An diesem Abgrund erfriert die Kette der Signifikanten. Hier ist vielleicht dasjenige anzusiedeln, was Freud als »dunkle Selbstwahrnehmung« bezeichnete, als würde sich das mystische Denken am äußersten Rande des Reiches bewegen, in welchem das Ich und das Es vorherrschen: Etwas bleibt in einer irritierenden Schwebelage, wir geraten wie aus der Spur, weil sich diese Spur, dieser Weg im Ungedachten, Nicht-Denkbareren oder im Verbotenen verliert. Lacan sagt, dass hier, auf der Linie des zweiten Todes, der Geburtsort der Schönheit ist. Wir begehren den Mangel des Seins, sicherlich, aber im Bewusstsein, dass sich mit dem Sprechen/Denken keine Erfüllung realisieren lässt. Das Sein existiert nur, wenn es uns an Sein ermangelt; der Mangel ist hinter der zweiten Linie, der Reflex ist das Nicht-Denken. Die Schönheit mag gerade hier entstehen, weil im *L'Entre-deux-Morts* das Subjekt eine traumatisch gebrochene Lebendigkeit erhält. In *Kant mit Sade* spielt Lacan gerade auf diese gebrochene Lebendigkeit an, wenn er sagt, dass die Funktion der Schönheit darin bestehe, eine »äußerste Barriere« zu bilden, »um den Zugang zu einem fundamentalen Grauen zu untersagen.«³³ Vielleicht zeigt eine der Schlusseinstellungen in dem Film *Frantz* exakt diese Schönheit: Das Bild der jungen Anna (Paula Beer), die im Louvre vor Manets *Selbstmörder* sitzt, vielleicht – wirklich, gewiss im Geiste gemeinsam mit dem Franzosen Adrien (Pierre Niney), der ihren Mann in einem Schützengraben getötet hatte.³⁴ Beide Liebende, die unmöglich zueinander kommen können, kennen die Zone zwischen den zwei Toden.

Wohin schaut der Engel der Psychoanalyse? Ins Reale des borromäischen Registers – oder auf jenes Gefilde, das wir nicht denken können? Derrida sagt, dass wir auf die Grenze gefasst

sein sollten, gefasst sein darauf, diese Grenze zu erfahren.³⁵ Die Linie des zweiten Todes ließe sich auch anhand eines Mythos nachzeichnen, es handelt sich um die Geschichte von Orpheus und Eurydike: Eurydike, jene thrakische Baumnymphe, die mit dem Sänger Orpheus vermählt war, tritt auf der Flucht vor Aristaios, der als Gott der Bienen, aber auch der Bienenzüchter gilt, auf eine Schlange und stirbt infolge des Schlangengebisses. Eurydike, die Weithin-Richtende, das ist der Name der Unterweltskönigin. Sie wird auch Agriope genannt: »Die mit dem wilden Gesicht«, oder Argiope: »Die mit dem weißen Gesicht«. Eurydike ist eine Totengöttin, der man nur, wie übrigens allen Göttern der Unterwelt, mit abgewandtem Gesicht begegnen und opfern darf.³⁶ Orpheus erträgt den Verlust nicht und steigt in die Unterwelt, um seine Geliebte von den Totengöttern los zu bitten. Er singt so wunderbar, dass sich Hades auf Drängen seiner Gemahlin Persephonaia entschließt, Eurydike freizugeben. Aber nur unter einer Bedingung: Solange sich die Liebenden in den Abgründen der Unterwelt aufhalten, also wohl im L'Entre-deux-Morts, ist es Orpheus verboten, Eurydike ins Angesicht zu schauen. So tritt das Paar seine Rückreise an. Und Orpheus, wir wissen es, ist von der Ungewissheit geplagt, ob Eurydike, deren schattenförmige Schritte er ja nicht hören kann, ob ihm Eurydike wirklich folgt – oder er einem fürchterlichen Betrug aufsitzt und alleine durch die alfernischen Schlünde steigt. Er dreht sich um – und Eurydike, die ihm tatsächlich gefolgt war, weicht zurück: Das Hinschauen, also das Sprechen stört und zerstört das Jenseitige. Wenn Orpheus zurückschaut, verliert Eurydike ihren transzendentalen Status.

Man könnte einwenden: Orpheus hätte nichts dagegen, wenn Eurydike ihren Status als Schatten verlöre, wenn diese ihm als lebendige Frau ins Grün der Oberwelt folgen würde. Das ist die übliche Deutung des Mythos. Allerdings, Orpheus ist ein Künstler, er ist ein Sänger, d.h. sein Begehren richtet sich auf das Jenseits – und deswegen schaut er zurück: Ihn zieht die zweite Linie an, die Linie des Zweiten Todes, die ihn von Eurydike trennt. Er begehrt das Transzendente. Von diesem Begehren, von dieser Macht der

Kunst, welche die Tore des Jenseits öffnet, und vom destruktiven Potential des Denkens, schon des Hinschauens – davon handelt der Mythos. Der Buchstabe, so Paulus, tötet das Leben. Der Mensch muss, so scheint es, ohne sich umzuschauen, durch die alfernischen Schlünde wandern. Er muss die Kastration ertragen. Denken/Dichten würde bedeuten: Zwar den Platz der Antigone einzunehmen, offen zu sein für die echte Metapher, die aber immer aus durchgekreuzten Wörtern besteht, als wären diese Ausstülpungen, da, wo sich »poros« und »aporos« scheiden, gleichsam *porös* oder *permeabel* für das Andrängen des Jenseits.³⁷

In ihrem Reader *The Monstrosity of Christ* führen Slavoy Žižek und John Milbank eine leidenschaftliche Debatte über die Position der Philosophie bzw. Religion angesichts der nihilistischen Wüste, mit welcher uns die heutige Geldwirtschaft konfrontiert, die für eine destabilisierte, radikal-kontingente, angstdurchwirkte Postmoderne steht. Für Žižek gilt das dialektische, kreative Prinzip auch im L'Entre-deux-Mors. John Milbank vertritt hingegen eine Theologie als Antwort auf die nihilistische Wüste, indem er an der Linie des zweiten Todes das Paradoxe des Denkens/Nicht-Denkens, des Endlich-Unendlichen etabliert. Er spricht von der unmöglichen Koinzidenz der Gegensätzlichkeiten.³⁸ Žižek vertritt die Position, dass die In-Frage-Stellung des Glaubens seitens der Aufklärung zu einer Selbst-Verunglimpfung der Vernunft führte: Die Revolution frisst ihre Kinder (mithilfe der symbolischen Kastration).³⁹ Mit der Ankunft der Modernität sei das Magische eines bezaubernden Universums verloren. Doch sei die Passage durch diesen Nullpunkt notwendig, um einen neuen Weltbezug zu konstituieren. Nach Milbank müsste es möglich sein, in der Postmodernität zu einer fundamentaleren Wahrheit zurückzukehren. Dies wäre das *sine qua non* einer Philosophie, Theologie und eines Denkens im Sinne einer ontologischen Teilnahme. Nach Žižek hingegen ist Gott nicht länger das höchste Wesen, sondern der Name für eine radikale Offenheit. Wo positioniert sich die Psychoanalyse? Ist die Psychoanalyse eine Methode, die Flüchtigkeit des modernen Subjekts zu erkennen? Bietet die Postmoderne konstruktive Alternativen? Wer trägt die Verantwortung für die

Deutung des Subjekts? Gibt es Antworten, und wenn ja, unter welchen Bedingungen – in einer Zeit, in welcher wir mit einem leeren Blick auf unsere Welt und nach vorne, in die Zukunft schauen, mehr denn je gezwungen, Ungewissheiten zu ertragen?

- 1 Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hg.) *Gesammelte Schriften. Abhandlungen*, Band I.2. Frankfurt a. M. 1980: Suhrkamp, S. 697
- 2 Freud, Sigmund: *Ergebnisse, Ideen, Probleme. Schriften aus dem Nachlass [1941]*, in: ders.: *Gesammelte Werke* Bd. XVII. Frankfurt a. M. 1987: Fischer, S. 149–152, hier: S. 152
- 3 Max Schur: *Sigmund Freud* [1972]. Frankfurt a. M. 1962: Suhrkamp, S. 597
- 4 Freud, Sigmund: *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [1904]. In: ders.: *Gesammelte Werke* Bd. IV Frankfurt a. M. 1961: Fischer, S. 287. Herv. i. O.
- 5 Zitiert nach Schur, Max: *Sigmund Freud. Leben und Sterben*. Frankfurt a. M. 1982: Suhrkamp, S. 597
- 6 Lacan, Jacques: *Kant mit Sade*. In: *Schriften II*. Übers.: H.-D. Gondek. Wien, Berlin 2015: Turia & Kant, S. 289–321, hier: S. 302
- 7 Lacan, Jacques: *Die Ethik der Psychoanalyse. Seminar VII* (1959–60). Übers.: N. Haas. Wien, Berlin 2016: Turia + Kant, S. 324 ff.
- 8 Lacan, Jacques: *Funktion des Feldes des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse*. Übers.: K. Laermann. In: *Schriften I*. Weinheim, Berlin 1991: Quadrige, S. 71–169, hier: S. 164
- 9 Lacan: *Die Ethik der Psychoanalyse*, S. 34
- 10 Lacan: *Kant mit Sade*, S. 303
- 11 Ebd. S. 306
- 12 Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 2014: Passagen, S. 93 ff.
- 13 Ebd. S. 63
- 14 Ebd. S. 63 ff.
- 15 Ebd. S. 71
- 16 Ebd. S. 88
- 17 Goetzmann, Lutz: *Über die Verwandtschaftsbeziehungen der negativen Theologie – Transformative Transzendenz und die Erfahrung O in der Mystik*. In: *Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre Anwendungen*. 12 (2008), S. 1230–1245
- 18 Heidegger, Martin: *Zu Seinsfrage* [1956]. Frankfurt a. M. 1977: Vittorio Klostermann, S. 31 ff.
- 19 Derrida: *Wie nicht sprechen*, S. 96
- 20 Heidegger: *Zur Seinsfrage*, S. 9
- 21 Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. In: *Gesamtausgabe* Bd. 65. Frankfurt a. M. 1981: Vittorio Klostermann, S. 78 ff.
- 22 Derrida, Jacques: *Aporien. Sterben – Auf die ›Grenzen der Wahrheit‹ gefasst sein*, München 1998: Wilhelm Fink Verlag, S. 30
- 23 Lacan, Jacques: *Die Objektbeziehung. Seminar IV* (1956–57). Wien – Berlin: Turia + Kant 2014, S. 164
- 24 Lacan, Jacques: *RSI, Le Séminaire XXII* (1974/1975), Version Staferla, S. 122. Online: <http://staferla.free.fr/S22/S22%20R.S.I..pdf>, [15.9.2016]
- 25 Nemitz, Rolf: *Die Benennung und der Name-des-Vaters*, Lacaniana 2014. Online: <http://lacan-entzif->

- fern.de/name-des-vaters/die-benennung-der-tiere [6.9. 2016]
- 26 Lacan, Jacques: *Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Seminar II* (1954–55). Wien, Berlin 2015: Turia + Kant, S. 310
- 27 Green, André: *The work of the negative*. London 1999: Free Association Books, S. 196
- 28 Green, André: *Key ideas for a contemporary psychoanalysis: Misrecognition and recognition of the unconscious*, London 2005: Routledge, S. 161
- 29 Benjamins »Engel der Geschichte« unterscheidet sich vom »Engel der Psychoanalyse«: Ersterer ist historischer Natur, er hat sein Antlitz der Vergangenheit zugewendet, der Engel der Psychoanalyse blickt auf die vorstellbare (denkbare) bzw. unvorstellbare (nicht zu denkende) Welt. Hier ist die Frage, wohin der Engel überhaupt blicken kann und welcher Blick erlaubt ist. Benjamins Engel blickt auf das Trauma, der Blick des »Engels der Psychoanalyse« ist sowohl traumatisch (negative Halluzination) wie konflikthaft (symbolische Kastration) gefasst, d.h. es scheint ein Charakteristikum der zweiten Linie des Todes zu sein, dass unklar bleibt, ob der Blick ins Jenseits unmöglich, unerträglich oder verboten ist. Es geht vielleicht nicht darum, eine Antwort zu erhalten, sondern diese irritierende Schwebe zu ertragen.
- 30 Freud: *Ergebnisse, Ideen, Probleme*, S. 152
- 31 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B38|A 24
- 32 vgl. Höffe, Otfried: *Immanuel Kant. Eine Biographie*. München 2007: C.H. Beck, S. 153
- 33 Lacan: *Kant mit Sade*, S. 302
- 34 Frantz, Regie: François Ozon (F/D, 2016)
- 35 Derrida: *Aporien. Sterben*, S. 108
- 36 Kerenyi, Karl: *Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen und Heroen*. Stuttgart 2013: Klett-Cotta, S. 221 ff.
- 37 Derrida, Jacques: *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt a. M. 1988: Suhrkamp, S. 64
- 38 Milbank, John: *The double glory, or paradox versus dialectics: On not quite agreeing with Slavoj Žizek*. In: *The Monstrosity of Christ*, Hg.: Davis, Creston. Cambridge, London 2009: The MIT Press, S. 163
- 39 Žižek, Slavoj: *Dialectical clarity versus misty conceit of paradox*. In: *The Monstrosity of Christ*. Hg.: Davis, Creston. Cambridge, London: The MIT Press, S. 58



REZENSIONEN

TÖGEL, CHRISTFRIED (HG.); ZERFASS, URBAN (MITARBEIT):
SIGMUND-FREUD-GESAMTAUSGABE IN 23 BÄNDEN.

Seit Ende 2017 sind die Bände 9 bis 12 der neuen Freud-Ausgabe erschienen.

Christfried Tögel gibt auch in diesen Bänden eine gekonnt kurze, prägnante Übersicht über den Kontext der hier veröffentlichten Schriften.

Der Band 9 (1903–1905) enthält keine bisher unveröffentlichten Texte. Eine Rezension von Biedenkapp: *Im Kampf gegen Hirnbacillen* zeigt etwas von Freuds Intentionen beim eigenen Schreiben. Es handelt sich nicht um ein medizinisches Buch, sondern um eine *Philosophie der kleinen Worte*, die falsch gewählt zu schädlichen Bacillen fürs Denken werden. Enthalten ist *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, wie man von Tögel erfährt in *der Neuen Freien Presse* in Wien besprochen als *Der Kobold im Hirnkasten*. Mit der Editionspraxis verbunden ist, dass der Leser viel eher auf die Erstveröffentlichungszusammenhänge stößt wie z.B. auf eine Art Ratgeber, in dem *Psychische Behandlung (Seelenbehandlung)* zunächst erschien: Koßmann, R. & Weiß, J. *Die Gesundheit. Ihre Erhaltung, ihre Störungen, ihre Wiederherstellung*. Tögel lässt einen Teil des Untertitels weg: *Ein Hausbuch*.

Band 10 (1905–1906) enthält neben den bekannten Schriften aus den Jahren (z.B. *Drei Abhandlungen, Bruchstück einer Hysterie-analyse*) auch bisher Unveröffentlichtes. Ein *Gutachten zur Eherechtsenquete* (1905) zeigt, wie Freud seine klinischen und theoretischen Erfahrungen in ein mögliches Gesetzgebungsverfahren umschreibt. In der *Stellungnahme zum Fall Prof. Dr. Beer*, Arzt und Physiologe, leidenschaftlicher Aktfotograf, der 1904 beschuldigt wurde, Knaben beim Fotografieren unsittlich berührt zu haben, sagt Freud der Tageszeitung *Die Zeit*, dass Homosexuelle nicht krank seien, nicht vor einen Gerichtshof gehörten; bestraft

werden müsste allerdings, wenn es zuträfe, »ein Mensch, der Knaben missbraucht hat«. Ferner findet sich im Band ein äußerst knapper autobiografischer Eintrag und dessen erweiterte Fassung (Degener: *Wer ist's?* 1905 und 1906).

Der elfte Band enthält Schriften aus den Jahren 1907 bis 1909. In diese Zeit fallen die Krankengeschichten des *Kleinen Hans* und des *Rattenmanns*. Freud beginnt einen intensiven Austausch mit Karl Abraham, Ludwig Binswanger, Eugen Bleuler, Max Eitingon, Sándor Ferenczi, Abraham Brill, Ernest Jones und Carl Gustav Jung.

Freud hatte 1907 das Bürgerrecht der Stadt Wien beantragt und erhielt es 1908; er lebte dort schon seit 1860.

Der Zeitraum ist für die Edition der erste, in dem Zweitaufgaben wichtiger Arbeiten Freuds erscheinen. Das Prinzip der *SFG* ist, wie erinnerlich, nur Erstausgaben aufzunehmen. Die späteren Auflagen, hier z.B. *Psychopathologie des Alltagslebens*, erschienen bei Karger 1904 in Berlin, ist bisher in keiner Ausgabe der Schriften Freuds enthalten und kann von der Website des Verlags heruntergeladen werden.¹

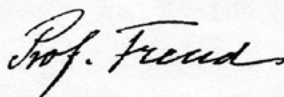
Ein nützlicher Service.² Der verleitet zu dem Wunsch, dass der Verlag auch eine nicht geschäftsschädigende Methode finden könnte, den Inhalt der Bände selber zugänglich zu machen. Bisher in den Werken noch nicht publiziert ist die kurze autobiografische Notiz Freuds aus: *Deutschlands, Oesterreich-Ungarns und der Schweiz Gelehrte, Künstler und Schriftsteller in Wort und Bild* von 1908.

Wie in den vorangegangenen Bänden wird durch die Edition deutlicher als in den Werken – auch dadurch, dass häufig das Cover der Zeitschrift oder Sammelbandes der Erstveröffentlichung abgedruckt ist –, dass Freuds Arbeiten in einem weiten Geflecht von unterschiedlichen Publikationen erschienen. Für heutige Augen witzig ist der Erscheinungsort des als Nachtrag zum *Kleinen Hans* gedachten, dann aber vorher publizierten Aufsatzes *Über infantile Sexualtheorien* (1908): *Sexual-Probleme. Der Zeitschrift für ›Mutterschutz‹ neue Folge, 4. Jg.*«. ³ Ebenso erschien dort *Die ›kulturelle‹ Sexualmoral.*

Der zwölfte Band enthält Schriften von 1910 bis 1912. Das ist die Zeit, in der die *Internationale Psychoanalytische Vereinigung* und die Zeitschrift *Imago* gegründet wurden. Wie mittlerweile gewohnt versteht es Christfried Tögel im Vorwort des jeweiligen Bandes wie in den knappen Einführungen zu jedem Artikel, den Leser in den Kontext zu bringen. Auch in diesem Band finden sich wieder Links zu den 2. und 3. Auflagen von Schriften Freuds. Der Band enthält vier kleine Beiträge, die bisher in Werkausgaben noch nicht veröffentlicht wurden, davon zwei bisher nicht in Freud Bibliographien verzeichnete, sieben in 2. und 3. Auflagen, die in Werken nicht publiziert sind. Freud unterstützt mit einer kurzen Stellungnahme in *Der Sturm. Wochenschrift für Kultur und die Künste* einen Aufruf gegen das Verbot »des Verkehrs mit Mitteln zur Verhütung der Konzeption«. Es findet sich ein Kondensat aus Freuds Auffassung des Wissens in der *Denkschrift des Vereins zur Unterstützung mittelloser israelitischer Studierender in Wien* und ein weiterer autobiografischer Eintrag aus *Degner: Wer ist's?* (1911).

Einst galt die Askese — Entsagung, Entbehrung — als Mittel zur Macht; heute das Wissen. Es scheint zweckmäßig, die zu unterstützen, die über Entbehrungen zum Wissen gelangen wollen.

Dr. Sigmund Freud,
Universitäts-Professor / Wien.



Jones fasst für das *Zentralblatt für Psychoanalyse* (H 12, 1912) einen Artikel aus der *New York Times* von Morton Prince »*Roosevelt as Analyzed by the New Psychology*« zusammen. Obwohl schon im Nachtragsband der *GW* veröffentlicht, soll hier die Fußnote Freuds gleich zu Anfang des Artikels noch einmal wiedergegeben werden: »Wir möchten bei dieser Gelegenheit betonen, daß wir mit der Tendenz, die Psychoanalyse zu Eingriffen in das Privatleben zu benutzen, durchaus nicht einverstanden sind.« (381)

Erstveröffentlicht in einer Werkausgabe ist das von Freud unterzeichnete *Gründungsmanifest der Gesellschaft für positivistische*

Philosophie aus der *Physikalischen Zeitschrift* (1912): »Daher rufen wir alle philosophisch interessierten Forscher [...] und alle Philosophen im engeren Sinne, die zu haltbaren Lehren nur durch eindringendes Studium der Tatsachen der Erfahrung selbst zu gelangen hoffen, zum Beitritt [...] auf. Prominente Unterzeichner waren z. B. Hilbert, Mach, Einstein, Forel, Klein und Tönnies. – Abgedruckt ist der (Gründungs-)Aufruf an Männer und Frauen aller Kulturländer der Internationalen Vereinigung für Mutterschutz und Sexualreform, den Freud unterschrieben hat: Ein Aufruf für Veränderungen der sexuellen Beziehungen und ihrer juristisch moralischen Fassung (Ehe). Argumentiert wird mit der Gesunderhaltung der Rasse, Gattungsfortpflanzung, dem Geschlechtsleben zum Wohle der Lebenden und dem Aufstieg der Gattung. Neben vielen anderen unterzeichneten auch Havelock Ellis, Forel, Ernst Haeckel, Magnus Hirschfeld, Käte Kollwitz und Frank Wedekind.

Beigegeben ist allen vier Bänden wieder eine Konkordanz, ein Personen- und Sachregister. Eine für den Leser sehr hilfreiche und freundliche Geste.

(Vgl. zu dieser Rezension auch die der Bände 1–4 in RISS 83, Band 5 in RISS 84, Band 6, 7 und 8 in RISS 87.)

Tögel, Christfried (Hg.); Zerfaß, Urban (Mitarbeit):
Sigmund-Freud-Gesamtausgabe in 23 Bänden. Bibliothek der Psychoanalyse. Gießen 2015: Psychosozial-Verlag.
 Ca. 9.610 Seiten, Leinen, 148 x 210 mm. Seit August 2015
 Band 1 bis 12.

ISBN-13: 978-3-8379-2400-8

KARL-JOSEF PAZZINI

- | | |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 1 Es finden sich dort Korrigenda aller bisher erschienenen Bände. 2 Im vorliegenden Band sind ebenfalls auf diese Weise die 2. Auflage der <i>Studien über Hysterie</i> (1909) und <i>Die Traumdeutung</i> (1909) herunter- | <ol style="list-style-type: none"> ladbar. Beide sind allerdings im Druck auch in den <i>GW</i> erschienen. 3 Die Zeitschrift wurde von der Feministin, Sexualreformerin und Pazifistin Helene Stöcker herausgegeben. Sie gründete 1905 den Bund für Mutterschutz. |
|--|--|

FISCHER, JEANNETTE: PSYCHOANALYTIKERIN
TRIFFT MARINA ABRAMOVIĆ. KÜNSTLERIN TRIFFT
JEANNETTE FISCHER. ZÜRICH 2018:
SCHEIDEGGER & SPIESS, 176 S.

Die Züricher Psychoanalytikerin Jeanette Fischer führt über vier Tage ein Gespräch mit der Künstlerin Marina Abramović in New York in deren Haus.

Um es ganz zugespitzt zu sagen: Die Aufzeichnungen sind sehr lesenswert – besser zu lesen wären sie, wenn man die interpretativen Zusammenfassungen der Analytikerin weglassen würde. Sie spricht aus der Position der Wissenden und legt zwischen die Erzählfragmente und von da zu den performativen Arbeiten von Abramović deterministische Brücken.

»Marina wird also nicht ihres Ungenügens wegen verlassen, wie sie fälschlicherweise immer wieder vermutet, sondern sie wird ausgewechselt: die klassische Form der Ausbeutung.« (S. 81)

Es ist viel zu erfahren darüber, wie Abramović, selber veranlasst durch Fragen von Fischer, einen Zusammenhang zwischen der Arbeit, dem Alltagsleben als Künstlerin und ihrer Kindheit konstruiert.

Sie sagt zum Nachdenken einladende Sätze:

»Ich hatte soviel Schmerz, bis die Liebe gefühllos wurde.« (S. 82)

Auch dieser Satz wird mit anamnestischer Kenntnis erklärt, nicht aufgenommen.

Ganz am Ende scheint ein Stück Gespräch auf (165 f.); aber auch hier wird ein Erklärungsblock aus dem Nähkästchen der wissenden Psychoanalyse eingebaut.

KARL-JOSEF PAZZINI

Leser Werner Hamachers wissen, dass die meisten seiner Arbeiten eines ausführlichen Kommentars, der langwierigen Auseinandersetzung, wenn's glückt durchsetzt mit rascheren, sich selbst und das Lesen überraschenden Einsprüchen oder Interjektionen würdig sind. Mit dem posthum erschienenen Band *Sprachgerechtigkeit*, der zwölf zum Großteil zumindest im Deutschen noch unveröffentlichte Arbeiten enthält, die sich alle auf die eine oder andere Weise von dem Satz: »Gerechtigkeit ist Sprache« (S. 7) her ableiten, diesen auslegen oder entfalten, verhält es sich nicht anders. So ist das hier Folgende nichts weiter als eine Aufmerksamkeit, die zwar dieser Sammlung, aber in höchst beschränkter Manier und nur kurz ihr geschenkt werden soll – und sei es, um zu Längerem, Sorgfältigerem, oder schlicht zu mehr Lesen anzuregen.

Bereits am Ende der ersten Textseite und im Umschlagen zur zweiten liest man: »Dass Gerechtigkeit Sprache ist, [...] besagt: Gerechtigkeit ist ein Signifikant, und zwar ein solcher, dessen Signifikat in nichts anderem als in diesem Signifizieren beruht.« (S. 7 f.) Mit diesem »diesem« vor dem »Signifizieren« ist man einerseits auf die »Verweisung« im Halbsatz zuvor und diejenige im Satz danach – verwiesen. Denn diese lauten: »Dass Gerechtigkeit Sprache ist, besagt, dass sie jeweils gesprochen, auf Sprache angewiesen und derart selbst eine Verweisung ist, noch bevor sie in der Sprache das Ziel ihrer Verweisung erreicht.« (S. 7) Sodann: »Sie ist, diese Gerechtigkeit, Verweisung auf das Verweisen selbst.« (S. 8) In »diesem« ruht also, wie unruhig auch immer, die vom Sprachlichen her gegebene Möglichkeit der, wenn nicht Gleichsetzung, so doch Annäherung und Nebeneinanderstellung von »Signifizieren« und »Verweisung« mit dem Hinweis, darin »angewiesen«, in gewissem Sinne *abhängig* oder *genötigt* in Bezug auf »Sprache« zu sein. Andererseits ist mit »diesem Signifizieren« aber auch das Verweisen von »diesem«

zugleich von sich als Deiktischem, als von-hier-und-jetzt-aus-vor-und-zurück-weg-weisendem Zeigen, freigesetzt und umso stärker an sich gezogen, entzogen bis auf nichts als dieses Verweisen als Entzug einer Verweisung-*auf*: die Wendung, dass Gerechtigkeit nicht nur gesprochen, sondern »*jeweils* gesprochen« sei; die Insistenz, mit der sie sich, die Gerechtigkeit, als »[s]ie [...], diese Gerechtigkeit« wiederholt, um sich etwas anders Gehör zu verschaffen: dies macht aufmerksam darauf, dass mit diesem »diesem« eben *dieses* Sprechen als *jeweiliges* anhängig wird. Es ist dieses Sprechen, weder als (die) Sprache noch als (das) Sprechen, sondern als gesprochenes dieses, »[d]ass Gerechtigkeit Sprache ist«, was in »diesem Signifizieren« Bedeutung annimmt, schafft oder sich ereignen lässt.

Man mag in dem Ansinnen, nun auf Parallelstellen zu diesem hinzudeuten, unter anderem an eine Aussage Lacans – und seiner weiteren Ausführung dazu – denken: »Dass man sage, bleibt vergessen, hinter dem, in dem, was gehört wird, gesagt wird [*Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend*].« (*Autres écrits*, S. 449) Und »L'étourdit«, dessen komplexer Konstruktion diese Aussage, sie kaum gerechtfertigt so herausschneidend, entnommen ist, setzt alles daran, dieses »*qu'on dise*« nicht in der linguistischen Kategorie des Sagens – »*le dire*« – gefrieren zu lassen, es von ihr abzusondern, um, wenn auch auch nicht Gerechtigkeit – oder *dike* –, so doch ein jedes Universal einem Sprechen auszusetzen, dass daran erinnert, dass es stets *jeweils*, nie universell, sondern »existential und modal« (*ibid.*), wie Lacan schreibt, gesprochen ist.

Jedoch lässt bereits das Begriffspaar Signifikant/Signifikat in dieser *Sprachgerechtigkeit* an Lacan denken, wenngleich es sich natürlich um allgemeinere und der Sprachwissenschaft entstammende Begriffe handelt. Hamacher war mit technischen Begriffen jedoch vorsichtig und verhalten, er vertraute, wohl vor der Gefahr des Stillstands der Sprache in der Reifizierung des Wortes, die mit dem *terminus technicus* einhergeht, der gefugten *dynamis* einer sich oft aus dem Etymon oder der Paranomase, oft aus der Schlusslogik, der dialektischen Volte oder dem Sprungeinfall, sich einschreibenden Bewegung – sowie oft dem Signifikanten »Bewegung«. Und wo in der zitierten frühen Passage der *Sprachgerechtigkeit* die Rede über

die Verweisung in Schwung gekommen ist – und es sind oft seine Eingangspassagen, in denen Hamachers Sprachtanz, sein choreologischer Anspruch besonders federt und sich feiert – machen solche Terme stutzig. So sind vielleicht »Signifikant«, »Signifikat« und auch »Signifizieren« Zeichen eines Sprungs oder Bruchs, wenn nicht diese selbst. Unterbrechung für den Anbruch einer anderen Bewegung: *gegen* einen bestimmten Lacan, jedoch dann so, wie Hamacher »gegen« zu hören mahnte: zugleich *kontra* und *gen*.

Zumindest birgt der Satz, nach dem »Gerechtigkeit [...] ein Signifikant [ist], und zwar ein solcher, dessen Signifikat in nichts anderem als in diesem Signifizieren beruht« eine gegen-phallische Formel. *Eine* solche Formel? *Die* gegen-phallische Formel? Oder ein solches Formulieren, das gerade solch einen Formalismus, in jedweder Form, sich zersetzen lässt? In jedem Fall ist in Lacans Bestimmung des Phallus, als »der Signifikant, der dazu bestimmt ist, die Signifikatseffekte in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, insofern der Signifikant sie durch seine Anwesenheit als Signifikant bedingt [*le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant*]« (Schriften II, S. 198/Écrits, S. 690), dieser Phallus in einer verdrehten Analogie zu jener Gerechtigkeit gemäß des zitierten Satzes Hamachers gesetzt. Eine solche Analogiebildung forderte natürlich einen wesentlich feineren Bau und sodann dessen umsichtige Analyse. Wenn man aber zunächst beiden eine unterschiedliche Gewalt widerfahren lässt, Lacans gewundene Bestimmung kondensiert und Hamachers in seine Fugen gesetzte isoliert, dann erhält man für diese beiden Signifikanten »Gerechtigkeit« und »Phallus« folgende Kurzschriften: Gerechtigkeit: ihr Signifikat: das *Signifizieren*; Phallus: sein *Signifizieren*: der Signifikant. Diese beiden (Bestimmungen von) Signifikanten zerrütten nicht nur die schlichte Logik des Signifizierens von Signifikant zu Signifikat, sondern sind zudem angewiesen auf ein Anderes, das sich in ihren Definitionen verhalten bezeugt: die *Gegenwart* – »*présence*« – des Signifikanten »Phallus«; die Bestimmung, dass er einer Bestimmung folge – »*destiné*« –; sowie diejenige, dass diese in einem Deuten oder Aufzeigen – »*désigner*« – liege, welches vom Signifizieren unterschieden

sein muss: Nur diese Zurüstungen zeitlicher, geschichtlicher und bestimmender Art erlauben, den Signifikanten sowohl als Phallus zu errichten als auch, hier implizit, ihn seinem Schicksal, seiner Vergänglichkeit auszuliefern. Die Einschreibung des Phallus als der den Signifikanten signifizierender Signifikant ist geschichtlich, wengleich von großer Weitreiche: dennoch eine Kontingenz, wie Lacan im Seminar *Encore*, ausführen wird. Auch das Verweisen des Signifikanten »Gerechtigkeit« auf ein Verweisen, das sein Signifikat nur wäre, aber es nicht ist: Nicht das Bedeutete oder Bezeichnete ist, sondern *Flucht* dieser Festsetzung, wengleich dagegen in sanftem *Arrest*, »beruht« und darin, in subtiler Abwehr der Macht und Gewalt, von denen die Aufsätze der *Sprachgerechtigkeit* handeln, zu dem wird, was Gerechtigkeit *gibt* (vgl. S. 80), enteignet das Signifizieren von sich selbst und übereignet es einem anderen, das nur Kommendes sein kann. Während der Phallus von Geschichte getrieben wird, treibt die Gerechtigkeit in die Geschichte.

Phallus und Gerechtigkeit sind gegen das gegeben, was ihre (Sprach-)Logik schreibt: von außen; und nach außen nur geben sie sich, als Begehren oder Versprechen. Ob und wie sie darin nun *gegeneinander* gegeben sind, ob dem Phallus, auch in *L'étourdit* und anderen späteren Schriften Lacans, Gerechtigkeit widerfährt; ob der Gerechtigkeit mit dem Phallus Gewalt angetan wird – dies muss weiteren Überlegungen vorbehalten sein. Sie dürfen sich auch Fragen zuwenden, die an beiden diesen Bestimmungen dasjenige betreffen, was sie zurecht meist vermeiden, mit dem vorschnell gesetzten Signifikanten »Körper« zu belegen. Jedoch lässt sich anfänglich fragen, ob nicht Sprache, nicht Sprechen, sondern jeweils auf sie angewiesen zu sein, somit potentiell auch von ihr abgewiesen, von ihr ignoriert zu werden, und so wieder und schmerzhaft auf sie verwiesen zu sein: ob diese Ungerechtigkeit vielleicht als das gedacht werden kann, was »Körper« genannt wird und woran sich, an ihm, gegen ihn, etwas errichtet, das anders als sterbend zergeht, und doch von Toden zeugt. Und in beiden Bestimmungen – »Phallus« und »Gerechtigkeit« –, in beiden Texten und Stimmen, die diese Bestimmungen weben und zu halten suchen, hört man diese Nähe: Tod der gewaltvollen Zerstörung, Tod des Schicksals,

Tod einer erdrückenden Macht, Tod einer unheimlichen Ruhe, Tod des Vergehens.

Hamacher, der Lacan nur wenig kommentiert, ihn ein wenig übersetzt und wahrscheinlich mehr gelesen hat, wendet sich ihm innerhalb der *Sprachgerechtigkeit* direkter nur über die Mittlergestalt Pierre Legendres zu («Das Recht im Spiegel. *Bemerkungen zu einem Satz von Pierre Legendre*«, S. 267–282). Eine Fußnote macht dort über den Begriff des *Symbolischen* deutlicher, was in seinem »Signifizieren« allenfalls implizit bleibt und als Verweisung zwischen Phallus und Gerechtigkeit spekulierend konstruiert zu werden verdient. Der Begriff der *symbolischen Ordnung* wird in dieser Fußnote mit Bezug auf den *Discours de Rome* als »befremdlicherweise« (S. 395, FN 10) von Lacan gewählter bezeichnet. Denn befremdlich wäre es, so Hamacher, dass es eine Ordnung dessen geben sollte, was genauer nicht als Symbolisches, sondern als »hyper-sym-bolisches Geschehen« (S. 279), oder dessen, was nicht als Struktur, sondern als »*ultra-differentiale* Bewegung« (S. 278) zu bezeichnen wäre. Wenngleich »Symbolisches« genannt, für dessen »Konstitutionen« fand Lacan im *Discours* eine Formel, die Hamacher wiederum als eine »eindrucksvoll[e]« bezeichnet: »*trace d'un néant*« (Écrits, S. 276; zitiert S 395, FN 10). Von dieser »Spur eines Nichts« her müssten die Formen der Ordnung und des Gesetzes als »Nicht-Nichts« (S. 396, FN 10) analysiert werden; diese, ihre Analyse, sie unter den »Vorbehalt ihrer Jeweiligkeit« (S. 280) stellen; der Umgang mit ihnen ein »Spiel mit dem Nichts« (S. 396, FN 10) sein – und die Forderung sowie Hoffnung auf das »Ereignis der Singularisierung« (S. 189) gehen.

Dies Nicht, das der Formel von der *trace d'un néant* entgegengewendet wird und aus dieser ein »Nicht-Nichts« erschreibt, unterstreicht die *Logik* – den *logos* – der Wendung, während die »Jeweiligkeit« die Kontingenzen, ihre Spur zu wahren strebt. In Lacans eigenem Verhalten zu seiner Formel von der *trace de rien* ist seine Rede jedoch auf *Verkörperung* gerichtet: »*Par ce qui ne prend corps que d'être la trace d'un néant*« (Écrits, S. 276), also durch das, »was nur von der Spur eines Nichts her Gestalt annimmt«, leitet sie über zu dem, wovon Lacan sagt, dass sein »Träger sich nun nicht zu

ändern vermag [*dont support dès lors ne peut s'altérer*]« (ibid.). Als sei das hier *corps* Genannte Versagung eines Versprechens, jenes Versprechens der Gerechtigkeit, das Hamacher in seiner Idiomatik gerade »Veränderung« (*passim*) nennt. An der »*trace de rien*«, an ihrem Zitat, scheint diese wieder für einen Moment in eine solide Schranke umzuschlagen. Doch wird *Encore* dem Versagen des Versprechens widersprechen und es in *Wiederholung* und auch als *Kontingenz* aufnehmen.

Doch setzen wir diesen Schwung aus – für einen anderen. Eine jede Begegnung eines »Spiel mit dem Nichts« Genannten und einer anderen Verkörperung, die »Geschichte« von »Körper« und »Gesetz«, die die Forderung und Hoffnung der Alteration auch der Haftung ihrer Namen, Sachen, Begriffe ist, vergeht im Vorbehalt, unter den sie nicht nur gestellt ist, sondern der sie zuvor bereits davon abgehalten hat, begegnen zu lassen.

MARCUS COELEN

REZENSION ZU *DIE ÜBERTRAGUNG BEI JACQUES LACAN*
(GABRIEL MAGES), *LACAN ON LOVE* (BRUCE FINK),
DIE SPRACHE DER LIEBE (ACHIM GEISENHANSLÜKE)

In den Begriffen Liebe und Übertragung verknoten sich die philosophischen, theoretischen, klinischen, literarischen und erkenntnistheoretischen Fäden des Lacan'schen Werkes. Hier durchdringen sich Lacans *close reading* des platonischen *Symposiums*, seine kritische Rezeption der zeitgenössischen analytischen Literatur sowie seine Lektüren Descartes' und Claudels. Diese unterschiedlichen Fäden nachzuvollziehen oder weiterzuspinnen scheint eine so reizvolle Aufgabe darzustellen, dass zahlreiche AutorInnen sich ihrer immer wieder widmen.

An drei jüngeren Publikationen lässt sich zeigen, wie unterschiedlich der Zugang zum Komplex Übertragung-Liebe sein kann. Die eine (von Gabriel Mages) versucht, den Übertragungsbegriff anhand bedeutender Texte Lacans gründlich zu rekonstruieren, die zweite (von Bruce Fink) bemüht sich, Lacans Auffassung von Liebe nachzuzeichnen, wie sie sich insbesondere in seinem *Seminar 8* zur Übertragung ausgestaltet und die dritte (von Achim Geisenhanslüke) untersucht ausgehend vom *Symposium* die Sprache der Liebe in unterschiedlichen literarischen und philosophischen Ausgestaltungen, unter anderem in Lacans Platon-Rezeption. Diese drei Werke seien hier in Kürze vorgestellt.

Mit *Die Übertragung bei Jacques Lacan* (2017, Turia und Kant) veröffentlicht der Erziehungs- und Bildungswissenschaftler Gabriel Mages eine Promotionsschrift, die er als eine »begriffsanalytische Arbeit« (S. 11) charakterisiert. Auf über 300 Seiten rekonstruiert Mages textnah und unter gelegentlicher Zuhilfenahme einiger Klassiker der Lacanrezeption (Fink, Safouan, Braun, Widmer) die wichtigsten Texte Lacans zum Übertragungsbegriff: *Die Ausrichtung der Kur und die Prinzipien ihrer Macht*, *Seminar 8*, *Seminar 11* und – von Mages nur kurz kommentiert – die *Proposition d'octobre 1967*. Abschließend untersucht Mages den Aktäon-Mythos bei Lacan sowie bei dem sich auf Lacan beziehenden Andreas

Cremonini, was ihn zu grundlegenden Überlegungen zum Begriff des Triebes führt, in dessen Unermüdlichkeit Mages schließlich den Trost der analytischen Arbeit erblickt.

Mages' Buch trägt dabei unverkennbar Züge des akademischen Betriebs, aus dem es hervorgeht. Immer wieder versucht der Autor mit ausführlichen Zusammenfassungen, methodischen Bemerkungen und Verweisen auf andere Kapitel für Klarheit und Ordnung zu sorgen. Er schreibt unpräzise und ehrlich, was ihn meist zu klaren Wiedergaben des Wesentlichen, aber selten darüber hinaus führt. Seine Arbeit entfaltet kaum originelle Thesen oder Deutungen. Doch gelesen als Lektüreschlüssel gelingt es ihr, zentrale Texte Lacans zu erhellen.

Anders als Mages beschränkt sich Bruce Fink in *Lacan on Love: An Exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference* (2016, polity press) nicht auf ein textexegetisches Arbeiten. Er versucht vielmehr, einen psychoanalytischen Begriff von Liebe zu entwickeln, indem er sich in drei Abteilungen seines Buchs der symbolischen, der imaginären und der realen Dimension der Liebe bei Freud und Lacan widmet. In der letzten Abteilung gibt Fink zudem einen kurzen Abriss zu einzelnen Begriffen im Dunstkreis der Liebe (Bindung, romantische Liebe, höfische Liebe, Freundschaft, Agape usw.) und führt seinen bereits zuvor begonnenen Kommentar zu Lacans Platon-Lektüre fort.

Gerade weil Fink eigene Thesen entfaltet, für die er quer durch Lacans Gesamtwerk Belegstellen anführen kann, bringt seine Arbeit Neues. Er scheut sich zudem nicht, alltagsweltliche Interpretationen Lacanscher Theoreme zum Liebesleben vorzunehmen. Das führt zwar mitunter, insbesondere bei geschlechtlichen Themen, ins Plumpe¹, andernorts aber zu Auslegungen mit Witz, wie zur Bebilderung der Einbuße der sokratischen Analytikerposition anhand des Beispiels Bill Clintons (S. 193). Bedauerlich ist einzig, dass die klinische Konkretion, für die Fink bekannt ist, in diesem Werk zu kurz kommt.

Der Literaturwissenschaftler Achim Geisenhanslüke geht in *Die Sprache der Liebe. Figurationen der Übertragung von Platon zu Lacan* (2016, Wilhelm Fink) schließlich andere Wege als Mages und

Fink. Denn über den theoretischen oder analytisch-technischen Zugang zu Übertragung und Liebe hinaus nimmt Geisenhanslücke die sprachliche Materialisierung der Liebe, die erotisierte Rede, in den Blick. »Was der Eros fordert, ist [...] eine Aufhebung der Trennung von philosophischer Theorie und dichterischer Praxis« (S. 16). Theorie und sprachliche Praxis der Liebe stehen Geisenhanslücke zufolge in einem Übertragungsverhältnis, das nachzuverfolgen die Intention seines Buches ausmacht: »Die Aufgabe der Kritik besteht [...] darin, den Formen der Übertragung nachzugehen, die sich aus den Wegen des Eros ergeben, ohne ihnen doch ganz anheimzufallen« (S. 16). Entsprechend springt Geisenhanslücke zwischen philosophischen und literarischen Zugängen zur Liebe bei Platon, Lacan, Freud, Nietzsche, Kierkegaard, Shakespeare, Kafka, Klopstock, Austen und Goethe. Die nachgezeichneten Wege des Eros verästeln sich ins Detail, doch überkreuzen sich wiederkehrend in zentralen Motiven des *Symposiums* wie dem Mangel, der Verstümmelung, der Scham, dem Tod oder dem Gegensatz von Komödie und Tragödie. In je andere Kontexte gestellt, bilden diese Motive eigene Figurationen der Übertragung.

Für an Lacan geschulte LeserInnen ist insbesondere Geisenhanslückes Rezeption des *Symposiums* inspirierend. Sie ergänzt Lacans Kommentar z.B. durch Ausführungen zu mythischen Anspielungen im *Symposium* (wie die Geburt der Aphrodite oder Sokrates' Rede vom »Gorgischen Haupt«) oder zum Motiv der Scham. Geisenhanslücke zeigt zudem, wie Lacan in seiner Lesart von einer »Privilegierung der Komödie« (S. 81) geleitet wird und wie er, wie Geisenhanslücke mit Bezug auf Martin Koppfenfels feststellt, die literarische Dimension des *Symposiums*, z.B. den narrativen Rahmen, weitgehend unterschlägt. Lacan gebe sich einer identifikatorischen Lektüre des *Symposiums* hin, insofern er Sokrates als den Analytiker ausmacht. Das lässt Lacan insbesondere die Rede des Tragödiendichters Agathon vernachlässigen, der Geisenhanslücke mit seinen Ausführungen zur Erotisierung der Sprache und zur Tragödie zu ihrem Recht verhilft. Neben solchen Impulsen für die Lacan-Lektüre ist es Geisenhanslückes Stil, der *Die Sprache der Liebe* lesenswert macht. Er geht der Erotisierung der Sprache

nach, ohne ihr »anheimzufallen«, bleibt also in Tuchfühlung mit ihr, ohne die Distanz zu verlieren. Sein Buch ist als literaturwissenschaftliche und nicht-literarische Arbeit eindeutig auf der Seite der Theorie zu verorten, doch insofern es sich nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich mit Lust liest, scheint ein wenig Eros auch in Geisenhanslückes eigene Sprache gesickert zu sein.

Die drei hier diskutierten Werke stehen nicht nur für verschiedene Zugänge zum Komplex Übertragung-Liebe, sondern auch für unterschiedliche Perspektiven auf Lacan: Mages schreibt als Akademiker, der sich nüchtern und systematisch dem undurchdringlichen Lacan nähert, Fink als erfahrener Analytiker, der im Lacanschen System zu denken begonnen hat, und Geisenhanslücke als Literaturwissenschaftler, der Lacan als Kommentator Platons kommentiert. Indem die Autoren den je eingeschlagenen Weg konsequent verfolgen, schreiben sie auf ihre Art eine bei Sokrates anhebende und Lacan passierende Übertragung fort.

AARON LAHL

- 1 »Men – insofar as they are men and not women – prefer acting to talking, prefer having sex to making love in the older sense of the English expression where making love meant speaking of love, poetically creating love – in a word, courting.« (S. 68)

JEAN ALLOUCH: VON DER PSYCHOTISCHEN ÜBERTRAGUNG

de Lacans Analyse des Falls *Aimée* warf ein neues Licht auf die Frage der Übertragung in der Psychose. Im Gegensatz zu der bei Freud und seinen Nachfolgern weit verbreiteten Ansicht einer nicht existierenden Übertragung in den Psychosen ist die psychotische Übertragung Ausgangspunkt für Lacans Übertragungsbegriff. Sein Zugang zur psychotischen Übertragung ist nicht wie derjenige Freuds belastet mit der »neurotischen Hypothek«. Der Artikel beleuchtet Lacans Begriff der (psychotischen) Übertragung. Dabei werden insbesondere sein Konzept des *sujet supposé savoir* (und der darin implizierte, heikle Ausschluss eines *Autre supposé savoir*) sowie das Mathem der Übertragung eingehend untersucht.

Dies ist der erste Teil der Übersetzung eines Textes von Jean Allouch. Der zweite Teil wird sich ausgehend von Lacans Arbeit mit *Aimée* den klinischen Problemen im analytischen Umgang mit der Psychose widmen und im RISS 90 erscheinen.

Schlüsselbegriffe: Psychotische Übertragung; Psychose; Übertragung; *sujet supposé savoir*; Mathem der Übertragung

en Lacan's analysis of the case of *Aimée* has shed new light on the question of transference in psychosis. In contrast to the widely

shared opinion of Freud and his successors that transference does not exist in psychosis, psychotic transference is in fact exemplary for Lacan's concept of transference per se. Unlike Freud, Lacan's approach to psychotic transference is free of the burden of neurosis. This essay looks at Lacan's concept of (psychotic) transference, paying particular attention to the concept of the *sujet supposé savoir* (and its implication of an excluded *Autre supposé savoir*) as well as to the matheme of transference.

This is the first part of a translation of a longer text by Jean Allouch. Against the background of Lacan's working with *Aimée* the second part of the text will deal with the clinical questions that an analytical approach to psychosis raises. This second part will be published in RISS 90.

keywords: psychotic transference, psychosis, transference, *sujet supposé savoir*; matheme of transference

fr L'analyse par Lacan du cas *Aimée* a apporté un nouvel éclairage à la question du transfert dans la psychose. Au contraire du point de vue de Freud et de bon nombre de ses successeurs, selon lequel il n'y a pas de transfert dans la psychose, c'est justement le transfert psychotique qui est à la base de la conceptualisation du transfert par

Lacan. Son abord du transfert psychotique n'est pas, à la différence de celui de Freud, encombré de l'«hypothèse névrotique». Le texte examine le concept lacanien de transfert (psychotique) et porte une attention particulière à la notion de

sujet supposé savoir (ainsi que la délicate exclusion d'un *autre supposé savoir* qu'elle implique) et au mathème du transfert.

Mots-clés: transfert psychotique ; psychose ; transfert ; sujet supposé savoir ; mathème du transfert

MAI WEGENER: WISSENSCHAFT UND LIEBE – NOTIZ ZUR ÜBERTRAGUNG

de Ausgehend von der Ununterscheidbarkeit der Übertragung vom Zustand der Liebe und von Freuds Anerkennung der Übertragung als »für unsere Wissenschaftlichkeit beschämende Korrektur« fragt der Text nach dem Zusammenhang von Wissen und Liebe – und stößt darauf, dass dieser Zusammenhang durchlaufen werden muss wie ein Knoten, dass er unmöglich als Satz, sondern allein als Bewegung erfasst werden kann. In dieser Bewegung streift der Beitrag u.a. Freuds Beziehung zu Fließ, kommt auf Lacans Ausführungen zu Platons *Symposion* zu sprechen und zuletzt auf die *Fröhliche Wissenschaft*. Schlüsselbegriffe: Übertragung, Liebe, Wissen

In doing so this paper will also look at Freud's relationship to Fließ and pick up on Lacan's discussion of Plato's *symposium* as well as on the *gay science*.
keywords: transference, love, knowledge

en This paper takes as its starting points the indiscernibility of transference and the status of love, as well as Freud's dictum that transference is a »correction, which shames our [scientific] knowledge«. We will ask about the relation between knowledge and love and find that the connection of the two has to be traversed like a knot and cannot be expressed in a sentence, it can only be grasped in a movement.

fr Partant de l'indifférenciation du transfert et de l'état amoureux ainsi que de la reconnaissance par Freud du transfert comme »correction si humiliante pour nos prétentions scientifiques«, le texte interroge le lien entre savoir et amour – et bute ce faisant sur la nécessité de parcourir ce lien comme un nœud, dont on ne peut rendre compte que comme mouvement, et non par une simple phrase. Le texte, dans ce mouvement, survole la relation de Freud à Fließ, traite ensuite les élaborations de Lacan autour du *Banquet* de Platon, et aborde pour finir le *Gai savoir*.
Mots-clés: transfert, amour, savoir

KARL-JOSEF PAZZINI: PSYCHOANALYSE »ENTBEHRT
DES ERNSTEN GEPRÄGES«/»ALS HÄTT' SIE LIEB' IM LEIB«
(FREUD/MARX)

- de Zwei ernste Wissenschaftler, Freud und Marx, kommen nicht umhin, in ihr Theoretisieren die Seele einzubauen. Sie ist mit der Liebe zusammen Chiffre für den Rand des mit der strengen oder harten Wissenschaft Begreifbaren, also deren Kritik und Weiterentwicklung und Ärgernis. Zugleich werden mit solchen aus der Praxis des Theoretisierens gewonnenen Notwendigkeiten die Grenzen des Individuums und des Subjekts befragt. Freud ahnte nur, dass er mit dem Konzept der Übertragung und dessen politischer und juridischer Verfasstheit große Anforderungen an unser Denken und Arbeiten stellt.
Keywords: Seele, Liebe, Übergangssubjekt, Ökonomie, Freud, Marx
- en Two serious scientists, Freud and Marx, are forced to include the soul into their theories. »Soul«, together with »love«, marks the boundary of what can be grasped by hard science and thus serves as a necessary criticism, development but also irritation of science. However, such a necessity, resulting from the practice of theory, also raises the question of the boundaries of the individual and the subject. Freud could only guess what enormous demands he made on our thought and work with his concept of transference and its political and juridical aspects.
Keywords: soul, love, transitional
- subject, economy, Freud, Marx
- fr Deux scientifiques sérieux, Freud et Marx, ne peuvent s'empêcher de mêler l'âme à leurs élaborations théoriques. L'âme, et l'amour avec elle, se fait dans leur discours indice de la limite de ce que les sciences dures peuvent appréhender, indice aussi de leur critique, de leur évolution, de leur parfum de scandale. Ces nécessités tirées de la pratique de la théorie mettent aussi en question les limites de l'individu et du sujet. Freud n'a fait que pressentir les immenses exigences que son concept de transfert, ses aspects politiques et juridiques, posaient à notre pensée et notre travail.
Mots-clés : âme, amour, sujet transitionnel, économie, Freud, Marx

de Der Autor schlägt vor, ein Verständnis der *Handhabung der Übertragung* in der Arbeit mit der Psychose zu erarbeiten. Er trägt dabei einer Umkehrung der Übertragungsrichtung Rechnung: Während in der Neurose die Übertragung vom Subjekt zum Anderen verläuft – denn in der Neurose handelt es sich oft um eine Frage, die vom Subjekt an den Anderen mit der Unterstellung, dass er das an Sein enthält, das ihm fehlt, gerichtet wird – befindet sich in der Psychose das Objekt-Ursache-des-Begehrens eher auf der Seite des Subjekts selbst, welches sich seinerseits als ein Wesen sieht, das dem Anderen fehlt. Daher rührt die Gewissheit, immer für den Anderen wichtig zu sein, von der der Psychotiker zeugt. Ausgehend von diesen Aspekten bedenkt der Autor eine klinische Handhabung, die darin besteht, die Übertragung desjenigen zu behandeln, der mit der Klinik der Psychose befasst ist; damit geht eine gewisse Ausleerung einher, um die Adressierung erträglicher zu machen, in der das psychotische Subjekt sich mit dem Blick des Anderen, mit dem er in Beziehung steht, beschäftigt sieht. Schlüsselbegriffe: Psychose, Umkehrung der Übertragung, Handhabung der Übertragung

en The author proposes to work the *handling of the transference*, in the psychosis, by taking account of the

inversion of the transference vector which, in the neurosis, goes from the subject towards the Other. Then that, in the neurosis, it's generally about of the question addressed by the subject to the Other, supposed to contain the being which it misses in so much as object causes some desire, in the psychosis it's rather on the side of the subject which finds himself as the being who misses in the Other. Where from the certainty, expressed by the psychotic, to be always concerned by the Other. By considering these aspects, the author plans to direct a clinical handling which consists in treating the transference of the one who takes care of the clinic of the psychosis, which comprises an emptying intended to return more bearable the address than the subject psychotic is seen occupying towards the Other with whom he has to deal.

Keywords: psychosis, inversion of the transference, clinical handling.

fr L'auteur propose de travailler le *manierement du transfert*, dans la psychose, en tenant compte de l'inversion du vecteur transférentiel qui, dans la névrose, va du sujet vers l'Autre. Alors que, dans la névrose, il s'agit le plus souvent de la question adressée par le sujet à l'Autre, supposé contenir l'être qui lui manque en tant qu'objet cause du désir, dans la psychose c'est plutôt du côté du sujet qui se

retrouve l'être manquant à l'Autre. D'où la certitude, manifestée par le psychotique, d'être toujours concerné par l'Autre. En considérant ces aspects, l'auteur envisage d'orienter un manie- ment clinique qui consiste à traiter le transfert de celui qui s'occupe de

la clinique de la psychose, ce qui comporte un vidage destiné à rendre plus supportable l'adresse que le sujet psychotique se voit occuper au regard de l'Autre auquel il a affaire.

Mots clefs: psychose, inversion du transfert, manie- ment clinique

CRISTINA FACCINCANI: ZUR VIELFALT DER ÜBERTRAGUNGS- VORGÄNGE UND IHREN KOMPLIKATIONEN

de Der Essay erkundet die höchst komplexe Mehrdimensionalität des gegenseitigen Übertragungsprozesses, der auch transgenerationale Traumata miteinschließt, wobei vor allem die Position des Analytikers in den Blick genommen wird. Anhand von drei Fällen wird erörtert, wie sich unbewusste Phantasien des Analysanten in der Analytikerin, die auch Autorin des Essays ist, als unheimliches und bedrängendes, sie selbst desorientierendes Geschehen niederschlagen. Die Fälle zeugen aber auch von gleichsam epiphanischen Momenten, die zu einer radikalen Veränderung des analytischen Prozesses selbst führen. Schlüsselbegriffe: Mehrdimensionalität, Trauma, Gewalt, Perversion, Traum

unconscious fantasies of the analysand are experienced by the analyst (who is also the author of this essay) as uncanny, attacking and also disorienting events. At the same time, these three cases also reveal moments of epiphany which lead to a radical change of course in the analytical process. Keywords: multi-dimensionality, trauma, violence, perversion, dream

en This essay looks at the complex multi-dimensionality of the mutual process of transference, which also includes transgenerational traumata. A particular focus will be on the position of the analyst in this process. Picking up on three cases, this essay will show how

fr Cet essai analyse la multi-dimensionnalité du transfert réciproque qui implique aussi des traumatismes transgénérationnels. Une attention particulière est mise sur la position du psychanalyste. A l'exemple de trois cas, l'auteur montre comment les fantasmes des patients sont expérimentées comme événements perturbantes par le psychanalyste. Au même temps ces cas révèlent des moments épiphaniques qui comportent à chaque fois une transformation radicale du processus analytique. Mots clé: multi-dimensionnalité, trauma, violence, perversion, rêve

JOHANNES KLEINBECK: »UM DEN EROS HERUM.«
WIE MÄNNER SEIT PLATONS SYMPOSIUM ÜBER DIE
HIMMLISCHE UND IRDISCHE LIEBE GRÜBELN

- de Mit der Montage von vier szenischen Verdichtungen möchte der Beitrag zunächst nachzeichnen, wie sich Platons Unterscheidung von Himmlischer und Irdischer Liebe bei Thomasius, Kant, Forster und Hegel zur männlichen Affektökonomie eines Denkens der Ästhetik ausgeprägt hat. Es wird sich sodann die Frage stellen, ob selbst noch Freud in den problematischen Grenzen einer solchen Ästhetik gefangen bleibt, als er 1907 in Rom fasziniert vor Tizians Gemälde *Himmlische und Irdische Liebe* steht, ins »Phantasieren« kommt und beschließt, seine *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* zu verfassen.
Keywords: Ästhetik, Geschmack, Sinnlichkeit, Zärtlichkeit, Autofiktion, Freuds *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens*
- fr En esquissant quatre scènes l'article décrit comment, chez Thomasius, Kant, Forster et Hegel, une économie affective male d'une pensée d'esthétique prend forme à partir la distinction de Platon entre amour céleste et amour terrestre. Quand Freud regard le tableau *Amour céleste et Amour terrestre* de Titien 1907 à Rome et décide d'écrire ses *Contribution à la psychologie de la vie amoureuse*, reste-il, faut-il alors demander, dans le cadre problématique d'une telle esthétique?
Mots-clés: esthétique, goût, sensualité, tendresse, délicatesse, autofiction, *Contribution à la psychologie de la vie amoureuse* de Freud
- en In four scenic sketches the paper describes how Plato's distinction between heavenly and earthy love in Thomasius, Kant, Forster and Hegel took shape as the male affective economy of a thinking of Aesthetics. The question will arise if Freud remains within the problematic limits of such an Aesthetics when he stays before Titian's painting *Heavenly and Earthy Love* 1907 in Rome, beginning to »fantasize« and deciding to write his *Contributions to the Psychology of Love*.
Keywords: Aesthetics, taste, sensuality, tenderness, delicacy,

de Weder, genau genommen, Interpretation noch Paraphrase, weder Kritik noch Kommentar folgt dieser Versuch Spuren von Interpolationen, Zusätzen und Schnitten durch verschiedene Versionen eines Märchens, das die Brüder Grimm zuletzt unter dem Titel *Das tapfere Schneiderlein* erscheinen ließen.
Schlüsselbegriffe: Tapferes Schneider-lein, Kleid, Aufschneider, Grimm, Märchen

en Neither, strictly speaking, interpretation, nor paraphrase, neither critique, nor commentary, this essay follows traces of cutting and adding, manifold gestures of interpolation into the different versions of a fairy tale eventually

edited by the Grimm brothers under the title *Das tapfere Schneiderlein* [*The Brave Little Tailor*].
Keywords: Brave Little Tailor, garment, imposter, Grimm, fairy tale

fr Ni, pour ainsi dire, une interprétation, ni paraphrase, ni étude critique, ni commentaire savant, cet essai suit des traces – découpages pas moins qu'ajouts – d'interpolations diverses à travers les différentes versions d'un conte des frères Grimm qui aura fini à être intitulé *Das tapfere Schneiderlein* [*Le petit tailleur courageux*].
Mots-clés: petit tailleur courageux, vêtement, imposteur, Grimm, conte de fées

DER UTOPIE EINE STADT GEBEN GESPRÄCH MIT KLAUS HEINRICH

de Klaus Heinrich im Gespräch mit Wolfram Ette und Volkmar Billig zur Frage, in welcher Weise gerade die Städte eine gattungsgeschichtliche Utopie zu formulieren in der Lage sein könnten, die alle Konflikte, Brüche und Unvereinbarkeiten, die das Leben der Menschen bestimmen, ausstellen? Sind Ruinen, Brachflächen und die in die Stadt einwachsende Natur ein Indiz für ökonomischen Niedergang und stadtplanerisches Versagen oder drückt sich daran, wenn auch vielleicht ungewollt, eine realistische Korrektur eines falschen

stadtplanerischen Rationalismus aus? – Religionswissenschaft thematisiert, Klaus Heinrich zufolge, »das Verdrängte der Philosophie«. Neben den Religionen hat sie daher auch die Künste zu Bundesgenossen – und eben die Psychoanalyse, die selbst einen Gegenentwurf zum Rationalismus der europäischen Aufklärung praktiziert.
Schlüsselbegriffe: Stadtplanung, Psychoanalyse, Philosophie, Religionswissenschaft, Rationalismuskritik, Verdrängung

en Klaus Heinrich discusses with Wolfram Ette and Volkmar Billig to what extent cities can be understood as historical utopias which make transparent the conflicts, breaks and infringements which define human life. Are ruins, fallow land and nature growing into the city mere signs of economic decline and failed city planning? Or do they rather function – even inadvertently – as a realist correction of a misguided urbanist rationalism? According to Klaus Heinrich, Religious studies expound „the repressed of philosophy“. In doing so they not only pick up on religions but also the arts and, eventually, also psychoanalysis which itself is a practice countering the rationalism of European enlightenment. Keywords: Urban planning, psychoanalysis, philosophy, religious studies, critique of rationalism, repression

fr Entretien de Klaus Heinrich avec Wolfram Ette et Volkmar Billig autour de la question de savoir de quelle manière les villes seraient en mesure de formuler une utopie dans l'histoire des genres, qui exposerait tous les conflits, les fractures et les incompatibilités qui déterminent la vie humaine. Les ruines, les terrains vagues et la nature qui croît au cœur de la ville sont-ils les indices d'un déclin économique et d'un échec de la planification urbaine, ou sont-ils l'expression, peut-être involontaire, d'une correction réaliste d'un rationalisme urbanistique factice? – Selon Klaus Heinrich, la science des religions a pour sujet » le refoulé de la philosophie «. Elle a sur ce point et aux côtés des religions, les arts comme alliés – et justement aussi la psychanalyse, qui met elle-même en pratique un contre-projet au rationalisme de l'Europe des Lumières. Mots-clés: Planification urbaine, psychanalyse, philosophie, études religieuses, critique du rationalisme, refoulement

LUTZ GOETZMAN: WOHIN SCHAUT DER ENGEL DER PSYCHOANALYSE? EINIGE ÜBERLEGUNGEN ZUR LINIE DES ZWEITEN TODES

de Ausgehend von Freuds letzten Notizen (»Mystik die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches außerhalb des Ichs, des Es«/»Psyche ist ausgedehnt, weiß nichts davon.«) wird Lacans Topologie des »L'Entre-deux-Morts« erkundet, besonders die epistemo-

logische Stellung der Linie des zweiten Todes. Die Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, ob ein Denken über das Jenseits, das hinter der Linie des zweiten Todes liegt, überhaupt möglich ist oder vielmehr vermieden werden sollte. Von der Linie des zweiten Todes aus wird

sowohl in Richtung der borromäischen Welt wie des Jenseits gedacht. Die Arbeit schließt mit Reflexionen über die Frage, inwieweit sich die Psychoanalyse nicht nur gegenüber dem individuellen Subjekt, sondern auch gesellschaftlich und philosophisch positionieren sollte. Schlüsselbegriffe: L'Entre-deux-Morts, Antigone, symbolische Kastration, negative Halluzination, Aporie

en Picking up on two late notes by Freud («Mysticism is the obscure self-perception of the realm outside the ego, of the id.»/»Psyche is extended; knows nothing about it.«) Lacan's topology of »L'Entre-deux-Morts« shall be explored, putting particular emphasis on the epistemological conditions on the line of the second death: Can the beyond, situated behind the line of the second death, be thought or should it rather be avoided? From there, from the line of the second death, we are able to think both towards the Borromean world and towards the beyond. This paper concludes by reflecting on the question of how psychoanalysis should position itself not only vis-à-vis the individual subject but also social and philosophical matters. Keywords: L'Entre-deux-Morts, Antigone, symbolic castration, negative hallucination, aporia

fr A partir des dernières notes de Freud, («Mysticisme l'auto-perception obscure du règne au-delà du Moi, du ça «/» La psyché est étendue, n'en sait rien «), la topologie de Lacan de » L'entre-deux-morts « est interrogée, en particulier en ce qui concerne les conditions épistémologiques sur la ligne de la seconde mort. Ce travail traite de la question de savoir si penser l'au-delà, ce qui est derrière la ligne de la deuxième mort, est possible ou devrait être évité. Depuis cette position, la réflexion partant de la ligne de la seconde mort va aussi bien en direction du monde borroméen que dans celle de l'au-delà. L'auteur conclut en se demandant dans quelle mesure la psychanalyse devrait se positionner non seulement à l'égard du sujet individuel, mais aussi sur le plan social et philosophique. Mots-clés: L'entre-deux-morts, Antigone, castration symbolique, hallucination négative, aporie

AUTOREN

JEAN ALLOUCH

arbeitet als Psychoanalytiker in Paris. Er besuchte ab 1962 das Seminar von Jacques Lacan (der auch sein Analytiker gewesen ist); nach der Auflösung der *Ecole freudienne de Paris* wirkte er an der damals neuen Zeitschrift *Littoral* und an der Gründung der *Ecole lacanienne de psychanalyse* mit. In der Publikationsreihe »Die großen Klassiker der modernen Erotologie«, die er beim Epel Verlag leitet, setzt er sich für die Verbreitung der wichtigsten Werke der *gay and lesbian studies* in Frankreich ein.

Erschienen sind u.a. die Monographien *Lettre pour lettre*, (1984), *Marguerite, ou l' Aimée de Lacan* (1990), *Érotique du deuil au temps de la mort sèche* (1995), *Le sexe du maître* (2001) *Contre l'éternité. Ogawa, Mallarmé, Lacan* (2009), *L'Amour Lacan* (2009), *Prisonniers du grand Autre (l'Ingérence divine i*, 2012), *Schreber théologien (l'Ingérence divine ii*, 2013) und *Une femme sans au-delà (l'Ingérence divine iii*, 2014). Zuletzt publizierte Jean Allouch *L'Autresexe* (2015), *Pourquoi y a-t-il de l'excitation sexuelle plutôt que rien ?* (2017), *La Scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent* (2017).

DR. VOLKMAR BILLIG

geboren 1963, studierte Philosophie, Kulturwissenschaft und Religionswissenschaft an der Humboldt-Universität und Freien Universität Berlin, u. a. bei Prof. Klaus Heinrich. Er promovierte über die Faszinationsgeschichte von Inselvorstellungen und arbeitete darüber hinaus zu Themen der Kunst des 20. Jahrhunderts und der Diskursgeschichte des modernen Subjekts. Als Ausstellungskurator, Redakteur, Herausgeber und Dozent war er in Deutschland sowie im Ausland tätig. Neben seiner im Verlag Matthes & Seitz Berlin erschienenen Monographie *Inseln. Geschichte einer Faszination* hat er zahlreiche Aufsätze zu kunst- und kulturphilosophischen Themen in Sammelbänden und Zeitschriften veröffentlicht. Seit 2015 lebt und arbeitet er auf der Insel Rügen.

WOLFRAM ETTÉ

Jahrgang 1966. Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Philosophie und Gräzistik in Berlin und Paris. Nach der Habilitation (*Kritik der Tragödie. Über dramatische Entschleunigung*, erschienen 2012) Professurvertretungen an der LMU München, den Universitäten Basel und Bielefeld sowie der Freien Universität Berlin. Zurzeit arbeitet Wolfram Ette im Rahmen der DFG-Forschergruppe »Philologie des Abenteuers« zu Fragen der literarischen Spannung. Arbeitsschwerpunkte: Theorie der Tragödie und Poetik des Dramas, Musik und Literatur, Theorie des Mythos, Literatur und Psychoanalyse.

Weiteres zur Person: <https://wolframette1966.wordpress.com/>;
kleine Texte: <https://wolframettetexte.wordpress.com>

CRISTINA FACCINCANI

ist Psychoanalytikerin in Verona (Italien) und Autorin u.a. von *Alle radici del simbolico. Transoggettività come spazio pensante nella cura psicoanalitica* [Die Wurzeln des Symbolischen. Transsubjektivität als denkender Raum in der psychoanalytischen Behandlung], Liguori, Neapel, 2010.

LUTZ GOETZMANN

Prof. Dr. med., Mitglied der Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse (SGPsa). 1981–1988 Studium der Humanmedizin, Facharztausbildung für Psychotherapie an den Psychiatrischen Kliniken der FU Berlin und an der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich. Habilitation über psychosomatische Aspekte der Transplantationsmedizin, seit 2011 Chefarzt der Klinik für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie der Segeberger Kliniken, Bad Segeberg; seit 2014 APL-Professur an der Universität zu Lübeck. Zahlreiche Publikationen zur psychoanalytischen Psychosomatik und Kulturwissenschaften.

KLAUS HEINRICH

(*1927 in Berlin), lebt in Berlin – 15-jährig eingezogen als Jungkanonier (später Luftwaffenhelfer), 1943 Verfahren wegen

Wehrkraftzersetzung und Defaitismus. – Seit 1945/46 Studium der Rechte, Philosophie, Psychologie, Theologie, Kunst- und Literaturgeschichte an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Denunziert und bedroht, war er 1948 studentischer Mitbegründer der Freien Universität Berlin. – 1952 Promotion in Philosophie mit einem „Versuch über das Fragen und die Frage“. 1964 Habilitation mit einem »Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen«. Lehrtätigkeit seit 1956, 1968 Direktor des Religionswissenschaftlichen Instituts, 1971 Professur für Religionswissenschaft auf religionsphilosophischer Grundlage, emeritiert 1995. – Ehrenmitglied der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung (DPV) 1998. Sigmund-Freud-Preis für wissenschaftliche Prosa der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, Darmstadt, 2002.

JOHANNES KLEINBECK

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der LMU-München. Mitherausgeber der Reihe *Neue Subjektile* im Verlag Turia+Kant, Wien und Berlin. – Zuletzt erschienen: *Zärtliche Zwänge. Sigmund Freuds Erziehungs-Briefe an seine Verlobte Martha Bernays. Orbis Litter.* 2018;00:1–14. <https://doi.org/10.1111/oli.12204>.

KARL-JOSEF PAZZINI

ist in Berlin als Psychoanalytiker, Supervisor, Berater tätig; arbeitete bis 2014 als Professor für Bildungstheorie und Bildende Kunst an der Universität Hamburg, lehrt immer wieder woanders und arbeitet in der Psychoanalytischen Bibliothek Berlin mit. Arbeitsschwerpunkte sind: Übertragung, Pornographie. Bücher: *Bildung vor Bildern. Kunst – Pädagogik – Psychoanalyse* (2015) | zus. mit Insa Härtel: *Blickfänger. Scharfgestellt und umgedreht. Gerhard Richter Betty* (1977), (2017) | zus. mit Manuel Zahn; Jean-Marie Weber: *Lehre im Kino. Psychoanalytische und pädagogische Lektüren von Lehrerfilmen.* (2018).

THOMAS SCHESTAG

Lehrt Literatur an der Brown University (Providence, Rhode Island, USA).

ANNA STEINERT

lebt in Berlin. Sie studierte an der HFBK Hamburg. Einzelausstellungen hatte sie u. a. bei Superdeals Brussels, in der Galerie Sandra Bürgel, im Kunstverein Harburger Bahnhof und im Kunstverein Jesteburg. Aktuell ist sie Stipendiatin des Berliner Senats zur Förderung von Videokünstlerinnen und Filmemacherinnen.

MAI WEGENER

Psychoanalytikerin in freier Praxis in Berlin. Miteröffnerin des *Psychoanalytischen Salon Berlin* (<http://www.pasberlin.de/>) und der *Psychoanalytischen Bibliothek Berlin* (<http://psybi-berlin.de/>). Publiziert und lehrt zur Psychoanalyse und im Feld der Kulturwissenschaften.

Jüngste Publikationen: *Nicht den Sinn, sondern den Körper treffen: Deuten in der Psychoanalyse*. In: *Was heißt Deuten?* Hg. v. Susanne Lüdemann, Thomas Vesting, München 2017 / *Begehren, Gesetz und Genießen. Zu Lacans Interpretation des Abraham-Opfers*. In: *Gesetz und Begehren. Theologische, philosophische und psychoanalytische Perspektiven*. Hg. v. Angelica Löwe, Roman Lesmeister, Daniel Krochmalnik u. a. Freiburg/München: 2017.

ALFREDO ZENONI

ist promovierter Psychologe, Psychoanalytiker, Mitglied der *Ecole de la Cause freudienne*, lehrt in deren klinischen Sektion in Brüssel. Er arbeitete bis 2004 als Psychologe und therapeutischer Leiter in einer Nachsorgeeinrichtung in Brüssel. Er publizierte unter anderem *Le corps de l'être parlant* (2000, 2e éd, De Boeck-Universität) und *L'autre pratique clinique. Psychanalyse et institution thérapeutique* (2009, érès).

ÜBERSETZER

AARON LAHL

Studiert Psychologie in Berlin. Konzeptuelle Planung und Organisation des Symposiums zu (Homo)Sexualität und Psychoanalyse an der IPU Berlin im Januar 2018. Arbeitsschwerpunkte: Psychose, Lacan, Sexualforschung.

FRANZ TAPLICK

Lebt und arbeitet in Berlin; studiert Literatur- und Filmwissenschaft, zuvor Ausbildung zum Mediengestalter Bild und Ton; Freund der Psychoanalytischen Bibliothek Berlin.

FABIEN VITALI

arbeitet als Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Er ist Mitherausgeber der Online-Review zur Italienischen Literatur und Kultur *Lettere Aperte* (<http://www.lettereaperte.net/index.php>). Beim Hamburger Laika Verlag hat er verschiedene Arbeiten, insbesondere zu Pier Paolo Pasolini, veröffentlicht (<https://www.laika-verlag.de>).

ALEXANDRE WULLSCHLEGER

Dr. med. Arbeitet als Psychiater an der Psychiatrischen Universitätsklinik der Charité im St. Hedwig Krankenhaus in Berlin. Ist dort Co-Leiter der Forschungsgruppe »Sozialpsychiatrie und Versorgungsforschung«.

RISS Zeitschrift für Psychoanalyse

Nr. 89 - Übertragung (2018/3)

ISBN 978-3-86485-197-1

Herausgeber:

Karl-Josef Pazzini

Mitherausgeber:

Marcus Coelen

Judith Kasper

Mai Wegener

Redaktion:

Johannes Binotto

Artur Reginald Boelderl

Marcus Coelen

Jonas Diekhans

Insa Härtel

Judith Kasper

Johannes Kleinbeck

Aaron Lahl

Robert Langnickel

Martin Pawelkiwitz

Erik Porath

Franz Taplick

Mai Wegener

Peter Widmer

Sascha Wolters

Alexandre Wullschlegler

Autoren:

Jean Allouch

Marcus Coelen

Christina Faccincani

Lutz Goetzmann

Klaus Heinrich

Judith Kasper

Johannes Kleinbeck

Aaron Lahl

Karl-Josef Pazzini

Thomas Schestag

Anna Steinert

Mai Wegener

Alfredo Zenoni

Korrektur/Lektorat:

Dieter Wenk, Textem

Design:

Stefan Fuchs

Mitko Mitkov

sf-mm.com

© 2018 TEXTEM VERLAG

Schäferstraße 26, 20357 Hamburg

post@textem.de // www.textem.de

© 2018 Alle Rechte vorbehalten.

Die Verwendung der Texte und Bilder, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.









Jean Allouch, *Psychotische Übertragung* | Mai Wegener, *Wissenschaft und Liebe* | Karl-Josef Pazzini, »als hätt' sie Lieb' im Leib« | Alfredo Zenoni, *Orientieren in psychotischer Übertragung* | Cristina Faccincani, *Vielfalt der Übertragung* | Johannes Kleinbeck, »Um den Eros herum« | Thomas Schestag, *-schneider- (2)* | Anna Steinert, *Masken* | Klaus Heinrich, *Der Utopie eine Stadt* | Lutz Goetzmann, *Engel der Psychoanalyse*

Rezensionen: Sigmund-Freud-Gesamtausgabe | Psychoanalytikerin trifft Marina Abramović | Werner Hamacher, Sprachgerechtigkeit | Die Übertragung bei Jacques Lacan (Gabriel Mages), Lacan on Love (Bruce Fink), Die Sprache der Liebe (Achim Geisenhanslüke)

Textem Verlag, 2018

ISBN: 978-3-86485-197-1

Preis: 22 Euro