

Der Traum der Maschine

Zur Hysterie und zur Erfindung des Unbewussten

Meine Damen, meine Herren,

ich muß gestehen: der Titel dieser Tagung hat mir ein Lächeln entlockt (und weil das so war, habe ich ihn immer wieder und bei allen unpassenden Gelegenheiten ins Gespräch einfließen lassen – einfach nur, um zu testen, ob der Witz daran zündet). Und weil ich das ausgiebig gemacht habe, kann ich Ihnen berichten: er zündet, eben so, wie sich's gehört für einen guten Witz. – Nun ist es keineswegs so, daß ich etwas gegen diesen Titel einzuwenden hätte. Im Gegenteil. Eher hat die Schieflage dieser Formulierung jene Frage ins Rutschen gebracht, die, weil sie sich über einem unsicheren Grund bewegt, den Blick ins Tiefgründige befördert (was eine Übung ist, für die ich einiges übrig habe – vielleicht auch bloß deshalb, weil ich's bloß symbolisch mit der Bergsteigerei halte und mich realiter damit begnüge, den Kreuzberg hinauf und hinunter zu steigen). – Also lassen Sie mich die Frage stellen, die mir der Titel aufwirft: was ist das für ein Rutsch, den wir hier feiern, an der Schwelle eines neuen Jahrtausends. In wessen Namen findet diese Party hier statt? Ist es der Doktor Freud, den wir feiern? Ist es sein Medium, dem er mit einem leichten Fingerdruck auf den Schädel jenes Geheimnis zu entlocken versucht hat, das sich nur stumm auf den Körper schreibt? Oder ist es womöglich die Krankheit selbst? Wenn Sie das analysieren, dann haben Sie eine kleine Grammatik der Frage vor sich, die da lautet: Was ist der Kern, ist es das Subjekt, das Objekt, oder das Projekt, das sie eint?

2. Diese Frage mag spitzfindig scheinen, sie dringt jedoch, umstandslos, zum Kern des Problems. Denn es geht darum herauszufinden, was da vor hundert Jahren in die Welt gekommen ist. Daß es die Hysterie selbst ist, denke ich, fällt gleich von vorneherein aus. Nehmen wir also die plausibelste, die *common sense*-Hypothese, die da lautet, daß mit Freud eine *neue Lesart* der Hysterie in die Welt gekommen ist. Nun ja, wenn man etwas liest, setzt man voraus, daß es irgendwo geschrieben steht – was im Falle dieser Bemerkung voraussetzt, daß also die Hysterie selbst eine Art Buch ist, oder eine Textseite wenigstens in dem, was man seit altersher das *Buch der Natur* zu nennen sich angewöhnt hat. Womit wir, unversehens, ins Register der Schrift hinübergerutscht wären. Und da stellt sich die Frage, unweigerlich, was man sich unter einer *neuen Lesart* vorstellen soll. Und wer bitte schreibt?

Denn natürlich ist es keinesfalls naturgemäß, daß die Natur *schreibt* – und selbst wenn, so wüßten wir keineswegs, warum sie sich ausgerechnet unseres Griffels bedienen sollte. Hinter dem *Buch der Natur* steckt ein Autor – und so scheint mir die Formel von der *Lesart der Hysterie* eher eine Form des großzügigen Überlesens zu sein – jenes Kleingedruckten nämlich, daß immer dann zu Buche schlägt, wenn Sie Ihre Versicherung einlösen wollen. Darum aber soll es mir gehen. Ich möchte Ihnen also das Problem des Autors vorsetzen, der sich im Kleingedruckten verschanzt und behauptet, ES SCHREIBT. Aber wenn ES nicht schreibt, dann schreibt Freud. Und wir, die wir seine Leser sind, haben die Gelegenheit, in Freud nicht den Leser, sondern den Autor zu entdecken, den Geburtshelfer einer neuen und anderen Schrift, die nur den Namen der *Hysterie* trägt.

3. Lassen Sie mich, schnörkellos, auf den Begriff bringen, was das Novum ist, was bei Freud unter der Maske der *Hysterie* firmiert. Wir wissen aus seinen Briefen an Fließ, daß dort ein gut vierzigjähriger Mann über die Frage nachsinnt, ob das, was seine Patientinnen ihm vorbringen, mit der Realität übereinkommt. Nun hat hier das, was man so »Realität« nennen mag, eine erste Umwertung erfahren. Denn Freud ist neurophysiologisch geschult und deshalb geneigt, alles, was uns unsere Wahrnehmung über die Welt sagt, als Repräsentanz einer neuronalen Codierung aufzufassen. So ist es nur folgerichtig, daß er zu dieser Zeit nicht mehr von *Realität*, sondern vom *Realitätszeichen* spricht. Unter diesen Auspizien geht er davon aus, daß die Rede seiner Hysterikerinnen ein zwar korrumpierter, aber doch von der Wirklichkeit gespeister Text ist – daß also die Hysterie ein Sympton *von etwas* ist und nicht von nichts.

Nun, das Jahr 1895 (das wir hier feiern) ist das Jahr der Zusammenarbeit mit Breuer, es ist aber auch das Jahr des *Entwurfs*, das Jahr also eines Textes, das Freud in einer Façon zeigt, wie wir ihn kaum zu kennen glauben. Denn dieser Text zeigt uns den *neuronalen Freud*, es zeigt uns einen Menschen, der sich daranmacht, soetwas wie ein Modell elektromagnetischer Schrift zu codieren – und der damit den Prototyp dessen entwirft, was wir mit *künstlicher Intelligenz* bezeichnen. Dieser Text, den Freud später zu vernichten suchte, ist eine Denkwürdigkeit ersten Ranges, eine grandiose Spekulation, ein Text wesentlich apriorischen Charakters. Zwar gibt er sich wissenschaftlich, im engeren Sinne sogar naturwissenschaftlich dadurch, daß er sich auf die beiden Hauptsätze der Thermodynamik stützt – freilich, wenn wir ihn in ein Register einzuordnen hätten, so müßten wir sagen, daß wir es hier mit einem kosmologischen Text zu haben, von der Art, wie die Vorsokratiker, die griechischen Naturphilosophen nachgedacht haben. Denn Freud schickt sich hier an, das Entstehen der Sinneswahrnehmung und des Bewußtseins zu klären, vom Einzeller bis zur

Hysterika. Das ist der Einsatz, um den hier gespielt wird, und er ist nichts geringeres als *die ganze Welt*.

Und weil dieser Anspruch *auf die ganze Welt* den Subtext bildet, den wir bei der Frage der Hysterie stets mitzubedenken haben, scheint es mir unsinnig, die Hysterika mit einer kleinen Visite abzuspeisen, bei der es nur darum geht, einer Krankheit ein Krankheitsblatt umzuhängen. Denn das ist viel zu tief gehängt. Mehr noch: Verfäht man so, so arbeitet man an einer Deckerinnerung, bei der der philosophische Einsatz der Psychoanalyse zum Schweigen gebracht wird. Die Hysterika ist für Freud die Probe auf eine philosophische Frage – und genau darum geht's, als Freud im Jahr 1897 in seine große Krise gerät. »*Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr. Das ist wohl nicht ohne Erklärung verständlich; Du hast ja selbst glaubwürdig gefunden, was ich Dir erzählen konnte. Ich will also historisch beginnen, woher die Motive zum Unglauben gekommen sind. Die fortgesetzten Enttäuschungen bei den Versuchen, eine Analyse zum wirklichen Abschluß zu bringen, das Fortlaufen der eine Zeitlang am besten gepackten Leute, das Ausbleiben der vollen Erfolge, auf die ich gerechnet hatte, die Möglichkeit, mir die partiellen Erfolge anders, auf die gewöhnliche Art zu erklären. Dann die Überraschung, daß in sämtlichen Fällen der Vater als pervers beschuldigt wurde, mein eigener nicht ausgeschlossen, die Einsicht in die nicht erwartete Häufigkeit der Hysterie, wo jedesmal dieselbe Bedingung erhalten bleibt, während doch solche Verbreitung der Perversion gegen Kinder wenig wahrscheinlich ist. (Die Perversion muß unermesslich häufiger sein als die Hysterie, da ja Erkrankung nur eintritt, wo sich die Ereignisse gehäuft haben und ein die Abwehr schwächender Faktor hinzugetreten ist.) Dann drittens die sichere Einsicht, daß es im Unbewußten ein Realitätszeichen nicht gibt, so daß man die Wahrheit und die mit Affekt besetzte Fiktion nicht unterscheiden kann.*«

Und hier kommen wir zum entscheidenden Punkt. *Daß es im Unbewußten ein Realitätszeichen nicht gibt*. Nicht um die Hysterika geht's hier, sondern um die

Frage, wie das Unbewußte die Wirklichkeit *codiert*. Hatte Freud schon, über die Idee der neuronalen Codierung die *Realität* preisgegeben, so gibt es nun auch das Realitätszeichen preis.

Wenn wir – mit Freud – historisch beginnen, um die Motive zum Unglauben festzuhalten, so haben wir eine merkwürdige Konstellation. Denn wir können erleben, wie der Freud des Entwurfs, der seinen psychischen Apparat im beständigen Austausch mit der Außenwelt begriffen sieht, über die Frage der Hysterie dazu kommt, die Psyche als ein *autopoietisches System* aufzufassen, ein System, das sich nicht mehr darstellen läßt in den Begriffen des Spiegels, der Widerspiegelung, der Verzerrung, der Deformation des Realen. Stattdessen entdeckt sich ihm die Primordialität des Unbewußten, das, was wir vornehm die *Psychogenese der Welt* nennen könnten, oder in die zeitgenössische Schwundform übersetzt: daß irgendwie alles ein *Psychoding* ist. Hier nun – und das ist das Entscheidende – kommt es zu einer erneuten Verbindung des *Entwurfs* mit den Fragen der Hysterie, beginnt Freud nun systematisch die im Entwurf angelegten Modelle (die Logik des Widerstands und der Verschiebung) auf den nunmehr solipsistisch begriffenen Apparat anzuwenden. Das, was als Krise beginnt, markiert tatsächlich die Geburtsstunde der Psychoanalyse – vermag es Freud, über die Phantasmen seiner Hysterikerinnen, sich des »Realitätszeichens« zu entledigen. Und wirklich: dieser Riß, begleitet von nachgerade ekstatischen Briefergüssen (die uns, die wir in ihm vor allem den spröden Rationalisten kennengelernt haben, merkwürdig unfreudsch anmuten) – dieser Riß verwandelt sich geradewegs, mit kurzen heftigen Strichen noch vertieft, zum Grundriß der Psychoanalyse. Ganz unvermittelt landen wir an jenem Gestade, wo uns der König Ödipus begegnet, die Urszene, die *Lustpumpe*, die Archäologie der Neurosen, jenes Land eben, das Freud das *Unbewußte* getauft hat. Man muß die Briefe lesen, die Freud zu dieser Zeit schreibt, und da spürt man, daß man es hier mit

Glückseligkeit des Alchemisten zu tun hat. Er sei, so schreibt er, ein umgedrehter König Midas: *Ich kann Dir kaum ausführen, was sich mir alles (ein neuer Midas!) in – Dreck auflöst. Es stimmt ganz zur Lehre vom innerlichen Stinken. Vor allem Geld selbst. Ich glaube, dies geht über das Wort »schmutzig« für »geizig«. Ebenso gehen alle Geburtsgeschichten, Fehlgeburt, Periode über das Wort »Abort« (Abortus) auf den Lokus zurück.* Womit wir das Ideal des Anti-Idealismus vor uns haben: die Lust zu wissen, daß es zum Himmel stinkt, daß wir inmitten von Scheiße und Urin geboren werden, cloaca maxima.

4. Die Hysterie fungiert als Geburtshelferin dessen, was Freud den »psychischen Apparat« nennt: sie ist es, die Freud aus jenem Dilemma heraushilft, das ihn in seinem *Entwurf* beschäftigt – und das man, in einem Rückgriff auf eine theologische Gedankenfigur, die »Verstricktheit der Welt« nennen könnte – das unauflösbare Ineinander von Innen und Außen, Vergangenheit und Gegenwart. Freud, wenn sie so wollen, löst den Knoten, und er löst ihn auf jene entschlossen brachiale Art, wie es ein anderer Feldherr seines Kalibers, Alexander der Große, schon getan hat. Das ist die *coupure* – und sie besteht darin, daß Freud das Zeichen aus der Realität herauslöst, daß er die Unterwelt des Unbewußten als das Vorgängige inauguriert, und daß (in Folge dieser Umwälzung) die Welt nicht mehr als solche, sondern nurmehr als *Symptom* fungiert.

Den letzten Impuls zu diesem kurzen und entschiedenen Schnitt, mit dem Freud die Nabelschnur zum Realen durchtrennt, verdankt Freud nicht sich selbst, sondern er verdankt sie seinem weiblichen Medium: der Hysterika. Es ist ihre Unmündigkeit, welche die Freudsche Sprache zur Geltung bringt. Über die Hysterie gelangt Freud zum Konzept des *endopsychischen Zeichens*.

Anders gesagt: er entdeckt, daß der Treibstoff, mit dem wir unseren kleinen psychischen Apparat am Laufen halten, *Triebstoff* ist. Das ist eine Binsenweisheit,

gewiß. Das Revolutionäre dieses Konzepts wird deutlich, wenn Sie sich die Mühe machen, diesen kleinen psychischen Apparat, den ich, um ihn ein bißchen plastischer zu machen, gern *Mister Minit* nennen möchte, wie wir diesen kleinen *Mister Minit* also in der Geschichte ansiedeln. Wo kommt er her? Und wo war er, bevor Freud ihn uns präsentierte? Wie war es möglich, daß ihn niemand bemerkt hat? Und wovon hat er sich genährt all die Zeit? – Dieser Bursche, der da in einem jeden von uns hockt, war immer schon da. Er ernährt sich, das ist der Witz, von sich selbst, er bleibt sich gleich, er ist ein metaphysisches, oder wie ich sagen würde: ein metabiologisches Wesen. Ein verblödeter Weltgeist, ein imbeziller Gott, von dem uns nichts überliefert ist, außer ein paar Urszenen, die wir uns mühsam, in einem sozusagen kryptologischen Akt, haben zusammenklauben müssen.

Ich denke, Sie sehen, wohin das geht. Wenn ich Libido nun also, ein bißchen gegen den Strich, mit »Triebstoff« übersetze, so deshalb, weil diese kleine Verschiebung das Freudsche Denken in jene geistesgeschichtliche Bewegung eingliedert, die mit dem ausgehenden 18. Jahrhundert einsetzt und die, wenn man so will, die Metaphysik ablöst. War das Ideal der Metaphysik die Unbeweglichkeit, so skandieren die Philosophen des Idealismus die Geschwindigkeitsmaschinen des Denkens – mögen sie Geschichte, Kapital oder Evolution heißen. Und natürlich fällt auch Freuds »psychischer Apparat« in dieses Register – mehr noch: können wir in dem von ihm zusammengebosselten Triebwerk eine Krönung all jener Geschwindigkeitsmaschinen sehen, die das 19. Jahrhundert auf den Weg gebracht hat. Denn Freuds psychischer Apparat bedarf nicht mehr der Verwirklichung, er haftet nicht mehr am Boden (oder am *Realitätszeichen*), sondern er ist eine Flugmaschine, in der alles pfeilschnell sich vollzieht. – Freilich, auch eine solche Maschine braucht Treibstoff, und wenn sie ihn nicht aus der Ewigkeit zieht, so muß sie sich halt *in der Zeit* auffüllen (womit das Dilemma

aller Geschichtsphilosophie markiert ist). Die Freudsche Antwort ist natürlich die Antwort aller Geschichtsphilosophie: das *perpetuum mobile*.

Praktisch gesprochen schafft Freud sich das Problem einfach dadurch vom Hals, daß er sein psychisches Triebwerk mit einer *Lustpumpe* versieht und behauptet, daß der *Triebstoff*, aus dem es sich speist, unendlich ist, daß wir immer schon uns dieses bestimmten Stoffes bedient haben und es in alle Zukunft tun werden. Womit wir, energetisch betrachtet, so etwas wie eine *schwarze Sonne* vor uns haben, in deren Gefolge, wie Sie sehen, ein alter Bekannter zurückgekehrt ist: der unbewegte Beweger. Aber nicht nur auf der Seite des *Triebstoffs*, auch auf der Seite unserer materiellen Fortbewegungsmittel ist das Freudsche Triebwerk eine ziemlich wacklige Kiste, die, wäre sie materiell, auch den gutwilligsten Gebrauchtwagenkäufer noch mit Skepsis erfüllen würde.

Nichtsdestotrotz, das ist schon ein Manöver ersten Ranges. Hier liegt die Verführungskraft des Freudschen Denkens, liegt der Grund für jenes geheime *intellektuelle Begehren*, das uns diese kleine psychoanalytische Maschine attraktiv macht, versieht sie uns doch mit einem kleinen geschichtsphilosophischen Gefährt, mit dem wir durch die Zeit reisen können. – Vor diesem Hintergrund (der eine semireligiöse Struktur hat) klärt sich die Rolle der Hysterika: sie ist die Prophetin, sie ist das Medium, durch deren Mund – nein, durch deren Körper jener lustsüchtige Gott zu uns spricht, der kein persönlicher Gott, sondern Triebstoff ist, Libido, schwarze Sonne also.

5. Nicht, daß Sie mich nun dahingehend mißverstehen – als ob es mir um so etwas wie Ideologiekritik zu tun wäre. Wenn ich in meinem Vokabular etwas drastisch zu Werke gehe, so deshalb, weil mich dies in den Stand setzt, die Konturen meines Problems so zu schärfen, daß ich zu jener Prozedur schreiten kann, auf die es mir ankommt: auf die Umkehrung nämlich der Denkrichtung. Und zwar behaupte ich,

daß die Rolle, welche die Hysterie in der Entwicklung des Freudschen Denkens spielt, wesentlich ist, nur daß es dabei nicht primär um die Frage der Hysterie, das heißt: einer soundso gearteten Neurose geht, sondern um die Konstruktion des *psychischen Apparates*. Anders gesagt: die *Hysterie* spielt eine mediale Rolle, die Rolle eines UM ZU, und sie spielt sie in einem Feld, bei dem es nicht um den Körper, sondern um seine Abstraktion geht – und das heißt im wesentlichen: um die Frage der Maschine. – Mit dieser kleinen Verschiebung nun (und das ist der ganze Witz) befinden wir uns auf einem anderen Tableau – einem Tableau, wo wir zum Beispiel darüber nachsinnen könnten, was der Freudsche Begriff des Unbewußten mit der Glühbirne oder der Konservendose zu tun hat.

Damit komme ich nun zu mir selbst und dazu, woher *meine Motive zum Unglauben* rühren – und auch ich will historisch beginnen. Tatsächlich war meine Frage, vor einigen Jahren zumindest, begrenzt auf das Nachdenken darüber, was es mit der Geburt der Maschine auf sich hat. Diese Frage jedoch war nicht von einem technischen Interesse geleitet, sondern eher von der Verwunderung darüber gespeist, warum die Maschine eine Art Fetischobjekt darstellt, warum sie, auf eine kuriose, aber höchst perennierende Weise, dazu einzuladen scheint, das Begehren auf sich zu ziehen. – Um ein Beispiel zu geben: wir wissen, daß im Zentrum des cartesianischen Denkens das Automaton, oder um es präziser zu sagen: der Räderwerkautomat steht. Hier liegt die Zentralmetapher, oder wie ich sagen würde: der Fetisch, über den sich die neuzeitliche Philosophie erhebt. Wenn wir nun einen Philosophen, der selbstvergessen und geradezu verzückt über einem solchen Räderwerkautomatismus sitzt (der bei ihm natürlich die Gestalt einer kleinen Denkmaschine angenommen hat) – wenn wir diesen Philosophen nun mit der Bemerkung verstören, daß all seine feinmechanischen Kopf-Räderchen sich auf diese Zentralmetapher reduzieren lassen, wird er uns unwillig entgegnen, daß Descartes doch *nur eine Metapher* benutzt habe – womit die Sache für ihn erledigt

ist, nicht aber für uns, die wir *metaphora* als »Übertragung« übersetzen und – Freud sei Dank – dahinter einen höchst problematischen Mechanismus am Werk sehen können.

Nun gibt es in dieser *Übertragung* (die die Gestalt einer *Metapher* angenommen hat) eine merkwürdige Ungleichzeitigkeit. Denn man könnte mit einigem Recht annehmen, daß die Konstruktion jenes Räderwerkautomatismus, welcher Descartes zu seiner Denkmaschine geführt hat, zumindest in einer zeitlichen Nähe angesiedelt wäre – das aber ist nicht der Fall. Die Maschine ist ein Produkt des 12. 13. Jahrhunderts – und Descartes kommt zu spät, ein paar Jahrhunderte gleich. Wir haben's also mit einem Denken ohne Denker zu tun, einem hypostasierten *Denkzwang*, der wirkt, der aber nicht ins Denken aufgehoben wird – was man nicht anders denn als kollektive Unbewußtheit auffassen kann. – Nun, das war mein Ausgangspunkt, mich der Frage zu widmen, wie die Maschine, dieses Denken ohne Denker, in der Historie gewirkt hat – was mich, je länger, um so gewisser, zur Überzeugung gebracht hat, die Frage der Philosophie nicht in der Form – ihres ohnehin verspäteten – Denkakts zu analysieren, sondern dort wo sich das Denken entzündet: am *Körper der Maschine*. Im Verfolg dieser Frage – die im wesentlichen kreiste um das Verhältnis vom konkreten Körper der Maschine zum Körper des Wissens (der die Maschine in übertragener und zugleich verzerrter Form spiegelte) – gab es einige Merkwürdigkeiten.

Da war die erste, daß die Maschine gleichursprünglich war mit dem mittelalterlichen Gottesbeweis – von wo aus, mit maximaler metaphorischer Energie versehen, sie in alle Systemvorstellungen einwanderte, in unsere Vorstellungen über den Staat, das Recht usf. Da war also, am Körper der Maschine, eine Übertragung vom *Vaterbild* zur *Vatersprache* zu beobachten – wobei das Pikante daran der *Gesichtsverlust* war: daß dieser Vater, der im christlichen Gott noch ein Antlitz zeigt, das dem unseren entspricht, sich mit der

Geburt der Maschine anonymisiert (de-anthropologisiert) hatte. Womit der Akzent eben nicht mehr auf dem *Vater*, sondern auf der *Sprache* liegt – einer Sprache, die zunehmend in jene Welt übergeht, in der es sinnvoller sein mag, vom *Geschlecht der Geräte* zu reden.

Der zweite Punkt, der sich mir (bei der Betrachtung der Bilderwelt dieser Zeit) aufdrängte, war das sonderbare Phänomen, daß die Maschine ihr Idealbild in der Situation der *annunziatio* zu finden schien: jener Situation also, wo Maria vom heiligen Geist heimgesucht wird und wo man sehen kann, wie die Vatersprache, der Logos, ins Ohr der Jungfrau eingeht. Eine Ohrenbefruchtung, oder wie man auch sagen kann: ein *Seminar*. Nun, schon gewitzt durch die Ambivalenz des Gottesbeweises, habe ich der spirituellen Seite dieser Malerei nicht allzuviel Aufmerksamkeit geschenkt – sondern habe diese Ohrenbefruchtung (die Erzählung also von der unbefleckten Empfängnis) vor der Folie der *künstlichen Reproduktion* betrachtet. Das ist nicht ganz so weit hergeholt, wie es klingt. Denn auf den Bildern dieser Art wimmelt es von Büchern. Jeder, jedes Kind, jeder Depp liest dort ein Buch. Und wenn es einen Helden gibt auf diesen Bildern, so ist es das Buch. Wenn Sie nun die Technik des frühen Buchdrucks studieren, können Sie sehen, daß der Zusammenhang zwischen der Ohrenbefruchtung, dem göttlichen Seminar und diesen Büchern dort keineswegs zufällig ist. Denn die Verfertigung der mechanischen Letter (nämlich daß ein A aussieht wie ein A wie ein A) erweist sich als eine Anwendung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis: und die geht (wie die Drucker sich ausdrücken) von der Patrix zur Matrix zur Type.

Nun ist hier nicht der Ort, mich über den Buchdruck noch über die Geschichte des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis auszulassen (was ein lohnendes Unterfangen ist, nichtsdestotrotz) – worauf ich hinauswill ist, daß sich hier, in einem historischen Tableau, jene Positionen eingeschrieben haben, die auch für

Freud wichtig werden. Auch die Maschine (das also, was bei Descartes zur *idée fixe* des *natürlichen Automaten* wird) basiert auf einer hysterischen Grundsituation: geht es darum, wie sich das Gesetz des Vaters in seine Tochter einschreibt. Nur gibt es einen Unterschied, und er besteht darin, daß wir uns hier, anders als Freud, nicht im Kreis der Familie, sondern im Register der Metasprache bewegen – die sich noch dazu vom Menschen fortbewegt: von der Vatersprache zur Mechanik, von Maria, dem *speculum sine macula*, zum weißen Blatt Papier.

6. Wenn ich vorhin gesagt habe, daß die Hysterika Freud mit dem *Triebstoff* versorgt, der es ihm ermöglicht, seine kleine neuronale Maschine auf metapsychologischer Ebene – oder wie man früher gesagt hätte: auf metaphysischer Ebene – zu betreiben, so trifft dies, gerade in der Vereinfachung, einen wichtigen Punkt. Lassen Sie uns in diesem Abstraktionsprozeß weitermachen. Lassen Sie uns also annehmen, daß wir es in der Gestalt des Doktor Freud mit einem Denker zu tun haben, dem es um die Natur als Ganzes geht, dem es darum geht, eine (metabiologische, metapsychische) Denkmaschine zu konstruieren. Er setzt das Geschäft der griechischen Naturphilosophie fort, mit dem Unterschied, daß er weiß, daß seine Maschine nicht bloß ein abstraktes Zeichenzeugs ist (wie das ABC), sondern daß sie realiter schon funktioniert. Denn die Maschine, die ihm vorschwebt, ist keineswegs spekulativ, sondern ihre Semantik ist in den elektromagnetischen Maschinen des 19. Jahrhunderts schon vorgeprägt (wovon die Freudschen Termini wie »Ladung«, »Widerstand« und »Übertragung« ein klares Bild geben). Freud weiß sich also – und das ist wohl der Grund seines Selbstvertrauens – schon im Besitz jener Sprache, in der sein psychischer Apparat codiert sein wird.

Und mit dieser Sprache im Gepäck trifft er auf unsere Hysterika (womit eine weitere Spielart der Heimsuchung *Mariae* intoniert ist). Auf dieser – rein

strukturellen – Ebene betrachtet, wird klar, was die *Hysterika* repräsentiert. Sie repräsentiert, was wir »Natur« nennen. Lassen wir uns nicht davon beirren, daß das, was hier »Natur« heißt, weniger die Natur, als ihre Ausgeburt, die Widernatur darzustellen scheint. Ja, in gewisser Hinsicht ist der Schlag ins Hybride (der ja auch für den Drachen, das Einhorn gilt usf.) überaus erhellend, ist unsere sogenannte »Natur«, von den Denkfiguren der Vorsokratiker an, eine Natur in Anführungszeichen. Also Metaphysik. Natur, so heißt es bei Lacan, das ist das Kaninchen, das ich, bevor ich's aus meinem Zylinder hervorzaubern kann, zunächst einmal hineingesteckt haben muß. Zweifellos hat dieser Zaubertrick einen Sinn, habe ich ihn mir doch durch den Kopf gehen lassen – und so steht hinter unserer sogenannten »Natur« etwas anderes, das Interesse desjenigen nämlich, der dieses oder jenes aus seinem Zylinder hervorzaubern will. So daß, was wir »Natur« nennen, bloß ein Vorwand ist für das, was ich den *Körper des Wissens* nennen möchte – und was Sie, wenn Sie es sich bildlich vorstellen wollen, sich als Wärter oder Dompteur denken können, der diesen ganzen Zirkus unternimmt nicht aus der *Liebe zum Tier*, sondern nur deshalb, weil er das Ordnungssystem, das er seinem Bestiarium entlockt, sich selbst überziehen will.

7. Hier kommen wir, auf einem Umweg, zu jener ersten und ältesten Deutung zurück, die wir von der Hysterie kennen. Es ist die Vorstellung der ambulanten, wandernden Gebärmutter, jene Vorstellung, von der Platon redet: *Die Gebärmutter ist ein Tier, das glühend nach Kindern verlangt. Bleibt dasselbe nach der Pubertät lange Zeit unfruchtbar, so erzürnt es sich, durchzieht den ganzen Körper, verstopft die Luftwege, hemmt die Atmung und bringt auf diese Weise den Körper in die größten Gefahren und erzeugt allerlei Krankheiten, bis endlich Verlangen und Liebe Mann und Weib vereinigen und die Frucht entstehen lassen, die sie wie von einem Baume pflücken.* Wenn ich meinen Nachdruck legen möchte, so nicht auf den

gynäkologischen Wert dieser Aussage, so wenig wie auf die präsumtiv frauenfeindliche Stroßrichtung, sondern auf seine strukturelle Logik. Und hier gibt es einige höchst bemerkenswerte Dinge. Denn dieses *Tier*, das dort im Menschenleib sein Unwesen treibt, ist natürlich eine Konstruktion, eine hypothetisches Wesen – so daß man genauer von einem *Fabelwesen*, einem Textleib sprechen sollte.

Nehmen wir nun dieses Phantasma und adressieren es an denjenigen zurück, der es in die Welt gesetzt hat, so bekommt das Kuriosum des wandernden Organs einen Sinn, zeigt sich uns, daß wir es mit einem *wandernden Denk-Organ* zu tun haben. Das Tier, das glühend nach Kindern verlangt, entpuppt sich als eine Züchtung, es ist: das *Tier des Philosophen*. Wo's mit der *Zeugung* nicht klappt, da treibt man's symbolisch, und das will heißen: zum *Zeichen*. Womit das *Zeichen* die Funktion der *Zeugung* übernimmt (was Sie als Gedankenfigur des *Logos spermatikos* kennen und was eben, in der Mär von der Ohrenbefruchtung, schon angeklungen ist). Freilich stellt sich dem Denken hier ein Problem, und es besteht darin, daß, wie sehr auch das Denken sich den Anschein geben mag, mit reinen Begriffen und reinen Zeichen zu operieren, noch ein jedes Zeichen auf den *Körper des Zeichens* zurückgeht. Denn es ist ein Stück Blei, das sich ins jungfräuliche weiße Blatt drückt – und es scheint *metaphysisch* nur in dem Maß, in dem das Wissen um seine körperliche Herkunft verblaßt ist. Das aber heißt: auch das Denken, das sich der reinen Begriffe bedient, hat ein Problem – und zwar eines, das dem der Hysterika verwandt ist.

Worauf ich hinauswill, ist folgendes: Wenn ich die Hysterie zurückübersetze in ihre gedankliche Struktur, wenn ich der Vorstellung der *Zeugung* das *Zeichen* zuordne, dem Organ das Denkorgan, so deshalb, weil ich die Hysterika und den, der ihrer Sprachlosigkeit eine Sprache verleiht, als *Paar* sehen möchte. Und so nenne ich sie: den Logiker und seinen Schatten (wobei ich, komischerweise,

immer an eine *Kur* denken muß, an einen Logiker, der da im Heilbad hockt, Körper in Schonhaltung, auf Diät gesetzt, und der sich da, um seinem Zipperlein zu entkommen, seinen Kurschatten anlacht).

Das ist schon ein sonderbares Paar, diese beiden. Man könnte denken, das ist eine Mesalliance, aber immerhin: sie sind ein Paar. Was die Frage aufwirft, warum? Ich will Sie nun nicht mit dem Gemeinplatz behelligen, der da lautet: Gegensätze ziehen sich an – denn dann wären wir genötigt, eine ziemlich ausgeleierte Melodie anzustimmen, von Sonne und Mond, Himmel und Erde, Geist und Körper usf. Platon ist da schon – unwissentlich – sehr viel präziser, spricht er doch von einem *wilden Tier*, das es zu bändigen gilt. Tatsächlich scheint, was die Hysterika und den Logiker vereint, nicht die Natur, sondern der Versuch ihrer Überwindung zu sein.

Worin besteht die Überwindung der Natur? Sie besteht darin, daß man es verwindet, geboren zu sein. Statt Überwindung könnte man auch den Begriff der »Abstraktion« benutzen – und das führt uns zu der Aussage, daß Natur erst dann als überwindbar gilt, wenn man sie als solche auffassen kann, das heißt: von einem wesentlich metaphysischen Standpunkt aus. Dieser Standpunkt jedoch (und das ist der Punkt, der mich überhaupt zur Frage des Hysterie geführt hat) – ist keine creatio ex nihilo, kein philosophischer Denkakt, sondern er läuft über die Verfertigung eines Körpers, oder besser gesagt: eines materiellen Körperideals, welches das, was uns der eigene Körper versagt, zur Sprache zu bringen vermag.

Und das ist die Maschine. Was aber ist die Maschine? Wir haben, wenn das Wort fällt, stets irgendwelche materiellen Maschinchen vor Augen – und sitzen damit der Phänomenologie der Maschine, ihrem Phänotyp auf. Der Gedanke, daß man die Maschine dingfest machen kann, ist absurd, die Maschine zeichnet sich vielmehr dadurch aus, daß sie strukturiert ist wie eine Sprache. Das gilt für den Räderwerkautomaten, der das Idealbild einer mechanischen Maschine darstellt,

das gilt für den Computer, der das Idealbild einer elektromagnetischen Maschine darstellt – das gilt schließlich auch für das Alphabet, das man eine logische Maschine, oder eine Symbolmaschine nennen könnte.

In der Tat ist es sehr erhellend, wenn wir die Geschichte der Maschine mit dem *Alphabet* beginnen lassen, das den ersten in sich logischen, abgeschlossenen Kreislauf darstellt. Denn wenn wir die Maschine so lesen, wird deutlich, daß wir es nicht mit Dingen, sondern mit Sprachen zu tun, die wie die Buchstaben des Alphabets zu verschiedenen Wörtern zusammenbuchstabiert werden können: erschöpft sich ein Räderwerk eben nicht darin, zu diesem oder jenem Automaten zusammengesetzt werden zu können. Eine jegliche Maschine verweist auf eine Symbolmaschine, die ihr vorausgeht.

Schauen Sie bloß auf die Uhr, die Sie am Handgelenk tragen: wenn diese Ihnen sagt, daß es jetzt soundso spät ist, so nehmen sie diese Zeit nicht absolut, sondern vergleichen Sie mit der *Zeit an sich*. Aber natürlich existiert diese Zeit an sich überhaupt nicht. Was wir für die »Zeit an sich« halten, hat die Gestalt einer *Himmelsuhr*, und die wiederum ist soetwas wie ein in den Himmel hinaufgeschossenes, immaterielles Räderwerk, es ist die Sprache, die unsere materiellen Uhren skandieren. Diese Sprache (die in Sekunden, Minuten, Stunden läuft, die fest ineinander übersetzt werden) ist nicht die unwandelbare *Sprache der Zeit*, sondern es ist die geschichtliche Sprache der *Räderwerklogik*, die das Mittelalter in den Himmel hinaufgeschossen (und mit deren Hilfe sie Gott heruntergeholt) hat. Die Maschine ist also ein *Geistkörper* – und dieser Doppelnatur wegen kann sie zu dem werden, was eigentlich sehr merkwürdig ist für ein totes Ding: sie kann zum Körperideal werden – etwas was wir in der Metaphorik des Buches, des Räderwerkautomaten und des Computers lesen können.

Wenn ich also, statt von der Maschine, vom *Geistkörper* reden will, so deshalb, um den Ort des Phantasmas zu markieren, an dem der Logiker und sein

hysterischer Schatten zueinander finden. Hier kreuzen sich ihrer beider Erwartungen – die Erwartung der Hysterika, die vom Logiker erhofft, daß er ihr jenes Wort in den Mund legt, das ihr fehlt, und die Erwartung des Logikers, der die Dysfunktion ihres Körper als Herausforderung sucht, sein Denken zu materialisieren. Sie sehen: das, was unser Psychopaar verbindet, ist der Ideal der »künstlichen Reproduktion«, der Wunsch, dem Körper zu entkommen, was wir, kurzentschlossen, auch das *Begehren der Metaphysik* nennen können.

8. Nun haben wir's aber damit zu tun, daß die Metaphysik – ebenso wie die Maschine – nicht vom Himmel herabfällt, sondern in den Himmel hinaufkatapultiert worden ist. Das *Begehren der Metaphysik* hat also einen Anfang, und es ist selbsteingebrockt – und das bringt mich auf den Gedanken, daß auch die *Hysterie* nicht immer schon da war, sondern daß ich sie als eine *Kulturkrankheit*, als einen Prozeß der *Hysterisierung* auffassen muß. Dieser Prozeß setzt in jenem Augenblick ein, da das Denken über einen *idealen Körper* verfügt, einen Körper, der frei ist von jener Fleischlichkeit, die in allen Kulturstufen vor uns den Ort der Scham markiert hat. Übersetzen Sie bloß das griechische Wort *sarx*, d.h.Fleisch, aber auch Sarg und Sarkophag, und da wird klar, daß es eine wahre Freude sein muß, aus der Haut zu fahren. Aber wohin? – Denn das andere Geschlecht, auch wenn's das bessere sein mag, ist keinesweg gut genug, jedenfalls nicht, wenn es Fleisch ist von meinem Fleisch. – Und da bietet sich nun dieser *ideale Körper* an, der kein Fleisch mehr ist, der vollständig kontrolliert und beherrscht werden kann, der die Spur des Todes verloren hat. Wobei der Witz eben darin besteht, daß dieser metaphysische, nicht sterben wollende Körper nur ein Körper in Anführungsstrichen, also ein »Geistkörper« sein kann: Wie das alphabetische Zeichen, der Räderwerkautomat, der Computer. Und damit hebt an, was ich als Wesensmerkmal der *Hysterisierung* auffasse. Daß es zwar eine Freud sein mag,

seinem Leib zu entkommen, aber daß nun – da die Scham vor dem Leib zum Verstummen gebracht ist – jenes Leiden einsetzt, das daher rührt, daß wir, im Zeichen unseres Geistkörpers, uns von uns selber entfernen, Stück für Stück. Daß sich an die Stelle der Hand das Begriffswerkzeug setzt, an die Stelle des Auges eine Idee, daß im Kopf ein Räderwerk zu ticken beginnt – und daß dort, wo die Glieder verschwunden sind, sich soetwas wie ein *Phantommerz* einstellen mag.

So daß die Richtung, oder genauer: der drive, der mit der *Hysterisierung* einhergeht, weniger im Zeichen des Triebs, als des Abtriebes steht. Oder wie's bei Lacan heißt: Die Kultur ist eine Engelmacherin. Nun, wenn Sie zurückschauen, so sehen Sie, daß die Engelein, die man so schafft, allerlei Wandlungen unterworfen sind, haben wir's mit Reprints und Remakes zu tun, damit, daß Madonna eben keine Madonna mehr ist. Oder doch – insoweit jedenfalls, als sie die Funktion dessen übernimmt, was die Maria dem Mittelalter war: ein *speculum sine macula*, die Projektionsfläche schlechthin. Und vielleicht ist der Grund, daß sich die Frage der Hysterie uns in besonderem Maße stellt, allein mit der Tatsache verbunden, daß das 19. Jahrhundert an der Schwelle eines neuen Natur-, oder besser gesagt: eines neuen Körperbegriffs steht. Die alte, dinghafte Welt löst sich auf, stattdessen werden die elektromagnetischen Gespenster der Moderne sichtbar.

9. An diesem Punkt (nach diesen vielleicht etwas ermüdenden Präliminarien) lassen Sie mich zu einem Fallbeispiel kommen – einem Fallbeispiel, das uns in die Frühe des 19. Jahrhunderts zurückführt. Wobei ich aufzeigen möchte, daß wir der Geschichte meiner Hysterika uns am besten nähern, wenn wir unsere Denkrichtung ändern – wenn wir, statt von einer sprachlosen Natur auszugehen, jenes Begehren der *Maschine* ansetzen – das an die Stelle des leiblichen Körpers einen anderen Körper setzen möchte, einen Körper, der rein ist und makellos, so clean

wie die reine Mathematik. Aber springen wir gleich hinein und schauen zu, was passiert. Da schreibt eine junge Frau von 26 Jahren einen Brief, der an einen älteren Herrn gerichtet ist – und sinnigerweise eine Einladung zum Schlittschuhlauf ist. Das ist natürlich umso sonderbarer, als dieser Herr Mathematiker ist, Philosoph und Polytechniker, vor allem aber damit beschäftigt, jene Maschine zu konstruieren, die heute den Namen des *Computers* trägt. Und genau darum geht's auch in Wahrheit: ist doch das Eis, auf das sich die junge Dame bewegen möchte, höchst symbolisch: der kühle Grund der Mathematik. »*Mir kommt der Gedanke, so schreibt also die junge Dame, daß irgendwann (vielleicht sogar schon binnen 3 oder 4 Jahren, vielleicht aber auch erst nach vielen Jahren) Sie meinen Kopf Ihren Plänen dienstbar gemacht haben könnten.*« Nicht wahr, das ist schon ein sonderbarer Wunsch, und zumal, wenn man bedenkt, daß diese junge Dame sich unserem älteren Herrn anerbietet, seine Maschine sozusagen auszubrüten. Nun, an gewisse psychoanalytische Reflexe eingewöhnt, sind wir daran gewöhnt, dahinter ein sexuelles Begehren am Werk zu sehen – gleichwohl wird uns diese Deutung kaum weiterhelfen, zeigt doch der Verlauf jener schönen und mathematischen Beziehung, die der ältere Herr und die junge Dame eingehen, daß es ihr um etwas anderes geht.

Es geht ihr, im Wortsinn, um den eigenen Kopf. *Meine eigenen wissenschaftlichen Pläne, so schreibt sie, nehmen zunehmend Kontur an. Aber dies ist sehr vertraulich. Ich habe die Hoffnung, und eine ziemlich präzise, eines Tages über zerebrale Phänomene zu verfügen, dergestalt, daß ich sie in mathematische Gleichungen umsetzen kann; kurzgefaßt, ein Gesetz, für die wechselseitigen Aktionen der Gehirnmoleküle (das dem Gesetz der Gravitation für die planetarische und siderische Welt entspricht).* (...) Und dann, ein Passus, den man sich auf der Zunge zergehen lassen muß: *Ich hoffe, den künftigen Generationen einen Calculus des Nervensystems zu hinterlassen.*

Sie sehen, die Schraube hat sich hier schon ein bißchen weitergedreht. Unserer gleichschenkeligen Engländerin ist das Geschlecht zu Kopfe gestiegen, und so haben wir's mit dem Phantasma einer Kopfgeburt zu tun – welche nicht einen *Menschen*, sondern den *Körper des zukünftigen Wissens* ans Licht zu bringen verheißt. Freilich, das, was bei Ada Lovelace einen hysterischen Zungenschlag hat, das können sie heute – wenn Sie einen Blick in den *Scientific American* werfen – überall nachlesen, ist doch die zeitgenössische *Community* mit Theorien dieser Art vollauf beschäftigt – haben wir's also mit einer dosierten Fassung ihres Wahns zu tun.

Ich denke, Sie werden mir nachfühlen, warum mich diese Passage beschäftigt. Denn hier zeigt sich, auf geradezu exemplarische Art, jene Verklammerung, wie sie für die Genealogie der Maschine überhaupt bezeichnend ist: geht es doch um jenes Phantasma, wie es im Bild der Unbefleckten Empfängnis vorausbuchstabiert wird: um die Vatersprache, die sich in einen makellosen, reinen Leib einschreibt. Der zum Kopf geworden ist hier.

Dabei nun – und das ist der Punkt – trifft das Begehren der Ada Lovelace keineswegs ins Leere, sondern vermählt sich mit jener Leidenschaft, die als das philosophische Konzept der *mathesis universalis* bekannt ist. Und damit haben wir jene sonderbare Allianz, wie sie die Geburt der Maschine markiert: das Ineinander von religiöser Energie, der Maschine als einem Körper-Ideal und einem schamhaft erlebten Leib.

Gut ein Jahr später, als sich das Verhältnis zwischen ihr und dem Meister schon ein bißchen abgekühlt hat, schreibt sie: *Vielleicht sollte ich erst einmal darin fortfahren, die Hohepriesterin von Babbages Maschine zu sein und in dieser Lehre aufzugehen, bevor ich mich anschicken kann, einen Schritt aufzusteigen, um zur Hohepriesterin des Allmächtigen Gottes zu werden... By the way, ich bin ziemlich krank derzeit...*

10. Lassen Sie uns nun die Geschichte unserer Hysterika betrachten. Die Antwort, die Freud uns hier gegeben hat, ist bekannt: sie führt uns in den *Familienroman*, zu Ödipus, zu Papa, Mama und Kind. Und in gewisser Hinsicht möchte auch ich mich an diese Dramaturgie halten – nur daß wir es hier (statt mit der Freudschen Konstruktion) mit einem *richtigen Roman* zu tun bekommen, einem Roman, wenn man das sagen kann, aus Fleisch und Blut. Die Geschichte des Kindes – das heißt: die Geschichte, die schließlich den Namen der Augusta Ada Lovelace annimmt, beginnt auf dem Papier, als »Roman« (was ja nichts anderes ist als das romantische Phantasma des »lebendigen Buches«: Kunst, die zum Leben erweckt wird). Es ist der Zauber jenes Versromans, der den Titel »Childe Harolds Pilgrimage« trägt, der die Londoner Gesellschaft entzündet und der seinen Verfasser, einen klumpfüßigen jungen Mann, über Nacht zum umschwärmten Liebling der Londoner Gesellschaft macht.

Und das ist der *VATER* unsrer Heroine, Lord Byron. Nun, das Papier (das den *NAMEN DES VATERS* trägt) hat eine mächtige Wirkung, eine Wirkung, die das Erscheinen seines leiblichen Körpers weit übertrifft, so sehr, daß sich über diesen – wenn man das sagen kann – »Pferdefuß« hinwegsehen läßt. Und so besteht eine der Leserinnen, von der Lektüre gefesselt, darauf, den Verfasser kennenzulernen (»auch wenn er so häßlich wäre wie Äsop«). Was folgt, ist das Unvermeidliche: eine Liebesaffäre, eine Folge heimlich zugesteckter Zeichen, Billets, Verabredungen. Tatsächlich wäre diese Geschichte nicht weiter von Belang – eine von den zahllosen Liebschaften, die das Leben des Dichters begleiten -, wenn nicht in einen jener liebestaumelnden Briefe, die Byron von der Geliebten empfängt, sich eine andere Nachricht hineingeschmuggelt hätte: die Verse einer jungen Poetin, die ihr lyrisches Tun von einem Berufeneren begutachtet sehen möchte. Womit sich die *MUTTER* unserer Heroine ins Spiel bringt, Miss Annabelle Milbanke.

Dieser Anfang ist schon bemerkenswert, nicht wahr. Denn es ist eben keine metaphorische Redeweise, sondern Realität, wenn ich sage: die Geschichte der Ada Lovelace beginnt auf dem Papier. Was natürlich nicht im materiellen Sinn zu verstehen ist, sondern unter dem Winkel der Frage, was das Papier repräsentiert. Denn der jungen Poetin ist weniger an der Verskunst als an der Zuwendung des Dichters gelegen – und vor diesem Hintergrund zeugt das Manöver von einem überaus strategischen, zielstrebigem Geist, gelingt es ihr doch, im Brief jener Geliebten, sich den Zugang zum Innersten jenes Mannes zu schaffen, der ihr der »interessante Mann scheint, den sie je kennengelernt hat«. Im Gegensatz nun zu all den Damen, die ihm, wie sie findet, »auf die lächerlichste Weise den Hof machen«, begibt sie sich dabei nicht aus der Deckung, sondern bewahrt (*»Ich hielt Unauffälligkeit für das sicherste Benehmen«*) ihre Absichten ganz für sich, hinter der Redseligkeit ihrer »glatten und hübschen« Verse wunderbar getarnt.

Zunächst einmal jedoch wird die junge Lady Annabelle Milbanke enttäuscht, kommt es doch nicht, wie erhofft, zur einer näheren Bekanntschaft mit dem Dichter, sondern nur zu ein paar freundlichen, aber doch eher gleichgültigen Bemerkungen zu ihrer Verskunst, die ihr wiederum nicht unmittelbar, sondern von der Freundin (und Konkurrentin) zugetragen werden.

Dennoch kommt ihre Stunde – und sie kommt in dem Augenblick, als sich Byrons Verhältnis mit seinem hochadeligen Groupie dem Ende zuneigt. Byron seinerseits, der von einer langanhaltenden finanziellen Malaise verfolgt wird, sinniert darüber nach, seinem Leben eine Form zu geben – was ihn auf den Gedanken bringt, sich zu verehelichen. Daß seine Wahl dabei auf die junge Lady Annabelle Milbanke fällt, ist weniger einer verspäteten Gefühlsaufwallung für die junge Poetin zuzuschreiben, als dem Kalkül, auf diese Art und Weise, wenn schon nicht selbst, so doch wenigstens seine Gläubiger zufriedenzustellen. Tatsächlich entpuppt sich, was seine Lebensführung anbelangt, der romantische Dichter als

ein überaus nüchterner Geist – ganz im Gegensatz zu Lady Annabelle, die sich hinwiederum, aus dem Mangel an Gefühl und »Romantik«, dazu veranlaßt sieht, seinen Antrag abzulehnen. Woraufhin Byron sich und ihr gratuliert, einer Ehe entkommen zu sein, die doch nur ein »kalter Imbiß« hätte sein können, und kurzerhand mit einer anderen Verehrerin (einem »warmen Abendessen«, wie er sagt) vorlieb nimmt.

Dieses frühe, so überaus prosaische Ende freilich markiert erst den Anfang. Denn Lady Annabelle, die junge Strategin, führt ein Manöver, das dem Lauf der Geschichte eine neue Wendung gibt. Es ist abermals ein *BRIEF*, mit dem sie die Initiative ergreift. Zwar ist er diesmal unter eigenem Absender abgeschickt, dennoch nicht weniger fadenscheinig als die erste apokryphe Sendung im Brief der Geliebten. Hatte sie sich darin als Poetin ausgegeben, so gibt sie nun vor, unglücklich in einen anderen verliebt zu sein – ein Umstand, der, wie sie findet, Byron und sie zu einer Schicksalsgemeinschaft verschweißt – was sie zum Anlaß nimmt, eine gemeinsame Korrespondenz vorzuschlagen. Byron, der von diesem Ansinnen einigermaßen verdutzt, aber von der Aufrichtigkeit dieser Confessio jedoch beeindruckt ist, gibt dem nach – und so entspinnt sich ein längerer Briefwechsel, also das, was wir – wie halt das Leben so schreibt – einen *Briefroman* nennen könnten.

In gewisser Hinsicht steht dieser Briefroman unter dem Zeichen eines »falschen Geständnisses«, beschreibt er die Geschichte eines Mißverständnisses. Was die junge Annabelle Milbanke anzieht ist, neben dem Umstand, daß der Autor eine umjubelte Zelebrität der Gesellschaft ist, die Kenntnissnahme »*authentischer Anekdoten*«, die »*schrecklich pervertierte Gefühle*« offenbaren. Zwar heuchelt sie Abscheu, gleichwohl ist die Geste der Seltaufopferung, mit der sie Byron »die zeitweilige Befriedigung, die er aus der Bekanntschaft mit mir ziehen kann«, aus »*Christenpflicht und Humanität*« nicht verweigern zu können meint, doch eher die

wohlfeile Maskerade ihrer Begierde, einen tieferen Blick in die Seelenabgründe ihres Auserkorenen zu werfen. So ist die andere Seite der Bekehrungssucht das Faszinosum des Antipodischen, Irrationalen. Tatsächlich ist diese Seite der jungen Dame durchaus fremd, hält sie sich selbst für ein durch & durch rationales, ja ein geradezu mathematisches Wesen. So sehr ist sie eingenommen von dieser Überzeugung, daß es ihr, wider alle Vernunft, gelingt, den dunklen Charakter des Begierdeobjekts auf dem Briefpapier zu einem Spiegelbild ihrer selbst umzuformen, oder genauer: so weit zu banalisieren, daß man, schlußendlich, bevor man zur Ehe schreitet, tatsächlich bei der Frage angelangt ist, wie man es denn mit der Religion halte...

So ist, was als Liebesheirat gedacht war, eine Art Mißverständnis, eine Verbindung, die von Anbeginn unter einem Unstern steht. Es ist vor allem die junge Romantikerin, die entdecken muß, daß sie sich in sich selbst und dem anderen getäuscht hat. Sie fällt aus allen Wolken, oder genauer: sie fällt aus dem Buch. Der Dichter, lebensgroß, das ist ein von Ängsten gepeinigter, abergläubischer Fatalist, ein Trinker, der im Schlaf mit den Zähnen knirscht, der nur mit einer Pistole und einem Dolch unter der Bettdecke schlafen kann, ein Hypochonder und Hysteriker, den das geringste Vorzeichen über Stunde und Tage außer Fassung bringen kann. All das ist entscheiden zu viel für die junge Lady Byron, diese »Prinzessin der Parallelogramme«, die, bis zu diesem Augenblick, sich in dem Wahn gefallen hatte, den Charakter ihres Künftigen wie eine Romanfigur, gleichsam auf dem Reißbrett, entwerfen zu können. So jäh und gründlich deromantisiert, kommt sie zu dem Schluß (dem einzigen, der ihr halbwegs plausibel scheint), daß sie sich mit einem Geisteskranken verheiratet habe. Da sie in dieser ihrer Einschätzung seines Geisteszustandes alleinsteht, durchstöbert sie seine Papiere, füllt kleine Dossiers mit den beobachteten Anomalien und wendet sich, solcherart munitioniert, an diverse Ärzte und Sachverständige, die, wie sie

meint, für diesen Fall von Geistesumnachtung (oder »Hydrocephalie«, wie sie nach der Lektüre einer medizinischen Zeitschrift und eine Falles von Wasserköpfigkeit eindeutig diagnostizieren zu können glaubt), zuständig sein müßten. Tatsächlich entpuppt sich die lyrische, empfindsame Seele der Annabelle Milbanke als überaus robust, ja bis zur Unempfindlichkeit engherzig – ist es Byron, der in dieser Beziehung der Düpierte ist, einer Gefühlsheuchlerin aufgesessen, die in dem Augenblick, da sie den Blick in das Innere seiner »schrecklich pervertierten Gefühle« getan hat und ihre Neugier gestillt hat, sich mit Grausen abwendet. Ein Jahr nach der Hochzeit, kurz nach der Geburt der Tochter Ada Augusta im Jahre 1816, verläßt sie ihren Mann. Die Umstände dieser Trennung sind bemerkenswert: nicht nur deshalb, weil es der jungen Lady Annabelle gelingt, dies ohne Verlust an gesellschaftlicher Reputation zu bewerkstelligen, sondern vor allem, weil diese Trennung begleitet ist von der Teilnahme einer überaus neugierigen Öffentlichkeit. Strategin, die sie ist, spielt die junge Lady Byron virtuos auf dieser Klaviatur. Da ihre Geistesumnachtungshypothese sich nicht halten können, streut Lady Annabelle Gerüchte über ein inzestuöses Verhältnis, das Byron mit seiner Halbschwester Augusta gehabt haben soll – ein Umstand, der, im viktorianisch sich einschnürenden England als so skandalös empfunden wird, daß er den beherzten Schritt der jungen Ehefrau rechtfertigt und sie jeder weiteren Erklärung enthebt.

Auch hier haben wir ein sonderbares Phänomen. Denn nicht der leiblich vollzogene Inzest, sondern die *Rede über den Inzest* markiert das Skandalon – und diese Rede wiederum hängt an jenem *Verstärker*, wie er sich zu dieser Zeit ausbildet: der öffentlichen Meinung nämlich, die ja nur ein Reflektor dessen ist, was so auf dem Papier steht.

Byron nun, der im Klima vager Andeutungen, Insinuationen und zunehmend erkaltender Blicke, keinerlei Möglichkeit hat, dem entgegenzutreten, muß erleben,

daß er, kaum vier Jahre, nachdem er zum Stern der Gesellschaft emporgehoben worden ist, sich zur gemiedenen Unperson verwandelt. Die Kenntnisnahme jener *schrecklich pervertierten* Gefühle, die die Phantasie der jungen Dame entzündet haben, schlägt auf ihn zurück. Die Confessio, in deren Zeichen der Briefwechsel mit der jungen Dame sich entsponn, erweist sich im nachhinein als ein Vexierbild moralischer Inquisition. Schließlich, nachdem es seiner Frau gelungen ist, auch seine Halbschwester Augusta auf ihre Seite zu ziehen (und zwar, indem sie die verschüchterte junge Frau, das »Opfer« seines Vergehens, zu einem »Geständnis« nötigt – mit dem Freundschaftsversprechen, die Sünde aus ihrem Leben zu tilgen), läßt Byron – gesellschaftlich diskreditiert – seine Bibliothek versteigern, verläßt England und kehrt zu Lebzeiten nicht mehr heim. Sieben Jahre lang lebt er in Italien, in Venedig und Ravenna, dann verläßt er Italien und schließt sich dem Freiheitskampf der Griechen gegen die Türken an. Dieser Krieg dauert ein einziges Jahr: 1824 stirbt Byron in Messolonghi, von seinen Ärzten so oft zur Ader gelassen, daß er verblutet. Ein romantischer Tod.

11. Und damit kommen wir zu dem, was bleibt, wenn vom Roman aus Fleisch und Blut nichts mehr bleibt – also zum *Papier*, und zu unserm KIND aus Papier. Das, was sie von ihrem Vater erhält, ist, bis auf einen kurzen Monat Vaterstolz, eine lebenslängliche Abwesenheit und jener Schatten des Inzests, oder besser: jener Schatten der Rede über den Inzest, wie er im Namen AUGUSTA verewigt ist und wie in der Gestalt und dem Benehmen der etwas sonderbaren, allzu demütigen Tante fortlebt. Die andere Seite des Inzests (der ja die Konstruktion einer Rede ist) ist das Unsägliche (und so wird dem Kind, das danach fragt, ob Vater & Großvater ein und dieselbe Person seien, verboten, weiter von dem Vater zu sprechen).

Das Zeichen, das Ada Augusta Byron von ihrer Mutter erhält, ist ein Gedicht, das die junge Lady Byron zur Geburt ihrer Tochter schreibt – und das den

bezeichnenden Titel »*The unnatural Mother*« trägt. Was sich hier – noch in Versform und halb verwundert – artikuliert, ist das Erstaunen der jungen Frau, nichts Besonderes für das Kind zu empfinden. In diesem Fall zeigt sich die junge Lady Annabelle einigermaßen feinfühlig – zeichnet sich die »unnatürliche Mutter« auch im folgenden durch eine besondere Gefühlskälte aus, ist sie vom Schlage einer Eiskunstläufermama, die sich für ihr Kind nur insoweit erwärmen kann, als dieses ihren eigenen Wunschbildern entspricht. »Ich möchte Mama gefallen«, schreibt das Kind, »damit sie und ich glücklich werden« – und dann fährt es fort, von seinen Schulleistungen zu berichten und sich des mangelnden Enthusiasmus zu bezichtigen. Es ist die vorweggenommene Geschichte ihrer selbst: ein Narzißmus der Defizienz. So wie Ada Augusta selbst von ihrer Mutter traktiert wird, so wird auch sie später, nach der Geburt ihres ersten Kindes darüber rasonieren: *„Wie gern hätte doch ich ein mathematisches Kind, und denk', was für ein Vergnügen wäre es, es zu unterrichten, und wie fähig wäre ich darin, wenn es alt genug dafür ist (denn im ersten Jahr, so denke ich, sollte ich damit nicht beginnen).“*

Lady Annabelle begeistert sich, in dem Maße wohl, indem ihr das einfache Gefühl für das Kind abgeht, für die experimentelle Pädagogik Emmanuel von Fellenbers, eines Pestalozzi-Nachfolgers, und gründet ihrerseits Schulen. Später konvertiert sie zur Phrenologie, einer medizinischen Richtung des frühen neunzehnten Jahrhunderts, die versucht, die Charaktereigenschaften eines Menschen auf seine Schädelform, das heißt: auf gewisse organische Veranlagungen seines Hirns zurückzuführen. Wie immer die Neigungen der Lady Annabelle Milbanke ausschauen: bemerkenswert ist, daß sie wie eine Art Antidotum gegen die romantische Gefühlsverirrung sich ausnehmen, der sie doch selber zum Opfer gefallen ist.

Was nun das Kind anbelangt, das auf diese Art und Weise traktiert wird, erweist es sich bald, daß es einigen Grund gibt, ihm mit allerlei Sachverständigen

auf den Leib zu rücken. Nach einer Maserninfektion kann es die Beine nicht mehr bewegen und ist ein ganzes Jahr bettlägerig, es leidet an Aphonie, Anorexie, Asthma, in der Adoleszenz kommen Nervenzusammenbrüche hinzu. Das, was in der experimentellen Pädagogik der »unnatürlichen Mutter« zur Blüte gelangt, ist zweifellos eine Hysterika ersten Grades, eine würdige Vorläuferin jenes Typus, wie er im neunzehnten Jahrhundert die medizinischen Fachbücher füllt. Die Psyche des Kindes wird fortgesetzt von Experten untersucht, und je nach Konjunktur, wechselt die Richtung. Dort, wo zuvor bloßes, unreflektiertes Gefühl hatte walten können, sammeln sich Rezepturen, Diskurse, Expertenmeinungen. So besehen ist die alleinerziehende Mama keineswegs alleinerziehend, sondern bewegt sich in einem weitgehend öffentlichen Raum. Was traute Innigkeit zu sein scheint, markiert tatsächlich ein Imbroglio der Diskurse, es ist der Einbruch des MAN, des Vermittelten, Außengesteuerten, es ist die Dekomposition, die Vergesellschaftung des Familiären. Es gibt kein Entkommen. In der kleinen, sorglosen und geschlossenen Welt des britischen Hochadels verwandelt sich alles zum Text, wird diskursiv, beginnt zu flottieren. Das Gefühlsdefizit wandelt sich um zur Pädagogik, der Liebesmangel zur Liebesökonomie. Die Größenphantasien, die Mutter und Tochter miteinander austauschen, sind nicht wirkliche Bilder, sondern eher Fluchtbewegungen in die Abstraktion, Simulationen, virtual realities. Entwirft die Mutter eine Theorie ihrer »natürlichen Überlegenheit«, so antwortet die Tochter damit, daß sie sich als eine Art General entwirft: *„Ich bin bewundernswert als Organisator, als Direktor anderer Oberaufseher. (...) Addiere dazu meine total Defizienz natürlicher Kinderliebe und ein überaus delikates und verletzliches Nervenkostüm... und du wirst dich nicht darüber verwundern, daß ich sie gelegentlich (um es platt aber wahr auszudrücken) als regelrechte Plage empfinde. Ich glaube, ich bin zur Erziehung geeignet, mit angemessener Hilfe. Aber als Oberhaupt, als General.“* – Hier, denke ich, kommen wir zum Schlüsselbild und zum Brief unseres Anfangs

zurück. Zum Phantasma der totalen Kontrolle. Zu einem Körper, der ideal ist, bigger than life. Zum Computer.

13. Und damit komme ich langsam zum Schluß – genauer, zu ein paar dünnen erläuternden Sätzen, warum mir das Begehren der Ada Lovelace so bemerkenswert erscheint, daß ich ihnen die Geschichte so ausführlich ausgebreitet habe. Der Grund ist simpel. Ich glaube, daß der Fall der Ada Lovelace uns zu Fragen führt, die Freud uns verschweigt – die aber für die Rede der Psychoanalyse grundlegend sind. Ada Lovelace führt uns zu der sonderbaren Einsicht, daß die Tochter nicht den Vater begehrt, sondern das, was er repräsentiert: die *Vatersprache*. Diese Sprache aber – und das ist ein historisches, und deshalb vielleicht auch: ein hysterisches Faktum – ist längst nicht mehr im Besitz dieses Vaters, sie trägt nicht einmal mehr sein Bild, sondern sie hat sich deanthropologisiert. Sie ist zum Körper der Maschine geworden, zum Denkorgan, zum Zeugungszeichen. War dieses Zeugungszeichen bis zum 18. Jahrhundert noch ein erektes Zeichen (wie der kleine Sporn auf einer Musikwalze), so lebt Ada Lovelace schon in einer Welt, wo sich das Zeichen zum *Loch* wandelt, zu einer präzise markierten Abwesenheit. Man könnte daraus schließen, daß das Zeichen sich effeminiert – aber das wäre einigermaßen naiv, geht's hier doch längst nicht mehr um den Körper des Einzelnen, sondern um etwas von der Art eines Codes – um den Ort, wo sich das Sexuelle transsexualisiert.

Vielleicht liegt die Grenze des Freudschen Denken dort, daß es noch immer am Menschen hängt – daß aber der Mensch, an dem er hängt, seinerseits an etwas anderem hängt, an einem Bild von sich selbst, an einer Perfektion, die sich der Maschine verdankt. Um diese Verschiebung geht es mir, *vom Menschen zur Maschine*. Nicht weil die Maschine der bessere Mensch ist, sondern weil sie der Ort ist, wo unser Bild von uns selbst herrührt. Daß dies so ist, davon kann man sich

leicht überzeugen. Sie müssen sich bloß fragen, was Sie von Ihrer Familiengeschichte noch wissen, wie weit Sie da zurückgehen können. Drei, vier Generationen? Und dann schauen Sie auf Ihre Armbanduhr (die auf das Denken des Mittelalters zurückgeht). Oder schauen Sie auf das Logo, das dort steht in alphabetischer Schrift – und dann fragen Sie sich, was sie dem Alphabet schulden. Und ob ihnen der Erfinder dieser Errungenschaften bekannt ist. Und dann werden Sie sehen, daß unser Ahnenkult längst nicht mehr an unsern Ahnen hängt, sondern an der Maschine.

Eben dies läßt sich an der Geschichte der Ada Lovelace studieren. Verschiebe ich meinen Blick, löse ich mich vom wirklichen Vater und von der wirklichen Mutter, gehe ich über zu den Medien und Symbolmaschinen, die, als »meta-physische«, das Begehren auf sich ziehen, so entziffert sich manches. Plötzlich tut sich in dieser Geschichte ein Zusammenhang auf, ja geradezu eine Kette. Diese Kette läuft vom *Körper des Buches*, das für den Autor steht, zum Brief, in dem man – unter dem Zeichen der *Confessio* – mit Selbstbildern zu tun hat, die einem Codex entsprechen, sie läuft zum Aggregat der *öffentlichen Meinung*, des Gesellschaftskörpers, der die Form einer Zeitung hat, sie läuft zum *Körper des Wissens*, der repäsentiert wird von den Experten und ihrer Rede über den Körper – und sie findet ihr Schlußglied im *Körper der Maschine*. Sie sehen: diese Kette erzählt die Geschichte des modernen Mediums, vom Buch zum Computer – und sie erzählt, recht bedacht, von den *Agenten* unserer Geschichte, von dem also, was unsere Akteure antreibt sich so zu verhalten, wie sie sich verhalten. Damit aber wird die Kluft offenbar, die sich hysterisch entlädt: daß man nicht zuhause ist im eigenen Leib, sondern daß man aus der Haut zu fahren begehrt, daß es gilt, ein ANDERER zu sein.

Nun geht es – im Zeichen der modernen Reproduktionsmaschinen – nicht mehr um das Gebärmuttertier, sondern ums Denkorgan, darum also, daß *man sich*

produziert (was im besten Fall zur »Kunst« werden kann). In der Regel jedoch geht das schief. Und genau hier liegt unser Dilemma: daß wir zwar Bilder unserer selbst zu produzieren vermögen, nicht aber uns selbst – daß darüberhinaus die Bilder unserer selbst, unsere *Engelsprothesen* sozusagen, die Form der Maschine tragen, während unser wirkliches Sein leidet an dem, was man (mit Günter Anders) die *prometheische Scham* oder das *Verzwergungssymptom* nennen könnte.

Womit unsere Schizostruktur deutlich wird: daß in einem jeden von uns (die wir in Schonhaltung leben, auf Diät und fleischlose Kost gesetzt, und zu allem Überfluß noch dazu verdammt, unsere kulturelle Suppe auslöffeln) ein Logiker und eine Hysterika hocken. Schickt sich der Logiker an, schon aus Verstandesgründen, freiwillig zu verzwergen, versagt sich die Hysterika überhaupt, erfindet sie lauter neue Vorwände, um eine noch raffiniertere Kost, noch subtilere Behandlungsmethoden zu erzwingen. Womit sie, wenn sie so wollen, die Position des A-Logikers einnimmt. Aber auch wenn Sie die Logik karikiert, ironisiert oder überbietet, letztlich läuft es auf doch das gleiche hinaus, steht im Zentrum die Logik, der Körper des Wissens, steht das Begehren, dem eigenen Körper zu entkommen, und zu einen reinen und engelischen Körper zu werden.

Dieses Begehren aber läuft auf den Traum der Maschine hinaus, den Traum, den auch der Logiker Freud geträumt hat, als er seinen Hysterikerinnen souffliert und ihnen das Glaubensbekenntnis der Psychoanalyse in den Mund gelegt hat – das da hinausläuft auf eine Maschine, die derjenigen der Ada Lovelace so sehr verwandt ist. *Diesen Traum* aber gilt es zu untersuchen – und er wird uns, wie ich denke, zu einer Disziplin führen, die es nicht gibt, die man aber eines Tages – vielleicht – *Technoanalyse* wird nennen können.