

Liebe und Hiebe – Wenn Schmerz verbindet

Michael B. Buchholz (2011)

psychosozial, Jg. 34 (Heft 123)

Warum überhaupt Verbindung?

Aus Schmerzen können ganze Philosophien geboren werden. »Aus meinen großen Schmerzen mach ich die kleinen Lieder«, hielt Heinrich Heine fest. In einem Film von Dagobert Lindlau sieht man Max Horkheimer, den Rektor der Frankfurter Universität, eine Pille einnehmen, bevor er seinen Vortrag beginnt. Er kommentiert sein Pillenschlucken sogleich ironisch damit, die Philosophen hätten über den Schmerz nur denken können, weil sie selbst an einer Gichtattacke gelitten hätten – und er selbst nehme diese Pille auch aus diesem Grund. Horkheimer dürfte an Nietzsche gedacht haben:

»Erst der große Schmerz, jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsere letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsere Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun« (Fröhliche Wissenschaft, Vorrede, KSA 3, S. 350).

Nicht nur der Drang nach Erkenntnis nach dem Staunen, sondern das Leiden motiviert den philosophischen Gedanken. Deshalb hatte der Schmerz Horkheimer autorisiert, über den Schmerz zu sprechen. Dann fügt er an, dass Gefühle mit impliziten Philosophien zusammenhängen, das ist wichtig in unserer psychotherapeutischen Welt.¹ Denken und Gefühl trennen wir ja gerne. Hier haben wir es mit metaphorischen Axthieben zu tun, deren Folgen wir als Spaltungen bezeichnen, und wir nehmen umstandslos an, dass es unsere therapeutische Mission sei, beides wieder

miteinander zu verheilen. So nehmen wir an, es sei heilsam, identitäre Einheiten aus Zerbrochenem zusammenzuleimen. Dass Identitäten historisch schwere Verwüstungen angerichtet haben, ist der Verdrängung anheimgefallen. Der Historiker Lutz Niethammer (2000) hat dazu ein eindrucksvolles Buch geschrieben. Auch manche Philosophen schätzen eher das Nicht-Identische: Odo Marquard (2007) meinte, ein *Lob des Polytheismus* sei kein schlechter Kontrapunkt zu den allzu vielen Identitätsgesängen:

»Wir sollten nicht dauernd Bürger bloß einer Welt oder Rationalisierungswelt sein, sondern wir müssen lernen, gleichzeitig Bürger mehrerer Welten zu sein. Wir müssen das Gespalten-Sein lernen, die Buntheit lernen.«

Da könnte doch was dran sein. Überlegen wir einmal: Ein Homosexueller aus der Berliner oder New Yorker Szene lebt in einer anderen Welt als der seine Verlobung planende fleißige Betriebswirt. Und doch können beide gemeinsam in einem Büro neben einer Japanerin arbeiten, die sich dem Ikebana als dem Zentrum ihrer Stille widmet, neben der ein deutscher Buddhist sitzt, der ein solches Zentrum seines kleinen Selbst gerade meditativ loszuwerden versucht. Der Ethnologe Clifford Geertz hat das witzig und ernst zugleich so formuliert:

»[E]s gibt nicht nur ein Einigeln zu zinnenbewehrten Identitäten; es passiert viel mehr. Da ist die erhöhte Mobilität: Türken in Bayern, Filipinos in Kuwait, Russen in Brighton Beach. Es ist nicht mehr so leicht, die Begegnung mit Menschen zu vermeiden, die andere Anschauungen haben als die, mit denen man selbst aufgewachsen ist –

nicht einmal im Mittleren Westen der Vereinigten Staaten, wo der Hausarzt durchaus ein Hindu sein kann, oder in la France profonde, wo man beinahe sicher sein kann, dass der Müllmann ein Muslim ist.« (2001, S. 751)

Gerade in der Welt der Gegenwart müssen wir lernen, dass »Identität« auch die Bedeutung von »Zugehörigkeit« hat – und da liegt Ausgrenzung, der irgendwann die Gewalt folgt, nicht fern. Migrantenschicksal – das heißt vor allem, die Zumutung, Toleranz für multiple Identitäten zu entwickeln.² Muslimmüllmänner oder Hinduhausärzte führen ein reges Leben auf den Bildschirmen, auf denen sich unsere Gesellschaft gern selbst betrachtet. Ist der Hinduhausarzt auch noch schwul oder verdient er sich ein Zubrot mit der Operation Transsexueller, kann es schon einmal zu schweren Verwirrungen kommen. Zusammenhänge zwischen Identitätsidealen und Persönlichkeitsstörungen lassen sich also sowohl klinisch als auch philosophisch betrachten. Ich lasse ein paar Erinnerungen der jüngeren Vergangenheit gegenwärtig werden, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit.

Worauf man sich verlassen kann – Emotionen und Ihre Verdinglichung

1976 formulierte Heinz Heckhausen, Ordinarius in Bochum, rückblickend auf die Zeit der 50er Jahre, die Psychologie habe nicht nur die Seele, sondern mit dem Behaviorismus auch den Verstand verloren. Immerhin: In der Lebenswelt von Habermas wenigstens galt das Gefühl als Antipode des kalten Verstandes etwas. Mehr und mehr haben wir uns seitdem hinbewegt zu einer Feier des Gefühlten und des Fühlens in den folgenden Jahren, als man in die Selbsterfahrungsgruppen der 70er und 80er Jahre taumelte und sogar der *Spiegel* seine Redakteure darüber berichten ließ.

Emotionen erscheinen uns seitdem als eine körperliche Substanz, ja als letzte Instanz. Nicht mehr also Schicksal oder Glück, Gottes Ratsschluss oder falsches Denken, beschädigtes Leben oder gehemmte Lust, nicht mehr Gesellschaft, falsche Partnerwahl oder einfach »die

Umstände« erklären uns von A bis Z was Angst, Beziehungskrise, Chaos, Depression, Phobie, Xenophobie, Yogaerfahrung und Zwang ist, sondern falsche Verschaltungen unserer Neuronen. Die feste Basis, auf der alles, insbesondere eben unsere Identität und Einheit dynamisch ruht und steht, scheint endlich gefunden. Sofort regen sich Zweifel, denn es gibt Gefühle wie das sogenannte Nationalgefühl, von dem man aus historischen Gründen nicht so gerne hätte, dass das in unseren Körpern verschaltet ist, sondern dann doch lieber in unseren Symbolen. Aber gilt das nicht auch für andere Gefühle? Ist Körperlichkeit als epistemologische Basis vielleicht doch ein weit schwankenderer Grund als man sich erhofft hatte? Kann man sich auf Reflexion, Spiegelung im Wasser verlassen? Gibt es etwas, auf das man sich stützen könnte?

Es gibt *ein* Gefühl, bei dem das anders ist. Der Schmerz dringt ein, ist da, unabweisbar. Wem etwas weh tut, der ist da, ist vorhanden und existiert. Sich Schmerzen zuzufügen, ist, so betrachtet, *eine* verlässliche Antwort auf die chronisch bohrende Frage, ob ich bin? Das Schneiden junger Mädchen könnte also auch in diesem identitätstheoretischen Zusammenhang betrachtet werden, der Schmerz als Antwort auf eine unbegriffene und nicht gestellte Frage. Dem will ich hier nachgehen, indem ich drei historische Szenen aufsuche: Die Szene der Repräsentanz, die Szene der Objektivierung und schließlich kommunikative Szenen der Liebe.

Die Szene der Repräsentanz

Descartes stellte sich in seinen Meditationen vor, dass er vielleicht nur die Figur des Traumes eines Anderen sein könnte, also nur Erfindung, nur Konstruktion. Was der Film *Matrix* genau so vorführt, wäre aber noch keine zureichende Begründung von Existenz. Weil ihm das klar ist, dekliniert Descartes den Fall durch, dass er sich in Arm oder Wange kneife und dass sich dann am Schmerzgefühl seine Existenzsehnsucht stabilisiere. Aber – es könnte ja sein, dass er wieder nur träumt, sich Schmerzen zuzufügen, oder dass er so geträumt werde. Also muss eine andere Begründung her. Die entdeckt er, indem er sein bisheriges Denken

denkt. Dies Denken des Denkens ist das, was wir in moderner Terminologie als »Mentalisierung« bezeichnen. Das Neue ist, dass wir sehr viel genauer wissen, wie das individuelle Ich tatsächlich in der Beziehung geboren wird. Das kindliche Selbst entsteht, wenn die Mutter »has her babys mind in mind« (Bateman/Fonagy 2004; Fonagy/Bateman 2008; Fonagy/Target 2008).

Descartes aber ist noch ganz Individualist. Was habe ich bisher gemacht, fragt er sich? Ich habe gezweifelt! An allem gezweifelt. Aber wenn ich an allem zweifle, dann muss es jemanden geben, der zweifelt und *Heureka!*, so wird die Formel gewonnen, die wir alle kennen: »Ich denke, also bin ich.« Das wird nun die moderne Formel der Existenzbegründung. Ihr ist der Schmerz der Einsamkeit schon eingeschrieben: Das Denken bezieht sich nicht auf die Welt, sondern nur auf sich selbst. Was bleibt, ist das Ich auf der einen, die Welt und ihre Menschen auf der anderen Seite. Der Schmerz der Trennung zerschneidet die Beziehung zur Welt, stellt aber das Ich wieder her. Diese historische Szene wiederholt sich klinisch vielfach.

Ein Borderlinepatient vertraut mir irgendwann an, er habe schon wieder »am Messer gehangen«. Als ich mich über diese Formulierung wundere, versteht er rasch, dass er nicht nur wie über eine Sucht redet – an der Flasche oder an der Nadel hängen –, sondern dass er auch eine eigentümlich entpersonalisierte Wendung benutzt hat: »Es sei dazu gekommen, dass ...« Meiner Verwunderung darüber kann er sich allmählich anschließen, denn es ist ja klar: Die schneidende Hand ist nicht einfach so losgegangen. Da muss es ein »Ich, das schneidet«, gegeben haben. Nicht nur einen Schnitt, sondern ein Ich. Wer ist dieses Ich? Ihm fällt sofort ein, wie sehr er von der Mutter, die ihn mal bei den Großeltern, mal bei seinem Vater, mal in der eigenen Wohnung in beliebig wechselnder Rumschubserie aufgezogen hat, drangsaliert wurde. »Wenn ich nicht gehorchte, hatte sie die Reitpeitsche in der Hand – und das brannte«, erinnert er sich. Die schneidende Hand repräsentiert die Mutter mit der Reitgerte. Das ist die klinische Szene der Repräsentanz. Sie geht noch weiter. Denn er begreift, dass er sich in der entpersonalisierten Rede selbst so behandelt,

wie die Mutter ihn behandelte – als Ding, das man beliebig hin- und herschubsen konnte. Deshalb gab es kein Ich in seiner Darstellung der Szene. Deshalb sagen solche Patienten, dass sie sich nach dem Schneiden wieder lebendiger fühlen, entdinglicht; denn wo Schmerz ist, ist auch Ich; der Schnitt *verbindet* schmerzhaft mit dem Lebendigen. Das ist die Paradoxie der Szene der Repräsentanz.

Die klinische Szene finden wir präzise beim Philosophen Descartes vorgebildet. Seine Einschreibung des Schmerzes ins moderne Ich hat, wie bei meinem Patienten, schmerzhaft biografische Gründe. Als der Philosoph seine Meditationen 1641 niederschrieb (Borkenau 1932/1973), war ihm ein Kind, die mit der Magd Hjelena Lans gezeugte Francine, im September 1640 gestorben. Aus dieser traurigen Zeit stammt auch seine Theorie der Emotionen in den *Passions de l'Ame*, die 1649 erstmalig veröffentlicht wurden. Interessant ist, was er über Gefühle zu sagen hat. Er sieht sie doppelt: Emotionen seien ein »Erleiden« im Hinblick auf den, dem sie widerfahren; sie seien aber auch »Tun« im Hinblick auf das, »das macht, dass es geschieht«. Emotionen haben eine tätige und eine leidende Seite und das »Standardbeispiel« (Perler 2009, S. 274), an dem er das erläutert, ist – das Schneiden! Betrachte man das Messer, erscheine das Schneiden als Tun. Mit Blick auf den vom Messer geteilten Gegenstand ist das Schneiden ein Erleiden. Tun und Erleiden gehören nun auch für die Emotionen zusammen.

»Wendet man dies Modell auf emotionale Zustände an, heißt dies, dass eine Emotion mit Blick auf den Körper, der mit seinen Hirnzuständen auf den Geist einwirkt, ein Tun ist. Mit Blick auf den Geist hingegen, der durch die Hirnzustände affiziert wird und dadurch ein Erlebnis hat, ist sie ein Erleiden« (Perler 2009, S. 274).

So fasst der Philosoph Perler Descartes' Emotionstheorie zusammen. Der Schmerz der Trennung von Ich und Welt ist zugleich der historische Paukenschlag, mit dem das neuzeitliche Ich auf die Welt kommt. Das Ich gründet in diesem Schmerz und man möchte meinen, wer sich wie mein Patient schneidet, reinszeniert individuell die historische Szene der Repräsentanz. Er ver-

bindet sich mit der Mutter durch Identifizierung mit ihrer peitschenden Hand und zugleich autonomisiert er sich ihr gegenüber. Das Messer ist das paradoxe Symbol eines Schnitts, der zugleich verbindet.

Seither sind Melancholie und Einsamkeit tiefe Grundtöne des modernen Subjekts (Cavell 2006, 2007; Lepenies 1972) – und damit der entschlossene Wille, persönliche Erfahrung und wissenschaftliche Objektivierung voneinander getrennt zu halten. Nie mehr erreicht das Subjekt sein Objekt. Das Subjekt kann nur Repräsentanzen von der Welt bilden, die in der Wissenschaft die Gestalt von Theorien oder Modellen annehmen. Eine Identitätsbegründung durch das Paradoxon einer »schneidenden Verbindung« wäre dann der Versuch einer wissenschaftlichen Selbsterhaltung *nach* dem melancholischen Selbstverlust. Erst geht die Unmittelbarkeit des Zugangs zur Welt verloren, dann erobern wir sie uns repräsentierend in wissenschaftlicher Gestalt zurück.

Ideenspiegel und Spiegelneuronen

Das könnte durchaus auch für die klinische Dimension gelten. Die klinische Szene der Repräsentanz wiederholt die philosophisch-historische. Der Schnitt des messerscharfen Zweifels trennt das Ich nicht nur von der physikalischen Welt, sondern begründet es auch rettend; aber er trennt das Ich zugleich von der sozialen Welt der anderen. Das ist topaktuell, keineswegs nur auf die Zeit des Descartes beschränkt, keineswegs nur Geschichte. Was Descartes beschreibt ist – wie der Vergleich mit Beispielen aus nächtlichen Schreckensszenen zeigt – eine Fluchtreaktion auf unbewältigbare Gewalt. Diese Flucht bezeichnen wir heute als »Dissoziation« und dissoziieren damit die Verbindung mit der Bedrohung.

In der Nacht vom 13. auf den 14. Februar 1945 wird Dresden durch zwei Angriffswellen alliierter Bomber zerstört. In einem Dokument (Foer 2009, S. 283ff.) berichtet ein Überlebender, der mit einer gefundenen Waffe umherlaufende, gefährliche Tiere des Zoos tötete, was weiter geschah:

»Die zweite Angriffswelle hörte genauso schlagartig auf, wie sie begonnen hatte, ich lief weiter, benommen, mit verbranntem Haar, mit schwarzen Armen und schwarzen Fingern, ich lief bis zum Fuß der Loschwitz-Brücke, ich tauchte meine Hände ins schwarze Wasser und sah mein Spiegelbild, ich erschrak bei meinem Anblick, mein blutverkrustetes Haar, meine gesprungenen und blutenden Lippen, meine roten, pochenden Handflächen, die selbst jetzt, da ich dies schreibe, fünfunddreißig Jahre später, immer noch aussehen, als gehörten sie nicht an meine Arme. Ich erinnere mich, dass ich das Gleichgewicht verlor, ich erinnere mich, dass ich immer nur eines dachte: *Denk weiter*. Solange ich denke, lebe ich noch, aber irgendwann hörte ich auf zu denken, die nächste Erinnerung ist, dass mir schrecklich kalt war, ich merkte, dass ich auf der Erde lag, mein ganzer Körper tat mir weh, der Schmerz sagte mir, dass ich noch lebte ...«

Der Schmerz versichert, noch lebendig zu sein; Denken geschieht um des Überlebens willen. So konstituiert sich Identität, unter dem Eindruck des Entsetzlichen.

In der gleichen Nacht ereignet sich, ein paar Kilometer entfernt, ein ganz anderer und doch vergleichbarer Schrecken in Oederlan, einer Außenstelle des KZ Flossenbürg (Diner 2010, S. 169ff.). Dorthin waren einige Tausend jüdische Frauen aus Theresienstadt, aus dem Getto Lodz und aus Auschwitz verbracht worden, unter ihnen eine junge 19-jährige Jüdin aus Prag, deren Aufgabe es war, den anderen Sklavenarbeiterinnen eine wässrige Suppe zuzubereiten. Sie war Auschwitz durch den puren Zufall entkommen, dass die Verbrennungsanlagen versagten, durch die zuvor ihre Familie ihr Grab in den Lüften erhalten hatte. Am nächsten Tag begannen die Abtransporte der Häftlinge wegen der Flucht vor der Roten Armee.

Um 21.45 heulen die Sirenen, der Boden beginnt von den Einschlägen zu vibrieren. Der Himmel über dem fernen Dresden leuchtet rot. Die Prager Jüdin wird von einer SS-Wächterin bewacht, die es vor Angst nicht aushält. Sie wechselt plötzlich aus dem herrischen »Du« in das respektvolle »Sie« und flüstert der Jüdin zu: »Bitte setzen Sie sich zu mir.« Und ein paar Minuten später fragt sie: »Glauben Sie, dass *wir* wirklich sterben werden?« Aus ihr spricht die

Angst. Das distanzierende »Sie« stellt im Augenblick der Todesbedrohung humane Anerkennung wieder her, die den »Untermenschen« von der SS tödlich verweigert worden war; in dem »Wir« artikuliert sich ein Anspruch auf Verbundenheit, die nicht mehr realisiert werden kann. Denn auch wenn die Jüdin antwortet: »Ja, ich glaube es wirklich«, ist zugleich überdeutlich, dass es selbst im Sterben unter den gleichen Umständen einer Bombennacht keine Gemeinsamkeit geben könnte. Das distanzierende Sie schafft kein Vertrauen, sondern ist Indiz der Entwaffnung. Hier ist Tod nicht gleich Tod, nichts daran könnte verbinden. Das Sterben unter gleichen Umständen könnte sich dem Unterschied zwischen Jüdin und SS-Wächterin nicht entziehen. Beide haben überlebt, beide haben den Blick in den noch verbleibenden wenigen Tagen bis zur Befreiung vermieden, es wäre lebensgefährlich gewesen.

An dieser Stelle setzt das Denken eines anderen Autors ein. Aus der Tiefe einer Erfahrung der »Realität ohne Realität« heraus, in der »das wahre Leben abwesend« ist, errichtet Emmanuel Levinas (2007, 2008) das neue Gebäude seiner Identitätsphilosophie.³ Ausgehend von seiner Erfahrung des Lagers, der in der Kriegsgefangenschaft erzwungenen Monotonie und des Stillstands der Zeit fühlt er sich seiner Individualität beraubt, was in der Formulierung gipfelt, kein Gesicht mehr zu haben. Das kennen wir klinisch als Erfahrung tiefer Depression, wir kennen es aus den »Still-face«-Experimenten von Müttern mit kleinen Säuglingen (Tronick 2007). Und wieder sehen wir, wie die klinische Erfahrung eine historische wiederholt. Dementsprechend beginnt für Levinas Identitätsbegründung nicht wie bei Descartes im Rückzug auf das denkende Ich, sondern in der zerbrochenen Welt: Hier beginnt der Weg zum Anderen, dessen Antlitz er sucht und studiert so wie der Säugling im Akt des Stillens das der Mutter.

Mir scheint, man darf die historischen Schrecknisse nicht ignorieren, wenn man sich den theoretischen Formeln zuwendet. Wie weit wir unser Selbst ausdehnen, merkt man, wenn einem nicht nur liebe Menschen oder liebe Dinge, sondern auch liebe Feinde, abhanden kommen. Im 2006 erschienenen Roman *Jedermann* von

Philip Roth, der von der ultimativen Realität des Sterbens handelt, überlegen Angehörige, welche Dinge sie dem Verstorbenen mit ins Grab legen sollen: »Denn diese Dinge gehörten ihm nicht nur – sie waren *er* ...«, schreibt Roth (2006, S. 19) psychologisch genau.⁴

Kohut (1973) verstand die Ausdehnung des Selbst als Umformungen des Narzissmus, vor allem durch den Humor, bis in kosmologische Dimensionen; solche Zustände werden in anderen Kulturen als meditative Entrückung kunstvoll geschult. Kernberg (1975, 1981) betonte demgegenüber die Notwendigkeit der Erhaltung individueller und normativer Grenzen und Strukturen. Rupert Riedl, ein Biologe aus Wien, hatte 1981 die Descartes'sche Formel provokativ umgedreht zu einem »Ich bin, also denke ich« (Kreuzer 1981) und darin seine evolutionäre Erkenntnistheorie fundiert. Damasio nannte sein Buch aus dem Jahr 2002 *Descartes' Irrtum*. Wir seien immer mit der Welt verbunden, besonders in der von der Wissenschaft ausgeschlossenen Emotionalität. Dazu bot Damasio eine Theorie der stufenweisen Entwicklung des Selbst an, das sich in der Bezogenheit zu anderen aufbaut. So war es beinahe nur eine Frage der Zeit, dass die Spiegelneuronen gefunden werden mussten – denn jetzt hatte man etwas, das als materialer Kern des Selbstgefühls in der Verbindung mit anderen gelten konnte. Rizzolatti weist mehrfach darauf hin, dass seine Entdeckungen schon 50 Jahre zuvor durch den französischen Phänomenologen Merleau-Ponty gemacht worden sind. Und man könnte auch noch auf Theodor Lipps hinweisen (woran Metzinger 2009, S. 244 erinnert) oder auf Max Scheler oder auch auf Rudolf Carnap. Offensichtlich existierten Spiegelneuronen schon ohne alles naturwissenschaftliche Labor am platonisch-philosophischen Ideenhimmel. Spiegelneuronen spiegeln Ideenspiegel.

Erleichterung machte sich breit. Endlich schien ein materialer Halt im Taumel des Ich gefunden (Bauer 2005). Ein Weg von Spiegelneuronen zur Empathie schien gewiesen (Gallese 2001, 2003; Gallese et al. 2007). Säuglingsbeobachter analysierten (Butterworth 1992), wie Kinder menschliche Spiegel für den Aufbau ihres Selbst nutzen. Der Spiegelung von Affekten wurde enorme Be-

digkeit der Neurowissenschaftler gehört. Es war ja Jahrhunderte über unter dem Titel der Vernunft, der Moral, der Ethik verhandelt worden.⁵ Wir müssen noch einmal ins Historische zurück. Dabei lasse ich mich von den Arbeiten des Soziologen Alois Hahn, der Kulturwissenschaftlerin Christina von Braun, des Politologen Eric Voegelin, der Literaturwissenschaftler Manfred Schneider und Jan-Philipp Reemtsma leiten, ohne mich jeweils im Einzelnen beständig auf sie zu beziehen.

Die Szene der Objektivierung – Die harte Geschichte

Zu der Geschichte der modernen Selbstbegründung bei Descartes, in der der Schmerz milde und die Melancholie versteckt vorkommen, möchte ich eine weit härtere Realgeschichte erzählen, eine raue Erinnerung, wenig glatt poliert vom langen Vergessen. Blenden wir uns kurz ein in die Geschichte der Brutalitäten der Ich-Begründungen.

»Was fürcht' ich denn? Mich selbst? Sonst ist hier niemand.

Jacoboni (2008), ein führender Neurowissenschaftler aus den USA, erfand zur Lösung dieses Problems die Meta-Spiegelneuronen, denen er die Aufgabe zuweist, solche Prozesse zu moderieren. Sie seien es, die manchmal dafür sorgen, dass emotional-soziale Spiegelung, manchmal aber Trennung stattfinde. Das Thema von Trennung und Verbindung war materialisiert. Doch ist das so? Oder ist hier nur ein neuer Homunculus erfunden worden, um die materiale Lösung zu retten?

Er ruft das aus, als er just wie Descartes aus einem Traum erwacht, aber er begründet sein Ich nicht durch Denken, sondern durch die grausame Tat. Wer im Kampf um den Machterhalt alle Feinde niedergemacht hat, muss feststellen, dass niemand sonst »hier« ist. Das ist schneidend modern und aktuell. Er hat gewonnen – aber wofür eigentlich?



Abbildung 1: Hans Baldung Grien, Neujahrsblatt von 1514: Drei Hexen, die sich mit Flugsalbe einreiben

Auf diese brutale Zeit möchte ich hier einen Blick öffnen. In den Jahren Shakespeares, zwischen 1570 bis 1680 und später immer wieder erneut, kommt es zu mehreren großen Wellen der Hexenverfolgung. Das waren auch die Jahre des Descartes, der ins calvinistische Holland fliehen muss. Was für wilde Phantasmen da im Spiel sind, illustriert kaum etwas besser als ein Bild von Hans Baldung Grien aus dem Jahr 1514, auf dem man Hexen sieht, die sich mit Flugsalbe eincremen.

Wüsste man das nicht, könnte man auf die Idee kommen, es sei ein moderner Porno – Liebe und Hiebe. Im *Hexenhammer* des Jahres 1486 war von den Autoren Jacob Sprenger und Heinrich Institoris, zwei Chefinquisitoren der

brutalsten Art, formuliert worden: »Keinem ist zweifelhaft, dass die Hexen wundersame Thaten an den männlichen Gliedern vollbringen.« Hexen rauben Männern ihre Potenz. Der Doppelsinn solcher Sätze passt gut zu Griens Hexenporno und macht exemplarisch deutlich, welche wilden Phantasmen man damals zu eliminieren versuchte. Davon zeugen die Werke einiger Künstler, nicht nur die bekannten Bilder des Hieronymus Bosch, sondern auch die von David Teniers (1610–1690).

Eliminieren ist ein Wort, das man wörtlich nehmen muss, weil doch einige Hunderttausend Menschen ums Leben gebracht wurden. Zuvor wurden sie gefoltert. Hierbei kommt der Körper auf eine Weise ins Spiel, die erkenntnistheoretisch noch nicht genug gewürdigt wurde (vgl. zum Folgenden Schneider 1993). Ich nenne das die Szene der Objektivierung des Körpers.

Das vierte Laterankonzil hatte im Jahr 1215 einen Beschluss gefasst, der sich wie eine Anweisung zur Katharsis (zur Geschichte der Katharsis vgl. Gödde) liest, weil man Lippenbekenntnissen zuvorkommen wollte:

»Der Priester aber muß vorsichtig und klug sein, in die Wunden Wein und Öl gießen und die nähern Umstände der Sünde und des Sünders genau erforschen, um zu finden, welchen Rat er geben, welches Mittel er anwenden müsse, um den Kranken zu heilen. Auch muß er sich sehr hüten, den Sünder durch irgendein Wort oder Zeichen zu verraten.«



Abbildung 2: David Teniers, Hexen und Dämonen, 17. Jahrhundert

Diese Beichttechnik zielt darauf, an feinen Anzeichen zu erkennen, wie ernst es dem Sünder ist; die Seelsorger wollten die Sünde an ihren affektiven Wurzeln ausrotten. Von Sünden kann nicht freigesprochen werden, wenn der Beichtling lügen, falsch Zeugnis von seiner Reue ablegen würde. Woran kann man aber objektivierend die Wahrheit erkennen? Die Antwort darauf lautet: Indem man mehr und mehr dazu übergeht, die Zeichen des Körpers gegen seinen Besitzer zu interpretieren.

Diese Linie zieht sich bis in die seelsorgerlichen Anweisungen des August Herrmann Francke (1663–1727), der ab 1713 als Seelsorger des ersten preußischen Königs Friedrich Wilhelm I. beträchtlichen politischen Einfluss hatte. Der Begründer des Pietismus wollte nicht nur Sündenbekenntnisse mit den Lippen, sondern echte und tief empfundene Reue. Deshalb formulierte er viele Hinweise, auf die der Seelsorger zu achten habe. Sie haben beträchtliche Ähnlichkeit mit dem, was Freud und Breuer (1895) knapp 200 Jahre später als »Katharsis« entdecken (Gödde 2009). Francke weist den Seelsorger an, auf Tränen ebenso zu achten wie auf das Niederschlagen des Blicks, das Flehen der Stimme oder das Ringen der Hände.

Tatsächlich kann man diese Linie aus dem 13. Jahrhundert über Francke hinaus bis zur Psychoanalyse, bis zu Freud hin verlängern, der am 17. Januar 1897 an seinen damaligen Freund Wilhelm Fließ schreibt: »Warum sind die Geständnisse auf der Folter so ähnlich den Mitteilungen meiner Patienten in der psychischen Behandlung?« Und etwas später kommt er im gleichen Brief auf den Teufel und auf die Inquisition zu sprechen. Bei Freud erwacht das Bewusstsein, dass Psychotherapie keine Folter sein und keine »Geständnisse« erzwingen solle. Folgen wir Freuds Hinweis auf die Inquisition. Als eine Wurzel der Katharsis gilt hier die eindringliche Beichte, die einem Hören und Sehen vergehen lässt.

Die Juristen der Hexenverfolgung erörterten rechtliche Neuerungen. Einige wurden in die sogenannte *Bamberger Halsgerichtsordnung* von 1507 übernommen und schließlich in der sogenannten *Constitutio Criminalis Carolina* codifiziert, der Peinlichen Gerichtsordnung je-

nes Kaiser Karl V., in dessen Reich die Sonne niemals unterging.



Abbildung 3: Titelblatt der *Constitutio Criminalis Carolina* (1577)

Trotz rechtlicher Fortschritte blieben Richter und Ankläger dieselbe Person. Mit Einführung der *Carolina* im Jahr 1532 – sie galt in manchen deutschen Staaten bis zum Ende des 19. Jahrhunderts –, verbreitet sich die Folter in epidemischem Ausmaß und mit ihr die Szene der Objektivierung des Körpers, der zum Zeugen gegen seinen Besitzer wird.

Die *Carolina* enthält genaue Anweisungen, auf was ein vernehmender Richter während der »hochnotpeinlichen Befragung« – und das Wort Pein ist hier als Schmerz zu übersetzen – zu achten hat. Es gibt ein ausführliches sogenanntes »Gebärdenprotokoll«.

Darin wird der Körper definitiv zum Zeugen aufgerufen gegen die wörtliche, gegen die dringliche Aussage des Inquisiten:

»Nebstdem ist es nothwendig, dass das Betragen des Inquisiten, wenn es auch nur in geringem



Abbildung 4: Francisco de Goya, Das Inquisitionstribunal

Grade bedeutend ist, dem Protocolle einverleibt werde, also Meldung geschehe, wenn er zittert, stottert, seine Antworten abändert, mit der Antwort zaudert, sich verfärbt, wenn ihn der Richter ermahnt. Alles dies darf der Inquisit nicht wissen, dass man sein Betragen ins Protocoll setzt. Sonst nimmt er zur Verstellung seine Zuflucht. Der Richter darf sich gar nichts merken lassen, wenn die Mienen oder das Betragen des Inquisiten auffallend werden. Sondern der Actuar muß darauf unterrichtet seyn, diese Vorfälle für sich ins Protocoll zu setzen. Oder, was noch besser ist, der Richter kann während des Verhörs das Betragen des Inquisiten mit einem Worte bemerken, und dieses Blatt dem Actuare unvermerkt hingeben, dass er davon im Protocolle Meldung thue. Diese Punkte, welche Mienen und das Betragen des Inquisiten betreffen, werden nicht mit vorgelesen« (Art. 71 der *Carolina* von 1532; zit. nach Schneider 1993).

Welches Problem soll hier eigentlich mit dem Studium von »Affekt-Displays«, wie wir modern sagen würden, gelöst werden? Die Antwort ist einfach. Es gilt der juristische Grundsatz, dass ein Zeuge kein Zeuge sei, oder wie es in §23 der *Carolina* heißt: »Item eyn jede genugsame anzeigung darauff man peinlichen fragen mag,

soll mit zweyen guten zeugen, bewisen werden [...]«. Wenn man nur einen Zeugen hat, kann der ja parteilich sein, was man aber nur durch wenigstens einen weiteren Zeugen ermitteln kann. Was aber, wenn man gar keinen Zeugen hat? Wenn die Anklage etwa lautet: Die Nachbarin habe Geschlechtsverkehr mit dem Teufel gehabt oder sei durch die Luft geflogen. Wie lässt sich so etwas bezeugen? Die Juristen der Zeit haben das wohl begriffen und die Hexerei als *crimen excelsum* betrachtet, als Ausnahmeverbrechen, und die Anforderungen an Integrität und Redlichkeit der Zeugen ebenso herabgesetzt wie den Schutz gegen Denunziation (Koch 2007; Schröter 1996, 2007). Es war nicht erforderlich, den Tatvorwurf genauer zu bestimmen (Schildt 2009, S. 141), weil es um die ganze Menschheit ging, wenn jemand mit dem Teufel Umgang pflegte. Eine eigene Indizienlehre wurde ausgearbeitet, von der der zitierte Abschnitt über die Gebärdensprache ein Teil ist.

Die Gebärdensprache wollte den Körper zum Zeugen gegen Wissen und Sprache aufrufen. Dass Sprache verfälschen kann, dass mit der Sprache die Fähigkeit zur Lüge in die Welt kam, wusste man von Adam und Eva nur allzu gut. Der Körper mit seinen Gebärden, mit seinem

Zittern und Erbleichen, mit seinem Erröten und Verstummen wird deshalb in ein unüberbietbares Zeugenrecht gesetzt. Gegen die Indizien seines Körpers kann dessen Besitzer nicht antreten.

Noch 1834 heißt es in einer *Gründlichen Anleitung für Criminal-, Stadt- und Landrichter, Justizbeamte, Assessoren etc. als Untersuchungsrichter*, verfasst von einem Christian Roß:

»Das Betragen, die Mienen, Geberden, Leidenschaften und dergl. des Zeugen sowohl, als des Inquisiten, Alles dies ist auch hier, jedoch möglichst genau, wenn und bei welcher Veranlassung, und nicht nur kürzlich und im Allgemeinen zu bemerken, und zwar sobald es nur einigermaßen auffallend wird, z.B. wenn er zittert, stockt, zaudert, sich verfärbt, weint, höhnisch lacht, Reue zeigt. Besonders sind die Abänderungen jedesmal genau und umständlich ... anzugeben« (zit. nach Schneider 1993).

Man kann leicht auch diese Linie der subtilen Protokollierung, der geheimen Beobachtung körperlicher Zeichen bis in die moderne Zeit verlängern, etwa zum Einsatz von Lügendetektoren in amerikanischen Verhören (Schneider 1993).

Hat das etwas mit Wissenschaft zu tun? In einem sehr tiefen Sinne muss diese Frage mit einem Ja beantwortet werden. In dieser Zeit, im Jahr 1623, erscheint Francis Bacons für die neuzeitliche Wissenschaft prägende Schrift *Nova Atlantis* (Keller 1986), worin er fordert, »mit den Mitteln der Inquisition« in die Geheimnisse der Natur einzudringen und die Natur »zu verhören« (Braun 2010). Die so »gereizte und gefangene Natur« lasse sich leichter erkennen, »als wenn sie sich frey überlassen bleibt«. Waren es in der Inquisition vor allem weibliche Körper, die gequält wurden, so geht es in der erkenntnistheoretischen Domäne bei Bacon immer um eine weiblich konnotierte Natur, in die der erkennende Blick »eindringt«. Der weibliche Körper der Natur wird mit den Augen »penetriert« (ebd.). Vor dem Pariser Musée d'Orsay steht seit 1889 eine von Ernest Barrias (1841–1905) gefertigte, schöne Marmorstatue einer Frau, die schamvoll ihre Brüste freilegt. Der Titel dieser Plastik ist *La Nature se dévoile devant la science* (*Die Natur entschleierte sich vor der Wissenschaft*). Die Frau, so wird klar

erläutert, ist die Allegorie einer Natur, von der ein Bild sich zu machen nicht gelingen kann, weil wir entdecken müssen, Teil dieser Natur zu sein oder aber unendlich von ihr entfernt.

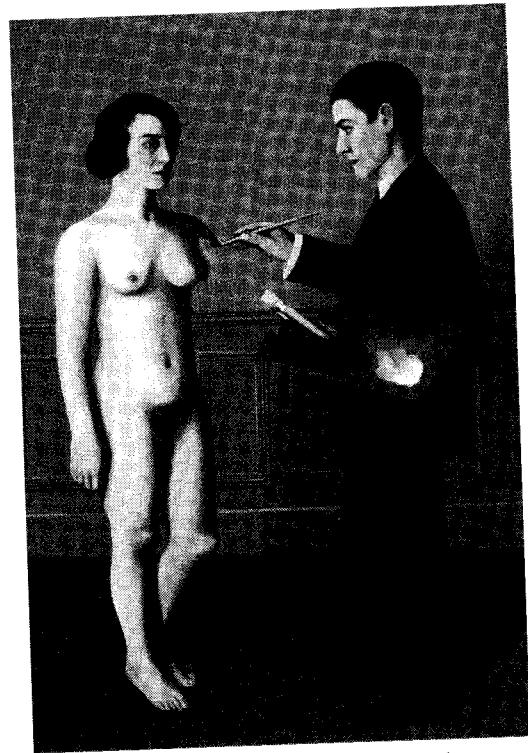


Abbildung 5: René Magritte, Tentative de l'impossible (Versuch des Unmöglichen), 1928 © VG Bild-Kunst, Bonn 2011

Magritte zeigt, dass man sich entweder ein »Bild« machen oder aber eine Frau haben kann – beides gleichzeitig will selbst dem Künstler nicht gelingen. Diese Allegorie hat Resonanzen in den Kulturwissenschaften erzeugt und auch parodierende Antworten provoziert, etwa bei F.K. Waechter.

Diese Linie lässt sich, so möchte man meinen, bis in die heutigen Alltagstrivialisierungen von Gewaltszenen verfolgen. Bonek, ein 23-jähriger Jugendlicher, vielfach wegen Gewalttaten verurteilt, gibt die auslösenden Bedingungen so an:

»Ich hab mich nur mit Leuten geprügelt, die genauso 'ne Einstellung und Lebensart hatten wie wir. Von meinem 15. bis zu meinem 19. Lebensjahr war

...orie einer Natur, von der
...en nicht gelingen kann,
...ssen, Teil dieser Natur zu
...ch von ihr entfernt.



...tentative de
...öglichen),
...2011

...entweder ein
...haben kann –
...dem Künstler
...Resonanzen
...zeugt und auch
...ziert, etwa bei

...chte man mei-
...ualisierungen
...ek, ein 23-jäh-
...Gewalttaten
...Bedingungen

...geht, die ge-
...hören wie wir.
...Lebensjahr war



Abbildung 6: Ernest Barrias, La Nature se dévoile devant la science (Die Natur entschlei-ert sich vor der Wissenschaft)

das häufig. Wenn einer versucht, mich blickzuficken – so nennen wir das. Da macht man Augenkontakt, einer versucht, böse zu gucken, und du sagst: Hey, was guckst du? Warum willst du mich blickficken? Und wumm, geht's los« (Süddeutsche Zeitung Magazin Nr. 29, 23. Juli 2010, S. 22).

Fraglos hatte Bonek keine Ahnung, dass er sich mit dem trivialisierenden und zugleich so präzisen Ausdruck vom »Blickficken« in einer Tradition seit Bacon befindet, in welcher der objektivierte Körper zugleich der weibliche Körper ist, der zur Enthüllung seiner Geheimnisse gebracht werden soll, notfalls mithilfe von Folter. Als weiblich identifiziert zu werden, ist die Gefahr, die vom »Blickficken« ausgeht. Sie muss wiederum gewaltsam abgewehrt werden.



Adele zeigt ihren Brüsten die Männer

Abbildung 7: Friedrich Karl Waechter, Adele zeigt ihren Brüsten die Männer, 1984, Tusche/Feder, Aquarell, farbige Kreide © Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Erbgemeinschaft F.K. Waechter

Die Identität von Richter, Zeuge, Ankläger

Aber auch andere historische Linien⁶ lassen sich auf der klinischen Bühne wohl erkennen. Was wir heute als Persönlichkeitsstörungen betrachten, gehört in gewissem Umfang zur Szene der Objektivierung mit einhergehender Eliminierung des eigenen Selbst. Uns sitzen häufig Menschen mit einem Über-Ich gegenüber, das nicht nur durch enorme Strenge gekennzeichnet, sondern durch einer Struktur geprägt ist, worin wie im Inquisitionsgericht Richter und Ankläger mit einer Stimme sprechen und zugleich auch noch wichtigste Zeugen sind.

Sie verwechseln die Behandlung mit einer Verhandlung vor Gericht. Sie präsentieren ihre Geschichte so, als ob sie aus lauter Tatsachen bestünde, deren Opfer sie sind. Eine Patientin bewies mir über viele Jahre hinweg die Schlechtigkeit ihres Vaters, weil er sie »immer« geschlagen habe. Sie war sein Opfer. Es dauerte, bis ich die Geschichte hinter diesem Faktum erfuhr: Die Fünfjährige sollte am Abend ins Bett gehen, als die Eltern Besuch hatten. Sie aber wollte nicht

und zog so heftig und wütend am Tischtuch, dass das Geschirr zu Bruch ging. Dann rannte sie weg. Der Vater holte sie unter dem Bett hervor, verhaute sie und schickte sie ins Bett. Sie liebte ihren Vater, wie ich langsam zu hören bekomme, sehr – aber leider war das auch die Zeit, als sie realisieren musste, dass die Mutter mit ihrem Bruder schwanger war. Die Szene der Objektivierung repräsentierte also weniger eine faktische Eindeutigkeit der Bosheit des Vaters, sondern verdeckte diese ganz subjektive Liebe. Was sie lange für eine »objektive Darstellung von Fakten« hielt, erwies sich als ihr Bestreben, Eindeutigkeit in den Tatsachen zu schaffen und die Zutat des erzählenden Selbst unsichtbar zu machen. Das sind die beiden Komponenten der Szene der Objektivierung. Die darin enthaltene Szene der Liebe verschwindet.

Ein weiteres Beispiel: Ein Patient erklärt mir im Brustton der Überzeugung, dass er von der Mutter als Sündenbock behandelt worden sei und deshalb das Recht habe, jeden anderen als Sündenbock zu behandeln. Andere müssten jene Hiebe spüren, die er einst selbst erlitten habe. Und er erschrickt irgendwann, als ihm klar wird, dass er damit weder den Schmerz noch die Aggression loswird, sondern nur an Schuld hinzugewinnt. Er ist Täter, Ankläger, Richter, Zeuge – alles in einer Person. Lösen kann er sich davon jedoch erst, als ihm die Einsicht dämmert, dass er nur dann, wenn andere so leiden wie er selbst einst gelitten hat, glauben kann, dass sie ihn lieben können. Er war ganz in das Paradox verstrickt, trennende Schmerzen auszuteilen, um sich in der Liebe verbinden zu können.

Manche Patienten träumen die Gerichtsszene manifest und treten dann in fast allen Gerichtsrollen gleichzeitig auf: Als Ankläger, der Schwächen anderer scharf bloßlegt, als Richter, der Todesurteile fällt. Wütende Sätze wie »den sollte man erschießen« sind häufig. Sie sind Zeugen, die Fakten über Fakten anbringen. Die Szene der Objektivierung nimmt sie in die bewusste Identität des geschädigten Opfers und in die unbewusste Identität von Anklage, Zeugnis und Urteil. Das war einst die Schreckensidentität der Inquisition und anderer Gewaltherrschaften noch des 20. Jahrhunderts, wo beschuldigt zu werden schon gleichbedeutend war mit schuldig zu sein.

Ein auf Fakten und Beweise eingestelltes Denken meint, Zeichen seien eindeutig. Die Lehre der Analyse freilich ist, dass sie das nur sind, wenn man sie objektiviert.

Die Ambivalenz der Zeichen

Die Entdeckung von der Vieldeutigkeit der Zeichen stand den Richtern der Inquisition noch bevor. Was nützt das Protokoll der Gebärden, wenn man sie nicht eindeutig interpretieren kann? Die Entdeckung war, dass körperliche Zeichen zutiefst ambivalent sind.

Den Aufruf des Körpers als Zeugen gibt es auch in der Semiotik der Liebe, freilich mit umgekehrten Vorzeichen: Es ist das älteste erotische Vokabular, dass Liebende, wenn sie sich sehen, erröten oder erleichen. Dass der junge Mann, wenn er sich erklärt, stottert, stockt oder verstummt, dass sie die Augen niederschlägt, dass beide nichts mehr zu sagen wissen, dass sie sich nicht zu ihrer Liebe bekennen können. Außer durch den Körper: Wenn sie sich beim Tanzen eng an ihn drückt, wenn beider Augen sich am hellichten Tag schließen – die Szene der Liebe ist von der Szene der Objektivierung und von der Szene der Repräsentanz deutlich zu unterscheiden, solange wir deren Gesamtgestalt im Blick behalten. Lösen wir die Szenen in ihre elementaren Details auf, dann haben wir Zeichen vor uns, deren Bedeutung ambivalent bleibt.

Kleist hat ernsten Sinn für die Komik, die daraus entstehen kann. In seinem *Amphitryon* lässt er eine schöne Frau, Alkmene, auftreten, in die sich der Göttervater Zeus verliebt. Aber Alkmene ist an Amphitryon gebunden. Was kann Zeus tun? Er verkleidet sich. Er sieht aus wie Amphitryon. Er nimmt dessen Stimme an. Er kopiert seinen Gang. Und er beraubt den echten Amphitryon seiner Kleidung und klopft so, als wäre er der Echte, an die Tür von Alkmene, so als ob er abends nach Hause kommt. Alle Zeichen stimmen. Und als er klopft, ruft sie von innen: »Wer ist da?« Und er antwortet: »Ich«. Daraufhin fragt Alkmene nicht etwa: »Wer?«, sondern: »Welches Ich?« Damit bringt sie den Göttervater in beträchtliche Verlegenheit. Denn ihm wird klar, dass seine List keinen Erfolg ha-

ben kann! H
geküsst. un
noch ihr Ga
lieben. den
alle Verste
tenstraining
Ende doch
den Preis
werden da
muss sich
gefallen la
sucht. ver
tivierung.
(2008. S.
und formu

»Leich
der str
Individu
Subjekt
nicht
wisshe
Ich. D
und er

Was Mü
die struk

Komm

Nun gib
der Zeic
Antwort
das Ich
sich Ma
Vieldeu
abschlie

In d
bringt
dung d
Konve
diese D
Dame
der Wa
chen d
Hand
als sch
ohne j
zu üb

ben kann! Hätte sie ihn eingelassen, hätte sie ihn geküsst, umarmt, geliebt, so wäre es ja immer noch ihr Gatte, den sie liebt. Nie würde sie Zeus lieben, den sie gar nicht kennen dürfte. Was nützt alle Verstellung, alles Rollenspiel, alles Verhaltenstraining, die ganze perfekte Kopie, wenn am Ende doch nur die Maske geliebt wird, die um den Preis des Liebesverlustes nicht abgesetzt werden darf? Wer nur Zeichen anzubieten hat, muss sich Loriots Spott des Authentizitätskults gefallen lassen. Wer das Ich zu bezeichnen versucht, verstrickt sich in die Szene der Objektivierung. Der Psychoanalytiker Müller-Pozzi (2008, S. 11) schickt sich in diesen Umstand und formuliert:

»Leicht zu sagen, was es nicht ist, das Subjekt der strukturalen Psychoanalyse. Es ist nicht das Individuum, nicht die Person, nicht das bewusste Subjekt der angloamerikanischen Philosophie, nicht das cartesianische Subjekt der Selbstgewissheit und es ist nicht das Selbst und nicht das Ich. Das Subjekt ist nicht, es wird, es taucht auf und entzieht sich.«

Was Müller-Pozzi hier findet, gilt ja nicht nur für die struktural Psychoanalyse nach Lacan.

Kommunikative Szenen der Liebe

Nun gibt es einen Umgang mit der Ambivalenz der Zeichen, der historisch ausgearbeitet wird als Antwort auf die Gewahrung der Unmöglichkeit, das Ich zu definieren. Così fan tutte, alle setzen sich Masken auf und müssen dennoch mit der Vieldeutigkeit der Zeichen leben. Dafür möchte abschließend zwei Beispiele anführen.

In der guten Gesellschaft zur Zeit Balzacs bringt man bei einer gesellschaftlichen Einladung der Dame Blumen mit. Das gehört zur Konvention. Aber was, wenn man zugleich diese Dame umwerben möchte? Man muss der Dame ein Zeichen geben. Das kann man tun in der Wahl der Blumen und in den kleinen Zeichen der Übergabe. Man kann versuchen, ihre Hand etwas länger zu halten, sich etwas mehr als schicklich wäre in ihrem Blick aufhalten, ohne jedoch die Grenzen des Unschicklichen zu überschreiten und ohne den umstehenden

Gaffern Gelegenheit zum Tuscheln zu geben. Die Dame kann die Zeichen der Zuneigung erwidern: Etwa indem sie die Wortes des Dankes für den mitgebrachten Strauß besonders formuliert, etwas hineinlegt, was nicht hineingelegt werden müsste. Aber sie kann auch ihre Hand entziehen, dem Blick ausweichen, sich formell bedanken. Diese Kunst des »fleurter«, wie die Sprache der Blumenübergabe bei Balzac im Französischen genannt wird, hat sich im englischen als »Flirt« fortgebildet. Die Ambivalenz der Zeichen bildet eine enorme soziale Ressource. Denn wenn die Dame sich entziehen möchte, ist ja »nichts« geschehen. Beide können abrechnen, ohne gestehen zu müssen, dass sie es überhaupt versucht haben.

Die meines Wissens literarisch schönste Szene dieser Art findet sich in *Anna Karenina* von Tolstoi. Der Grundbesitzer Levin, um die 30 Jahre alt, ist der 17-jährigen Kitty so gut wie versprochen. Levin verkehrt schon länger im Hause ihrer reichen Eltern und es wird erwartet, dass er um ihre Hand anhält. Kitty aber hat den eleganten Offizier Wronsky gesehen, dessen hohe und schlanke Gestalt ihr als etwas so ganz anderes erscheint als der gute Freund vom Lande. Kitty ist ganz verliebt in ihn und erwartet, dass er am Abend bei der großen Einladung mit ihr die Mazurka tanzen wird! Am Nachmittag aber kommt Levin, hält um ihre Hand an und kann es nicht fassen, als sie ihn abweist in der Erwartung des Abends. Levin geht niedergeschlagen nach Hause. Kitty erlebt am Abend, wie Wronsky nur Augen für Anna hat und Anna nur für Wronsky. Kitty erkennt, wie dumm sie war.

Aber kann sie jetzt zu Levin zurück? Kann sie ihm einfach sagen, sie sei ein dummes Ding gewesen? Muss er da nicht denken, sie sei seiner nicht würdig? Dass sie einfach der Flüchtigkeit sich habe hingeben wollen, statt eine ernsthafte Entscheidung zu treffen? Kitty erkrankt, die Doktoren kommen und verschreiben allerlei, aber ihr lebenskluger Vater weiß es besser. Man macht eine lange Reise und als man schließlich nach St. Petersburg zurückkehrt, ergibt es sich, dass Kitty und Levin zufällig bei der gleichen Abendgesellschaft eingeladen sind. Über ein Jahr haben beide nicht miteinander gesprochen.

Zufällig setzt sich Levin an einen Billardtisch und übersieht, dass dort bereits Kitty sitzt, die ihn bemerkt, als sich beide umdrehen. Peinliches Schweigen. Was reden? Levin kommt auf eine fabelhafte Idee. Mit dem Finger schreibt er in den weichen Samt des Billardtisches die Anfangsbuchstaben der Worte eines Satzes: »G D N f i« und setzt ein Fragezeichen dahinter. Wie durch ein Wunder versteht sie: »Galt Dein Nein für immer?« Sie antwortet ihm auf die gleiche Weise und so bricht die kommunikative Ambivalenz endlich zusammen in der Eindeutigkeit von Zeichen einander begehrender Subjekte und löst sich auf in Seligkeit.

Folgt etwas daraus?

Könnte aus alledem etwas folgen für die Persönlichkeitsstörungen? Ich meine ja. Eine Lehre ist meines Erachtens, dass wir die Szenen der Repräsentanz, die sich in den Symptomen äußert, genau betrachten müssen. Aber nicht mit den Augen, die in den Szenen der Objektivierung verdorben wurden, sondern mit Augen, die das Subjekt sehen. Aus der literarischen Szene von Kitty und Levin ziehe ich die Lehre, dass das Subjekt nicht wie bei Descartes im Rückzug auf sich selbst gefunden werden kann, wohl aber in Szenen der Liebe. Kitty und Levin wollen nicht einfach »Sex haben«, wie eine moderne Formel lauten könnte, sie wollen unbedingt den Anderen. Nicht einen anderen, sondern genau den einen! Oder genau die! Einen bestimmten Anderen, eine bestimmte Andere. Das Du in diesem Begehren ist für beide leicht zu bestimmen. Das kann man in Worte fassen, das Du kann bezeichnet werden. Das Ich hingegen ist nach der Formel der französischen Psychoanalyse das, was das Begehren des Anderen begehrt.⁷ Das kann nicht das Ich äußern, sondern nur der Mund des Anderen aussprechen; das Ich kann es nur vernehmen. Das Ich ist stumm. Dali zeigt uns dies in einer künstlerischen Reflexion auf eine Paarbeziehung. Erst in der Reflexion des Du konstituiert sich das Ich der Szene der Liebe.

Das Vernehmen braucht ein angemessenes Verstehen von Zeichen. Vielleicht sprechen wir von Persönlichkeitsstörung dann, wenn wir es

mit Menschen zu tun haben, die den Zeichen viel zu viel Eindeutigkeit zumuten, weil sie Zeichen objektivierend als Fakten lesen, ihnen Emotionalität entziehen und sich damit als Subjekt eliminieren. In dieser Eliminierung erkennt man noch die Spuren der individuellen wie der überindividuellen historischen Gewalt. Es lohnt sich deshalb, darüber nachzudenken, warum die Psychologie sich in die Szene der Objektivierung so massiv einzuschreiben versucht hat, und es lohnt sich, darüber nachzudenken, ob die Fortsetzung solcher Einschreibung in Teilen jene Probleme mit schafft, für die wir als Psychotherapeuten dann zuständig werden.

Anmerkungen

- 1 Neuerdings sind kluge philosophische Bücher zu diesem Thema erschienen, ich verweise auf die Bücher von Döring (2009) sowie von Demmerling und Landweer (2007), die beide den Titel *Philosophie der Gefühle* tragen.
- 2 Die neuere Identitätsforschung, die klinische Theorien, philosophische Perspektiven und kulturelle Erfahrungen miteinander verbindet, sieht genau diese »Schwierigkeiten mit Identität« (vgl. Jörissen/Zirfas 2010).
- 3 »Das wahre Wesen des Menschen präsentiert sich in seinem Antlitz; in seinem Antlitz ist er unendlich anders als eine Gewalt, die meiner gleich, ihr entgegengesetzt und feindlich ist, oder die in einer historischen Welt, in der wir am selben System teilhaben, mit der meinen schon in Konflikt wäre« (Levinas 2008, S. 419f.).
- 4 Gergen (1991) beschreibt, wie die Selbstgrenzen »fuzzy« geworden sind, sich ausdehnen und zusammenziehen, je nach sozialem Kontext. Davies (1996) vergleicht die Permutation des Selbst mit einem Kaleidoskop und Illouz (2009) beschreibt in faszinierender Weise den Siegeszug von emotionaler Selbststilisierung und emotionaler Selbstkontrolle unter Vorherrschaft und Anleitung der Psychologie.
- 5 Zur Metapher des Spiegels gibt es längst eigene Handbücher. Manche fassen den Spiegel »in seiner reflexiven Kraft als Metapher der Philosophie auf« (Kristina Kuhn in ihrer Bearbeitung des Lemma »Spiegel« in Konersmann 2007, S. 375; vgl. aber auch Rorty 1981; Altmeyer 2003; Konersmann 1988; Melchior-Bonnet 2002; Henningsen 2009).
- 6 In Balzacs Roman *Eine dunkle Begebenheit* kann man lesen: »Die damals von Napoleons Staatsrat vorbereitete Gerichtsordnung hob die Stellung des Direktors des Geschworenen-Kollegiums auf; ein solcher Direktor vereinigte in der Tat eine ungeheure Macht in seiner Hand. Soweit es auf die Verfolgung

der Vergel
war der I
gewisser
walt, Unt
Instanz«
7 Hier zwe
Identität
gleich zu
der es be
das Selb
zu ident

Literatur

Altmeyer, V.
dungen
(Psych
Arbib, M.
Neura
ansen.
tion. C
S. 182
Bateman,
Borde
(Oxf
Bauer, J.
itive
gelne
Bischof-
Bern
Borkena
bürg
Braun, C
Das
scha
Ges
Butterw
Infä
Cavell,
Phi
dor
Cavell,
die
me
Di
St
Damas
sc
Davie
pe
Denn
d
m
Diner
d
Dorn
i

der Vergehen und die Erhebung der Anklage ankam, war der Direktor des Geschworenen-Kollegiums gewissermaßen zugleich Kriminalpolizist, Staatsanwalt, Untersuchungsrichter und Gericht der zweiten Instanz« (Balzac 1998, IX, S. 418).

- 7 Hier zweigt Levinas (2008, S. 417) aber ab: »Die Identität des Individuums besteht nicht darin, mit sich gleich zu sein und sich von Außen vom Zeigefinger, der es bezeichnet, identifizieren zu lassen, sondern das *Selbe* zu sein, es selbst zu sein, sich von Innen zu identifizieren.«

Literatur

- Altmeyer, M. (2003): Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse. Gießen (Psychosozial-Verlag).
- Arbib, M.A. (2003): The Evolving Mirror System: A Neural Basis for Language Readiness. In: Christensen, M.H. & Kirby, S. (Hg.): Language Evolution. Oxford, New York (Oxford University Press), S. 182–101.
- Bateman, A. & Fonagy, P. (2004): Psychotherapy for Borderline Personality Disorder. Oxford, New York (Oxford University Press).
- Bauer, J. (2005): Warum ich fühle, was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. Hamburg (Hoffmann und Campe).
- Bischof-Köhler, D. (1989): Spiegelbild und Empathie. Bern (Huber).
- Borkenau, F. (1932): Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Darmstadt (WBG), 1973.
- Braun, C.v.; Dornhof, D. & Johach, E. (Hg.) (2009): Das Unbewusste. Krisis und Kapital der Wissenschaften. Studien zum Verhältnis von Wissen und Geschlecht. Bielefeld (transcript).
- Butterworth, G. (1992): Origins of Self-Perception in Infancy. Psychological Inquiry 3, 103–111.
- Cavell, M. (2006): Becoming a Subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis. Oxford (Clarendon Press).
- Cavell, M. (2006): Subjektivität, Intersubjektivität und die Frage der Realität in der Psychoanalyse. In: Altmeyer, M. & Thomä, H. (Hg.): Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse. Stuttgart (Klett-Cotta), S. 178–203.
- Damasio, A.R. (2002): Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewußtseins. München (Ullstein).
- Davies, J.M. (1996): Linking the »pre-analytic« with the post-classical. Contemp Psychoanal 32, 553–576.
- Demmerling, C. & Landweer, H. (2007): Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn. Stuttgart, Weimar (J.B. Metzler).
- Diner, D. (2010): Zeitschwelle. Gegenwartsfragen an die Geschichte. München (Panthéon).
- Dornes, M. (2000): Affektspiegelung – Zur symbol- und identitätsbildenden Funktion früher Interaktion. In: Streeck, U. (Hg.): Erinnern, Agieren und Inszenieren – Enactments und szenische Darstellungen im therapeutischen Prozeß. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht).
- Foer, J.S. (2009): Extrem laut und unglaublich nah. Frankfurt/M. (S. Fischer).
- Fonagy, P. & Bateman, A. (2008): Mentalization-Based Treatment of Borderline Personality Disorder. In: Jurist, E.E.; Slade, A. & Bergner, S. (Hg.): Mind to Mind. Infant Research, Neuroscience and Psychoanalysis. New York (Other Press), S. 139–167.
- Fonagy, P. & Target, M. (2004): What can developmental psychopathology tell psychoanalysts about the mind? In: Casement, A. (Hg.): Who owns Psychoanalysis? London, New York (Karnac).
- Fonagy, P. & Target, M. (2008): Attachment, Trauma, and Psychoanalysis. Where Psychoanalysis Meets Neuroscience. In: Jurist, E.E.; Slade, A. & Bergner, S. (Hg.): Mind to Mind. Infant Research, Neuroscience and Psychoanalysis. New York (Other Press), S. 15–50.
- Gallese, V. (2001): The »shared manifold« hypothesis: from mirror neurons to empathy. J. Conscious Stud. 8, 33–50.
- Gallese, V. (2003): The manifold nature of interpersonal relations: The quest for a common mechanism. Phil Transactions: Biological Sciences 358(1431), 517–528.
- Gallese, V.; Eagle, M. & Migone, P. (2007): Intentional attunement: mirror neurons and the neural underpinnings of interpersonal relations. J. Amer. Psychoanal. Assoc. 55, 131–176.
- Geertz, C. (2001): »Schicksalsbedrängnis«: Religion als Erfahrung, Sinn, Identität, Macht. Sinn und Form 53(6), 742–759.
- Gergen, K.J. (1991): Von der sozialen Phänomenologie zum sozialen Konstruktivismus. In: Herzog, M. & Graumann, C.F. (Hg.): Sinn und Erfahrung. Heidelberg (Asanger).
- Gödde, G. (2008): Der Kraftbegriff bei Freud. Physiologische und psychologische Verwendungen. In: Brandstetter, T. & Windgätter, C. (Hg.): Zeichen der Kraft. Wissensformationen 1800–1900. Berlin (Kadmos), S. 228–246.
- Gödde, G. (2009): Freuds Entdeckung des »dynamischen« Unbewussten im Kontext seiner Hysterieforschung. In: Braun, C.v.; Dornhof, D. & Johach, E. (Hg.): Das Unbewusste. Krisis und Kapital der Wissenschaften. Studien zum Verhältnis von Wissen und Geschlecht. Bielefeld (transcript), S. 44–61.
- Hahn, A. & Kapp, V. (Hg.) (1987): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Heckhausen, H. (1976): Relevanz der Psychologie als Austausch zwischen naiver und wissenschaftlicher Verhaltenstheorie. Psychologische Rundschau 28, 1–11.

- Henningsen, P. (2009): Vom Nutzen der Neurobiologie für die Erforschung der Seele. In: Angehrn, E. & Küchenhoff, J. (Hg.): Die Vermessung der Seele. Konzepte des Selbst in Philosophie und Psychoanalyse. Weilerswist (Velbrück Wissenschaft), S. 126–139.
- Iacoboni, M. (2008): *Mirroring People. The New Science of How We Connect with Others*. New York (Farrar, Straus and Giroux).
- Illouz, E. (2009): Die Errettung der modernen Seele. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Keller, E.F. (1986): *Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft*. München, Wien (Hanser).
- Kernberg, O.F. (1975): *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Kernberg, O.F. (1976): *Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse*. Stuttgart (Klett-Cotta), 1981.
- Koch, A. (2007): Die denunciatio im Strafprozeß des 16.–18. Jahrhunderts. In: Schröter, M. (Hg.): *Der willkommene Verrat. Beiträge zur Denunziationsforschung*. Weilerswist (Velbrück), S. 71–81.
- Kohut, H. (1973): *Narzißmus*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Konersmann, R. (1988): *Spiegel und Bild. Zur Metaphorik neuzeitlicher Subjektivität*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Konersmann, R. (Hg.) (2007): *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Darmstadt (WBG).
- Kreuzer, F. (1981): Ich bin – also denke ich. Die evolutionäre Erkenntnistheorie. Aus Anlass des 75. Todestages von Ludwig Boltzmann. Franz Kreuzer im Gespräch mit Engelbert Broda und Rupert Riedl. Wien (Franz Deuticke).
- Lepenes, W. (1972): *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Levinas, E. (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München (Karl Alber).
- Levinas, E. (2007): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München (Karl Alber).
- Marquard, O. (2007): *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Stuttgart (Reclam).
- Melchior-Bonnet, S. (2002): *The Mirror – A History*. New York (Routledge).
- Metzinger, T. (2009): *Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin (Berlin-Verlag).
- Niethammer, L. (2000): *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek (Rowohlt).
- Perler, D. (2008): *Descartes: Emotionen als psychophysische Zustände*. In: Landweer, Hilge; Renz, Ursula; Brungs, Alexander (Hg.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin (de Gruyter).
- Reemtsma, J. -P (2008): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Rorty, R. (1981): *Der Spiegel der Natur*. Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Schild, W. (2009): *Strafrechtliche Verfolgung der Hexerei*. In: Koch, A. (Hg.): *Hexen – Mythos und Wirklichkeit. Begleitbuch der Ausstellung des Historischen Museums der Pfalz Speyer*. München (Edition Minerva Herrmann Farnung), S. 136–144.
- Schneider, M. (1993): *Die Inquisition der Oberfläche. Kleist und die juristische Kodifikation des Unbewußten*. In: Behrens, R.; Galle, R. (Hg.): *Leib-Zeichen. Körperbilder, Rhetorik und Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Schröter, M. (1996): *Denunziation: Zur Psychologie justizförmiger Anschuldigungsstrategien im historischen Vergleich*. *Psyche* 50,773–776.
- Schröter, M. (2007): *Denunziation in den Hexenverfolgungen des 16./17. Jahrhunderts*. In: Schröter, M. (Hg.): *Der willkommene Verrat. Beiträge zur Denunziationsforschung*. Weilerswist (Velbrück), S. 81–115.
- Stern, D.N. (2004): *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York, London (W.W. Norton).
- Tronick, E. (2007): *The Neurobehavioral and Social-Emotional Development of Infants and Children*. New York, London (W.W. Norton).

Psych
B

Zusammenfassung

Als Ausdruck f
Verbundenhei
Lachen zu de
Kommunikati
aktion des Sä
und Kontaktw
Funktionen d
und umfassen
wie Grinsen, S
Sarkasmus, Z
Gelächter usw
berühren unse
also unser Me
und explizite
unseren psych
therapeutisch
folgenden Be
Lachens ebe
namische, se
seine psycho

Lächeln der elementaren des Menschen

Das Lächeln
den ersten
Rene Spitz
lytiker das
und experim
funden, das
eine angebe
zunächst un