







RISS  
ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

NR. 88  
FRÖHLICHE WISSENSCHAFT

## INHALT

Auftakt  
9

Fröhliche  
Wissenschaft  
12



Monique David-Ménard  
Wie kommen wir aus den  
russischen Puppen des  
Nihilismus heraus?  
17

Judith Kasper  
Müßiggang. Über Not  
und Lust und die inkom-  
mensurable Windstille  
der Seele  
25

Barbara Cassin  
Die griechischen  
Ursprünge der Psycho-  
analyse. Sophistik  
und Psychoanalyse  
39

Jean-Luc Nancy  
Doppelter Sprung  
in die Abgründe  
54

Bettina Kupfer  
Den Laien spiel  
ich nur - Theater und  
Psychoanalyse  
67

Nadine Hartmann  
Das Lachen der Baubo.  
Fröhliches Nichtwissen  
(Nietzsche, Bataille,  
Lacan)  
75

Marcus Coelen  
Extraktion.  
Die Präzision eines  
Unsinnsverfahren  
97

Thomas Schestag  
-schneider- (I)  
101

Jonas Diekhans  
Ein Patient isst  
nicht mehr, da er sich  
einbildet, schon tot  
zu sein  
121

Sylvie le Poulichet Humorgebilde der Über- tragung. Die schöpferi- schen Akte des Symptoms, die Träume und das Lachen 126	Abstracts 203
Alexander Waszynski Rot: An oder aus? 140	Autoren 213
Thomas Meinecke Rapport Sexuel. Neun Passagen aus meinem Roman Selbst 142	Autorwerden 217
Jacques Lacan: Eine Einführung für die therapeutische Praxis 161	Lerserschaft 218
Robert Kelly, Die Sprache von Eden. 177	Redaktion 219
Jahrbuch der Psycho- analyse 184	Beirat 223
Handbuch Literatur & Psychoanalyse // Handbuch der Psycho- traumatologie 188	RISS 89 & 90 227
	Impressum 232

## AUFTAKT

Die Zeitschrift RISS erscheint mindestens zweimal im Jahr, begleitet von Ausgaben der RISS-Materialien. RISS wird von einer Gruppe aus Psychoanalytikerinnen und Psychoanalytikern und psychoanalytisch arbeitenden Literatur- und Kulturwissenschaftlern zusammengetragen. RISS bringt Aufsätze und Rezensionen von Kollegen der eigenen Disziplin und angrenzender Gebiete; auch literarische Beiträge oder verlorene, vergessene, wiedergefundene Texte und Dokumente gehören zum Repertoire.

Psychoanalyse formt sich im Durchgang durch andere Diskurse und im Widerhall zum Realen einer Gesellschaft immer wieder neu. Sie hat keinen festen Korpus, sondern nimmt die Gestalt ihrer jeweilig singulären Situation an. Sie liest und gibt zu lesen, was gewusst und auch was nur halb gewusst werden kann. Sie anerkennt »die Not des Lebens« und spürt sie auf in den prekären Bildungen, die diese hervorbringt. Sie macht diese Bildungen zum Katalysator, Anreger, Knotenpunkt für ihre Formulierungen, die wiederum Öffentlichkeit brauchen. Wahrheit ist nicht einfach da, sie scheint auf aus der Bewegung, in der Übertragung und braucht Berührungsflächen zu den Orten und Menschen, die dort arbeiten oder sich aufhalten, wo etwas mit den vorhandenen Mitteln der Artikulation nicht mehr in produktive Bewegung gebracht werden kann: Wissenschaften, Künste, psychoanalytische Praxis, Alltag der Straße, im Bett. In dieser Hin- und Anwendung reibt sich Psychoanalyse an anderem, spürt den Widerstand gegen Veränderungen oder Ablösungen - und gerade aus diesem Widerstand hofft sie, Neues bilden zu können.

Die Zeitschrift RISS macht Erfahrungen solcher Durchgänge lesbar - eine Psychoanalyse in Bewegung. Strukturelles Vorbild ist die Vorgehensweise Freuds, sein Impetus, immer wieder an Grenzen der Wissenschaft zu gehen; ganz anders ähnlich hat das Lacan getan. Beide sind, neben anderen Psychoanalytikerinnen und -analytikern, auf ihre Art einem Wissen verschrieben, das an den Körper grenzt, vom Sexuellen rührt. All diese gilt es zu lesen und wieder zu lesen, neben anderen, die die Gegenwart der Psychoanalyse angehen. Darin liegt auch der Wunsch, dass die Analyse als eine andere Stimme in zeitgenössischen Debatten hörbar bleibe.

Auch die Abseiten der psychoanalytischen Geschichte, über die geschwiegen wird, die Auseinandersetzungen mit Fragen der Ausbildung und der Kur, aber auch die Konfrontation mit der jeweiligen politischen Umgebung bestimmen unseren gegenwärtigen psychoanalytischen Diskurs inklusive unserer Praktiken. Wir sind auf viele Stimmen angewiesen, um Psychoanalyse durch Reibung weiterzuentwickeln, was besonders Übersetzungen aus anderen Sprachen nötig und kostbar macht. Nicht zuletzt, um die politische Dimension der Psychoanalyse erneut zu konturieren.

Als Leser wünschen wir uns neben praktizierenden Psychoanalytikern jene, die dort arbeiten, wo etwas unerhört ist. Nicht nur Sprachwissenschaftler, Philosophen, Künstler, Kulturschaffende, Pädagogen, Historiker, Ethnologen, sondern alle, die an Grenzen leben oder arbeiten.

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

*Laien, Dilettanten, Hochstapler,  
Buffos, Sophisten, Orvietanhändler,  
Kinder, Vogelfreie, Wilde, Analytiker?*

Die Psychoanalyse hat sich sicherlich stets mehr auf Unsicherheit und zumindest anfängliche Unbestimmtheit eingelassen, als in vermeintlichen oder tatsächlichen Konstrukten der Gewähr, Garantie oder vorgefertigten Gewissheit ihr Heil zu suchen, das mit Sicherheit ihr Ende bedeutet hätte.

Die Gestalten, Verkörperungen sowie institutionellen Ausprägungen einer solchen - wahrscheinlich außermoralischen - Ethik der Ungewissheit, die zudem noch unsicher ist darüber, ob die Negation von Sicherheit die ihr angemessene Figur sein kann,

reichen von den »Laienanalytikern«, deren Status Freud gegen den Widerstand der *Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung* vergeblich forderte, bis zu den »escroqueries« - »Betrügereien« -, die Lacan als nichtwegzudenkenden Anteil der analytischen Praxis zu bedenken gab. Die Reihe dieser Verkörperungen ist aber unabgeschlossen und prinzipiell unabschließbar. Auch lädt sie dazu ein, über die Analyse hinauszugreifen und sich ihren zahllosen Figuren in Kunst oder Wissenschaft, im Alltag oder als Ausnahmeerscheinung zuzuwenden.

»Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshafte kündigt sich an: *incipit parodia*, es ist kein Zweifel...« Mit *Fröhliche Wissenschaft* hat Nietzsche seinem eigenen Ringen um eine Sprechweise, die zweifellos zweifelnd ist, einen Titel gegeben, der auf das *gaysaber* der okzitanischen Troubadoure zurückgriff. Mit der parodistischen Konstellation von Bosheit, Eros, Poesie und ungewissem Wissen zeichnen sich für Nietzsche zudem die Konturen eines Leiblichen ab, das den »Frühgeburten einer unbewiesenen Zukunft« eigen wäre. Im »Schlimmen und Boshafte« mag man die »rohe Grausamkeit« - *cruauté* - des Psychischen erahnen, der sich »ohne Alibi« zuzuwenden, nach einer Forderung Derridas, Aufgabe der Psychoanalyse sein kann.

Ohne mit dem Titel *Fröhliche Wissenschaft* - den seither Autorinnen und Autoren wie Bataille, Deleuze, Foucault und Kofman in ihren Arbeiten bejaht haben - eine wilde Mannigfaltigkeit klammern zu wollen, haben wir dazu eingeladen, unter ihm die Figuren und Instanzen zu denken, die sich der genannten Konstellation zuwenden, sie in aktuellen Fragen von »Professionalität« oder Institution, in Theorie und Praxis einführen, ihre konkreten Handgriffe, Schritte und Sprünge verfolgen, sowie ihren Tempi

nachspüren. Herausgekommen ist dabei eine lose Sammlung von Beiträgen, die immer wieder auch selbst das Prinzip der losen Reihung, des Sprunghaften und Fragmentarischen thematisieren als eine notwendige Abweichung vom systematischen Zug, der eben jene Wissenschaft auszeichnet, gegen die Nietzsche aufbegehrte. Erst wenn sich das Schreiben und Denken den eigenen Abschweifungen nicht entzieht, sondern sich den Widersprüchen aussetzt, von denen es angetrieben wird, vermag es, dem fraglichen Status des *Fröhlichen*, der *Freude*, und *Lust*, dem *Spaß* oder *Genießen*, also auch dem *Schmerz* und der *Quälerei*, der *Not* und der *Müße* wie dem *Geschlechtlichen* darin und seinen *Differenzen* Aufmerksamkeit zu schenken und etwas von diesen affektiven Dimensionen zur Sprache zu bringen.

Wie Nietzsche in seinem Vorwort zur *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt, sucht auch diese Ausgabe des RISS aufzunehmen, was »in der Sprache des Thauwinds geschrieben« ist. Die Leserinnen und Leser mögen darin etwas von »Übermut, Unruhe, Widerspruch, Aprilwetter« verspüren.

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

Und wo Lachen  
und Fröhlichkeit  
ist, da  
tangt das Denken  
Nichts": — so  
lautet das  
Vorurtheil dieser  
ersten Bestie  
gegen alle  
"fröhliche  
Wissenschaft". —  
Wohlan! Zeigen  
wir, dass es ein  
Vorurtheil ist!  
Nietzsche



Chacun sait que  
je suis gai, gamin  
même, on dit: je  
m'amuse.

Lacan

Diese Art,  
kindlich oder  
wild zu sehen ...  
Bataille

MONIQUE DAVID-MÉNARD

WIE KOMMEN WIR AUS DEN RUSSISCHEN  
PUPPEN DES NIHILISMUS HERAUS?

DIE FRÖHLICHE WISSENSCHAFT, § 107:

»Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst. – Hätten wir nicht die Künste gut geheissen und diese Art von Cultus des Unwahren erfunden: so wäre die Einsicht in die allgemeine Unwahrheit und Verlogenheit, die uns jetzt durch die Wissenschaft gegeben wird – die Einsicht in den Wahn und Irrthum als in eine Bedingung des erkennenden und empfindenden Daseins –, gar nicht auszuhalten. Die Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben. Nun aber hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen ausweichen hilft: die Kunst, als den guten Willen zum Scheine.«<sup>7</sup>

Dieser den zweiten Teil der *Fröhlichen Wissenschaft* beschließende Text folgt auf eine lange Beschreibung der Illusionen und der

Unwahrheit, die sowohl unserem Erkenntnisstreben als auch unserer Moral zugrunde liegen. Zunächst also verfolgt die »Philosophie mittels Hammerschlägen« die Bruchlinien dessen, wodurch die Wissenschaft bedingt ist, und erweitert diese. Wie gelangt man mit Nietzsche heraus aus dem, was zunächst keine Analyse, sondern gewaltsame Interpretation ist?

Wissen, um zu wissen – hierzu heißt es zunächst, Nietzsche zu lesen wissen. Um was für eine Freude [*joie*] und was für ein Glück geht es bei Nietzsche, bei dem, was man auf Französisch »*le gai savoir*« [das heitere Wissen] nennt und das man ebenso gut »*la science heureuse*« [die glückliche Wissenschaft] nennen könnte? Denn *froh* bezeichnet nicht genau dasselbe wie und nicht ausschließlich Heiterkeit [*gaieté*], und *Wissenschaft* – *science* – ist nicht *Wissen* – *savoir*.

Ich möchte von einigen Paragraphen der *Fröhlichen Wissenschaft* ausgehen, um im Gang [*détour*] der Sätze zu erhaschen, wie das Glück [*bonheur*] bzw. die Fröhlichkeit [*gaieté*] hervorbrechen:

Nietzsche hält sich zunächst mit gewaltsamen Verkehrungen des Für und Wider auf: Der Ursprung der Logik ist ganz ohne Logik; er beschreibt zum Beispiel (Buch 1, § 37) drei Formen der Vernunftbegründung [*raison*] als gleichermaßen fehlerhaft: Newton sah in der Wissenschaft eine Zugangsweise zur göttlichen Güte und Weisheit; Voltaire erachtete die Wissenschaft als nützlich, da sie die Moral, das Wissen und das Glück innerlich vereint; Spinoza dachte, mit der Wissenschaft eine interesselose, unanständige, triebfreie Angelegenheit zu lieben, die ihn sich göttlich fühlen ließ. Die bloße Tatsache der Aufzählung dieser Vorstellungen dessen, was Vernunft ist, macht augenscheinlich, an welchem Punkt sie sich über sich selbst täuschen, ohne sich darüber auch nur im Geringssten Rechenschaft abzulegen. »Dreierlei Ratio, drei Irrtümer«. Es heißt also, sich in notwendigem Skeptizismus zu üben. Doch diese Übung in der Entwertung aller Werte eröffnet keinen Ausweg aus dem Pessimismus der Wahrheit, das heißt aus der Traurigkeit des Wissens.

In Buch 5 streift Nietzsche erneut an der Gefahr des Abgrunds entlang und beschreibt die Bedrohung, die darin besteht, dass keine

Fröhlichkeit »greifen« mag. Es handelt sich um den Paragraphen 370: »*Was ist Romantik?*«. Die Gefahr, die jede Freude des Gedankens kompromittierte, bestünde hier darin, dass kein Standpunkt hielte und jeder Versuch, den ihn tragenden Gedanken und die ihn tragende Stimmung zu behaupten, letzten Endes in sich selbst dem begegnete, das er hatte vermeiden wollen.

Es beginnt mit scharfen Dichotomien, wie so oft bei Nietzsche: die Aktiven und die Reaktiven, die zwei Arten von Ursachen, die furchtsamen Realisten und die schwärmerischen Frommen etc. Hier nun handelt es sich um die Entgegensetzung von zweierlei Pessimisten:

»Aber es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der *Ueberfülle des Lebens* Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, – und sodann die an der *Verarmung des Lebens* Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn.«

Schopenhauer und Wagner sind die bezeichnenden Beispiele für jene zweite Gruppe, die in sich selbst wiederum verdoppelt ist – denn auch Epikur, der sich seiner durch die Logik und die »Bollwerke des Optimismus« versichert, wäre im Grunde ein Pessimist wie die beiden zuvor genannten. Aber diesem drückenden und unwiderruflichen Pessimismus stellt sich, im Prinzip, das überbordende Sein des Lebens entgegen, das je nach Gelegenheit gutmütig oder böse sein kann, aber immer im Überfluss da ist. Die Trennlinie ist gegeben mit der Frage: »ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?«

Bis hierhin läuft alles gut.

Allerdings verkompliziert sich die Angelegenheit, da sich dieses erste Kriterium mit einem zweiten überkreuzt: Geht es im »Schaffen« darum, ein Erzeugnis zu verewigen, oder darum, sich auf dessen »Werden« einzulassen?

Mit einem Schlag ist die Trefflichkeit des ersten Kriteriums und der ersten Unterscheidung dahin. Das Denken hat Mühe, die von

ihm gesetzten Unterscheidungen umzusetzen. »Aber beide Arten des Verlangens erweisen sich, tiefer angesehen, noch als zweideutig«. Der Wunsch nach Veränderung, welche mit Zerstörung einhergeht, kann sich statt als eine ›Zukunftsschwangerschaft‹ als Erzeugnis des »Hass[es] des Missrathenen« entpuppen, »der zerstört, zerstören *muss*«, weil ihn »alles Bestehn« irritiert. Nietzsche führt als Beispiel dafür die Anarchisten an. Ebenso kann der Wille zur Verewigung eines Erzeugnisses der Überfülle einer »Apotheosenkunst« (Goethe) entstehen, oder aber einem »tyrannische[n] Wille[n]«, der Nietzsche wieder auf Schopenhauer und Wagner zurückkommen lässt. Die abschließende Berufung auf den »*dionysischen* Pessimismus« ist folglich nicht bloß ohne logische Garantie, sondern überhaupt ohne anderes Mittel als den flammenden Aufruf, die russischen Puppen des Pessimismus zu verlassen.

Nun, die Kunst allein geht hier anders vor als das Denken, dasjenige Nietzsches eingeschlossen.

Die Passage (Buch 2), die einen ganz anderen Akzent setzt, trägt die Nummer 107 und den Titel »Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst«. Sie ist ein Beispiel für die Sonnenseite des nietzscheanischen Atems. Sie verfährt gemäß einem subtilen Manöver, das uns einlädt, vom Nihilismus der Wissenschaft, welcher im Bunde mit der romantischen Verzweiflung steht, zur freudigen [joyeuse] Wissenschaft überzugehen, Verwandte des Dionysos. Gibt es in diesem von einem Schreibstil unabtrennbaren Manöver eine Bewegung, die es gemein hat mit jenem, welches ausgehend von der Enttäuschung einer analytischen Kur einen Raum für die Freude freisetzt?

Nietzsche verfährt nicht durch Beweise, sondern durch Behauptung. Er verfährt auch nicht durch eine Analyse im Sinne der Psychoanalyse. Die Veränderung der Koordinaten trägt nicht den Namen *Übertragung*, sondern ist ein paradoxaler, Grenzen vernebelnder Stil. Kurz zuvor bereits (§ 53) spielt Nietzsche das Heterogene aus, die disjunktiven Synthesen, wie Deleuze sie nennt: Er vermischt die »Sehkraft« als Funktion eines Organs mit dem ›Ansetzen‹ eines Glaubens an das moralisch Gute: »Wo die geringe Sehkraft des Auges den bösen Trieb wegen seiner Verfeinerung

nicht mehr als solchen zu sehen vermag, da setzt der Mensch das Reich des Guten an«. Das Gute hat den Anschein des Positiven [*l'air positif*], tatsächlich entsteht es aber aus einem Makel des seiner Unterscheidungsfähigkeit verlustig gehenden Auges.

Man atmet mit nichts besser auf als mit der Kunst. Warum? Weil sie eine *esquive* erfindet wie in der Fechtkunst. Ich übersetze so den Ausdruck »ausweichen«. »Éviter« [vermeiden] wäre nämlich zu abwertend, um damit zu benennen, wie die Kunst sich anstellt, um nicht all den unversöhnlichen und bedrückenden Entgegensetzungen zu verfallen: Statt dass sich unser Auge seine eigenen Schwächen zur Grundlage eines kategorischen Imperativs macht, kann es auch die Winkel abrunden, einen Ausweg erfinden. Kant setzt das Gesetz der praktischen Vernunft ein, um über die Illusionen einer Erkenntnis zu obsiegen, deren Sehkraft begrenzt ist, oder aber ins Delirium umschlägt; Nietzsche hingegen verbleibt im Register des Kennens, pflegt den Anschein [*apparence*].

Die Kunst ergreift weder illusorisch Partei für den Ernst der Wahrheit noch für die Gewalt der Demystifizierung. Sie macht einen Schritt zur Seite. Einem Schlag auszuweichen heißt, weder die radikale Konfrontation (*imaginär* würde dies der Lacan der 50er-Jahre nennen) noch die dialektische Versöhnung durch die *Aufhebung* der Widersprüchlichkeiten zu suchen; es heißt eher, ein neues Gelände zu entfalten »als den *guten* Willen zum Scheine«. Die sich an den »guten Willen« der Kant'schen Moralität anlehrende Anspielung zerstört das Syntagma »der gute Wille« nicht, sie spielt vielmehr mit ihm, wie man mit dem »Lügen, um die Wahrheit zu sagen [*dire vrai*]« in der Analyse spielt. Der Schein in der Kunst versetzt [*déplace*] ebenso die aus endlosen Zweideutigkeiten in den Motivationen hinter dem Willen gefertigten russischen Puppen wie die drückende Verzweiflung, die sich für die Wahrheit hält. Selbstverständlich denkt man an das Lacan'sche *semblant* oder an die Funktion des Triebobjekts, das nicht bloß Platzhalter einer Leere ist.

Aber das, was mich heute bei dieser Lektüre von Nietzsche interessiert, neben zahlreichem Augenzwinkern in Richtung Psychoanalyse (das Spiel, die Neu-Beschreibung der Erkenntnisakte in

Begriffen von Trieben und des Unbewussten), ist die Annäherung an den Todestrieb und seine Paradoxien.

Ich habe weiter oben gesagt, dass Nietzsche, um aus dem auszutreten, was den Gedanken und die Existenz scheitern lässt [*défait*], ausschließlich die Schrift benutzt. Die tödliche *Stimmung* bzw. den *mood* des Nihilismus der Morawissenschaft zu versetzen, heißt, durch das Wort [*verbe*] eine andere Verbindung existieren zu lassen – was voraussetzt, dass die Beschreibung des Nihilismus auf solch eine Weise geschieht, dass sie einen Weg freisetzt, um jenen zu verlassen.

Dies ist nicht das Manöver Freuds in *Jenseits des Lustprinzips*. Man wird sagen, dass er wie Nietzsche Schritt für Schritt dem Werk der innerlichen Zerstörung folgt, welche stumm die Wiederholung bewirkt; bald sind dies die Ich-Triebe, die sich als narzisstisch entpuppen, bald sind dies die Sexualtriebe, die riskieren, ihre Kontingenz zu verkennen und sich in der geschlechtlichen Fortpflanzung zu verewigen.

Doch bei Freud ist es nicht das Wissen, das traurig oder fröhlich ist, es sind vielmehr die Triebprozesse, derer das Wissen – als ein mögliches Triebschicksal [*destins de ces processus*] – Herr zu werden strebt. Der Freud'sche Pessimismus, der in den Mäandern der Beschreibung des konservativen Charakters der Triebe liegt, findet dabei auch seine Grenze:

——— Die erste Weise, auf die der Forscher Freud nicht alles den Todestrieben anheimfallen lässt, ohne doch dabei ihre Insistenz zu bestreiten, besteht darin, eine Frage zu erdenken, die seine ganze Untersuchung zunächst disparater Phänomene trägt: Lässt sich ein einzelnes klinisches Phänomen finden, das den Todestrieb isoliert, das seine Wirksamkeit erweist, ohne mit der Produktion von oder der Absicht auf Lust verbunden zu sein? Es ist diese Frage, die ihn nach und nach die traumatischen Träume, die Kinderspiele, die Tragödienspiele bei den Erwachsenen und die negative Übertragung im Heilungsprozess herbeirufen lässt. Allzu oft verfehlen die Leser von *Jenseits...* diese Strategie Freuds und privilegieren diese oder jene Stelle: entweder das Kinderspiel zum Beispiel oder den

Verweis auf Schopenhauer, oder aber die Verankerung im platonischen Mythos oder auch die Freud unterstellte Suche, zu einer Einheit von Biologie und Psychoanalyse zurückzukehren (selbst wenn er das Gegenteil sagt). Auf epistemische Weise zu vermeiden, dem Todestrieb von Angesicht zu Angesicht gegenüberzutreten, darin besteht ein erstes Abweichen [*écart*].

——— Dann geht es auch darum, zu erfahren, ob die Übertragung einen Abstand [*écart*] in Bezug auf die Entfaltung der Triebe schafft, der jene rückwärtsgewandte und machiavellistische Tendenz der Triebe, die er Todestrieb nennt, abwandelt.

In gewissem Sinne verschlimmert die sogenannte negative Übertragung die Verschränkung von Eros und Thanatos; sie entkleidet den »Nihilismus« des Triebhaften, könnte man den Begriff Nietzsches aufnehmend sagen. Doch indem sie im Heilungsprozess diese ganze traurige Tendenz verschiebt, konzentriert sie diese zugleich auch auf Szenarien, die die Schuld freilegen, die – sagt Freud – das Unbewussteste ist, das einer Verwandlung gegenüber Widerständigste. Es wäre die Mühe wert, einige klinische Beispiele aufzugreifen, um zu präzisieren, wie am Ende die Analyse aus den Träumen die Wünsche nach Morden und Selbstzerstörung entspringen lässt –, aber auf solche Weise, dass, indem diese Wünsche dem Subjekt weniger fremd sind als zu Beginn seiner Analyse, das Lachen möglich wird am Rande zum Wunsch nach Zerstörung. Diese Träume, welche die Analytikerin oder den Analytiker als Richterin oder Richter, Polizistin oder Polizisten, Jury etc. eingreifen lassen, erfinden signifikante Spiele, die bewirken, dass man nicht mehr weiß, wer Mörder ist und wer getötet wird. Der Angelpunkt, der es erlaubt, die Zerstörung einer In-Szene-Setzung zuzuführen, liegt hier nicht wie bei Nietzsche in der Gewalt und der Brillanz des Denkstils, sondern in der Verwendung des Analytikers im Feld der traumhaften Mordszenarien. In den Sitzungen, in denen es dem Analysanden möglich wird, seinen Analytiker in Szene zu setzen mit Bezug zu einem Mord innerhalb der Ununterschiedenheit der Personen, wird der Humor möglich; ein Ausweg erfindet sich, der die Melancholie in Humor und die Traurigkeit in Fröhlichkeit umschlagen lässt.

—— Eine weitere Weise, die Metamorphose zu beschreiben, besteht darin, mit dem Lacan'schen Ausdruck des Überschusses der *jouissance* zu sprechen, dem, worin das Unhaltbare der *jouissance* besteht und das ihr dennoch Quelle ist [*ressourçant*]; auch darin, vom Scheitern des Wissens zu sprechen, um so die Triebe einzufassen.

Auf eine gewisse Weise ist dies auch das, was Freud am Ende von *Jenseits...* macht, wenn er behauptet, dass es der Sadismus und der Masochismus sind, die dazu tendieren, der Zerstörung eine Art bittere Freude zu entlocken. Die bittere Freude des Sado-Masochismus ist das Äquivalent zu den Texten Nietzsches, in denen – wie ich zu zeigen versucht habe – man daran scheitert, aus den russischen Puppen des Nihilismus und der endlosen Selbstkritik allen Denkens und allen Lebens herauszutreten. Das Denken Nietzsches ähnelt dort am meisten dem Freuds, wo er vom Intellekt in Begriffen der Triebe spricht, wie im Paragraphen 53 der *Fröhlichen Wissenschaft*.

Im Durchgang durch die Mäander des Nihilismus suchen Nietzsche und Freud ein Wissen, das sich einfach behaupten könnte, ohne sich zu verleugnen.

Die deutsche Version dieses Aufsatzes  
wurde dankenswerterweise von Jonathan  
Schmidt-Dominé angefertigt.

<sup>7</sup> Alle Zitate von Nietzsche folgen  
Nietzsche, Friedrich: *Digitale  
Kritische Gesamtausgabe. Werke  
und Briefe*. Hg. v. Paolo D'Iorio  
auf der Grundlage von Giorgio  
Colli und Mazzino Montinari.  
Online: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB> [31.5.2018].  
[Anm. d. Ü.]

JUDITH KASPER

## MÜSSIGGANG. ÜBER NOT UND LUST UND DIE INKOMMENSURABLE WINDSTILLE DER SEELE

### I.

Friedrich Nietzsche hat in der *Fröhlichen Wissenschaft* (1882) gegen die moderne, effiziente, auf Lohn und Gewinn ausgerichtete Arbeit wiederholt einen antiken Begriff des Müßiggangs ins Spiel gebracht. Die Gegenüberstellung von Arbeit und Muße bildet bei ihm den zivilisationskritischen Ausgangspunkt, die Moderne als Form der Selbstversklavung durch das verallgemeinerte Prinzip der Lohnarbeit zu erkennen. Schon vor 130 Jahren benannte Nietzsche die »athemlose Hast«, die »Erschöpfung des Geistes«, das »Bedürfnis nach Erholung«<sup>7</sup> – Klagen und Bedürfnisse, die seither nicht aufgehört haben und inzwischen »Stress«, »Burnout«, »Chill out« und »Wellness« heißen. Die bei Nietzsche diagnostizierte

»Ansteckungsgefahr« durch das moderne Amerika hat sich damit längst in der deutschen Sprache niedergeschlagen, die diese Wörter bereitwillig aufnimmt, ohne sie zu übersetzen. Anziehung und Abwehr bilden darin einen symptomatischen Kompromiss. Erfolg, Erschöpfung und Erholung stehen hier in einem ökonomischen, vermeintlich berechenbaren Zusammenhang ebenso wie Depression und Heilung. Muße – als ein fast vergessenes, geradezu anachronistisch anmutendes Wort, das nicht mit Freizeit, Erholung und Entspannung gleichbedeutend ist – mag in diese Ökonomie, von der diese allzu rasch formulierte Zivilisationskritik selbst noch gezeichnet ist, eine Verzögerung einfügen.

## II.

Eine Verzögerung ergibt sich schon allein deshalb, weil das Wort »Muße«, von der Dialektik aus Arbeit und Erholung längst verdrängt, nicht mehr selbstverständlich ist. Der aktuelle *Duden* spaltet den Begriff auf: in die eher positiv besetzte »Muße« und den klar negativ konnotierten »Müßiggang«. Beiden – Muße und Müßiggang – werden als Synonyme die Worte »Nichtstun« und »Dolce-farniente« zugeordnet. In der Bestimmung des Wortes »Muße« wird dieses Nichtstun mit Beschaulichkeit, Freizeit, Ruhepause und Stille verbunden, während es bei »Müßiggang« mit Arbeitsscheu und Faulheit verknüpft ist. Ebenso ist die Bedeutung des Adjektivs »müßig« eindeutig negativ: »keiner (sinnvollen) Beschäftigung nachgehend, (auf gelangweilte Weise) untätig, überflüssig, unnütz, zwecklos, arbeitsscheu, faul, faulenzzerisch, inaktiv, nichts tuend, träge, untätig, phlegmatisch, bequem, stinkfaul, nutzlos, sinnlos, überflüssig, umsonst, unnötig, unnütz, vergeblich, zwecklos«.

Auf einem älteren Sprachstand, wie ihn das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm verzeichnet, wird die »Musze« (in Band M – Erscheinungsjahr 1885) zunächst als ein Intervall und als ein Spielraum gefasst und grammatikalisch als Substantiv des Modalverbs »müssen« ausgewiesen. Das Adjektiv »müszig« ist in der Bedeutung von »spielraum habend, los, frei, ledig, locker, ungedrängt« wertfrei bis positiv. Wer allerdings »müszig geht«,

d.h. wer eine lockere und freie Lebensweise an den Tag legt, der wird in den unter »Müsziggang« zitierten Quellen, die meistens aus dem protestantischen Geist der frühen Neuzeit stammen, »in tadelndem sinne« als »übel« und »lasterhaft« bezeichnet. Denn Müßiggang bedeutet hier *acedia*, das lateinische Wort für Trägheit, mit dem eine der sieben Hauptsünden innerhalb der christlichen Theologie bezeichnet wird. Daher das deutsche Sprichwort »Müßiggang ist aller Laster Anfang«!<sup>2</sup>

Nietzsches Hervorhebung der Muße gegen die Arbeit ist damit zunächst einmal im Sinne der von ihm beabsichtigten »Umwertung aller Werte«, zumal der christlichen, zu verstehen. Dabei geht es jedoch nicht um eine schlichte Inversion von Arbeit und Muße, sondern vielmehr um die Herausprägung eines anderen Verhältnisses der beiden Begriffe zueinander, das durch die semantischen Abspaltungen, die in den Wörterbucheinträgen dokumentiert sind und unser Alltagsverständnis prägen, verdeckt worden ist. Auch wenn Nietzsche an keiner Stelle direkt darauf eingeht, wird ihm, dem großen Philologen, die etymologische Nähe und quasi-homophone Echobildung von Müssen und Muße aufgefallen sein. In dieser Sprachverwandtschaft deutet sich eine innerbegriffliche semantische Verschiebung an, durch die Müssen und Muße gerade nicht als Gegensatz erscheinen. In ähnlicher Weise ist dies auch im Altgriechischen der Fall, wo Muße *scholé* heißt, wovon sich die Schule ableitet, als ein aus *oikos* und *agora* herausgenommener, nicht mit Zielen und Zwecken verbundener Raum mit einer eigenen Zeit. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass im Lateinischen die ökonomische Sphäre des Geschäfts aus der Negation des *otium* (Muße) hervorgeht – und gerade nicht umgekehrt.

## III.

»In den Ferien muss ich etwas über Muße schreiben«, kündigte ich einem Kollegen an, worauf wir beide in Gelächter ausbrachen. Die freie Zeit, das Müssen und die Muße verkeilten sich in diesem Satz derart ineinander, dass das angesprochene Thema, kaum ausgesprochen, schon durchgestrichen wurde. Doch wollte es nicht gelingen, durch Umformulierung des Satzes den inneren Widerspruch

der Aussage aufzulösen. »Darf ich über Muße schreiben«, »kann ich über Muße schreiben«, »möchte ich über Muße schreiben« haben weder Witz noch klingen sie richtig. Deutlich wird jedoch, dass das Schreiben über Muße (wie wohl jeder Schreibprozess) Muße zur Voraussetzung hat bzw. Muße überhaupt erst erzeugt. Schreiben muss Muße haben, sonst findet es nicht statt. Eben darin wird noch einmal etwas von der alten etymologischen Verwandtschaft zwischen Muße und Müssen spürbar. Doch wie kann Muße stattfinden, wenn sie weder durch gute Absicht, Training oder einer Art Selbstdisziplinierung zum Nichts- oder Wenigertum erreicht werden kann?

In einem weiteren Abschnitt in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* wird deutlich, dass Muße weder etwas ist, das beabsichtigt ist noch passiv erlitten wird; es ist etwas, das aus einer anderen Logik als derjenigen kausaler und finaler Zusammenhänge hervorgeht und in die Arbeit selbst einen anderen Begriff des Müssens einträgt:

Arbeit und Langeweile. — Sich Arbeit suchen um des Lohnes willen — darin sind sich in den Ländern der Civilisation jetzt fast alle Menschen gleich; ihnen allen ist Arbeit ein Mittel, und nicht selber das Ziel; wesshalb sie in der Wahl der Arbeit wenig fein sind, vorausgesetzt, dass sie einen reichlichen Gewinn abwirft. Nun giebt es seltenere Menschen, welche lieber zu Grunde gehen wollen, als ohne Lust an der Arbeit arbeiten: jene Wählerischen, schwer zu Befriedigenden, denen mit einem reichlichen Gewinn nicht gedient wird, *wenn die Arbeit nicht selber der Gewinn aller Gewinne ist*. Zu dieser seltenen Gattung von Menschen gehören die Künstler und Contemplativen aller Art, aber auch schon jene Müssiggänger, die ihr Leben auf der Jagd, auf Reisen oder in Liebeshändeln und Abenteuern zubringen. Alle diese wollen *Arbeit und Noth, sofern sie mit Lust verbunden ist, und die schwerste, härteste Arbeit, wenn es sein muss. Sonst aber sind sie von einer entschlossenen Trägheit*, sei es selbst, dass Verarmung, Unehre, Gefahr der Gesundheit und des Lebens an diese Trägheit

geknüpft sein sollte. *Sie fürchten die Langeweile nicht so sehr, als die Arbeit ohne Lust*: ja, sie haben viel *Langeweile nöthig*, wenn ihnen ihre Arbeit gelingen soll. Für den Denker und für alle erfindsamen Geister ist Langeweile jene unangenehme ›Windstille‹ der Seele, welche der glücklichen Fahrt und den lustigen Winden vorangeht; er muss sie ertragen, muss ihre Wirkung bei sich abwarten: — das gerade ist es, was die geringeren Naturen durchaus nicht von sich erlangen können! Langeweile auf jede Weise von sich scheuchen ist gemein: wie arbeiten ohne Lust gemein ist.<sup>3</sup>

Arbeit und Muße bilden hier nicht mehr einen Gegensatz, sondern sind eng ineinander verschlungen. Der wahre Müßiggänger scheut keine Arbeit, nicht einmal die härteste, aber es wird nie der Lohn gewesen sein, der ihn dazu motiviert hat. Es bedarf etwas anderem, Nietzsche nennt hier in einem Atemzug Not, Lust und Langeweile. Auch diese drei Begriffe bilden untereinander keine Gegensätze mehr. Not: Wird die *innere* Notwendigkeit einer Arbeit anerkannt, so wird sie vom Müßiggänger geleistet. Lust: Sie ist keine, die mit Freizeit und Entspannung zu tun hat<sup>4</sup>, sondern sie ist mit der Not und Notwendigkeit der Arbeit eng verbunden, sie hat in dieser Verbindung eine andere Wendung – *Windung* – genommen. Langeweile: Sie ist am schwersten zu ertragen, aber der Müßiggänger braucht sie. Sie bedeutet nicht Lustlosigkeit, sondern zunächst ganz wörtlich eine lange Weile, die weder eine Pause oder Rast meint, noch einfach das Gegenteil von Kurzweil ist, sondern sie ist eine Dehnung der Zeit selbst, deren Ende nicht abzusehen ist. Die Erfahrung dieser langen Weile heißt, dass sie weder abgekürzt noch gar »totgeschlagen« werden kann (wie es Agamemnon buchstäblich getan hat, als er die Windstille und den damit verbundenen Stillstand seiner Schiffe auf dem Weg nach Troja durch das Opfer seiner Tochter Iphigenie aufhob).

Der Müßiggänger sieht sich hingegen *genötigt* und ist dadurch bereit, die »unangenehme Windstille der Seele« zu ertragen. Denn nur weil er bereit ist, diese Not zu ertragen, wird er auch bereit sein, das Aufkommen eines »lustigen Windes«, von dem niemand weiß,

wann er kommt und wie lange er anhält, wahrzunehmen. Der Müßiggänger Nietzsches *muss* also sowohl diese inkommensurable Windstille ertragen als er auch bereit sein *muss*, sich dem inkommensurablen Wind auszusetzen. Das heißt, dass sich der Müßiggänger vor allem dem eigenen Nicht-Wissen-Können aussetzt. Er ist kein Hedonist und kein Faulenzer, sondern mit »entschlossener Trägheit« verabschiedet er sich von der modernen Idee der Planbarkeit von Zukunft, der Vorratshaltung, der arbeitsökonomischen Ausrichtung seines Handelns. Er unterliegt dadurch nicht den launischen Wechselfällen des Lebens, sondern er verhält sich aktiv-träge dazu. Denn auch wenn er stillsteht, ist er nicht passiv, sondern erträgt aktiv den Stillstand. Und umgekehrt: Wenn er sich bewegt, ist er nicht einfach aktiv, sondern lässt sich von einer fremden Kraft – dem »lustigen Wind« – antreiben und tragen. Der »lustige Wind« ist dabei keiner, der einfach Lust bringt, sondern er ist »lustig«, weil er nach Lust und Laune weht, man also nie weiß, wann und woher er weht und wohin er einen treiben wird. Sicher scheint nur, dass der Wind, ganz gleich, ob er weht oder still ist, seine Streiche mit der Seele treibt, dass er sie auf den Arm nimmt, sie in die Irre führt und in jedem Fall enttäuscht, zumal wenn sie immer noch in der Erwartung befangen ist, dass das mühsame Aushalten der Windstille doch irgendwann die verdiente Belohnung bringen wird. Wind ist bei Nietzsche eine Kraft, die immer da ist, auch in ihrer stillen Abwesenheit. Sie betrifft die »Seele« und gerade nicht die Willenskraft, die Selbstdisziplinierung, die Selbstüberwindung und was auch immer sonst der Motor für unser Handeln und Arbeiten sein mag. Die »Seele« – »Psyche, ausgedehnt, weiß nichts davon«<sup>5</sup> – geht als Windstille, als lustiger Wind in die Arbeit ein, durchweht sie, verändert sie von innen heraus, gleichsam wie ein Wirbelwind, hält und treibt sie in unabsehbarer Weise an.

#### IV.

Im Wind der Seele findet das Wirken des Unbewussten als eine hemmende und unvorhersehbar vorantreibende Kraft einen bildhaften Ausdruck. Die Psychoanalyse, auch wenn sie wenig von Muße und viel von Arbeit spricht, führt die bei Nietzsche begonnene

Durcharbeitung des Arbeitsbegriffs von innen heraus auf ihre Weise weiter fort, indem sie den Begriff der Arbeit weitestgehend ins Unbewusste verschiebt, Arbeit als Arbeit des Unbewussten denkt und sich für das Unbewusste in der Arbeit interessiert.<sup>6</sup> Die Aufmerksamkeit auf das Wort »Muße« bei Freud zu legen, ist darum kaum mehr als eine kleine Akzentverschiebung in dieser Durcharbeitung. Freud verwendet das Wort »Muße« höchst selten, man kann die Erwähnungen an einer Hand abzählen. Eine Stelle ist mir besonders aufgefallen, an ihr bin ich hängen geblieben und möchte sie daher etwas ausführlicher betrachten. In einem Brief an seinen Freund Arnold Zweig (Brief vom 30. September 1934) schreibt Freud:

Sie wollen wissen, warum ich Ihnen so lange nicht geschrieben habe? Nein, Sie wissen es nicht. Vielleicht vermuten Sie – und dann nicht ganz mit Unrecht – daß ich Sie durch meinen fortgesetzten Einspruch gegen Ihren Nietzsche-Plan nicht länger stören wollte, aber der Hauptgrund war doch ein anderer. Ich habe nämlich in einer Zeit relativer Ferien aus Ratlosigkeit, was mit dem Überschuß an Muße anzufangen, selbst etwas geschrieben, und das nahm mich gegen ursprüngliche Absicht so in Anspruch, daß alles andere unterblieb.<sup>7</sup>

Freuds skeptische Zurückhaltung gegenüber Zweigs schon zuvor öfters vorgebrachter Absicht, einen historischen Roman über Nietzsches Umnachtung zu schreiben, führt zu einer Pause in diesem Briefwechsel, einer Pause, die mit der Ferienperiode koinzierte. Es ist Sommer 1934. Freud ist 76 Jahre alt, er ist gesundheitlich schon seit Langem angeschlagen, schon länger hat er sich von der Idee verabschiedet, weiter zu publizieren. Er fühlt, dass ihm nicht mehr viel Lebenszeit bleibt, und er hat Ferien – viel Zeit in dieser so knappen Lebenszeit: ein »Überschuß an Muße«, dem Freud sich »ratlos« ausgesetzt sieht. Man kann sich vorstellen, wie sich diese Ratlosigkeit gegenüber der freien Zeit mit der Ratlosigkeit gegenüber den historischen Zeitumständen, in die diese freie Zeit fällt, verbindet. Der Nationalsozialismus ist seit einem Jahr im



Nachbarland an der Macht. Jüdische Bürgerinnen und Bürger sind zunehmend in ihrer Existenz bedroht und fliehen aus Deutschland und Europa. Auch Freuds eigene Zukunft, aber vor allem auch die Zukunft der Psychoanalyse ist extrem bedroht. Diese dringlichen Fragen klingen im Briefwechsel an. Vor allem Zweig, der längst im Exil in Palästina weilt, spricht sie an, während Freud über weite Strecken beinahe sprachlos und handlungsohnmächtig wirkt und nach alter Gewohnheit in die Sommerfrische fährt. Diese Ferien können nicht anders als eine unbehagliche Vakanz wahrgenommen werden, als eine freie Zeit in immer unfreieren Zeiten. Der Überschuss an Muße benennt in Wirklichkeit die höchst gespannte psychische Verfasstheit, aus der heraus Freud beginnt, sein vielleicht inkommensurabelstes Projekt überhaupt zu konzipieren: einen historischen Roman über Moses. »Angesichts der neuen Verfolgungen«, schreibt Freud, »fragt man sich wieder, wie der Jude geworden ist, und warum er sich diesen unsterblichen Haß zugezogen hat. Ich hatte bald die Formel heraus: Moses hat den Juden geschaffen, und meine Arbeit bekam den Titel: Der Mann Moses, ein historischer Roman (mit mehr Recht als Ihr Nietzsche-Roman).«<sup>8</sup> Der rasch gefundenen »Formel« antwortet die für Freud stets problematisch gebliebene Gattung des »historischen Romans«, dessen ausufernde Länge der Effizienz einer Formel geradewegs entgegenläuft. Der Sicherheit der Formel antwortet die zweifelhafteste Gattung, in der ein ausuferndes fragendes und zweifelndes Kreisen um die knappe Formel stattfinden wird. Der »Überschuß an Muße«, dem die »Formel« entspringt, geht selbst als »Windstille« und »lustiger Wind« in das Schreiben am *Moses* ein: ein völlig unabsehbares, ebenso absichtsloses wie notwendiges Unternehmen, das die verbleibenden Lebensjahre von Freud ganz in Anspruch nehmen und ihn, den großen Stilisten, an den Rand seiner Formulierungs- und Gestaltungsfähigkeiten treiben wird, aber ihn, aus allen Gewohnheiten vertrieben, auch auf den Weg ins Exil begleiten wird. Der »Überschuß an Muße«, diese ungeheure Kraft, überträgt sich aber auch auf Zweig, der seinen eigenen historischen Roman beiseitelegt und schließlich ganz aufgeben wird, stattdessen in den Sog von Freuds ratlosem, wirbelwindartigem Kreisen um die »Formel«

gerät und seinem Freund zahlreiche Abhandlungen zukommen lässt, die seinem historischen Roman eine wissenschaftliche Basis verleihen sollen.

Die Briefstelle benennt nicht nur den präzisen Moment, in dem Freuds letztes großes Projekt seinen zufälligen und zugleich notwendigen Anfang nimmt, sondern sie gibt auch zu denken, inwiefern die Psychoanalyse (und mit ihr eng verbunden Freuds *écriture*) von solchen »Windstillen der Seele« her gedacht werden muss, wie sie keinem systematischen Vorhaben folgt, sondern sich letztlich zufälligen Gegebenheiten und merkwürdigen Koinzidenzen verdankt, denen sie sich nicht verschließt, sondern von denen sie sich – nicht ohne Zweifel, aber doch bereitwillig – tragen lässt.

Auch die psychoanalytische Kur kann als Raum aufgefasst werden, in dem Analytiker und Analysand solche »Windstillen der Seele« ertragen, die Dehnung der Zeit erfahren und das Segel gehisst halten für »lustigen Wind«, der die »glückliche Fahrt« des Lebens antreibt und meist in Richtungen treibt, die kein noch so weiser Ratschlag je hätte antizipieren können (selbst und vielleicht insbesondere dann, wenn das Gefühl vorherrscht, dass Zeit und Kraft knapp sind, dass alles schon zu Ende ist).

Die von Arbeitsbegriffen so sehr geprägte Psychoanalyse hat also viel mehr mit »Muße« zu tun, als man zunächst erwarten würde. Freud hat an anderer Stelle bemerkt, dass der Arzt bezüglich der langen, oft zögerlichen Durcharbeitung der Widerstände von Seiten des Analysanden vor allem geduldig sein muss und »nichts anderes zu tun [hat], als zuzuwarten und einen Ablauf zuzulassen, der nicht vermieden, auch nicht beschleunigt werden kann«<sup>9</sup>. Das »Zulassen« von etwas, das nicht vermieden und auch nicht beschleunigt werden kann, eröffnet die Vakanz, in der etwas Notwendiges zu seiner Zeit zum Ausdruck kommt. Der Dringlichkeit begegnet ein Zeit-Lassen, nur das Zeit-Lassen lässt das Dringliche überhaupt zum Vorschein kommen. Es ist also, als erforderten die dringenden Fragen nicht so sehr ein tatkräftiges Handeln, sondern vor allem ein Lassen. Dieses Lassen ist weder aktiv noch passiv, sondern, mit einem Wort von Werner Hamacher, »Afformanz«<sup>10</sup>: eine Aussetzung von Performanz, in der sich etwas

anderes, freilich unabsehbares, das keiner Zielvorstellung mehr entspricht, ankündigt.

Nietzsches »aktive Trägheit«, mit der »die unangenehme Windstille der Seele« ertragen und die Erfahrung des »lustigen Windes« gemacht wird, ist poetischer Ausdruck solcher Afformanz. Dieser Modus ist aber nie einfach zugänglich, sondern erst berührbar durch immer wieder erneutes Durcharbeiten und Entwerken der Gegensätze von Aktivität und Passivität, Arbeit und Muße, Not und Lust. In diesem Durcharbeiten findet »seelische Arbeit« statt und macht sich mehr und mehr Raum. Träume, Formeln, Assoziationen, Digressionen und Kurzschlüsse wehen durch die Arbeit, zumal die denkerische, und öffnen sie, die um die ernstesten Fragen kreist, auf »etwas Torheit, Ausgelassenheit, fröhliche Wissenschaft«<sup>77</sup>.

#### VI.

Ich möchte schließen mit einer Frage, die das geheime Motiv für die voranstehenden Ausführungen gebildet haben mag. Sie betrifft meine eigene ungelöste Zeiterfahrung mit der Analyse. Was heißt es, sich für die Psychoanalyse Zeit zu nehmen? Was heißt es, keine Zeit für Psychoanalyse zu haben? Wie kommt es, dass die zeitraubende Psychoanalyse Zeit schenkt? Und was passiert, wenn die psychoanalytische Sitzung zu einer Frage der Terminplanung und damit zu einem Termin unter anderen wird? Anstelle einer Antwort will ich mit der Schilderung einer Erfahrung schließen und meine Ratlosigkeit nicht verbergen. Ich begann meine Analyse bei einem notorisch unpunktlichen Analytiker. Ich verbrachte lange Zeit in einem Warteraum und wusste nie, wie lange meine eigene Sitzung dauern würde (die Dauer schwankte zwischen circa 30 und 90 Minuten). Ich akzeptierte das Warten mal mürrisch, mal gelassen. Da es meine erste Erfahrung als Analysandin war, dachte ich, dass diese Verzögerungen üblich seien (ich hatte noch nichts von Freuds »Stundenmiete« gelesen, hatte nur vage etwas über die unabsehbaren Zeiteinheiten der Lacan'schen Analysesitzungen gehört). Nach einigen Jahren wechselte ich aufgrund eines Ortswechsels den Analytiker. Zu meiner positiven Überraschung erwies

dieser sich als extrem pünktlich und gut organisiert. Es kam nie zu Wartezeiten oder Verzögerungen und ich konnte somit verlässlich meinen Tag um die Analyse herum planen. Ein weiterer Ortswechsel zog wieder eine Veränderung nach sich. Diesmal wechselte ich nicht den Analytiker, sondern vereinbarte, die Analyse per Telefon fortzusetzen und gelegentlich zu Analyseblöcken anzureisen. Vermutlich hat der Wechsel der Modalitäten dazu beigetragen, dass meine Aufmerksamkeit zunehmend von den Rändern der Sitzungen angezogen wurde, wie sich der prekäre Übergang zwischen Arbeitsalltag und psychoanalytischer Sitzung jedes Mal gänzlich anders gestaltete. Diese Übergänge kommen in ihrer spezifischen Zeitlichkeit selten zur Sprache. Mir wurden sie immer wichtiger, denn an ihnen entschied sich, ob sich die Arbeit in der Analyse in eine vom Wind und von der Windstille der Seele durchwehte gestaltete. Im Rückblick erscheinen mir der Warteraum sowie der zeitlich ausgedehnte Gang und Übergang aus der Analyse zurück in den Raum des Alltags und Arbeitens als wichtige Zwischenräume, in denen sich das, was zuweilen in allzu gepresster Weise innerhalb einer Sitzung »abgearbeitet« wurde, ausdehnen und abermals verändern und anreichern konnte. Die psychoanalytische Sitzung, so will mir scheinen, braucht ihrerseits solche Zwischen- und Schwellenräume, in denen die Durcharbeitung – diese merkwürdige Entwerkung der Arbeit zur Langeweile, in der sich die Psyche ausdehnen kann – weiter kreisen kann.

Meine Analyse kam zu einem Ende, als mir deutlich wurde, dass die Unzufriedenheit mit der Telefonanalyse nicht an der körperlichen Abwesenheit des Analytikers lag, sondern daran, dass mir die Pünktlichkeit, die bei der Telefonanalyse am Minutenzeiger abgelesen werden konnte, die so kostbaren unbestimmten Zwischenzeiten des Wartens weggenommen hatte. Ich selbst war unfähig, mir – ohne warten zu *müssen* – diese Zeit vor und nach der Analysesitzung auf andere Weise einzuräumen. Die Dehnung der Zeit unterlag nicht meinem Willen. Mir fehlte darum die gleichsam veräumlichte Windstille, der Warteraum, dieses unfreiwillige Abgebremst-Werden, bevor die Sitzung losging, ich vermisste den unangenehmen psychischen Rückstau, der da oft zu spüren war, und

begann mich zu sehnen nach den schwindelerregend leeren Momenten, die mich nach der Analysesitzung zuweilen auf der Straße heimsuchten und die Rückkehr in den Alltag mit seinen Arbeitsanforderungen eine Weile verzögerten. Seither träume ich von einer Wiederaufnahme der Psychoanalyse und bilde mir doch wieder ein, dafür keine Zeit zu haben. Auch und vielleicht gerade das aus der Erfahrung der Analyse gewonnene Wissen, dass der Zeitaufwand, den die Analyse verlangt, Zeit schenkt, hilft mir nicht, mich dazu zu entschließen, die Kur fortzusetzen. Auch dies ist einem rationalen Verlust-Gewinn-Kalkül geschuldet, das sich hartnäckig immer wieder in den Vordergrund drängt, wenn ich mit dem Gedanken spiele, wieder zum Psy zu gehen. Auch wenn dieses Kalkül für die Psychoanalyse spricht, so spricht es doch *als* Kalkül *gegen* sie und verriegelt den Weg zu ihr. Die Ratlosigkeit darüber führt dazu, dass mir nichts übrigbleibt, als in dieser Windstille derzeit zu verharren.

# Monographien:

- Freud, Sigmund, Zweig, Arnold: Briefwechsel. Hg. von Ernst L. Freud. Frankfurt a. M. 1968: Fischer.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M. 1997: Fischer, 13. Aufl.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke. Hg. von Anna Freud u.a. Frankfurt a. M. 1999: Fischer, 2. Aufl.
- Nietzsche, Friedrich: Fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York 1973: de Gruyter.
- Schäfer, Martin Jörg: Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik. Zürich, Berlin 2013: diaphanes.

# Sammelbände:

- Baecker, Dirk (Hg.): Archäologie der Arbeit. Berlin 2002: Kadmos.
- Bröckling, Ulrich; Horn, Eva (Hg.): Anthropologie der Arbeit. Tübingen 2002: Narr.
- Tomšič, Samo; Andreja Zevnik (Hg.): Jacques Lacan between Psychoanalysis and Politics. London, New York 2016: Routledge.

# Beiträge in Sammelbänden:

- Hamacher, Werner: Arbeit Durcharbeiten. In: Dirk Baecker (Hg.): Archäologie der Arbeit. Berlin 2002: Kadmos, S. 155-20.
- Helmstetter, Rudolf: Austreibung der Faulheit. Regulierung des Müßiggangs. Arbeit und Freizeit seit der Industrialisierung. In: Ulrich Bröckling; Eva Horn (Hg.): Anthropologie der Arbeit. Tübingen 2002: Narr, 259-279.
- Wegener, Mai: Why should dreaming be a sort of work? On work, economy, and enjoyment. In: Samo Tomšič; Andreja Zevnik (Hg.): Jacques Lacan between Psychoanalysis and Politics. London, New York 2016: Routledge, S. 164-180.

- 1 Friedrich Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York 1973: de Gruyter, 5. Abt. 2. Bd., S. 236 (Abschnitt 329 »Musse und Müsiggang«)
- 2 Umgekehrt lauert freilich immer schon die Gefahr der Verklärung eines zum modernen Arbeitsverständnis entgegengesetzten lebenskünstlerischen Muße-Begriffs. Vgl. dazu Martin Jörg Schäfer: Die Gewalt der Muße. Wechselverhältnisse von Arbeit, Nichtarbeit, Ästhetik. Zürich, Berlin 2013: diaphanes.
- 3 Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, S. 82f. (Abschnitt 42 »Arbeit und Langeweile«)
- 4 Vgl. zur Organisierung der Freizeit Rudolf Helmstetter: Austreibung der Faulheit. Regulierung des Müßiggangs. Arbeit und Freizeit seit der Industrialisierung. In: Ulrich Bröckling, Eva Horn (Hg.): Anthropologie der Arbeit. Tübingen 2002: Narr, 259-279
- 5 Sigmund Freud: Aufzeichnungen. In: Gesammelte Werke. Hg. von Anna Freud u.a. Frankfurt a. M. 1999: Fischer, 2. Aufl., Bd. 17. Schriften aus dem Nachlaß 1892-1938, S. 152. (Aufzeichnung vom 20.8.1938)
- 6 Mai Wegener hat dargelegt, wie die psychoanalytischen Arbeitsbegriffe in den typisch Freud'schen Kompositabildungen Traumarbeit, Verdichtungsarbeit, Verschiebungsarbeit, Witzarbeit, Deutungsarbeit, Durcharbeiten etc. ins Unbewusste verschoben sind, vgl. dies.: Why should dreaming be a sort of work? On work, economy, and enjoyment. In: Samo Tomšič; Andreja Zevnik (Hg.): Jacques Lacan between Psychoanalysis and Politics. London, New York 2016: Routledge, S. 164-180
- 7 Sigmund Freud/Arnold Zweig: Briefwechsel. Hg. von Ernst L. Freud. Frankfurt a. M. 1968: Fischer, S. 101f. (Brief von Freud an Zweig vom 30.9. 1934)
- 8 Ebd., S. 102
- 9 Sigmund Freud: Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten. In: Studienausgabe. Hg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey. Frankfurt a. M. 1997: Fischer, 13. Aufl., Ergänzungsband, S. 205-215, hier: S. 215
- 10 Werner Hamacher: Arbeit Durcharbeiten. In: Dirk Baecker (Hg.): Archäologie der Arbeit. Berlin 2002: Kadmos, S. 155-200, hier: S. 195
- 11 Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft, S. 14

## BARBARA CASSIN

›DIE GRIECHISCHEN URSPRÜNGE  
DER PSYCHOANALYSE‹  
SOPHISTIK UND PSYCHOANALYSE

Barbara Cassin hat freundlicherweise der Redaktion ihre Zitatsammlung zur Verfügung gestellt, die ihrem Versuch zugrunde liegt, die Psychoanalyse, ausgehend von der antiken, von Aristoteles und Platon gleichermaßen bekämpften Sophistik, zu denken. Sie arbeitet dabei vor allem die Spuren heraus, die die Sophistik im Werk Jacques Lacans hinterlassen hat. Eine erste ausführlichere Darlegung dieser Verbindungen findet sich in: Barbara Cassin und Alain Badiou: Es gibt keinen Geschlechtsverkehr. Zwei Lacanlektüren. Übers.: J. Kasper. Zürich, Berlin 2012: Diaphanes; eine weitere Ausführung in Jacques le Sophiste. Lacan, logos et psychanalyse. Paris 2012: Epel.

Nicht nur holt die Altphilologin in spielerischer Weise die Sophistik aus dem Schatten der Aristotelischen Metaphysik hervor, sondern sie stellt dadurch auch die Psychoanalyse, insbesondere diejenige Lacan'scher Prägung, als radikale Setzung auf die Wirkung des Buchstabens in neuem Licht dar.

Μῦθος (Ödipus, Antigone; Eros und Thanatos...) / λόγος

»Der Psychoanalytiker, das ist die *Gegenwart* des Sophisten in unserer Epoche, aber mit einem anderen Status [...]«

- Lacan, Jacques: Séminaire XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse [STAFERLA]. Online: <http://staferla.free.fr/S12/S12%20PROBLEMES.pdf> [28.4.2018], 12. Mai 1965, S. 212

Antiphon, 87 A 6 DK [Diels-Kranz]

»Darüber hinaus entwickelte er, als er sich noch mit der Dichtung befasste, eine Methode, von Kummer zu befreien [τέχνην ἀλυσίας], gleichwie es den Kranken die Therapie von Seiten der Ärzte bewirkt; in Korinth hatte er sich nahe der Agora ein Haus [οἴκημά τι] errichtet und daran schreiben [προέγραψεν] lassen, dass er die Leidenden durch seine Reden heilen [διὰ λόγων θεραπεύειν] könne. Sobald er die Ursachen erforscht hatte [πυνθανόμενος τὰς αἰτίας], sprach er den Patienten gut zu [παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας].«

- Pseudo-Plutarch: Die Leben der zehn Redner. Übers.: A. Düren. In: Düren, Alexander; Will, Wolfgang (Hg.): Bibliothek der griechischen Literatur. Bd. 82. Stuttgart 2017: Hiersemann, S. 27–61, hier 833c-d, S. 29

»Im selben Verhältnis [λόγον] steht die Wirkkraft der Rede [ἡ [...] τοῦ λόγου δύναμις] zur Ordnung der Seele [τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν] wie das Arrangement von Drogen [ἡ [...] τῶν φαρμάκων τάξις] zur körperlichen Konstitution [τὴν τῶν σωμάτων φύσιν]: Denn wie andere Drogen andere Säfte aus dem Körper austreiben, und die einen Krankheit, die anderen aber das Leben beenden, so auch erregen unter den Reden die einen Leid, die andern Genuß, und dritte Furcht, und wieder andere versetzen die Hörer in zuversichtliche Stimmung, und noch andere berauschen und bezaubern die Seele mit einer üblen Bekehrung.«

- Gorgias von Leontinoi: Lobpreis der Helena [82 B 11 DK]. Übers.: T. Buchheim. In: ders.: Reden, Fragmente und Testimonien. Hamburg 2012: Meiner, S. 2–17, §14, S. 11 f.

»Das Reale behauptet sich durch einen Effekt, der nicht der geringste ist: sich in den Sackgassen der Logik zu behaupten [...]. Dort berühren wir mit dem Finger, in einem Gebiet von scheinbar höchster Gewissheit [der Arithmetik, B.C.], das, was sich der gänzlichen Einnahme durch den Diskurs und der logischen Ausschöpfung widersetzt, was in dieses eine irreduzible Kluft [béance] einführt. Eben dort machen wir das Reale aus.

Es ist der Saum [orée] – warum es nicht sagen – der Kritik, dass der Sophist jedem, der das äußert, was allezeit als Wahrheit hingestellt wird, dass der Sophist diesem zeigt, dass er nicht weiß, was er sagt. Es liegt dort sogar der Ursprung jeder Dialektik.«

- Lacan: Séminaire XIX. ...ou pire. / Le savoir du psychanalyste [STAFERLA]. Online: <http://staferla.free.fr/S19/S19...OU%20PIRE.pdf> [28.4.2018], hier 1. Juni 1972, S. 40

# 1. DIE SPRACHE ALS AKT ODER DER LOGOS ALS PERFORMANZ ( ΕΠΙΔΕΙΞΙΣ )SPRECHEN VON / SPRECHEN ZU / DIE DRITTE DIMENSION DER SPRACHE

sprechen von = Ontologie, Phänomenologie → Wahrheit, das Sein getreu sagen

sprechen zu = Rhetorik / ~~Sophistik~~ (wie Platon es haben will) → Überredung

»sprechen, um zu sprechen«, »λόγου χάριν«, »zum Vergnügen des Sprechens« (Aristoteles: Metaphysik. Übers.: H. Bonitz. Hamburg 1989: Meiner. Γ.5.1009b,21, S. 156, Übersetzung angepasst) = »sprechen in reinem Verlust«

- Lacan: Das Seminar, Buch XX. Encore. Übers.: N. Haas; V. Haas; H.-J. Metzger. Weinheim, Berlin 1986: Quadriga, hier S. 93) = Sophistik, Psychoanalyse, »Logologie« → Wirkung-Welt, Performanz, »Glücken« (*felicity* und nicht *truth*, Austin)

NB: Die Logologie schießt über die Rhetorik hinaus

»Man müsste die Idee der Verführung erweitern. [...] Nicht der Empfänger wird vom Sender verführt. Dieser, der Referent, die Bedeutung unterliegen nicht weniger als der Empfänger der verführerischen Wirkung [...].«

- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit. Übers.: J. Vogl. München 1989: Fink, hier §148, S. 149

.....

»Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich bloß um sich selbst bekümmert, weiß keiner. Darum ist sie ein so wunderbares und fruchtbares Geheimniß, – daß wenn einer bloß spricht, um zu sprechen, er gerade die herrlichsten, originellsten Wahrheiten ausspricht. Will er aber von etwas Bestimmtem sprechen, so läßt ihn die launige Sprache das lächerlichste und verkehrteste Zeug sagen. Daraus entsteht auch der Haß, den so manche ernsthaften Leute gegen die Sprache haben. Sie merken ihren Muthwillen, merken aber nicht, daß das verächtliche Schwatzen die unendlich ernsthafte Seite der Sprache ist.«

- Novalis, Monolog. In: ders.: Schriften, Bd. 2, Das philosophische Werk I. Darmstadt 1981: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 672 f., S. 672

## 2. WORIN BESTEHT DIESER ÜBERSCHUSS UND WORAN HÄNGT ER?

### a. Wirkung-Welt (Effekt des Realen?)

.....

»diese ›Sprache‹, die ebenso handelt wie ausdrückt«

- Benveniste, Émile: Bemerkungen zur Funktion der Sprache in der Freudschen Entdeckung. Übers.: W. Bolle. In: ders.: Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft. München 1974: List, S. 90-105, S. 93

*Lobpreis der Helena:* von der Liturgie zum Happening:

»[1] Zier — das ist für eine Stadt die gute Mannschaft, für einen Körper Schönheit, für die Seele Weisheit, für ein Ding Tauglichkeit und für die Rede Wahrheit; das Gegenteil davon aber ist Unzier. An Mann und Frau und Rede und Tat und Stadt und Ding muß man, was des Lobes wert ist, mit Lob ehren, dem Unwerten dagegen Tadel entgegenbringen. In gleichem Maß nämlich ist es Verfehlung und Unverstand, zu bemäkeln, was gelobt, und zu loben, was getadelt gehört.

[2] Derselbe Mann, der berufen ist, das Gebotene in rechter Form zu sagen, muß auch diejenigen widerlegen, die Helena tadeln, eine Frau, über die gleichlautend und einmütig geworden ist der Glaube der vom Hörensagen geleiteten Dichter und das Gerücht um diesen Namen, der zum Erinnerungsmal des unheilvollen Geschehens ward. Ich aber will, indem ich mit meiner Rede eine Überlegung biete, die übel Beleumundete von ihrer Schuld entheben, die Tadler jedoch als irrend erweisen, ferner die Wahrheit zeigen und dem Unverstand ein Ende setzen. [...]«

- »[8] Wenn es hingegen Rede war, die bekehrte und ihre Seele trog, dann ist es auch nicht schwer, daß sie in diesem Punkte verteidigt und von der Anschuldigung befreit werde, wie folgt: *Rede ist ein großer Bewirker; mit dem kleinsten und unscheinbarsten Körper vollbringt [ἀποτελεῖ] sie göttlichste Taten:* [...]«
- Gorgias: Lobpreis der Helena, S. 3 f., dann S. 9, Hervorhebung B.C.

.....

»Es gibt keine prä-diskursive Realität. Jede Realität gründet sich und definiert sich aus einem Diskurs.«

- (Lacan: Encore, S. 37)

### b. Performanz, Äußerung

.....

»Dass man sagt, bleibt vergessen hinter dem, was gesagt wird in dem, was gehört wird.«

- (Anfang von Lacan: L'étourdit, Teil I. Übers.: M. Kleiner.

Online: <https://lacan-entziffern.de/wp-content/uploads/2018/03/Jacques-Lacan-Létourdit-Teil-I-Übersetzt-von-Max-Kleiner-Version-26-03-2018.pdf> [28.4.2018], hier S. 1)

### c. Signifikant

»Das Signifikat, das ist nicht das, was man vernimmt. Was man vernimmt, das ist der Signifikant. Das Signifikat, das ist der Effekt des Signifikanten.«

- Lacan: *Encore*, S. 38

Ausgangspunkt, um den Anti- oder Ab-Aristotelismus Lacans zu verstehen

### 3. GEGEN DEN ›NORMALGEBRAUCH [RÉGIME NORMAL]‹ DER SPRACHE WIRD EINE SPRACHE DES ÄQUIVOKEN (HOMONYMIE UND SIGNIFIKANT) GESETZT.

#### a. Lacans Anti-Aristotelismus

Das grundlegende Verhältnis zwischen ausgeschlossenem Widerspruch, Performanz und Signifikant aufklären, qua Entscheidung des Sinns im Herzen des Prinzips des ausgeschlossenen Widerspruchs. Aristoteles spricht ein Verbot gegen die Homonymie aus, das ebenso radikal und strukturierend für die Sprache ist wie das Inzestverbot.

»Lesen Sie Aristoteles' *Metaphysik* – und ich hoffe, dass Sie so wie ich merken werden, dass das saumäßig blöd [vachement con] ist. Drei oder vier Jahrhunderte nach Aristoteles hat man angefangen, die selbstverständlich ernstlichsten Zweifel über diesen Text zu äußern, denn man wusste noch zu lesen [...]. Und ich muss sagen, dass Michelet nicht dieser Meinung ist und ich auch nicht, denn in Wirklichkeit, wie soll ich sagen, gibt die Blödigkeit [connerie] Beweis für das ab, was von

Authentizität ist [...] was es auch sei, das sich schreiben ließe, falls ich das sagen kann, an Sinnvollem [sensé], das heißt, was Bezug [rapport] zum Realen hat. [...] *Denn er [Aristoteles] befasst sich mit dem Prinzip. Natürlich hat er nicht die geringste Idee, dass das Prinzip das ist: dass es keinen Geschlechtsverkehr [rapport sexuel] gibt.*«

- Lacan: ...ou pire, 1. Juni 1972, 26 f., Hervorhebung B. C.

b. Aristoteles oder der Normalgebrauch der Sprache: Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch, Entscheidung des Sinns und Ausschluss aus der Menschheit (ὁμοιος [...] φυτό)

- Aristoteles: *Metaphysik*, Γ.3.1006a, 14-15, S. 138)

Beweis durch Widerlegung des Prinzips des ausgeschlossenen Widerspruchs

Verbindlichster Ausdruck des Prinzips: »daß nämlich dasselbe demselben und in derselben Beziehung [...] unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann.«

- Ebd., Γ.3.1005b, 19-20, S. 137

»Doch ein widerlegender Beweis für die Unmöglichkeit der Behauptung läßt sich führen, sobald der dagegen Streitende nur überhaupt redet [ἐὰν μόνον τί λέγῃ]; wo aber nicht, so wäre es ja lächerlich, gegen den reden zu wollen, der über nichts Rede steht, gerade insofern er nicht Rede steht; denn ein solcher ist, als solcher, einer Pflanze gleich [ὁμοιος [...] φυτό]. [...] Der Ausgangspunkt bei allen derartigen Diskussionen ist nicht, daß man vom Gegner verlangt, er solle erklären, daß etwas sei oder nicht sei (denn dies würde man schon für eine Annahme des zu Beweisenden ansehen), sondern daß er im Reden etwas bezeichne für sich wie für einen anderen [σημαίνειν γέ τί καὶ ἑαυτῷ καὶ ἄλλῳ]; denn das ist ja notwendig, sofern er überhaupt etwas reden will. Wo nicht, so hätte ja ein solcher gar keine Rede, weder zu sich selbst noch zu einem andern. Gibt jemand einmal dies zu, so läßt sich ihm auch die Wahrheit des Axioms erweisen; denn es ist dann schon etwas fest bestimmt. [...] denn nicht Eines (Bestimmtes) bezeichnen ist

dasselbe wie nichts bezeichnen; bezeichnen aber die Worte nichts, so ist die Möglichkeit der Unterredung mit andern aufgehoben, in Wahrheit auch die Möglichkeit der Unterredung mit sich selbst.«

- Ebd., Γ.4.1006a, 11-25, dann 1006b, 7-9, S. 139 f.

.....  
NB 1: Reihe von Äquivalenzen (sprechen, etwas sagen, etwas bezeichnen, eine einzige Sache bezeichnen, dieselbe, für sich selbst und für den Anderen) »σημαίνει[v] ἔν« (ebd., 1006a, 31, S. 140), die in der Definition des Menschen als »mit Logos versehenem Tier« (politischer als alle anderen Tiere...) verankert sind. Sprich, wenn du ein Mensch bist, sprich wie ich, wenn du ein Mensch bist.

NB 2: Das Wort ist die erste Entität, an der die Unduldsamkeit gegenüber dem Widerspruch begegnet und begegnen kann (ein Wort kann nicht zugleich ein und denselben Sinn haben und nicht haben: guten Tag/zum Teufel). Die Welt ist strukturiert wie eine Sprache, das Seiende ist verfertigt wie eine Bedeutung [sens].

NB 3: Ausschluss aus der Menschheit: λόγος der Pflanze: »bei denen aber, welche so reden, nur um so zu reden, ist die Widerlegung eine Heilung ihrer Rede in den Lauten und Worten« (»ὁσοὶ δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴασις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν«, ebd., Γ.5.1009a, 20-22, S. 157), es ist also eine unmögliche Aufgabe.

#### c. die Topologie des Sinns: der Ein-Sinn [un-sens]

.....  
Innen

»Mensch« = Mensch

Sinn = Wesen = Definition (der Sinn des Wortes »Mensch« ist die Definition des Menschen, d. h. das Sagen seines Wesens, τὸ τί ἦν εἶναι = mit Logos versehenes Tier) vgl. den Aristoteliker Aubenque: Weil die Dinge ein Wesen haben, haben die Wörter einen Sinn, Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs

.....  
/ Außen

Logos der Pflanze = »zum Vergnügen sprechen / in reinem Verlust« = die Homonymie und der Signifikant = der Unsinn

[insens], der Ab-Sinn [ab-sens, homonym zu *absence*, Abwesenheit], das Betäubte [étourdit] Prinzip = es gibt keinen Geschlechtsverkehr

[Rand = Sinn ohne Referenz = Hirschbock = Fiktion]

#### d. Das Verhältnis Sinn/Nicht-Sinn in der Psychoanalyse: von Freud zu Lacan

.....  
In *Der Witz*: Übergang von »einem Unsinn mit einem Schein von Sinn« (zum Lachs mit Mayonnaise, erstmals tritt hier auch der Begriff des Sophismus auf; Freud, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. In: *Gesammelte Werke*, Bd. VI. London 1940: Imago, S. 52: »mit einem Schein von Recht« [Zitat durch Redaktion ergänzt]) zum »Sinn, den es im Unsinn gibt« (2. Untersuchung des Lachs mit Mayonnaise: die Wahrheit des Triebes; ebd., S. 59: »daß dieser Sinn im Unsinn den Unsinn zum Witz macht« [Zitat durch Redaktion ergänzt])

Alles kehrt in den Schoß des Sinns zurück.

- Freud: *Das Unbewußte*, »Gewinn an Sinn und Zusammenhang« (Freud, *Das Unbewußte*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. X, Imago, 1946, S. 262–303, S. 266)

.....  
Lacan geht im Gegenzug vom »neuen Sinn« (»Gewinn des Sinns mit der Existenz des Signifikanten«) zum »darunterliegenden Nicht-Sinn jeglichen Gebrauchs von Sinn« über:

»Weil der Mensch ein Mensch ist, sieht er sich Problemen gegenübergestellt, die als solche Probleme von Signifikanten sind. Denn der Signifikant wird ins Reale genau durch seine Existenz als Signifikant eingeführt, weil es Worte gibt, die sich sagen lassen, weil es Sätze gibt, die sich artikulieren und sich verketteten und dabei verbunden werden durch ein Medium, eine Kopula von der Ordnung des *warum* oder des *weil*. Auf diese Weise FÜHRT DIE EXISTENZ DES SIGNIFIKANTEN IN DIE WELT DES MENSCHEN EINEN NEUEN SINN EIN. Um es in den Worten zu sagen, in denen ich mich unlängst am Ende einer kleinen Einführung in die erste Nummer



der Zeitschrift *La Psychanalyse* ausdrückte – *Indem es den Lauf der Dinge diametral kreuzt, bemüht sich das Symbol, ihm EINEN ANDEREN SINN/EINE ANDERE RICHTUNG [sens] zu geben.* Es handelt sich somit um Probleme einer SCHÖPFUNG VON SINN mit allem, was sie an Freiem und Zweideutigem beinhalten, und stets steht die Möglichkeit offen, daß alles willkürlich auf nichts reduziert wird.

Das Hereinbrechen des Witzes hat stets einen vollkommen willkürlichen Aspekt, und Hans ist wie der Humpty-Dumpty aus *Alice im Wunderland*. Er ist fähig, jeden Augenblick zu sagen – *Die Dinge sind so, weil ich das so will, und der Herr bin ich.*«

- Lacan: Das Seminar, Buch IV. Die Objektbeziehung. Übers.: H.-D. Gondek. Wien, Berlin 2011: Turia+Kant, hier S. 346 f., Hervorhebung B.C.

.....

»Freuds *Witz\** zielt direkt, ohne in sekundäre Betrachtungen auszuweichen oder sich in ihnen zu verlaufen, auf das Wesentliche an der Natur des Phänomens. So wie Freud vom ersten Kapitel der *Traumdeutung\** an herausstellt, daß *der Traum ein Rebus ist*, und niemand dies bemerkt – dieser Satz ist bislang völlig unbemerkt durchgegangen –, so hat man scheinbar auch nicht bemerkt, daß die Analyse des Witzes mit dem Tableau der Analyse eines Verdichtungsphänomens beginnt, dem Wort *famillionär*, eine auf dem Signifikanten durch Übereinanderlegen von *familiär* und *Millionär* gegründete Verfälschung. Alles, was Freud im weiteren Fortgang entwickelt, besteht darin, den Nüchternheitseffekt zu zeigen, DEN WAHRlich ZERSTÖRENDEn, DURCHSCHLAGENDEN CHARAKTER DES SPIELS DES SIGNIFIKANTEN IM VERHÄLTNISS ZU DEM, WAS MAN DIE EXISTENZ DES REALEN NENNEN KANN. IM SPIEL MIT DEM SIGNIFIKANTEN STELLT DER MENSCH JEDEN AUGENBLICK SEINE WELT BIS HINEIN IN IHRE WURZEL IN FRAGE. Der Wert des Witzes – das, was ihn vom Komischen unterscheidet – liegt in seiner Möglichkeit, AUF DEN DARUNTERLIEGENDEN NICHT-SINN JEGLICHEN

GEBRAUCHS VON SINN zu setzen. Es ist jeden Augenblick möglich, JEDEN SINN IN FRAGE ZU STELLEN, insofern er auf einem Gebrauch des Signifikanten gegründet ist. Denn dieser Gebrauch ist gegenüber jeder möglichen Bedeutung in sich selbst zutiefst paradox, da DIESER GEBRAUCH ÜBERHAUPT ERST DAS ERZEUGT, WAS ER EIGENTLICH UNTERSTÜTZEN SOLL.«

- Ebd., S. 348, Unterstreichung und Hervorhebung B. C.

e. Ausschlaggebende Wichtigkeit der Homonymie / des Äquivoken

.....

»Das Unbewusste, insofern es wie eine Sprache strukturiert ist, d. h. *lalangue*, die es bewohnt, ist dem Äquivoken unterworfen, durch das sich eine jede unterscheidet. Eine Sprache unter anderen ist nichts anderes als das Integral der Äquivoke, die ihre Geschichte in ihr hat fortbestehen lassen.«

- Lacan: *L'Étourdit*. In: ders.: *Autres écrits*. Paris 2001: Seuil, S. 449-495, hier S. 490

.....

»Die Deutung [...] ist nicht Sinndeutung, sondern Spiel mit der Mehrdeutigkeit. Darum habe ich in der Sprache auf den Signifikanten die Betonung gelegt.«

- Lacan: *Die Dritte*. Übers.: N. Taubes. Online: [https://www.valas.fr/IMG/pdf/die\\_dritte.pdf](https://www.valas.fr/IMG/pdf/die_dritte.pdf) [28.4.2018], hier S. 11

.....

»Keinesfalls darf eine psychoanalytische Intervention theoretisch sein, suggestiv, das heißt befehlend. *Sie muss äquivok sein*. Die analytische Deutung ist nicht dazu gemacht, verstanden zu werden; sie ist dazu gemacht, Wellen/Vagheiten [des vagues] zu erzeugen.«

- Antworten an Studenten, Lacan: Yale University. 24 novembre 1975. Entretien avec des étudiants. Réponses à leurs questions. In: *Scilicet*. 1976, Heft 6-7, S. 32-37, hier S. 35, Hervorhebung B. C.

4. DER ZUSÄTZLICHE ZUG/WENDUNG [TOUR]? LACAN:  
ÜBERGANG ZUM BUCHSTABEN:

- »Der Signifikant, das ist der Buchstabe. Es gibt nichts als den Buchstaben, der Loch [trou] macht.« (Lacan: Massachusetts Institute of Technology. 2 décembre 1975. In: Scilicet. 1976, Heft 6-7, S. 53-63, hier S. 60) → »Sprung [plongeon] in den Souffleurkasten [trou du souffleur]«
- Lacan: Entretien avec des étudiants, S. 35

Vom Wort zum Signifikanten und vom Signifikanten zum Buchstaben. Wo man jene »Krönung« der Sophistik findet, den Atomismus, nicht Diskurs der Physik, sondern Physik (= physische Repräsentation) des Diskurses.

Das δέν, Produkt eines falschen Schnitts = signifikante Erfindung im Buchstaben:

»Aber dass man darüber *lache* [en *rie* → ne, ri-e-n], würde es sich der Sprache, die ich auftrische, ergeben, Demokrits Witz über das μηδέν erneut zu machen: ihn durch Fall des μη der Negation aus dem Nichts zu ziehen [extraire], das es zu rufen scheint, so wie es unser Band mit sich selbst macht, sich zur Hilfe.

Demokrit hat uns wirklich das Geschenk des ἄτομος gemacht, des radikal Realen, damit wir das »nicht«, μη, aus ihm elidieren, aber in seiner Subjunktivität [vgl. *rie*], bzw. in diesem Modalen, dessen Berücksichtigung durch die Forderung [demande] erneut vollzogen wird. Dadurch war das δέν wohl der blinde Passagier [passager clandestin], dessen *Muschel* [clam] jetzt unser Schicksal [destin] ausmacht.

Diesbezüglich nicht materialistischer als jeder andere Einsichtige, ich oder Marx zum Beispiel. Für Freud werde ich nicht darauf schwören: Wer kennt den Samen der verzückten Wörter, der in seiner Seele aus einem Land aufgehen konnte, in dem die Kabbala wandelte.«

- Lacan: L'étourdit, S. 494.

Affirmation	Objektive Negation	Objektive Negation	Objektive Negation
ἐν	οὐδέν = οὐδ' ἐν	μηδέν = μηδ' ἐν	μη/δέν → δέν
(Wortwurzel)	(Wortwurzel)	(Etymologie)	(Falscher Schnitt)
»eins«	»nichts« = nicht mal einer	»rien« = alle außer einem	weniger als nichts <i>ichts</i> [ien]

»Nichts, vielleicht? nicht – vielleicht nichts, aber nicht nichts.«

- Lacan: Das Seminar, Band XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Übers.: N. Haas. Weinheim, Berlin 1996: Quadriga, S. 70.

5. SCHLUSS: SOPHISTIK UND PSYCHOANALYSE?

»Wir sind »parlêtres« [»Sprechseiende«], ein Wort, durch das das Unbewusste zu ersetzen den Vorteil hat, es gleichlauten [équivoquer] zu lassen mit der »parlote« [»Tratsch«, »Geschwätz«], zum einen; und mit der Tatsache, dass *es die Sprache [langage] ist*, von der wir diese Verrücktheit [folie] erhalten, dass es Sein/Seiendes [de l'être] gibt [...].«

- Lacan: Columbia University Auditorium School of international affairs. 1er décembre 1975. In: Scilicet. 1976, Heft 6-7, S. 42-52, S. 49.

Wir sind parlêtres, neuer Name der Pflanzen, um den »mit Logos versehenen Tieren« zu konkurrenzieren, Wirkungen des aristotelischen Nicht-Widerspruchs.

Außerhalb der gewöhnlichen Ordnung [régime] der Kommunikation und dessen, was die Philosophie die Wahrheit nennt, widerfährt es uns, dass wir uns performieren und die Welt

performieren mit nichts als dem, was es in den Lauten der Stimme und in den Wörtern gibt – und in den Buchstaben: mit/ ohne dem, was sich nicht schreiben lässt, d. i. der Geschlechtsverkehr.

.....  
 »Ein jedes Wort hat mancherlei Gewohnheiten und Kräfte; die man alle jederzeit einsetzen, anwenden müßte. Das wäre das Höchste was die ›Angemessenheit im Begrifflichen‹ angeht. [...]

Es bräuchte im Satz die Wörter gefügt an solchen Stellen daß der Satz einen Sinn hätte für jeglichen Sinn eines jeden seiner Begriffe. Das wäre das Höchste an ›logischer Tiefe im Satz‹ und wirklich ›das Leben‹ kraft der unendlichen Vielfalt und der Notwendigkeit der Bezüge.

Das heißt das wäre auch das höchste Lesevergnügen für einen Metaphysiker.

Und auf ihre Weise könnte auch die Köchin Gefallen finden daran. Oder verstehen.

So wäre der Regel des Gefallens bestmöglich Genüge getan, oder der Wunsch zu gefallen befriedigt.«

- Ponge, Francis: Ein jedes Wort hat mancherlei Gewohnheiten. In: ders.: Schreibpraktiken. München 1988: Hanser, S. 36.

Aristoteles  
 oder die Ontologie  
 als Sprachregulierung

Es gibt keinen Widerspruch  
 Eindeutigkeit [univocité]  
 Sinn = Wesen  
 ›Der Mensch ist ein mit λόγος  
 versehenes Tier‹  
 ›Ich habe λόγος gesagt‹

Lacan  
 oder die Psychoanalyse als  
 Schwindelanfall [étourdissement]  
 Es gibt keinen Geschlechtsverkehr  
 Homonymie und Gleichklang  
 [équivoque]  
 Ab-Sinn  
 ›Der Mensch ist ein parlêtre‹  
 ›Ich habe lalangue gesagt‹

\* Redaktionelle Bearbeitung der Zitate von Jonathan Schmidt-Dominé

7 So übersetzt Diels in: Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 2, Berlin 1912: Weidmann, hier S. 91 [55 B 156 DK]: »Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Lichts.« (Anm. der Redaktion)

2 Anm. der Redaktion: Vgl. Die Darstellung in Cassin; Badiou: Es gibt keinen Geschlechtsverkehr, S. 22.

DOPPELTER SPRUNG IN DIE  
ABGRÜNDE<sup>7</sup>

Sobald man das Begriffspaar »Dekonstruktion und Psychoanalyse« als Untersuchungsgegenstand vorschlägt, springt sofort ins Auge, dass es sich um zwei »schlecht gebildete« – und deshalb häufig schlecht verwendete Begriffe handelt. »Schlecht gebildet« bedeutet hier nicht auf fehlerhafte Weise gebildet – schließlich ist überhaupt nicht einsichtig, an welcher Richtigkeit oder Wahrheit sich der Fehler ermesen ließe. Es handelt sich vielmehr um eine Art doppelte Unbeholfenheit, die zu verstehen möglich und wünschenswert ist, weil sie einer analogen – vielleicht sogar gemeinsamen – Schwierigkeit entspricht, die beiden Fabrikanten dieser Begriffe begegnet ist.

Fabrikanten, ja, *poiètes*, Erfinder und Bastler, die sich auf unbekanntem Terrain fortbewegen – in einer Zeit, in der nichts mehr zu entdecken blieb auf der Erde, aber in der, im Gegensatz dazu, neue Kontinente des Denkens auftauchten. Dieser Gegensatz verdankt sich keinem Zufall: Sobald die Welt der Erdbewohner (Menschen und andere Wesen) einmal gänzlich bekannt und zugleich wiedererkannt war in ihrer Isolation inmitten eines Kosmos, über dem keinerlei Über-Welt hing, wurden nun also noch nie dagewesene Entdeckungen notwendig. Man konnte nicht mehr in einem wie auch immer gearteten Jenseits suchen. Man konnte genauso wenig auf der Erde, unter der Erde oder im Weltraum suchen (was wir heute quer durch Planeten und Galaxien tun, ist keine Suche mehr, es ist eine Ausdehnung unserer Mittel und Maße).

Nun sind die Worte erkundend, experimentell... Heidegger muss sich zur »Destruktion«\* erklären, die mit »déconstruction« übersetzt werden wird, und Derrida wird alles ihm Mögliche dafür tun, dass dieses Wort nicht erstarrt, nicht zu einer doktrinären Identität wird – und sogar, dass es zum Verschwinden neigt.

Freud gibt sich seinerseits nicht mit »Psychoanalyse« zufrieden: Nach dem Modell von »Metaphysik« prägt er »Metapsychologie«, ein Wort, das bekanntlich selbst schon schlecht gebildet ist, ein Unfall des Klassifizierens.

Diese beiden Begriffe sind instabil oder metastabil: Weder ihre Bedeutungen noch ihre Gegenstände sind identifiziert. Sie benennen oder öffnen ganz im Gegenteil noch unbekannte Felder, Domänen, die sie auftauchen lassen und die keinerlei erwiesener Domination oder Domestizität unterstehen.

Tatsächlich sind dies Begriffe, die keine Referenzen unterhalten, die außerhalb ihrer selbst liegen. Es sind vielleicht sogar Signifikanten ohne ein Signifikat, das in Wörterbüchern zugänglich wäre – wenn nicht durch Verweise auf ihre Fabrikanten. Sie sind fabriziert worden für ein Denken von nichts, das gegeben, von nichts, das verfügbar wäre. Für Gaben, vielleicht, für Rätsel, die sich in ihrem ganzen Ungelöstsein geben.

Nietzsche hatte diese Notwendigkeit der neuen Namen erkannt, er, der gesehen hat, wie die Hinterwelten verschwinden, wie die Erde ein Ozean ohne Grenzen und Orientierungspunkte wird und wie sich dem Denken ein abessinisches, abgründiges Rätsel öffnet.

Tatsächlich hatte das Denken das schon immer gewusst. Man darf sich nicht von den Allüren der Gewissheit täuschen lassen, die man bei den Metaphysikern, den Theologen, den Propheten oder den Mythen erzählern – und auch nicht, das wird zunehmend klarer, bei den Gelehrten aller Art von Wissenschaft – wiederzuerkennen glaubt. Alle haben immer gewusst, mit einem schwindelerregenden Nicht-Wissen, dass ihre Versicherungen beschränkt sind. Sie haben es gewusst, wenn auch ohne ihr Wissen. Und sie haben gewusst, dass diese Beschränkung nicht die eines begrenzten Verstandes ist: Es ist die konstitutive Beschränkung dessen, das von nichts kommt und sich nichts aussetzt: dessen, das da ist, wegen der Liebe am Spiel, da zu sein, oder vielmehr da durchzugehen.

Die Dekonstruktion demontiert, sie nimmt zweifellos philosophische Konstruktionen auseinander, denen unterstellt wird, sie seien solide fundiert –, aber sie ist weder eine Zerstörung (wie Heidegger es für das Wort *Destruktion*\* hervorgehoben hat) noch eine Analyse im Hinblick auf eine Rekonstruktion/einen Wiederaufbau. Tatsächlich will die Dekonstruktion den Verordnungen und Ordnungen, den Kohärenzen, den erbaulichen Ausarbeitungen, dem Funktionieren selbst, entkommen – oder sie sieht vielmehr, dass wir ihnen entkommen. Sie selbst funktioniert durch Dysfunktion – und das ist keine Pirouette (dessen Derrida oft bezichtigt wurde), es ist ganz einfach so, dass das Funktionieren von selbst dysfunktioniert oder nur funktioniert vermöge eines Kredits, den man ihm gewähren muss.

Die Psychoanalyse stützt sich zweifellos auf eine Klinik, durch welche hindurch sich diverse Formen des Lebensleids zum Sprechen bringen lassen – sie ist aber keine Medizin, die über eine Norm der Gesundheit geregelt wäre. Tatsächlich will sie den Modellen der Gesundheit, des guten Lebens und der Normalität einer

Gesellschaft entkommen – oder sieht, dass wir entkommen –, einer Gesellschaft, der die »große Gesundheit«, von der Nietzsche spricht, fehlt. Sie sucht deshalb die vermeintliche Krankheit sprechen zu lassen, damit sie sich selbst ihre eigene Kraft und ihren Sinn gibt. Auch sie funktioniert durch eine Dysfunktion: diejenige, welche die Sprache selbst belebt, das unaufhörliche Seinem-Außen-sich-Aussetzen des Sinns – das nur vermöge eines Kredits funktioniert, den man ihm gewähren muss. Von dort rühren die wie Farcen wirkenden Verdrehungen, die Lacan manchen Wörtern einprägt.

Dekonstruktion und Psychoanalyse gehen aus einer gemeinsamen – wenn nicht identischen – Forderung hervor: der Forderung eines (Nicht)Wissens, genauso alt wie das Denken, das aber an den Punkt gekommen ist, an dem es sich auf irgend eine Weise auf sich selbst zurückwenden, für sich selbst den Punkt der Unmöglichkeit festlegen musste, der unlängst noch »das Jenseits des Seins« oder »Gott« oder sogar »das Unendliche« genannt wurde. Es wurde notwendig, das Unmögliche für sich selbst zu betrachten, das heißt nicht als ein Mögliches, das einer Transzendenz anvertraut ist (ganz gleich ob »Freiheit« genannt oder »Vernunft«, sogar »Mensch« oder gar »Übermensch«, da ja für Nietzsche selbst galt: den Weg, der zu ihm führen würde, »den gibt es nicht«).

Das Unmögliche – dieses Wort, das Bataille (letztlich genau zwischen Dekonstruktion und Psychoanalyse) eingeführt hat – war nicht dazu da, das zu bezeichnen, was das Mögliche ausschließen muss, sondern das, was in Betracht zu ziehen, ja zu begehren ist (was nicht gleichbedeutend mit suchen ist) und was zu lieben ist (was weder mit dem griechischen *philein* noch mit dem lateinischen *caritas* gleichbedeutend ist: weder mit der Anhänglichkeit noch mit der reinen, spirituellen *dilectio*).

In gewissem Sinne – in einem äußerst delikaten Sinn jedoch... – nimmt das Unmögliche den Platz der unbegrenzten Möglichkeit ein, die das Vorrecht einer Allmächtigkeit war, die einmal als die Allmächtigkeit Gottes vorgestellt (der nur ein Name war für diese

Mächtigkeit), ein anderes Mal als diejenige der Wissenschaft, der »Beherrschung und des Besitzes der Natur«<sup>2</sup> oder auch der Beherrschung und Konversion der Passionen unterstellt wurde. Aber dieser Platz ist nicht nur leer: Er existiert nicht, er ist nicht lokalisierbar.

Als Lacan die Formel geprägt hat, der zufolge »das Unbewusste strukturiert ist wie eine Sprache«, zeigte er folgendes: Das »Unbewusste« ist keine Sprache, es hat von ihr nicht die Funktionen, sondern es bildet wie sie ein selbstreferentielles Ensemble der Produktion oder der erlösenden Freisetzung von Sinn, das nicht zu irgendeiner letzten Signifikation führt, sondern wieder und wieder und auf unbegrenzte Zeit eine idiomatische Mächtigkeit ins Spiel bringt (ein »Subjekt«, dessen eigenster Zug es ist, zu verschwinden). (In letzter Instanz überschreitet die Sprache selbst ihre Funktionen und setzt sich dem Unbewussten oder als Unbewusstes aus: Aber wir werden auf diesen Punkt zurückkommen müssen). Der Einsatz der »Struktur« im Allgemeinen ist die Leere und/oder die Inexistenz – die Unmöglichkeit – eines zentralen oder souveränen Platzes, einer ersten oder letzten Signifikation.

Das Unmögliche nimmt also nicht den Platz von irgendetwas ein: Es öffnet irgendetwas auf die Inexistenz und auf die Nichtigkeit jeden Grundsatzes und jeden Ursprungs. (Was nebenbei gesagt dem Nihilismus ähnelt – und dies gewiss darum, weil es dessen Umkehrung oder Auflösung ist).

4

In der Allmächtigkeit hat man sehr klar eine Lieblings-Zielscheibe Freuds erkannt. Nicht nur die »Allmacht der Gedanken«, sondern selbst die Macht der »Psychoanalyse«, die er schafft, und die vermeintliche Macht der Menschheit, ihre eigene Undurchsichtigkeit aufzulösen, sind nicht nur Gegenstände, die sich kritisieren lassen: Ihr Ausschluss ist im Herzen der Freud'schen Unternehmung. Vor allem ersetzt diese nicht die anderen Repräsentationen der Allmacht durch eine Allmacht des Unbewussten, des Triebes oder der Sexualität: Sie spielt sich woanders oder auf andere Art ab als in der Ordnung der Macht. (Der Trieb ist nicht mächtig, sondern impulsiv, beanspruchend, insistierend).

Die Allmacht ist das Phantasma: Derrida sagt es noch einmal nach Freud, Freud nachsprechend, und findet zum Beispiel bei Joyce eine Weise, darüber zu lachen. Heidegger charakterisiert das Motiv der Allmacht durch ein Vergessen dessen, was er »Faktizität«\* nennt, die auf die Tatsächlichkeit [*effectivité*] der Existenz hinweist.

Der erste Zug der Fundamentalunion zwischen »Dekonstruktion« und »Psychoanalyse« ist ein Zeigefinger, der auf die ununterdrückbare, unumgängliche Tatsächlichkeit gerichtet ist. Genau betrachtet sind die beiden erbitterte Realismen, die durch die Auflösung der Idealismen, der Ideologien und anderer Träumereien gezeugt wurden; sie sind Realismen, die aus der Forderung nach der »Rückkehr zu den Sachen selbst« entstanden sind – um die Formel Husserls aufzugreifen, der selbst ein idealistischer Zeitgenosse der Dyade ist, die wir untersuchen. Die Differenz zwischen ihr und Husserl ist zurückzuführen auf ein scharfes Bewusstsein dafür, dass »die Sachen selbst« keinerlei »Selbstheit« haben, keinerlei eigene Konsistenz außer der der rauen, nicht identifizierbaren, erratischen und abenteuerlichen Tatsächlichkeit des Existierens.

Dekonstruktion und Psychoanalyse sind auch keine Methoden. Es sind keine Mittel für Zwecke: Sie sind im Gegenteil ihre eigenen Zwecke – nicht in dem Sinn, dass sie eine Art von Spiel ohne Sinn und Zweck wären, sondern in dem Sinn, dass beide nicht aufhören, sich durch ihre Praxis zu verändern. Diese Veränderung ist kein Fortschritt im Hinblick auf ein Ziel, sondern ganz im Gegenteil ein andauerndes Sich-dem-Realen-Aussetzen, das sich verändert und das in seinen Metamorphosen all die archivierte und erkannten Formen fortträgt. Unter ihnen wissen sich auch die Psychoanalyse und die Dekonstruktion fortgetragen, sie wissen sich instabil oder metastabil gemäß den Bewegungen und den Erschütterungen selbst, denen es niemals an Tatsächlichkeit fehlt. Eben von dort überschreitet das Reale immer das Register des Möglichen und des Nicht-Möglichen. Das Reale ist immer im Begriff, zur Geburt zu kommen – es ist nichts als zur Geburt kommen [*de n'être que naître*] – und also auch im Begriff zu

sterben. Oder, falls man es vorzieht, zu erscheinen [*paraître*] und zu verschwinden [*disparaître*].

5

Nicht das Wissen, sondern die Erfahrung – Probe, Versuch, Begegnung, Abenteuer, Überraschung, Verlust oder Fund – dieser unbegrenzten Macht des Realen bildet die tiefgründige [*profonde*] Disposition, aus der die beiden Zwillinge hervorgehen. Diese Disposition zeigt sich durch einen charakteristischen Zug, der mit der am stärksten verbreiteten Disposition der Meinungen, Glaubensarten und Gewissheiten bricht: der Versicherung und/oder dem Wollen eines Ursprungs.

Dekonstruktion und Psychoanalyse zeichnen sich jeweils durch eine »Archäologie« aus – ein Begriff, der im philosophischen Vokabular sicherlich unter dem Einfluss einer tiefgründigen Tendenz prägnant wurde, deren erste Manifestation die Dyade gewesen sein wird, die uns interessiert. Merleau-Ponty – ein bemerkenswerter Verflechtungspunkt zwischen Dekonstruktion und Psychoanalyse – verglich seine eigene Arbeit mit der eines Archäologen, so sehr war er der Notwendigkeit gewahr, dichte Sedimentschichten abzutragen, um das Phänomen zu erreichen, das für ihn unter dem Namen der »Wahrnehmung« das In-der-Welt-Sein in seiner Tatsächlichkeit, in seiner Konkretheit bildete, die jeder intellektuellen Betrachtung vorausgeht.

Aber das, was für Merleau-Ponty das Bild einer Grabung bleibt (oder zu bleiben scheint), die an einen ersten Tiefgrund [*profondeur*] gelangt, verschwimmt, wenn sich die »Archäologie« als grundlos [*sans fond*] erweist. Freuds Wegbahn zeichnet sich durch eine wachsende Entfernung gegenüber jeder Position des Ursprungs aus: Solcher Art ist bei ihm das Schicksal der »Urszene«, die ihren Anschein des »Primitiven« verliert, um ihre Realität als »Szene« zu verstärken und komplexer zu machen. Die Wegbahn Heideggers zeichnet sich durch eine wachsende Entfernung zu dem aus, was er zunächst als ein der Philosophie vorangehendes Zeitalter betrachtet hatte (eine Urszene des Bezugs zum »Sein«), um dahin zu gelangen, diese Sicht zurückzunehmen zugunsten

einer Nachzeitigkeit oder eines »noch zu-künftigen« eines solchen Bezugs. Was Derrida betrifft, kann man sagen, dass sein ganzes Denken um eine Unmöglichkeit des Ursprungs kreist, um die Notwendigkeit, dass dieser sich von sich selbst trennt und so niemals Statt habe.

Derrida spricht von »archi-originaire«, vom »ur-ursprünglichen« also, und bringt damit das Husserl'sche »ur«\* (im Französischen *l'»archi«* oder *l'»archè«*) erneut ins Spiel, um es in der Lösung von jedem Sockel zu infinitisieren. Freud unterstreicht – und bezieht sich dabei auf Darwin –, wie sehr das Vergessen die Prozesse der kollektiven und individuellen Evolution beherrscht. Nur ein verlorener, vergessener, verdrängter Ursprung, nur ein Ursprung ohne Ursprung kann irgendeine Originalität verursachen – zeugen, erschaffen, hervorbringen: die Originalität einer individuellen oder kollektiven Singularität (»Subjekt«), einer Eigenheit [*propriété*] oder einer Authentizität.

Psychoanalyse und Dekonstruktion: doppelte Modalität des Unoriginären. Kein kopflozes Denken, des Grundsatzes, des Bodens oder des Vaters beraubt, sondern ein Denken, das die Arten und Weisen untersucht, auf die sich der Ursprung von selbst seiner Erforschung oder seiner Postulierung entzieht.

Doppeltes Denken einer stets erneuerten Anfänglichkeit: In jedem Moment kann die psychoanalytische Arbeit eine andere Biographie öffnen, in jedem Moment kann die dekonstruktivistische Arbeit eine andere Graphie des *bios*, der singulären Führung der Existenz öffnen.

In jedem Moment kreuzen sich die beiden auch: Die Biographie entfaltet oder ver-vielfältigt sich verlangsamt in Erzählungen, die übervoll sind mit Zeiten, Sitten, kollektiven Formen. Auf symmetrische Weise faltet die Idiographie die großen Erzählungen zu singulären, zufälligen und formlosen, unförmigen Geschichten.

Ihr Kreuzen kann an der Intersektion von zwei Nietzscheanischen Formeln situiert werden: »Jedem Geist gehört auch seine Kloake« und »Wenn du in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.«<sup>3</sup> Kloake/Abgrund: Abfall/Spasmus; Verfall/Taumen; Fall/Elan: diese Paarungen aus Oxymorons

ergeben nur Sinn unter der Bedingung, dass man über jeden Willen hinweggegangen ist, den Sinn festzustellen und zu erfüllen.

6

Eine andere Formel, die sich ungefähr so bei Nietzsche findet, lautet: »Einen neuen Sinn einführen – das ist die Aufgabe, einmal zugegeben, dass diese Aufgabe keinen höheren Sinn hat.«<sup>4</sup> Das ist genau betrachtet die gemeinsame Maxime von Psychoanalyse und Dekonstruktion: Die Anerkennung der ursprünglichen Flucht des Ursprungs eröffnet eine neue Möglichkeit von Sinn, die diese Flucht in Rechnung stellt, die für sie aufkommt.

Dieses andere Sinnregime zeichnet sich durch zwei Weisen aus: den »Text« für die Dekonstruktion, das »Unbewusste« für die Psychoanalyse. Einmal mehr sind dies gewagte, approximative Wörter. Beide zeigen in dieselbe Richtung: in diejenige der unbegrenzten Verbindung von allem, in diejenige der Beziehungen, Verweisungen und Verbindungen, deren Fülle [*profusion*] die logische Folge des Untergangs [*éclipse*] des Ursprungs ist.<sup>5</sup> Man hat sich sehr häufig über diese Worte getäuscht, indem man den »Text« für das Abfassen und das »Unbewusste« für eine Art hinterhältiges und heuchlerisches Bewusstsein nahm.

Auf beiden Seiten handelt es sich um die Kopräsenz und die Interaktion von allem, das ist. Die Kopräsenz reißt sowohl den Ursprung als auch das Sein mit sich, und sie verrückt sogar die Präsenz selbst: Es handelt sich nicht mehr um Einheiten, die nebeneinander platziert wären, sondern um Punkte der Emission, der Transmission, der Rezeption, der Ansteckung, der Strahlung, der Korrelation.

Wittgenstein behauptet, dass der einzig mögliche Ausdruck für das Wunder der Existenz der Welt sich nicht in einer sprachlichen Proposition findet, sondern in der Existenz der Sprache selbst. Durch diese Existenz, mit den Grenzen, die die ihrigen sind (man könnte sagen: die Unbegrenztheit ihrer Grenzen), drückt die Sprache das aus, was ihre Fähigkeiten, Bedeutungen herzustellen, überschreitet – oder besser: sie drückt aus, dass es ein Überschreiten des bedeutenden Ausdrucks gibt. Dieser Gedanke, zeitgenös-

sisch mit den beiden anderen, die wir untersuchen, zeugt von einer historischen Verbindung (was man Krise oder Ende der Philosophie genannt hat) genauso wie vom Grund dafür, dass Psychoanalyse und Dekonstruktion mit Wittgenstein, an diesem Moment der Geschichte, eine Erkundung der Sprache als Ressource des Übersteigens ihrer eigentlichen Funktion teilen.

Lacan sieht das sehr gut: *Die Sprache* [*le langage*] existiert nicht, eine Sprache [*une langue*] kann nur von einer (anderen) Sprache sprechen und eine Sprache ist immer anders als sie selbst. Das Sprechen spricht immer von woanders, an andere gerichtet, und anders: es gibt keine Metasprache [*métalangage*], weil das Überschreiten oder Hinwegschreiten, das das »meta« anzeigt, im intimsten Inneren der Sprache operiert.

7

Man kann deshalb auch damit spielen, die beiden Parallelen sich kreuzen zu lassen: Die Psychoanalyse zu dekonstruieren oder die Dekonstruktion zu psychoanalysieren läuft, in aller Strenge, wollte man es so versuchen, darauf hinaus, die beiden erneut ins Spiel zu bringen – jene beiden, die man weder als Diskurse noch als Praktiken bezeichnen kann, ohne dabei zwangsläufig die Begriffe zu vertauschen, ohne sich dabei zu verpflichten, diese Begriffe zu vertauschen.

Der am wenigsten unangebrachte Begriff, um eine den beiden gemeinsame Gattung zu bezeichnen, wäre derjenige der *praxis* im aristotelischen Sinn: Veränderung des Handelnden ohne Produktion eines Werks. Das Handelnde ist hier nichts anderes als die Sprache selbst – Sprache, die die Signifikation übersteigt.

Sicherlich muss man an diesem Punkt auf den Abstand zwischen den Parallelen eingehen: Auf der einen Seite (derjenigen des Unbewussten) handelt es sich um ein sprechendes Subjekt – um ein »Subjekt«, das durch sein Sprechend-Sein bestimmt ist, das aufgerufen ist, das zu sprechen, was in ihm dem Sprechen vorausgeht oder es überschreitet; auf der anderen Seite (der des Textes) handelt es sich um die Sprache [*la langue*], das heißt tatsächlich um die Verflechtung der Sprachen in jeder Sprache, um



die Übersetzbarkeit und die Unübersetzbarkeit zwischen Sprachen und in einer einzigen Sprache – also um die Irreduktibilität von Sinn auf Sinn.

Der Abstand spielt sich zwischen dem Außer-sich-Sein eines Subjekts und dem Außer-sich-Sein einer Sprache ab. Man könnte sagen: zwischen Individuum und Kollektivität, wenn sich die zwei Parallelen nicht genau an diesem Punkt schneiden würden, über dem »Zwischen« ihres Abstands: weil zwischen dem Individuellen und dem Gemeinen [*le commun*] ihre gegenseitige Abhängigkeit – und nur diese – ist.

Der Abstand besteht deshalb nicht weniger fort, das zu negieren steht hier nicht in Frage. Was wir hier zeigen wollten, ist, dass er zwei Formen oder zwei Arten einer gemeinsamen Befragung des In-der-Welt-Seins ohne Ursprung und ohne anderen Zweck außer seiner Existenz voneinander trennt.

Diese Existenz beginnt und endet dort, wo ein Körper geboren wird und wo er stirbt – das heißt, eine Exteriorität und eine Alterität. Freud notiert: »Psyche ist ausgedehnt«, Derrida schreibt, dass nur ein Körper ein Anderer ist, indem er der Andere seines »eigenen« Selbst ist. Diese strikte Physik trägt und belebt die Tatsächlichkeit, die die beiden Denkweisen magnetisch macht [*aimante*].

Von dort erfährt jede der beiden die (zwangsläufige...) Unzulänglichkeit angesichts der (immer möglichen) Gefahr des Namens, den sie trägt. Jenseits des Namens »Psychoanalyse« hat Freud eine »Metapsychologie« benannt, um zu versuchen, ein anderes Feld und ein anderes Wissen anzupeilen: das einer »Mythologie«, die das Denken der Triebe als Mythen wäre, insofern sie sich weder der »Physik« noch der »Metaphysik« zuordnen lassen. Derrida hat sich gegen die kategorischen oder disziplinären Verwendungen des Wortes »De-konstruktion« ausgesprochen, ja er hat sogar empfohlen, es zu vergessen oder ihm eine Definition zu geben, die ebenso mythisch ist (»die Dekonstruktion, das ist Amerika« – die er gemäß einer heute nicht mehr gebräuchlichen Bedeutung von »Amerika« verstand).

Der Mythos ist das, was sich selbst von sich selbst sagt. Das heißt, das von sich selbst sprechende Sprechen – vom Abgrund,

woher es kommt. Oder aber das Uneinschreibbare, das sich *als solches* schreibt. In einer Welt, die in diesem Sinn gänzlich der Mythen beraubt ist (und nicht im Sinn der rassistischen, nationalen oder merkantilen Fabeln, auch nicht im Sinn des armseligen *story telling*), werden Psychoanalyse und Dekonstruktion ihre doppelte Spur in Richtung eines *Als-Solchen* des Unsagbaren gebahnt haben.

Das heißt, des Realen unserer Existenzen.

Dezember 2017

*übersetzt aus dem Französischen  
von Johannes Ungelenk*

- 1 Für die Mexikanische Zeitschrift *Intempestivas*, über Psychoanalyse und Dekonstruktion
- 2 *Anm. des Übers.:* Nancy ‚zitiert‘ eine Wendung, die auf Descartes’ *Discours de la Méthode* (1637) zurückgeht. Hier schreibt Descartes im sechsten Abschnitt: »Denn mittels [der Physik] kann man zu Kenntnissen gelangen, [...] um uns so zu Meistern und Besitzern der Natur zu machen [*& ainsi nous rendre comme maîtres & possesseurs de la Nature*]«.
- 3 *Anm. des Übers.:* Nancy bezieht sich vermutlich auf folgende Stellen bei Nietzsche: »Auch die Seele muss ihre bestimmten Kloaken haben«, *Menschliches, Allzumenschliches II*, KSA 2, S. 574; »Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.« *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 98.
- 4 *Anm. des Übers.:* Die Stelle, die Nancy frei wiedergibt, findet sich in den Nachgelassenen Fragmenten: »Einen Sinn hineinlegen – diese Aufgabe bleibt immer noch übrig, gesetzt daß kein Sinn darinliegt.« Frag. 9[48], KSA 12, S. 359.
- 5 *Anm. des Übers.:* Nancy spielt auf das Bild einer Sonnenfinsternis [éclipse] an, das aber im Deutschen nicht wiedergegeben werden kann. Die Fülle an Verweisungen und Verbindungen scheint gewissermaßen als Lichtkranz, als Corona, auf, die ein Ergebnis der von Psychoanalyse und Dekonstruktion herbeigeführten »Ursprungs-Sonnenfinsternis« ist. Für den Hinweis auf dieses Bild und auf die Rolle des Planetarischen, das den Text durchzieht, danke ich Johannes Kleinbeck.

BETTINA KUPFER

## DEN LAIEN SPIEL’ ICH NUR... THEATER UND PSYCHOANALYSE

Love the art in yourself,  
not yourself in the art  
(Stanislawski)

Auf die Frage, ob ich etwas zum Thema *Laienanalytiker* von Sigmund Freud<sup>7</sup> schreiben kann, fiel mir zuerst meine psychoanalytische Arbeit in einer Notunterkunft für Geflüchtete ein. Denn wenn man unter dem *Freud’schen Laien* einen Nicht-Arzt, einen im Wortsinn weit gefassten Nicht-Wissenden versteht, einen, der so weit geht, dass er sich nicht mehr auskennt, so kann ich durchaus sagen, dass die Arbeit mit Menschen aus anderen Kulturkreisen in einem prekären Umfeld ohne Zulassen von Nicht-Wissen nicht zum psychoanalytischen Arbeiten führen würde.

Beim Ordnen meiner Gedanken kam mir jedoch ein anderer Begriff in den Sinn, der des Laiendarstellers, der keine Ausbildung hat

und sich trotzdem und vielleicht auch gerade deshalb oftmals erfolgreich im darstellenden Beruf bewegt. Doch was hat dieser Laie mit dem Laienanalytiker zu tun? Je mehr ich über den Begriff *Laie* im Schauspielberuf nachdachte, desto mehr kam mir meine eigene berufliche Auseinandersetzung mit dem Theater und der Psychoanalyse in den Sinn. Immerhin war ich mehr als 15 Jahre als Schauspielerin tätig, ehe ich mich für die psychoanalytische Weiterbildung zu interessieren begann. Ich dachte an den langen Trennungsprozess, daran, das Theater nicht mit der Psychoanalyse verbinden zu können, obwohl beide viel gemeinsam haben, sich gegenseitig erkennen und voneinander lernen könnten. In beiden Berufen kommt man Menschen und Menschenbildern nur näher, wenn man sich als *Freud'scher Laie* versteht und das Fachwissen beiseitelegt.

Was es bedeutet, das Fachwissen beiseite zu legen, konnte ich in Bezug auf meinen Schauspielberuf erst durch die Psychoanalyse erkennen. Ich hatte ein ordentliches Diplom an der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst erworben, war also keine Laiendarstellerin, sondern verfügte über Fachwissen und Können, das ich während eines vier Jahre dauernden Studiums erlernt hatte. Doch erst als ich den *Freud'schen Laien* in mir entdeckte, bekam ich einen anderen Zugang zu den Rollen, die ich spielte. Ganz im Gegensatz zu meiner kinderanalytischen Ausbildung, die ich als Laienanalytikerin – hier verstand man darunter, dass man weder Psychologe noch Arzt ist – begonnen hatte und die ich später jedoch, ordnungshalber, mit einem Masterabschluss in Psychologie ergänzte, um approbieren zu können. Damit fing das eigentliche Dilemma an. War ich zuvor ein phantasievoller, wissbegieriger Laie in Sachen Psychoanalyse, erwarb ich mir nun mit dem Studium der Psychologie Fachwissen. Seminare wie Neuropsychologie, klinische Psychologie oder Forschungsmethoden sollten mich zur Approbation bringen, doch sie entfernten mich mehr und mehr von der Psychoanalyse. Meine jahrelange eigene Psychoanalyse, die ich zuvor und danach im Rahmen der Ausbildung erfahren hatte, die vielen Stunden der Behandlungen unter Supervision, die zahlreichen Vorträge von Psychoanalytiker\*innen, denen ich beigewohnt

habe, die vielen Gespräche, denen ich zugehört habe und die vielen, aufschlussreichen Texte die ich gelesen habe und die das psychoanalytische Geschehen vertieft haben – all das wich dem klinischen Fachwissen, das mich befähigen sollte, als Psychoanalytikerin im kassengeprägten System Geld zu verdienen. Ich lernte den Unterschied zwischen Psychoanalysen und psychoanalytischen Therapien kennen und dass sich beide voneinander grundsätzlich unterscheiden. Die psychoanalytische Behandlung ist in der Regel begrenzt, die Psychoanalyse nimmt sich die Zeit, die sie braucht. Ich entschied mich, mich nicht approbieren zu lassen. Diese Entscheidung brachte mich der Psychoanalyse wieder näher.

Ähnlich verhielt es sich mit meiner Tätigkeit als Schauspielerin. Mein professionelles Dasein, sich sicher sprechend auf einer Bühne zu bewegen, wechselte sich mit einem neuen Nicht-Wissen ab, das entstand, als ich mich eines Tages fragte, ob es Zufall oder eine unbewusste Entscheidung gewesen ist, dass ich mich nach den Proben und den darauffolgenden Aufführungen des Theaterstückes *Nora*<sup>2</sup> von meinem damaligen Ehemann trennte. Oder ob meinem Mann und mir, der das Stück inszenierte, die Texte von Ibsen gerade recht kamen, weil wir ohne dieses kleine gelbe Reclam-Heft eine Trennung nicht geschafft hätten. Oder waren es die Texte der Hauptfigur Nora, die ich damals spielte, ihre Befreiungswünsche aus der Ehe mit Helmer, Worte, die nicht meine waren, die ich aber zwangsläufig, aufgrund des intensiven Textlernens, zu meinen machte, die uns auseinanderbrachten? Ich konnte zu diesem Zeitpunkt mein privates und mein künstlerisches Ich nur mit größter Mühe voneinander getrennt halten – und dies, obwohl ich ja kein Laie war, sondern eine lange Ausbildung genossen hatte, die sich sehr genau mit dem eigenen Ich und der Rolle, die zu spielen war, beschäftigt hatte und mir dieses hilfreiche Lehrstück bis dahin in der Regel auch immer gut gelang. Ich empfand diesen neuen Erfahrungseinschnitt als so verwirrend, dass ich mich entschied, eine erste Psychoanalyse zu beginnen. Ich war damals sechsundzwanzig Jahre alt und ich wollte unbedingt wissen, was sich da zugetragen hatte, es war mir geradezu unheimlich, dass womöglich der Inhalt eines Theaterstückes über mein privates Leben entschieden haben

könnte. Doch statt Antworten generierten sich weitere Fragen, und ich sah mich gezwungen, mich selbst kennenzulernen: meine unbewussten Wünsche, Verdrängungen, vermeintliche Überzeugungen und vieles mehr, was das unbekannte Terrain meines innerseelischen Lebens ausmachte. Dachte ich bisher, ich sei eine Fachfrau meiner Fähigkeiten, durch ein mit vier Jahre Bühnenerfahrung erworbenes Diplom, musste ich einsehen, dass ich ein Laie meiner inneren Welten war.

Ich fing an, mich mit mir und meinen Rollen zu beschäftigen und entwickelte eine reflektierende Beziehung zwischen Theater und Psychoanalyse. Je mehr ich in die Tiefe ging, desto differenzierter nahm ich die zu spielenden Rollen wahr. Nicht unbedingt im Interesse der Regisseure, die, je weiter ich in die diffizile Psychodynamik einer Figur eintauchen wollte, eine »plattene« Version meiner darzustellenden Figuren bevorzugten, eine Pose sozusagen. Mein Spiel veränderte sich, es wurde »leiser«. Da hieß es plötzlich: sie spielt ja gar keine Rolle, das ist echt! Ich hatte einen Zugang zu meinen Rollen erworben, durch den ich tief in die Verästelungen ihrer jeweiligen Seele eindrang. Den Kollegen\*innen, die eine fachgerechte Pose bevorzugten, sah man die Anstrengung an. Geachtet wurde genau diese Anstrengung, die man sehen konnte, die Vorsätzlichkeit, *das so tun als ob*. Das ist Schauspiel, ein zur Schaulstellen der ausgedachten Figur, eine Pose.

Die Haltung der Pose ist mir in meiner psychoanalytischen Weiterbildung wieder begegnet. Die Kollegen\*innen versteckten sich hinter der Pose der analytischen Haltung, gaben ihr Schweigen als Abstinenz und das »schiefe Kopf zur Seite legen« als Nachdenklichkeit aus. Die Stimmen klangen verzerrt, betulich und nicht »echt«.

Wenn es also eine Pose in beiden Berufen gibt, müssen sie doch etwas gemeinsam haben, dachte ich und recherchierte. Dialektisch betrachtet müsste es die »Nicht-Pose« geben, also das »Nicht-Wissen« in beiden Fachrichtungen. Doch obwohl sich die Psychoanalyse vielen Geisteswissenschaften angedient hat, zum Thema Theater und Psychoanalyse fand ich wenig Literatur und Reflexion. Könnte das bedeuten, dass sich beide Berufe ähnlich sind? Dass sich eine Theateraufführung und eine psychoanalytische Sitzung in

ihrer Prozessualität gleichen? Eine Theateraufführung ist trotz Wiederholung immer anders. Der Theaterprozess ist in Bewegung, eine Vorstellung gleicht nie der anderen, ebenso wenig wie sich eine psychoanalytische Stunde mit der nächsten vergleichen lässt, auch wenn das Thema gleichbleibt. Deshalb entzieht sich möglicherweise das Theater der psychoanalytischen Interpretation, die in Texten festhalten möchte, was sie theoretisch erkennt. Einen Film kann man vor- und zurückspielen, ein Buch vor- und zurückblättern, eine psychoanalytische Stunde und eine Theateraufführung entziehen sich diesem Vorgang. Liegt es »nur« an diesen faktischen Gründen, dass die Psychoanalyse sich dem Theater bisher so wenig angenähert hat? Dabei gibt es eine frühe Verbindung zwischen Theater und Psychoanalyse – das Drama *Ödipus* von Sophokles<sup>3</sup>: Freud hat es sich als Metapher entlehnt, um einen triangulären Prozess zu benennen, der sich von den Anfängen der Psychoanalyse bis heute als Kernstück des psychoanalytischen Nachdenkens erwiesen hat. Oder ist es der Schauspieler an sich, der dem Analytiker zu schaffen macht? Exhibitionistisch, neurotisch, nie er selbst, immer nur in einer Rolle? Fühlt er sich womöglich an sich selbst erinnert? Er, der sich eine psychoanalytische Haltung antrainiert hat? Und damit ebenso eine Rolle spielt? Zum Beispiel die der Abstinenz? Wird die Abstinenz nur gespielt, weil es so in der psychoanalytischen Ausbildung verlangt wird? Oder kann verstanden werden, wozu die Abstinenz sinnvoll ist? Setzt man sich wirklich damit auseinander, ob die Abstinenz zum Schutz des Psychoanalytikers oder zu dem des Patienten da ist? Und wenn ja, über welchen Schutz sollen wir nachdenken? Als Schauspielerin empfand ich die Distanzierung von Rolle und Ich ähnlich abstinente, denn es führte dazu, ganz im Brecht'schen Sinne, eine Haltung anzunehmen, Fachwissen zu generieren, eine Rolle zu spielen, sie nicht zu sein.

Jeanne Wolff Bernstein setzt sich mit Owen Reniks Begriff »Self-Disclosure« auseinander.<sup>4</sup> Sie beschreibt die Schwierigkeit des Analytikers bei der Frage, wie weit er sich mit seinen eigenen Gedanken und Phantasien in die Behandlung mit einbringen kann, ohne den Abstinenzbegriff zu verletzen. Wie viel Offenheit ist notwendig, wie

viel Selbst des Analytikers, um mit seinen Patienten in Kontakt zu treten? Sie beschreibt den Begriff Abstinenz als etwas oft Falsch-verstandenes, als ein aufgesetztes Schweigen, das dem Kontakt zum Patienten hinderlich ist.

»The undeserved authority so many analysts have gained by playing the analytic game of silence (often, I believe, to hide their own ignorance, enveloping themselves in an air of empty pompousness), thereby creating a sense of undue mystery that more hinders than helps the analytic process, is a point that Owen Renik has courageously made over the years to the very people who hold dear this posture of anonymity.«<sup>5</sup>

Diese Pose des Psychoanalytikers, seine Haltung, ebenso wie die Pose des Schauspielers entlarven sich durch Konstantin Stanislawskis Theorien.<sup>6</sup> Ein Schauspieler hat nach Stanislawskis Theorie ein emotionales Gedächtnis, das sich aus eigenen Erfahrungen und Gefühlen zusammensetzt. Demnach kann sich der Stanislawski'sche Schauspieler mit seiner Rolle identifizieren und muss nicht so tun, als würde er sie nur spielen. Dabei begibt er sich immer wieder in ein emotionales Nicht-Wissen, begibt sich auf unsicheres Terrain und muss vergessen, was er als Haltung antrainiert bekam. Denn durch ein inneres Erleben, das wiedererweckt wird, ist ein äußeres Agieren überhaupt erst möglich. Ich muss nicht jemanden umgebracht haben, um auf der Bühne in einer Rolle zu töten – aber ich sollte mich an ein adäquates Gefühl erinnern. Vielleicht habe ich als Kind mordlustig eine Fliege oder einen Kartoffelkäfer zertreten und kann nun das Gefühl der Lust oder auch der Trauer, der Schuld erinnern. Demnach wird mein Verständnis für die Rolle ein anderes sein als das meiner Kollegen, denn das Erleben bleibt immer individuell. Aber genau das würde dem Brecht'schen Schauspieler nicht passieren, denn er wird so tun als ob, dem Publikum etwas vorspielen, sich hinter einer Pose verstecken. Er kennt den Begriff des *emotional recall* nicht, der besagt, dass erinnerte Emotionen hervorgerufen werden können, die sich dann so mit der Rolle verknüpfen, dass diese in ihrer endgültigen Darstellung glaubhaft und echt wirkt. Es geht um etwas gefühlt Identisches und nicht um die intellektuelle Künstlichkeit.

Damit schließt sich für mich der Kreis. Sind nicht Schauspieler\*innen und Psychoanalytiker\*innen erst dann glaubhaft, wenn sie ihr emotionales Gedächtnis anwenden und zugleich ein Nicht-Wissen zulassen? Wenn sie sich in einen »leeren Raum« begeben, zu zweit, nicht wissen, was sie erwartet? Für Peter Brook ist der *Leere Raum*<sup>7</sup> ein Ort, der einen kreativen Prozess erst ermöglicht, in dem sich absolute Leere ausbreiten darf. Es gibt keine vorgefertigte Lösung, es gibt nichts – man könnte es auch Kontrollverlust nennen, weil es nichts gibt, das man ganz unter Kontrolle haben könnte. Loslassen und sich dem leeren Raum ergeben. Doch wohin führt das? Wer hat den Mut dazu? Den leeren Raum zuzulassen, auszuhalten und zu warten, bis einem etwas einfällt, ist ein kreativer Prozess, der sowohl im Theater als auch in der Psychoanalyse neue Wege eröffnen kann.

Im Theater hat mich das Nicht-Wissen beruflich nicht weitergebracht. Der leere Raum, die Möglichkeit, noch nicht zu wissen, wohin sich Texte bewegen werden, war nicht der Stil allzu vieler Regisseur\*innen. Das Formale, die Haltung, das Fachwissen hatte Einzug auf den Bühnen erhalten. Es gab von außen eine Idee, die umgesetzt werden musste – kaum etwas entstand von innen heraus. Es gehört Mut dazu, auf ein Konzept zu verzichten und abzuwarten, was entsteht.

Diesen Prozess habe ich eher in der Psychoanalyse gefunden. Nicht so sehr in der kassenfinanzierten Behandlung, vielmehr in der *aufsuchenden Psychoanalyse*, die ich nun in einer Notunterkunft für Geflüchtete anbiete. Das Feld ist noch unbespielt, es gibt noch Räume, die entdeckt werden können und ich bin keine Fachfrau, sondern Laie auf dem Gebiet. Ich spiele nicht den Laien, sondern ich bin einer – ich erfahre das Nicht-Wissen jeden Tag neu und erlebe die Psychoanalyse in ihrer Verfasstheit äußerst vielschichtig. Es sind die niedergelassenen Psychoanalytiker\*innen selbst, die der *aufsuchenden Psychoanalyse* kritisch gegenüberstehen. Sie wissen oft Bescheid und meinen, dass so Psychoanalyse nicht gehen kann. Sie lassen den *Freud'schen Laien* nicht zu und verweigern Behandlungen mit Geflüchteten, indem sie ihre Haltung verteidigen. Dabei vergessen sie, dass es in ihrem Berufszweig noch vor nicht allzu

langer Zeit viele Geflüchtete gegeben hat, die im Ausland ganz von vorne anfangen mussten. Und was sagen sie zum *Fall Katharina*?<sup>8</sup> Die Offenheit Sigmund Freuds, im Urlaub auf einem Berg die Wirtstochter Katharina zu analysieren, würde nach dem Verständnis der Niedergelassenen heute nicht mehr möglich sein. Damit wäre ich bei der Frage, wem die Psychoanalyse gehört. Darauf könnten sicherlich viele Psychoanalytiker\*innen eine Antwort geben – ich denke die *Freud'schen Laien* könnten es nicht. Sie würden es auch gar nicht wollen, denn damit würden sie sich der Psychoanalyse ermächtigen und im Folgenden ihr Nicht-Wissen an sie verlieren. Was der Neugier auf unbekannte Felder, in der sich die Psychoanalyse bewegen kann, mehr als schaden würde.

- 1 Freud, Sigmund: Die Frage der Laienanalyse. In: Gesammelte Werke, Bd. XIV. Frankfurt am Main 1999: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 209-296
- 2 Ibsen, Henrik: Nora (Ein Puppenheim). Stuttgart 1975: Reclam
- 3 Sophokles: König Ödipus. Stuttgart 1990: Reclam
- 4 Wolff Bernstein, Jeanne, Countertransference: Our New Royal Road to the Unconscious? In: Psychoanalytic Dialogues, 9 (3). 1999, S. 275-299

- 5 Bernstein, J.W.: The Politics of Self-Disclosure. In: Psychoanal. Rev., 86 (1999), S. 595-605
- 6 Stanislawski, Konstantin S.: Ausgewählte Schriften. Berlin 1988: Henschelverlag Kunst und Gesellschaft (Bd. 1 und 2)
- 7 Brook, Peter: Der Leere Raum. Berlin 1983: Alexander Verlag
- 8 Freud: Studien über Hysterie (Katharina). In: Gesammelte Werke. Frankfurt am Main 1999: Fischer Taschenbuch Verlag, Bd. 1, S. 184-195

NADINE HARTMANN

**DAS LACHEN DER BAUBO.  
FRÖHLICHES NICHTWISSEN  
(NIETZSCHE, BATAILLE, LACAN)**

»Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen?«<sup>1</sup>

»Ich denke, wie ein Mädchen sein Kleid auszieht.«<sup>2</sup>

Über die Funktion der zahllosen Frauengestalten im reichen Mythen- und Metaphern-Ensemble von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* schreibt die Literaturwissenschaftlerin Sianne Ngai: »the one figure who clearly does the most allegorical 'service' for Nietzsche is woman«.<sup>3</sup> Es bleibt dabei wesentlich ununterscheidbar, ob Nietzsches Indienstnahme vertrauter Allegorien Aussagen über die Frauen, oder aber Metaphern der Metapher selber konstruiert. Metaphern sind Weiber, die » »sich geben«, selbst noch, wenn sie – sich geben«<sup>4</sup> – also auch im freiwilligen oder unfreiwilligen Sich-hingeben bleibt sie, die Metapher, Täuscherin. Nietzsche setzt jedoch die Kritik der Metapher als täuschendes Sprachmittel, als vernunftwidriges

Kunststück bloßer Rhetorik, wie sie innerhalb der Philosophie Tradition hat, nicht einfach fort, indem er sie mit misogynen Anklagen über den täuschenden Charakter der Frau kurzschließt. Vielmehr kulminiert Nietzsches Kritik an der Philosophie der Aufklärung in einem hoch ambivalenten Verständnis von Weiblichkeit gemäß seiner Metapher von der »Wahrheit als Weib«, genauer gesagt von der »Wahrheit als Baubo«, wie er sie an entscheidender Stelle benennt.

*Baubo*, altgriechisch für »Schoß«, spielt eine kleine, aber bedeutende Rolle im Geheimkult der Mysterien von Eleusis, die sich um das Schicksal der Ernte- und Fruchtbarkeitsgöttin Demeter ranken, welche den Verlust ihrer Tochter Persephone nach deren Entführung in die Unterwelt durch Hades betrauert. Demeters Trauer ist durch nichts zu besänftigen, bis Baubo eine Geste vollführt, die die Göttin zum Lachen bringt, Baubo »[...] raffte empor die Gewänder und zeigte / die ganze Bildung des Leibs und schämte sich nicht«<sup>5</sup>. In der fröhlichen Wissenschaft »verbündet« sich schließlich das »Lachen mit der Weisheit«.<sup>6</sup> Ist es denkbar, dass die Possenreißerin Baubo die Hauptrolle in Nietzsches Nummernrevue spielt, dass die Fröhlichkeit der fröhlichen Wissenschaft aus einer Vulva rührt?

1.

Immer wieder zielt Nietzsche auf die Schlüssel-Metapher jeder Aufklärung ab, die *nuda veritas*, das Phantasma von der Wahrheit als einer Frau, die der Philosoph mit dem richtigen Kunstgriff zu entkleiden weiß. Über diese Konstellation schreibt Hans Blumenberg: »Die Metapher der Nacktheit setzt ein Verhältnis des Außer-einander-seins voraus, ein Voyeur-Verhältnis.«<sup>7</sup> Und auch Nietzsche selbst beklagt in *Jenseits von Gut und Böse* die Methode des Philosophen als nicht bloß ungelenke, sondern direkt unanständige:

»Vorausgesetzt, dass die Wahrheit ein Weib ist –, wie ist der Verdacht nicht gegründet, dass alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf Weiber verstanden? dass der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und

unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen? Gewiss ist, dass sie sich nicht hat einnehmen lassen: – und jede Dogmatik steht heut mit betrübter und muthloser Haltung da. Wenn sie überhaupt noch steht!«<sup>8</sup>

Dass diese Dogmatik in der Wahrheitssuche etwas »Unschickliches« mit sich bringt, wird Sigmund Freud mit seinen Überlegungen zum Ursprung jeder Wissenschaft in der kindlichen »Wissbegierde« plausibel machen. In seinem Text *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* von 1910 beobachtet er »eine unermüdliche Fragerlust« der kleinen Kinder, »die dem Erwachsenen rätselhaft ist, solange er nicht versteht, daß alle diese Fragen nur Umschweife sind, und daß sie kein Ende nehmen können, weil das Kind durch sie nur eine Frage ersetzen will, die es doch nicht stellt.«<sup>9</sup> Diese Wissbegier des Kindes, die es schließlich zu den kühnsten Spekulationen animiert, zielt auf die Frage nach dem eigenen Ursprung ab, der Rolle der Eltern in der unbegreiflichen Dimension des Sexuellen. Diese kindliche Sexualforschung, als »erste [...] Probe intellektueller Selbstständigkeit«<sup>10</sup> führt nicht zum Ziel, da das Kind dieses Rätsel nicht lösen kann. Im Zuge der Sexualverdrängung kann jedoch diese Wissbegierde zu einem »kräftigen Forschertrieb« im Erwachsenen sublimiert werden, welcher, der Verdrängung geschuldet, eben »die Beschäftigung mit sexuellen Themen vermeidet«.<sup>11</sup> Schon Nietzsches Kritik an der penetranten Wahrheitssuche des Philosophen legte zugleich die in solcher Suche enthaltenen Momente der Desublimierung wie der Idealisierung bloß. Die Figur der nackten Wahrheit verrät den eigentlichen Antrieb der Wahrheitssuche, die Wahrheit entrückt dadurch um so weiter und wird ästhetisch überhöht und verklärt. Doch eben angesichts dieses Verdachts bleibt es unklar, mit welcher Motivation Nietzsche Scham und Anstand einfordert.

»Ich fürchte, dass altgewordene Frauen im geheimsten Verstecke ihres Herzens skeptischer sind, als alle Männer: sie glauben an die Oberflächlichkeit des Daseins als an sein Wesen, und alle Tugend und Tiefe ist ihnen nur Verhüllung dieser ›Wahrheit‹,

die sehr wünschenswerte Verhüllung eines pudendum –, also eine Sache des Anstandes und der Scham, und nicht mehr!<sup>72</sup>

Das paradoxe Bild einer Tiefe, die die Oberfläche verhüllt, illustriert Nietzsche mit einem anatomischen Verweis, der wiederum die Frau sehr konkret erscheinen lässt. Das *pudendum* mitdenkend, ist nun auch der im Weiteren angeführte Begriff der »Scham« doppelt zu deuten.

Über Fragen des Anstands geht der Sachverhalt jedoch hinaus, wenn Nietzsche explizit davor warnt, wie es auch Blumenberg tut, Weib/Wahrheit zu vergewaltigen: »zuletzt ist sie [die Wahrheit, N.H.] ein Weib: man soll ihr nicht Gewalt antun!<sup>73</sup> *Consent is key?* Nein, die Lösung heißt: Abstand halten. »Der Zauber und die mächtigste Wirkung der Frauen ist, um die Sprache der Philosophen zu reden, eine Wirkung in die Ferne, eine *actio in distans*: dazu gehört aber, zuerst und vor Allem – Distanz.«<sup>74</sup> Doch stellt die Distanz, die der Mann zur Frau wahren soll, nicht vielmehr eine Maßnahme zum Schutz des Mannes selbst dar, wie Luce Irigaray vermutet? »Vergewaltigen. Rauben. Verschleiern. [*Violer. Voler. Voiler.*] Die Distanzierung der Frauen, ihre Abwesenheit – und die von »sich selbst« – das sei ihr »Zauber und die mächtigste Wirkung«. Nicht zu sein – außer – als Verstellung der Natur.«<sup>75</sup> Indem Nietzsche seine Texte mit Figuren der Weiblichkeit ausstaffiert, so Irigaray, benutzt er das Andere zur Bespiegelung des Eigenen, anstatt die sexuelle Differenz anzuerkennen.<sup>76</sup> Diese Bezugnahme auf das Weibliche funktioniert dabei analog zur Logik der Metapher selbst: Die Frau ist im männlichen Diskurs gleichzeitig unverzichtbar und wird doch – mit einigem Aufwand – ignoriert. »Die Distanz kommt nicht von ihr, selbst dann nicht, wenn ihre Verführung, für ihn, aus der Ferne operiert. Selbst wenn er ihr, gegenwärtig, dieses Element der Macht leiht.«<sup>77</sup> Denn auch wenn Nietzsche fordert, man dürfe der Frau eben keine Gewalt antun, verbannt er sie in die Ferne, schafft sich selbst eine sichere Distanz und setzt sie damit einer anderen Form der Gewalt aus: der der Verklärung, der Mystifizierung.

In der Vorrede zu *Die Fröhliche Wissenschaft* gelangt Nietzsche durch ein Gewimmel von Gleichnissen und Metaphern von dieser Mystifizierung zur Mythisierung, in der sich der Schleier schließlich doch noch lüftet – wenn auch auf völlig andere Weise:

» [...] Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur »Wahrheit um jeden Preis«, dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet: dazu sind wir zu erfahren, zu ernst, zu lustig, zu gebrannt, zu tief... Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht; wir haben genug gelebt, um dies zu glauben. Heute gilt es als eine Sache der Schicklichkeit, dass man nicht Alles nackt sehn, nicht bei allem dabei sein, nicht Alles verstehn und »wissen« wolle. [...] Man sollte die Scham besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehen zu lassen?... Vielleicht ist ihr Name, griechisch zu reden, Baubo?... Oh diese Griechen! sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu tut noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehn zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!<sup>78</sup>

Wie gelangt Nietzsche vom generischen »Weib« zur Baubo? Als metaphorische Verkörperung der schamwahrenden, verhüllten Wahrheit scheint diese doch in äußerstem Maße »schamlose«, nackte Figur – die dem Voyeur direkt zuvorkommt – denkbar ungeeignet.

## 2.

Die Geste der Baubo – die Selbstentblößung ihrer Vulva – wird für gewöhnlich und mit gutem Recht als apotropäische Handlung verstanden. Dem Entblößen des Genitals oder des Afters, *Anasyrma* genannt, wurde von den Griechen eine magische Kraft zugeschrie-



ben, die die unterschiedlichsten Wirkungen zeitigen konnte. In seiner grundlegenden Studie *Baubo: die mythische Vulva* gibt Georges Devereux eine mögliche Erklärung für die zunächst nicht offenkundig tröstende Funktion, die der Geste der Baubo in den eleusinischen Mysterien zukommt:

»Im Falle von Iambe = Baubo hat das Zurschaustellen der Vulva den Wert einer Tröstung. In dem genannten *Hymnus* erinnert Iambe, indem sie ihre Genitalien zeigt, Demeter nicht nur daran, daß sie nicht als einzige kastriert ist (einen Verlust erlitten hat) (Penis = Kind), sondern auch und vor allem, daß sie, da sie eine Vulva besitzt, andere Kinder empfangen kann, welche die in die Unterwelt hinabgestiegene Persephone ersetzen werden.«<sup>19</sup>

Je nachdem, welcher Quelle, welcher Textgestalt man Glauben schenkt, zeigt sich nämlich nicht das Genitale unter dem Gewand, sondern das Gesicht des Kindes Iakchos –, der manchmal mit Dionysos identifiziert wird, der wiederum als Sohn von Zeus und Demeter bestimmt wird.<sup>20</sup> In Anlehnung an Clemens von Alexandrias *Protreptikos* stellt Devereux auch diese Lesart als plausibel vor und zeichnet ein Bild von Baubo als gebärende Frau.<sup>21</sup> In beiden Interpretationen erscheint Baubo als Figur der Fruchtbarkeit, somit als eine Art Spiegelfigur Demeters, die diese an ihre eigentliche Bestimmung erinnert.

Die Psychoanalytikerin Monika Gsell hingegen versucht, an Baubo die Bedeutung und Darstellung des weiblichen Genitales in der westlichen Kulturgeschichte zu verankern.<sup>22</sup> Gsell räumt die Möglichkeit ein, die Beschreibung der Baubo-Geste als die eines »Alles-Zeigens« als Hinweis auf eine Verkörperung von Androgynität zu deuten. Im Enthüllen dieser »androgynen Vollständigkeit« ließe sich demnach der tröstende Charakter erklären, den die Geste für Demeter hat.<sup>23</sup>

»Denn der Verlust der ursprünglichen Bedeutung, die Baubos Geste im weiblichen Ritual gehabt haben mag und von den

Frauen gewusst wurde, markiert den symbolischen Ort des weiblichen Genitales: Es ist eine Geschichte des Vergessens, des Verlustes von Wissen, der Nicht-Tradierung. Dieser Mangel an positivem (weiblichem) Wissen um die Bedeutung der Baubo markiert die eigentliche Kastriertheit des weiblichen Geschlechts – Kastration hier verstanden als Loslösung von Zeichen und Bedeutung. Baubo – das ist der Topos des Nicht-Wissens, *terra incognita* und dunkler Kontinent.«<sup>24</sup>

Nietzsche hingegen verstehe, so Gsell, die Radikalität jenes »Alles-Zeigens« nicht, wenn er Baubo zur metaphorischen Gestalt eines »ästhetischen Wahrheitsbegriffes« erkläre, den es dem metaphysischen entgegensetzen gelte, einer »Wahrheit als Schein und Oberfläche – hinter der nichts anderes zu finden ist«<sup>25</sup>. Die allgemeine Tendenz der Altertumsforschung, Baubo als Figur der Fruchtbarkeit zu lesen, hat in der Tat nichts zum Verständnis der besonderen Funktion beizutragen, die sie für Nietzsche hat, auch wenn Nietzsche, wie Derrida behauptet, der »Denker der Schwangerschaft«<sup>26</sup> ist. Vielmehr drängt sich der Verdacht auf, dass das weibliche Genitale, *pudendum*, – und das ist es, was Baubo nach Nietzsches Deutung sehen lässt – für eine Abwesenheit, für das Nichts steht:

»Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn – es giebt keine ›Wahrheit‹.«<sup>27</sup>

Nietzsche erscheint diese Wahrheit der abwesenden Wahrheit jedoch nicht als schreckliche Leere und kastrierendes Moment – ein Effekt, wie er im Anblick der Medusa treffender metaphorisiert wäre, wie insbesondere Freud gezeigt hat<sup>28</sup> – vielmehr teilt er Demeters Reaktion: das Lachen, unabdingbar für eine fröhliche Wissenschaft – und nur vermeintlich eine oberflächliche Reaktion, die die

Tiefe des Ernstes verleugnet. Die von Gsell evozierte vorsymbolische Zeit ist als Restbestand in der Metapher Nietzsches präsent, während zugleich in der »Loslösung von Zeichen und Bedeutung« der Mythos zur Trope wird. Dieser Prozess ist aber nicht als reine Ästhetisierung zu bewerten, vielmehr ist der in ihm entstandene Verlust explizit anerkannt und affirmiert.

Nietzsches Metaphern des Weiblichen lassen sich so wenig zu einer kohärenten Erzählung zusammenfügen wie seine *Fröhliche Wissenschaft* zu einem geschlossenen philosophischen System.<sup>29</sup> Dieser Exzess ist es, der die (männliche) Denk-Ökonomie zersprengt und im Diskurs Nietzsches so vielgestaltige und widersprüchliche Figuren auskleidet. Wird Baubo damit nicht auch in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* zum Zeichen des Nicht-Wissens? Ist das Nicht-Wissen die Wahrheit der *Fröhlichen Wissenschaft*?

Es bleibt jedoch fraglich, ob es ein diesem Nicht-Wissen gegenüberzustellendes positives Wissen, wie sowohl Devereux als auch Gsell es postulieren müssen, tatsächlich jemals gegeben hat. Ebenso fraglich ist es, ob sich der Sinn der Geheimhaltung über den Verlauf der Mysterien durch einen heutigen Interpreten wird erschließen lassen. Die Bedeutung der eleusinischen Mysterien ist verschüttet und das nicht nur, weil keine schriftlichen Zeugnisse, keine sie kodifizierenden Texte überliefert sind, sondern, wie Walter Burkert betont, weil diese Mysterien ihre Bedeutung erst in der Erfahrung, durch *epopteia*, »Schau«, entfalten konnten. »Die Mysterien waren »unsagbar«, *arrheta*: Heißt dies, daß man nicht nur künstliche Geheimhaltung erzwang, um die Neugier umso mehr zu reizen, sondern daß das Entscheidende, Zentrale sprachlich nicht faßbar und ausdrückbar war?«<sup>30</sup>

Doch Gleiches ließe sich wohl über klassische Mythen, wie den des Ödipus behaupten; welche »Bedeutung« dieser einmal hatte und wie die Katharsis während der Aufführungen tatsächlich erfahren worden sein mag, hat prinzipiell für nicht weniger verloren zu gelten als die rätselhafte Geste der Baubo. Zugleich ist jedoch Baubo als eine jeder Tragödie oder Komödie vorauslaufende Figur, ihre Geste als spontane und affektiv wirksame anzuerkennen.

Das Ringen um eine kohärente Deutung ihres *Anasyrmas* muss deshalb in gewisser Weise hilflos bleiben. In Nietzsches Text zeugt sie dann auch weniger von einem rehabilitierten vorchristlichen Genießen, als von einer apotropäischen (Selbst-)Unterbrechung.

### 3.

Als apotropäische Unterbrechung ließe sich auch das Projekt *Acéphale* bezeichnen, mit dem Georges Bataille, Pierre Klossowski, Roger Caillois und andere in den Jahren von 1936 bis 1939 Nietzsche gegen die Vereinnahmung durch die Faschisten verteidigten wollten; und zwar nicht auf dem Wege der Aufklärung, sondern durch die Errichtung eines Gegen-Mythos. Den Anspruch, »die Überwindung des Wissens durch mythenbildende Kräfte«<sup>31</sup> zu suchen, den Nietzsche in seinen frühen Skizzen zum *Philosophenbuch* formulierte, hätte sowohl dem Experiment *Acéphale* als auch dem wenig später gegründeten Collège de Sociologie als Motto gut gestanden. *Acéphale* – so heißt es in den entsprechenden programmatischen Texten Batailles und anderer Mitglieder – steht für die kopflose Gemeinschaft, die keines übergeordneten Gutes, keines Gottes, keines Führers, keiner Nationalität bedarf. In direkter Umkehrung des platonischen Dogmas, demzufolge der Körper das Gefängnis der *psyché* darstellt, postuliert Bataille: »Der Mensch ist seinem Kopf entflohen, wie der Verurteilte dem Gefängnis.«<sup>32</sup> Ziel der kultischen Unternehmung war es, mittels der mythologischen Figur des *Akephalos* einen neuen Mythos zu kreieren mit der »ambivalenten Kraft, Auflösungen des Gestalteten zu sein und doch die soziale Einheit herzustellen«.<sup>33</sup>

Konsequenterweise bezeichnet *Acéphale* nicht nur eine Zeitschrift, sondern zugleich eine Geheimgesellschaft, die sich unter dem Diktat der absoluten Geheimhaltung regelmäßig nachts in einem Wald außerhalb von Paris traf. Offensichtlich wollte die Geheimgesellschaft *Acéphale* sowohl heidnische Mythen als auch antike Mysterien beerben. Was die Beteiligten erfahren haben mögen, ist nicht bekannter als die Details der länger vergangenen eleusinischen Mysterien.



»Andre Masson, *Acéphale*, 1936«

1936 gab Bataille André Masson den Auftrag, sich einen Mann ohne Kopf vorzustellen, und Masson fertigte daraufhin – in nach eigenen Angaben »automatischem« Verfahren – die Zeichnung an, die, in zahlreichen Modifikationen, emblematisch für die Zeitschrift wie für die Geheimgesellschaft werden sollte.<sup>34</sup> In Massons ikonischer Grafik zeigt sich der *Acéphale* als ein muskulöser Männerkörper, dessen Kopf am Rumpf abgetrennt ist, beide Arme seitlich ausgestreckt, in der einen Hand ein Schwert, in der anderen ein Herz, aus dem Flammen steigen, haltend. An Stelle des Genitales ist ein Totenkopf zu erkennen und der Bauchraum ist transparent, so dass das »Labyrinth der Eingeweide«<sup>35</sup> sichtbar ist. Auffällig ist, dass hier der am Rumpf fehlende Kopf in umgestalteter Form am Leib, genauer gesagt, an Stelle des – daher ebenfalls fehlenden – Genitales wiederauftaucht. In dieser Verschiebung folgt Masson jedoch – ob wissentlich oder nicht – einem ikonografischen Schema.

Karl Preisedanz führt historische Beispiele an von »kopflo[n] Darstellungen zweier Frauenschänder« und stellt fest: »Kopf und Phallos in Gleichstellung sind nicht selten, und so könnten aus den ursprünglich mit Verlust des Phallos bestraften Molos und Triton späterhin wohl kopflos gebildete Männer geworden sein.«<sup>36</sup>

Was vor allem auffällt, ist nicht nur die ikonografische Sequenz, die Baubo und *Acéphale* herstellen – schließlich erscheint Baubo in ihrer Ikonografie auch als azephalische Figur –, sondern die merkwürdige Schweben, in die in beiden Fällen Enthüllung und Maskierung, Kastration und Projektion, Prosopopöie und Pareidolie gebracht werden. In den Terrakotta-Figurinen von Priene<sup>37</sup> wird das Gesicht der Baubo an Stelle der Scham, beziehungsweise mit der Scham vermischt dargestellt, so dass es auch dort den Anschein hat, das Gesicht sei vom Rumpf in die Leibesmitte gerutscht. Umso mehr erstaunt es, dass sich in der Zeitschrift, wie auch in den Dokumenten zur Geheimgesellschaft keinerlei Erwähnung der Baubo bzw. des eleusinischen Mysterienkultes finden. Deutlich ist die Bezugnahme auf Dionysos hingegen in, man möchte sagen, jeder anderen Hinsicht.<sup>38</sup> Dionysos, Zarathustra, sogar Don Juan und Don Giovanni gelten als Inspirationen für *Acéphale*.<sup>39</sup> In Anbetracht dieser Ahnenreihe überrascht es nicht, dass es sich bei Massons Ikone um einen übertrieben virilen, keilförmig zugespitzten Körper handelt, während sich die rundlichen Baubo-Figurinen durchaus als »niedlich« bezeichnen lassen.<sup>40</sup> Gerade mit der Darstellung heroischer Männlichkeit bringen Bataille und Masson die Zeichnung in die unmittelbare Nachbarschaft faschistischer Ästhetik – Bilder des »Neuen Menschen« wie beispielsweise dargestellt in den ästhetisierten, Kraft ausstrahlenden Männerkörpern Fidus' kämen als Vergleich in Frage –, um diese jedoch sogleich als gescheitert und – Totenkopf statt eines lachendes Gesichts – von Verlust gezeichnet zu markieren.

Gleich ist jedoch die Anordnung der Zeichen, wie sie Gsell für Baubo hervorhebt, in beiden Figuren: »Das Gesicht wäre [...] eine Substitution des Genitales, womit dieses zugleich repräsentiert ist, aber unsichtbar bleibt.«<sup>41</sup> Diese anwesende Abwesenheit folgt wieder

der Logik der Metapher, der zufolge, so Giorgio Agamben, diese »im Reich der Sprache zu dem wird, was der Fetisch im Reich der Dinge ist.«<sup>42</sup> Insofern der Fetisch die Kastration verleugnet, stellt sich die Frage, ob jede Trope als eine Antwort auf die Kastrationsdrohung zu verstehen ist. Agamben scheint dies nahezulegen: »Metapher, Karikatur, Emblem und Fetisch weisen auf jene »Schranke, die sich der Bedeutung widersetzt«, darin das ursprüngliche Rätsel allen Bezeichnens verwahrt ist.«<sup>43</sup> In diesem Sinne wären im *Acéphale* Vergewaltigung und Kastration verkörpert; der Philosoph hat sich selbst kastriert, um die Vergewaltigung der Wahrheit/Frau unmöglich zu machen. Zugleich zeigt sich die Unmöglichkeit der Figur, die Opfer und Henker in einem ist, und die als symptomatisch für eine Einschreibung des Selbst in die Metapher gelten kann.

#### 4.

Die Kastration operiert schließlich im Modus der Aufhebung: Sie bringt den Phallus zum Verschwinden, zeigt dadurch aber zugleich den Status des Phallus' als Mangel an; Lacan spricht davon, dass der Phallus »seine Rolle nur verschleiert spielen kann.«<sup>44</sup> Gsell wendet sich in ihrer Suche nach der »Bedeutung der Baubo« nicht völlig gegen Lacans »Bedeutung des Phallus«, sondern ergänzt dessen Theorie vielmehr durch die der Psychoanalytikerin Judith Le Soldat, der zufolge dem Mädchen dabei das Organ zur Umsetzung der aktiven, dem Jungen jenes zur Umsetzung der passiven Triebwünsche fehle. Vor diesem Hintergrund hebt Gsell hervor, die Baubo sei weder als weibliches Gegenmodell zum Phallus noch als Verkörperung des weiblichen Genitals zu verstehen. Sie ist weniger »Herrinnen-Signifikant«, sondern vielmehr eine Art »Urphallus« – ein »Meta-Signifikant«:

»Was uns Lacan hingegen vorgehalten hat oder zumindest nicht deutlich genug zu erklären vermochte, ist, woher der Phallus seine privilegierte Bedeutung bezieht. Meine Antwort darauf lautet: Die privilegierte *Bedeutung des Phallus* resultiert ganz

und gar aus der *Bedeutung der Baubo*. Der Phallus ist der abgespaltene und verselbständigte Teil der phallischen Baubo. [...] Die Bedeutung des Phallus ist unauflösbar verknüpft mit der Figur der phallischen Mutter. Oder anders gesagt: Der Phallus ist primär der Phallus der Mutter. Der Phallus ist jenes imaginäre Organ am Körper der Mutter, das es realiter nicht gibt und das genau deswegen zum Signifikanten des Mangels schlechthin und zum begehrten Objekt phantasmatischer Vollständigkeit wird.«<sup>45</sup>

Gsell distanziert sich mit dieser Konstruktion explizit von Irigaray, der sie vorwirft, die phallisch strukturierte symbolische Ordnung durch ein dieser analog gedachtes weibliches Symbolisches zu kontrastieren, und somit jeglichen »Mangel« potentiell eliminieren zu wollen.<sup>46</sup> Gsell blendet dabei die Emphase aus, die Irigaray auf den Begriff des Negativen legt, das für sie die Natur der sexuellen Differenz ausmacht und das gerade das Anerkennen der eigenen Begrenztheit gegenüber einer imaginären Allmacht unterstreicht.<sup>47</sup> Nach Irigaray wäre jedoch umgekehrt gerade die Vorstellung Gsells in der phallozentrischen Symbolik verankert und machte damit die von dieser angestrebte weibliche Subjektivierung unmöglich. Schon früh, lange vor der direkten Auseinandersetzung mit Nietzsche, bedient sich Irigaray dessen Logik der Oberfläche, um das entscheidende Argument gegen eine Konzeption wie der Gsells vorzubringen:

»Aber wenn das weibliche Imaginäre dahin käme, sich zu entfalten, sich anders konstituieren zu können, als in Bruchstücken, Trümmern, die ihres Zusammenhangs beraubt sind, müßte es sich dann darum in der Form *eines* Universums repräsentieren? Wäre es dann etwa eher Volumen als Oberfläche? Nein. Es sei denn, daß man es, ein weiteres Mal, als Privileg des Mütterlichen vor dem Weiblichen versteht. Eines Mütterlichen, das überdies phallisch ist. Eingeengt auf den eifersüchtigen Besitz eines wertvollen Produkts. Mit dem Mann rivalisierend mit der Wertschätzung des Produktiveren.«<sup>48</sup>

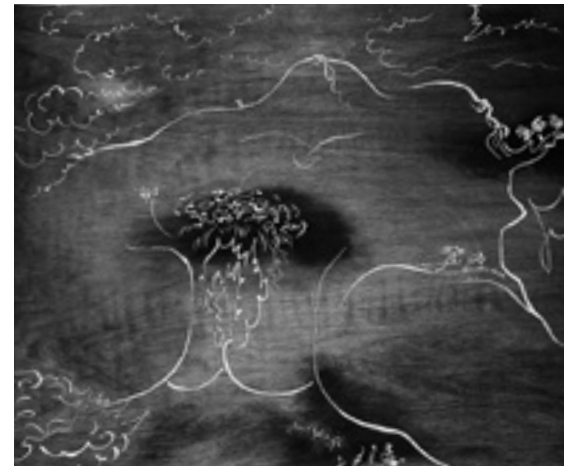
In der Eleusis-Erzählung erfüllt Baubo die Funktion der Unterbrechung, eines grotesken Intermezzos, das noch dazu als Abwehrzauber wirksam ist. Statt nachhaltigen Trost zu spenden, lässt sie Demeter für einen Moment vergessen, dass ihre Tochter einem Tauschhandel der Männer zum Opfer gefallen ist. Irigaray schenkt in ihrer Auseinandersetzung mit Nietzsche der dort genannten Baubo keinerlei Beachtung, vielmehr stellt sie die – bei Nietzsche nicht erwähnte – Kore/Persephone als paradigmatische Figur der weiblichen Subjektivierung in der patriarchalen Ordnung in den Vordergrund. Auch wenn Baubo als Figur der Affirmation, der Vollständigkeit, des Lachens verstanden wird, kann sie nicht isoliert betrachtet werden von der Kores/Persephones, einer Figur, die mit Verlust, Tod und Zwiegespaltenheit verbunden ist.

5.

Gsell beendet ihre Untersuchung zu Repräsentationen des weiblichen Geschlechts mit einer reinen Formalisierung: Baubo, wie der Phallus, wird zum Symbol, wirksam ohne Kontextualisierung, Narrativ oder Bildlichkeit. Sie nimmt dabei nicht nur Lacans Aufsatz über die Bedeutung des Phallus', sondern auch Lacans *Seminar III: Die Psychosen* zum Ausgang, das an einer Stelle der hysterischen Frage »Was ist eine Frau?« nachgeht, und in dem er feststellt, dass der Phallus, der zugleich Differenz der Geschlechter wie absolutes Genießen symbolisiert, keine anatomisch entsprechende weibliche Symbolisierung findet:

»Dort wo es kein symbolisches Material gibt, liegt ein Hindernis vor, ein Fehlen der für die Realisierung der Sexualität des Subjekts wesentlichen Identifizierung [...] Das weibliche Geschlechtsteil hat einen Charakter von Abwesenheit, von Leere, von Loch [...]«. <sup>49</sup>

Gsell, die dieses Zitat ihrer Studie voranstellt, beachtet nicht, dass Lacan kurz vor jenem Seminar die vielleicht berühmteste künstlerische Darstellung einer Vulva, Gustave Courbets Gemälde *L'origine*



»Andre Masson, Panneau masque de L'origine du monde, 1955«

*du monde*, angefertigt 1866, ersteigert hatte. Das Bild war von 1955 an im Ferienhaus von Jacques und Sylvia Lacan (geb. Maklès, ehemals Bataille) in Guitrancourt installiert. Dort jedoch durfte es seine Rolle nur verschleiert spielen, verdeckt von einer eigens angefertigten Holztür, in die wiederum Sylvias Schwager, André Masson, eine Skizze des Gemäldes geritzt hatte. <sup>50</sup>

Der Realismus Courbets, der zugleich ein Symbolismus ist <sup>51</sup>, wird in dieser Konstruktion überlagert von einer surrealistischen Leibes-Landschaft, einer *Terre érotique*, wie Masson sein Werk betitelte. Die Allegorie Courbets, der Ursprung der Welt, der zwischen den Beinen einer (kopflosen!) Frau als quasi nieder-materialistische Basis gesetzt ist, wird durch Massons kalligrafische Abstraktion sublimiert. Der Ausschnitt des weiblichen Körpers, den Courbet darbietet, muss als verhinderte Allegorisierung, ja als ironisch verkehrte Trope, verstanden werden: Die Vulva ist dort weder nur erotisches Objekt noch nur erschreckende Kastrationsdrohung oder phallische Mutter. Wenn Lacan nicht lange nach seinem extravaganten Kauf im Seminar auch von einem wichtigen Moment der Versäumnis im Symbolischen spricht, nämlich an dem, was er die Wurzel der Schöpfung nennt, so findet dies in den vielfachen Rahmungen von *L'origine du monde* statt.

»Aber nichts erklärt im Symbolischen die Tatsache ihrer Individuation, die Tatsache, daß ein Wesen aus einem anderen hervorgeht. Der ganze Symbolismus ist da, um zu behaupten, daß das Geschöpf nicht das Geschöpf erzeugt, daß das Geschöpf undenkbar ist ohne eine zugrundeliegende Schöpfung. Nichts erklärt im Symbolischen die Schöpfung.«<sup>52</sup>

Lacan vermag die Frage zu stellen, um die die wissbegierigen Kinder tausend Worte machen, eine Antwort bleibt auch ihm verweigert. Dass die symbolische Ordnung mit dem Ödipus-Komplex, mit dem Gesetz-des-Vaters kurzgeschlossen wird, macht es eben unmöglich, den Verlust, den das Subjekt im Eintritt in diese Ordnung zweifelsohne erleidet, in einem anderen als dem patriarchalen Muster zu denken. Somit mangelt es gerade der Frau in gewissem Sinne am Verlust, wenn dieser nur als Kastration gedacht werden kann. Daher schlägt Irigaray vor, die »vollzogene Kastration« der Frau als

»geltendes Verbot [zu] interpretieren, sich ihre Beziehung zum Anfang vorzustellen, (sich) ein Bild davon zu machen, sie (sich) zu repräsentieren, zu symbolisieren, etc. (Keiner dieser Begriffe ist adäquat, da sie alle einem Diskurs entstammen, der selbst zu dieser Unmöglichkeit, diesem Verbot gehört.) Man müsste sie als Unmöglichkeit, als das Verbot verstehen, eine Ökonomie des Urbegehrens (nach dem Ursprung) herzustellen. Daher die Spalte, das Loch, der Mangel, die »Kastrierung«, die den Zugang des Mädchens als Subjekt zu den repräsentativen Systemen eröffnen.«<sup>53</sup>

Die deiktische Geste der Baubo stellt die Zeichenhaftigkeit als solche in Frage. Sie kann nicht (mehr) gedeutet werden, wirkt dennoch fort – der *Anasyrma* hat schließlich auch Lacan verhext. Die Inszenierung des Courbet'schen Bildes, zu der gehörte, dass Lacan selber nicht bekanntgab, es zu besitzen – Elisabeth Roudinesco machte diese Information erst nach Lacans Tod publik<sup>54</sup> –, schreibt es ein in die Tradition Initiation verheißender Geheimhaltung. Zur Begründung für die verdeckende Konstruktion des

Gemäldes zitiert Roudinesco Sylvia Lacan: »Die Nachbarn oder die Putzfrau würden es nicht verstehen«.<sup>55</sup> Der den Haushalt Lacans strukturierende Klassengegensatz durchdrang so das um das Gemälde inszenierte Barocktheater, um über eine, bei allem bourgeoisen Dünkel, dem antiken Mysterienkult verpflichtete, ritualisierte Geheimhaltung die Vorstellung eines verbotenen Wissens zu konstruieren. Doch von der Geste der Baubo hinter dem Vorhang ist vielleicht doch anzunehmen, dass die Putzfrau sie zu gut versteht.

- Agamben, Giorgio: Stanzen – Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur. Berlin 2005: diaphanes.
- Bataille, Georges: Die innere Erfahrung. München 1999: Matthes & Seitz.
- Batailles, Georges: Œuvres complètes I. Paris 1970: Gallimard.
- Barzilai, Shuli: Lacan and the Matter of Origins. Stanford 1999: Stanford University Press.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp.
- Bischof, Rita: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010: Matthes & Seitz.
- Burkert, Walter: Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt. München 1990: C.H. Beck.
- Derrida, Jacques: Éperons. Les styles de Nietzsche / Sproni. Gli Stili di Nietzsche / Spurs. Nietzsche's styles / Sporen. Die Stile Nietzsches. Venedig 1976: Corbo e Fiore.
- Devereux, Georges: Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt am Main 1985: Syndikat.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke VIII. London 1943: Imago.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke X. London 1946: Imago.
- Freud, Sigmund: Gesammelte Werke Band XIV. London 1955: Imago.
- Fried, Michael: Courbet's Realism. Chicago 1992: The University of Chicago Press.
- Gsell, Monika: Die Bedeutung der Baubo. Zur Repräsentation des weiblichen Genitales. Basel 2001: Stroemfeld.
- Hofmann, Werner: Courbets Wirklichkeiten. In: Werner Hofmann et.al. (Hg.): Courbet und Deutschland. Hamburg 1978: Hamburger Kunsthalle, S. 590-613.
- Irigaray, Luce: Amante Marine de Friedrich Nietzsche. Paris 1980: Les Éditions de Minuit.
- Irigaray, Luce: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin 1979: Merve.
- Irigaray, Luce: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main 1980: Suhrkamp.
- Klossowski, Pierre: Don Juan selon Kierkegaard. In: Acéphale. 1937, Heft 3-4, S. 27-32.
- Lacan, Jacques: Schriften. Band 2. Wien 2015: Turia & Kant.
- Lacan, Jacques : Seminar III. Die Psychosen. Weinheim 1997: Quadriga.
- Malabou, Catherine und Ewa Plonowska Ziarek: Negativity, Unhappiness or Felicity: On Irigaray's Dialectical Culture of Sexual Difference. In: L'Esprit Créateur. 2012, 52. Jg., Heft 3, S. 11-25.
- Marcovich, M.: Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. In: Vigiliae Christianae 1986, 40. Jg., Heft 3, S. 294-301.

- Ngai, Sianne: The Cuteness of the Avant-Garde. In: Critical Inquiry. 2005, 31. Jg., Heft 4, S. 811-847.
- Ngai, Sianne: Our Aesthetic Categories: Zany, Cute, Interesting. Cambridge 2012: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 1. München 1988: dtv.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 3. München 1999: dtv.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 5. München 1999: dtv.
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 7. München 1988: dtv.
- Ottinger, Didier: Hypothèses élémentaires sur L'origine du monde. Courbet – Masson – Duchamp. Paris 2008: L'Echoppe.
- Preisedanz, Karl: Akephalos: der kopflose Gott. Leipzig 1926: J.G. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Raeder, Joachim: Priene. Funde aus einer griechischen Stadt. Berlin 1984: Gebr. Mann.
- Roudinesco, Elisabeth: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. Köln 1996: Kiepenheuer & Witsch.
- Stählin, Otto (Hg.): Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften. Kempten/München 1934: Kösel/Pustet.

- 7 Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 3. München 1999: dtv, S. 352
- 2 Bataille, Georges: Die innere Erfahrung. München 1999: Matthes & Seitz, S. 237
- 3 Ngai, Sianne: Our Aesthetic Categories: Zany, Cute, Interesting. Cambridge 2012: Harvard University Press, S. 224
- 4 Nietzsche, KSA 3, S.609
- 5 Stählin, Otto (Hg.): Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften. Kempten 1934: Kösel/Pustet, S. 21
- 6 Nietzsche, KSA 3, S. 370
- 7 Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. Frankfurt am Main 1998: Suhrkamp, S. 76
- 8 Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe. Band 5. München 1999: dtv, S. 1
- 9 Freud, Sigmund: Gesammelte Werke VIII. London 1943: Imago, S. 145
- 10 Ebd. S. 146
- 11 Ebd. S. 148
- 12 Nietzsche, KSA 3, S. 426
- 13 Ebd. S.155
- 14 Nietzsche, KSA 3, S. 425
- 15 »Violer. Voler. Voiler. L'éloignement des femmes, leur absence – et ,d'elles-mêmes' – voilà leur ,charme le plus puissant'! De n'être pas, sinon pour – dissimulation de la nature.« Irigaray, Luce: Amante Marine de Friedrich Nietzsche. Paris 1980: Les Éditions de Minuit, S. 112 [Ü: N.H.]
- 16 Irigaray kritisiert damit nicht nur Nietzsche, sondern vermutlich auch Derridas avancierte Lektüre von Nietzsches komplexen Manövern und seinen transvestitischen Aspekten in: Derrida, Jacques: Éperons: les styles de Nietzsche / Sproni: gli Stili di Nietzsche / Spurs: Nietzsche's styles / Sporen: die Stile Nietzsches. Venedig 1976: Corbo e Fiore.
- 17 »La distance ne vient pas d'elle, même si sa séduction opère, pour lui, à distance. Même s'il lui prête, au présent, cet élément de pouvoir. « Irigaray, Amante Marine, S. 113
- 18 Nietzsche, KSA 3, S. 352
- 19 Devereux, Georges: Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt am Main 1985: Syndikat, S.32. Devereux begreift hier die Iambe aus dem Homerischen Demeter-Hymnus als identisch mit der eleusinischen Baubo, eine Annahme, die durch ihre Funktion im Gesamtnarrativ gerechtfertigt ist: Beide schaffen es, die untröstliche Demeter aufzuheitern.
- 20 Marcovich, M.: Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor. In: Vigiliae Christianae 1986, 40. Jg., Heft 3, S. 294-301 versucht zu zeigen, dass die unterschiedlichen Auffassungen des *Anasyrma* der Baubo auf eine Wortverwechslung zwischen *topos* (ein geläufiger Name für das weibliche Genitale) und *typos* (das später mit dem Bild des Knaben Iacchus identifiziert wird) zurückzuführen sind. Doch während es

- Marcovich um eine philologische Sicherung eines authentischen Textes des orphischen Fragments geht, ist, insbesondere in psychoanalytischer Perspektive, gerade das Oszillieren der Worte wie der Interpretationen entscheidend.
- 21 Baubo »ist fast nicht mehr schwanger, aber auch noch nicht vollständig nicht-schwanger: der Kopf und mindestens ein Arm von Iakchos ragen bereits aus ihrer Vulva heraus. Diese Situation ergibt sich nur zu Beginn einer normalen Geburt.« Devreux, Baubo, S. 111
- 22 Vgl. Gsell, Monika: Die Bedeutung der Baubo. Zur Repräsentation des weiblichen Genitales. Frankfurt am Main 2001: Stroemfeld, S. 100
- 23 Vgl. ebd. S. 42
- 24 Ebd. S. 33
- 25 Ebd. S. 43
- 26 Derrida, Sporen, S. 53
- 27 Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe, Band 12. München 1999: dtv, S. 114
- 28 Cf. Gsell, Baubo. S. 44-45; Freud, Sigmund: Gesammelte Werke XVII. Frankfurt am Main 1951: Fischer, S. 47-51
- 29 Vgl. dazu Derrida, Sporen, S. 79-83
- 30 Burkert, Walter: Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt. München 1990: C.H. Beck, S. 58. Freud deutet die Geste auch auf diese Art in seinen knappen Bemerkungen zu *Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung*, vgl. Sigmund Freud: Gesammelte Werke X. London 1946: Imago, S. 398-400
- 31 Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe 7. München 1988: dtv, S. 439
- 32 »L'homme a échappé à sa tête comme le condamné à la prison. « Bataille, Georges : Œuvres complètes I. Paris 1970: Gallimard, S. 445 [Ü: N.H.]
- 33 Bischof, Rita: Tragisches Lachen: die Geschichte von Acéphale. Berlin 2010: Matthes & Seitz, S. 50
- 34 Vgl. Ebd. S. 45
- 35 Ebd.
- 36 Preisendanz, Karl: Akephalos: der kopflose Gott. Leipzig 1926: J.G. Hinrichs'sche Buchhandlung, S. 7
- 37 Diese Figurinen wurden Ende des 19. Jahrhunderts in dem heute in der westlichen Türkei liegenden Ort von Carl Humann und Theodor Wiegand ausgegraben und gehören zur Sammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz. Vgl. Raeder, Joachim: Priene. Funde aus einer griechischen Stadt. Berlin 1984: Gebr. Mann
- 38 Karl Preisendanz deutet den Akephalos als Gestalt des ägyptischen Gottes Osiris, während Walter Burkert darauf hinweist, dass Isis und Osiris mit Demeter und Dionysos gleichzusetzen sind – eine historische Begründung, wenn es einer solchen noch bedarf, um *Acéphale* als dionysische Figur zu identifizieren. Vgl. Preisendanz, Akephalos, S. 43; vgl. Burkert, Antike Mysterien, S. 13



- 39 Vgl. Klossowski, Pierre: Don Juan selon Kierkegaard. In : Acéphale. 1937, Heft 3-4, S. 27-32
- 40 Im Sinne Sianne Ngais: »Cute objects have no edge to speak of, usually being soft, round, and deeply associated with the infantile and the feminine«. Ngai, Sianne: The Cuteness of the Avant-Garde. In: Critical Inquiry. 2005, Heft 31, Nr.4, S.811-847; S.814
- 41 Gsell, Baubo, S. 55
- 42 Agamben, Giorgio: Stanzen – Das Wort und das Phantasma in der abendländischen Kultur. Zürich 2005: diaphanes, S. 235
- 43 Ebd. S.237
- 44 Lacan, Jacques: Schriften. Band 2. Wien 2015: Turia & Kant, S. 200-201
- 45 Gsell, Baubo, S.339-340
- 46 Vgl. ebd. S.10
- 47 Catherine Malabou und Ewa Ziarek bringen dieses Argument auf den Punkt: »[Th]e disappropriating negativity of sexual difference undercuts ‚all‘ the imaginary constructions of unity and identity on subjective and political levels.« Malabou, Catherine und Ewa Plonowska Ziarek: Negativity, Unhappiness or Felicity: On Irigaray's Dialectical Culture of Sexual Difference. In: L'Esprit Créateur. 2012, 52. Jg., Heft 3, S. 11-25; S. 15.
- 48 Irigaray, Luce: Das Geschlecht, das nicht eins ist. Berlin 1979: Merve, S. 29-30
- 49 Lacan, Jacques: Seminar III. Die Psychosen. Weinheim 1997: Quadriga, S. 209
- 50 Lacan schreibt in dieser Form der Präsentation die Geschichte der Verschleierung fort, die dieses Gemälde begleitet. Vgl. Barzilai, Shuli. Lacan and the Matter of Origins. Stanford 1999: Stanford University Press, S. 8-19. Vgl. auch: Ottinger, Didier: Hypothèses élémentaires sur *L'origine du monde*. Courbet – Masson – Duchamp. Paris 2008: L'Echoppe.
- 51 Vgl. Hofmann, Werner: Courbets Wirklichkeiten. In: Werner Hofmann et.al. (Hg.): Courbet und Deutschland. Hamburg 1978: Hamburger Kunsthalle, S. 590-613; S. 610 und: Fried, Michael: Courbet's Realism. Chicago 1992: The University of Chicago Press, S. 209-214
- 52 Lacan, Seminar III, S. 212
- 53 Irigaray, Luce: Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt am Main 1980: Suhrkamp, S. 104
- 54 Vgl. Barzilai, The Matter of Origins, S. 14
- 55 Roudinesco, Elisabeth: Jacques Lacan. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. Köln 1996: Kiepenheuer & Witsch, S. 283

## MARCUS COELEN

### EXTRAKT

All this may be whim; it may be not only a very hackneyed, but a very idle practice; – yet I persist in it still.  
(E.A. Poe, *Marginalia*)

Es ist weder klar noch sicher, weder in deutlicher Erkenntnis sich einstellend noch in ästhetischer Erfahrung aufscheinend, was Psychoanalyse ist, was sie war oder sein, was sie gewesen sein wird; auch nicht, was sie sein könnte oder hätte sein können.

Jedoch: »Es gibt Psychoanalyse«.

Die Behauptung, dass es Psychoanalyse gebe, kann nicht bewiesen, kann nicht plausibel und sollte auch nicht akzeptabel gemacht werden. Für den Beweis fehlt der ihr korrelierenden Tatsache eben dies: Tatsache zu sein sowie die Korrelation mit einem

geregelten Verfahren, dem Prozess der Absicherung des Beweises selbst; Plausibilität und ihr Glauben ins Einvernehmen fehlt in all dem Widersinn und Eigensinn ihrer Begegnungen sowie in den unzähligen Zwisten, die um ihren Namen und unter ihm nicht aufhören, diesen immer wieder anders und polemisch einzuschreiben; und inakzeptabel bleibt, dass sie vom Inakzeptablen ausgeht, zu ihm zurückkommt, von einem Außen, das sich – als schriebe es, von Epikurs Diktum, dass der Tod nichts sei für uns Sterbliche, umgetrieben, dieses um – in den Formulierungen eines Sexuellen findet und verliert, zu dem wir, die Sexuierten, uns nicht ins Verhältnis zu setzen vermögen.

Woher aber zieht sie sich dann? Aus sich selbst? Aber für die Münchhauseniade fehlt ihr genau dies: das Selbst, das sich am Schopfe packen könnte. Aus dem Nichts? Jedoch der Glaube an den Glauben, der den Gedanken von einer *creatio ex nihilo* ausreichend lange aufrechterhalten würde, geht ihr ab.

Es kann nicht unbedingt behauptet werden, dass es sich bei der Wortfolge »Es gibt Psychoanalyse« um eine Behauptung handele: könnte es nicht auch ein Hilfs-, Wut-, Verzweiflungs-, Lust- oder sonst wie gearteter, von sonst woher motivierter Aufschrei sein? Oder das bloße Vorräuspeln eines Gedankens; eine zufällige Beischwingung in der Rede zu einem willkürlichen Handeln oder Ausgreifen; das schiere Nachsprechen nachsprechender Sätze?

*Whim?*

Welche Sprachformen, welche Operationen, welche fingierten Verfahren, welche Fiktionen der Freiheit zu ihren Erfindungen für das, was dann eher wie ein Rauschen, kurz an Schärfe und schwach an Geräusch am Rande der Sprache, ein Zischen durch sie hindurch, als ob Gedanke, erscheinen müsste? Wo noch ein *mot d'esprit* oder sonst wie geisterhaftes Wort froh scheint, der aufdringlichen Gestalt des Geistes zu entkommen und der einengenden Form des Wortes zu entfliehen: Was für ein Sprechen

für dieses Sprechen, wenn es eines ist: »Es gibt Psychoanalyse«?

Wo diese verneinenden, ins Leere fragenden, oder die Geste der Befragung zum *joke* beugenden Konstruktionen keine *allgemeine* Skepsis bilden, sondern mit *Präzision* etwas so aussparen wollen, dass an ihm die Abstraktion des Allgemeinen nicht gelingen kann, scheint etwas wie ein Formgesetz, der Abkömmling, vielleicht auch der Rest nur eines Gespinstes aus Anschauung, Spur und anhaltendem Verlust sich aufzudrängen. Freud nannte es »Urphantasien«: »psychische Vorbauten, die aufgeführt werden.« (In den Briefen an Fliess.)

Lacan schlug an dieser Stelle vor, einen Witz zu wiederholen, der aus nichts ein Lachen zieht, und zwar so, dass weder Lachen noch Nichts nichts sind als die – wenn allgemein genommen lachhafte – Ansicht, die Sachen seien die Worte. In einer Imitation des Demokrit kürzte er nichts – *rien* – um die Spur von nichts so, dass man lache – *rie* –, als seien diese Worte, was sie sagen. Dass sie es nicht seien, kann nun aber ebenfalls nicht gesagt werden, gerade weil die Negation von Lacan an gleicher Stelle eingeklammert wird: er schreibt sie so: »(negation)«. (In »L'étourdit«.)

Der Einklammerung der Negation, die sie nicht negiert, entspricht die Identifizierung von einem, das es nicht identifiziert. Eine Verkenennung habe bis zu seinem elften Seminar die Identität des Einen – *un* – mit dem Partikel *un-* belegt, somit die Grenze des Unbewussten im Unbegriff verfehlt und das Eine unter Verschluss gehalten.

»Ein *un* ist (kein) *un*.«

Ein Satz, der nicht bejaht sein will, weil er nicht als einer zu identifizieren ist, und nicht verneint sein kann, weil die Verneinung zu einer würde und ihn zu einem machte. Zum Schein wie beweisbar, einigermaßen plausibel, fast akzeptabel: »Es gibt Psychoanalyse«.

Ein Satz, der er nicht ist. So ist das einfach gesagt. Was stets zu sagen bleibt, sind die Formlehre seiner Elemente und Verknüpfungen, die Handgriffe seiner Anschauung, die Kunst seines Verlustes – kurz sein Liebesspiel.

THOMAS SCHESTAG

-SCHNEIDER-

[AUSRISS 1]

Als fehlten der Überschrift Anfang und Ende. Abgeschnitten von beiden Enden, wie versehrt, vorsätzlich oder aus Versehen, von Rissen durchlaufen, läßt der Rest an Überschriftlichkeit, übersichtlich, -sichtbar, den Blick mit einem Wort(bruchstück) allein, das nicht allein den Vorgang – Schneiden – anreißt, dem auf den ersten Blick die Überschrift als Überrest entspringt, sondern, substantiviert, am Rand einer Berufsbezeichnung, den Schneider in den Blick rückt, dem die Schnitte zuzuschreiben sind. Aber entspringt die Annahme eines Schneiders im Ursprung der versehrten -schrift, verantwortlich für Schnitte durch die Überschrift, nicht ihrerseits einem Versehen? Denn -schneider- steht ja selber beschnitten, zerrissen, versehrt.

Davon abgesehen, daß Schneider – meist auf Tischen – *sitzen*. Wen oder was tischt die Überschrift auf? Schnitten entsprungen, Schnitten ausgesetzt, die kein Schneider verantwortet. Die losen Enden schließen nicht aus, je nachdem wie und was ihnen zugesetzt wird, daß in der Überschrift der Name einer Änderungsschneiderei verwittert, -blättert; daß hier ein Aufschneider am Werk war; eine Schneider- oder Schnitterin das Wortgeschlecht manipuliert; ein Schneiderlein vorsätzlich das Diminutiv unterschlagen, nämlich abgeschnitten oder abgerissen hat, um weniger abgerissen zu erscheinen. Abgerissenheit haftet dem Berufsstand der Schneider als ein Makel an.

Was, wer überhaupt, sind Schneider? Wo sind sie (abgeblieben)? In welchem sitzenden und abgerissnen, ausfransenden Wanderstand (zuhaus)? Aus welchem Stoff (zu Schneidern zugeschnitten)? Welche Stoffe schneiden, schneiden sie zu? In wessen Auftrag? Wem? Kleider machen Leute, heißt es. Welches Kleid aber macht den Schneider, der (alle) Kleider macht, die (alle) Leute erst zu (gemachten) Leuten machen (etwas herzumachen)? Wer kleidet sie, die Schneider ein, oder tragen alle Schneider *Verkleidungen*, die kein ursprünglich angepaßtes, angemessnes Schneiderkleid verhüllen? Wer macht die Schneider, die die Kleider machen (zu gemachten)? Gibt es – *gemachte* Schneider? Vermacht der Schneider alle Kleider, die er macht, ohne auch nur ein Fädchen zurückzubehalten, vermächtnislos? Ist, was der Schneider, indem er's macht, vermacht, buchstäblich *nihilum*? Der Schneider selber Nichts(nutz), Niemand(mann): *keiner*? Kein Schneider *einer*? Ist der Schneider, weil er allen alle Kleider macht – und notorisch abgerissen genau aus diesem Grund (ohne Grund) – kein *gemachter* Mann? Ihm, der allen alle Kleider anmißt, wäre keines angemessen? Sind Schneider Zwerge oder Riesen? Wichte, oder wichtig? Aus Größenwahn oder Bescheidenheit, Mißlichkeit oder Maßlosigkeit? Was mißt, was maßt der Schneider (sich) an? Ist das der Schneider Leid (oder Vergnügen), kein eignes Kleid am Leib zu tragen –; leiden zu mögen? *Steht* dem Schneider kein Kleid (zu)? Fallen die Schneider aus dem Stand aller Leute – überhaupt – heraus? Was, wenn eines Tages – oder nachts – die Schneider keine

Kleider mehr machten? Gäb es dann keine Leute, Menschen mehr? Wie genau ist es um das Machen, die Macht, *Ohnmacht* der Schneider – die Kaiser und Könige einkleiden, ohne deren Stand zu bekleiden – bestellt? Welche Kleider tragen Schneider (auf oder ab)? Womit bescheiden Schneider sich? Sind Schneider nackt? Oder würde kein Schneider solche Fragen stellen, weil ihre Kleider, die nicht *ihre* Kleider sind – im Auftrag zugeschnitten und gefertigt – Risse durch den Glauben an den Unterschied von *Verhüllt* und *Unverhüllt* legen? Sind alle Kleider aller Schneider immer so zugeschnitten, für Schnitte offen, daß man vor lauter Rissen das Gewebe nicht mehr sieht? Und um die Fragen ins Unversäumte, Unverwahrbare zu wenden: aus welchem Stoff sind *Texte* über Schneider verfaßt? Wer schneidet, schreibt sie zu? Von woher, und wem, vor Augen? Wie Schnitte durch die Schneiderschleier legen? Wie in den Spuren zum Riß, den sie versäumen, lesen?

Den ersten Text für ihre Sammlung von *Kinder= und Haus=Märchen* schneiden Jacob und Wilhelm Grimm aus einer Schwanksammlung von Martinus Montanus aus, 1557 in Augsburg unter dem Titel *Wegkhürtzer* erschienen, der den Lesern eine Erklärung des *-kürzens* mit auf den *Weg-* in das Büchlein gibt: »Ain seer schön lustig vnnd auß der massen kurtzweilig Büchlin / der Wegkhürtzer genande / darinn vil schöner lustiger vnnd kurtzweyliger Historien / in Gärten / Zechen / vnn auf dem Feld / seer lustig zûlesen / geschriben / vnd neulich zûsamen gesetzt / Durch Martinum Montanum von Straßburg.« In einer Widmung, den kurzweiligen Historien vorangestellt (sie verlängert oder verlangsamt den Weg dorthin unmerklich), führt Montanus zur Kurzweil (in einer Klammer) aus: »dieweyl aber auch mancher ist, der sich des studierens gar zûvil übernimmt, also das er darvon etwan inn krankckheyt falt und sich toll studieret (inn ansehung das er nichts hat, damit er die weyl kürztet, unnd ob schon einer mit gûten gesellen spatzieren geht und nichts kurtzweiligs weißt herfür ziehen, ist ime die weyl lang, unnd nicht anders dann wie ein junges kindlein daher zeücht) [...]« Die *stücklin* im Buch sollen helfen, *dieweyl* nämlich *die weyl* lang werden und in Langeweile übergehen kann, die *weyl* zur kurzweil zu

kürzen, ja noch die *weyl*, des Weges, *wegzukurzen*. Dem Titel *Wegkhürtzer* haftet so, fast unmerklich, etwas vom *-schneider-* an, der dem Weg- so zusetzt, daß er ihn *-kürzt*, den Weg zur Kurzweil abkürzt und über dem Eindruck der *-khürtze-*, die bleibt, *Weg-* und *-weil* und *-khürtzer* (also noch den *-schneider-*) Schnitten aussetzt. Kurz, vielleicht hat Martinus Montanus dem ein und andern *stücklin*, des Weges aufgegabelt, unterwegs zum *Wegkhürtzer*, das ein und andre Ende (oder *stücklin*), der Kurzweil wegen (oder gar aus Langeweile), weggekürzt.

Über einer der ersten *kurtzweyligen Historien* im *Wegkhürtzer*, die den (eher langen) Titel, der des Aufreihens nicht müde wird, fast wie um eine Abbreviatur des ganzen Stücks vorwegzunehmen oder *-zugeben* (und Lust auf mehr zu wecken), führt oder trägt, *Von einem könig, schneyder, rysen, einhorn und wilden schwein*, halten Jacob und Wilhelm Grimm wie mit Scheren inne. Auf einem Deckblatt (1975 durch Zufall unter unsignierten Materialien im Nachlaß aus dem sogenannten *Grimm-Schrank* in der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek zu Berlin gefunden), vermerkt eine Notiz, in der Handschrift Wilhelm Grimms, die Vorerinnerung an eine Rückerinnerung (vielleicht):

#### MÄRCHEN

was nicht vollständig benutzt  
werden konnte u. vielleicht noch einmalnachzusehen ist.<sup>7</sup>

Unter dem Deckblatt (wie unter einem Hemd: *chemise* nennt im Französischen außer dem Hemd auch den Aktendeckel oder Umschlag), auch in der Handschrift Wilhelm Grimms, findet sich (ohne sich wiederzufinden) die Abschrift jenes *stücklins* aus dem *Wegkhürtzer*, nicht ohne hie und da zuzusetzen, hie und da ab- oder wegzukurzen. Schon die Abschrift der Überschrift verleiht dem Schneider, durch Unterstreichung (die seine Exzision oder – umgekehrt – die Wegkürzung des Restes aus der Überschrift präpariert) besonderes Gewicht: »Von einem König, Schneider, Einhorn und wilden Schwein«. Am 17.10.1810, in einem Brief an Clemens

Brentano, kürzt Jacob Grimm die Abschrift der Überschrift von der Hand seines Bruders, die das Wort *Schneider* unterstreicht (eine Unterstreichung, die zwischen Riß und Naht spielt), durch die Abkürzung *usw.* ab: »Nr 1, von einem König, *Schneider*, Riesen, Einhorn usw., behalte ich auch hier, weil es der Wilhelm aus Berlin mitgebracht hat.«<sup>2</sup>

Zwei Jahre später, 1812, erscheinen, in einem (ersten) Band, *Kinder= und Haus=Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm*, in Berlin. An zwanzigster Stelle steht dort das Märchen *Von einem tapfern Schneider* verzeichnet. Es ist aus zwei Teilen, Stücken oder Texten – nämlich aufgelesenen Stoffen – vernäht, wobei die Nähte – vermerkt durch *I.* und *II.* – beide Stücke so versäumen, daß sie verbindlich geschieden erscheinen; verheftet durch ein und denselben Titel, denn jede der beiden Erzählungen handelt *von einem* (andern) *tapfern Schneider*. Die erste resultiert aus Eingriffen in das *stücklin* von Martinus Montanus, das unter den Händen der schneidernden Brüder (nicht nur in der Überschrift, die jetzt nurmehr den *Schneider*, zum *tapfern* erweitert, nennt) einschneidende Kürzungen erfährt. Der zweite Teil des Märchens, nämlich ein anderes Märchen, ist bloß abgeschnitten überliefert. Es bricht über dem Zusatz (in Klammern) der beiden Sammler, »(Das weitere fehlt.)«, ab. Eine Anmerkung am Ende des ersten Bands der *Kinder= und Haus=Märchen*, unter der Überschrift *Zu dem tapfern Schneider. No. 20.*, die den *einen*, nämlich zweimal einen, zu *dem* tapfern Schneider kürzt, als wär es einerlei, ob unter dem Wort *einer* einer unter *andern* oder ein und derselbe oder gar *keiner* Hof und Haus hält, präzisiert: »Die erste Erzählung ist genommen aus einem ziemlich seltenen, kleinen Buch: *Wegkürzer* [...].« Das Sammeln ist ein Lesen, *Auflesen*, das *-lesen* ein Nehmen, *Ausnehmen*: es greift und schneidet ins Aufgelesene ein, weidet und schlachtet es aus; kürzt weg, setzt zu; verknüpft und *-knüpft* absonderlich; glättet hier, legt Falten dort; und blättert um. Zu der zweiten vermerken die schneidernden Sammler: »Zu beklagen ist, daß die zweite Erzählung, nach mündlicher Mittheilung, nur ein Fragment giebt, ohne Zweifel wäre das Ganze recht gut.«

Zwischen der Klage über den Fragmentcharakter, das *Unganze*, Ausfransende der zweiten Erzählung, mit der ersten unter ein und derselben zweischneidigen Überschrift, *Von einem tapfern Schneider*, im Saum der ersten Auflage der Märchensammlung und der zweiten, *vermehrten und verbesserten* Auflage (die 1819 in Göttingen erscheint), fassen die Brüder Grimm Mut und schneiden oder schneiden die beiden, unter dem Titel *Von einem tapfern Schneider* mehr schlecht als recht vernähten Stücke, weniger verwahrt als verwahrlost, um. Den Anstoß zu dieser umgearbeiteten, ausgebenen und abweichend vernähten Fassung hält eine handschriftliche Marginalie Wilhelm Grimms am Rand der Anmerkung *Zu dem tapfern Schneider* fest. Er unterstreicht das Wort *Fragment* (so wird das zweite, mündlich mitgeteilte Märchen charakterisiert) und notiert: »Ist eigentl. keins sondern geht voran.«<sup>3</sup> Dieser Einsicht, Mutmaßung oder (tapfern) Annahme zufolge wird die Naht, die *I* und *II*, den (einen) tapfern Schneider vom (andern) tapfern Schneider, verbindlich schied, aufgetrennt, und das zweite Stück dem ersten vorgestückt, wodurch der Zusatz am Ende von *II* (in der Erstausgabe der *Kinder- und Haus-Märchen*), »(Das weitere fehlt.)«, jetzt fortfällt oder (eingefaltet) fehlt, und das zuvor vorgestellte *stücklin I* (aus dem *Wegkhürtzer* genommen) so anschließt, als ginge ein und derselbe Schneider aus dem vormals *II*. Stück – jetzt am Anfang – in das vormals *I*. Stück – jetzt am Ende – bruch- und übergangslos fort. Aus den zwei Schneidern, (noch) einem und (noch) einem, in zwei lose zusammenhängenden Erzählungen, unter derselben Überschrift, *Von einem tapfern Schneider*, ist einer geworden, den eine neue Überschrift jetzt so zu *dem* vereinzelt und verkürzt, daß *er*, um ein *-lein* erweitert, sexuell neutralisiert, zum *Schneiderlein* verkleinert umgeht und in Erscheinung tritt, was um das vorangestellte Kennwort *tapfer* den Schleier leisen Spottes legt: *Das tapfere Schneiderlein*. Das tapfere Schneiderlein spottet jeder Beschreibung. Da *stapft* es, tapfer ... Wer, oder was, geht in ihm um? Ihm vor? In ihm vor? Ihm nah, und nach? Halb unverhohlen Stolz, halb Bitte um Nachsicht für das der Grimmschen Änderungschneiderei entspringende tapfere Schneiderlein spricht aus einem Hinweis, 1822, in einem – jetzt separat edierten – (dritten)

Band mit Anmerkungen: »Die erste Hälfte aus zwei sich ergänzenden hessischen Erzählungen. Die zweite von da an, wo der Schneider den Riesen verläßt und sich an des Königs Hof begiebt nach einem ziemlich seltenen kleinen Buch, Wegkürzer [...]. Dieser Theil kann für sich bestehen, ist hier aber, weil er natürlich an den vorhergehenden paßt, angefügt und darum auch umgeschrieben worden; in der ersten Auflage kann man den unveränderten Abdruck nachsehen.« Natürlich. Bitte um Nachsicht. Wer aber nachsieht, vielleicht auch auf das *ziemlich seltene kleine Buch* stößt, merkt, daß durch den vermeinten (natürlichen) Abdruck (aus dem *Wegkürzer*) schon in der ersten Auflage Spuren – oder Stapfen – schneidernder Eingriffe gehen, bevor die zweite, fast bis zur Unkenntlichkeit *de-tailliert*, die Druckvorlage aus dem Wegkürzer wegekürzt: umschreibt und -schneidet, bis alle Details durch wiederholtes Ein- und Anpassen den Eindruck nahtlos natürlichen Zusammenhalts verbreiten: *Nahtürlichkeit*. Der Anzug der Erzählung – *Das tapfere Schneiderlein* – sitzt, weil alles *paßt*. So auch das Ende. Aus dem Schneiderlein ist dort, fast als wäre ein Aufschneider, der die Verkleinerung – *-lein* – abgestreift oder abgeschnitten hat, am Werk gewesen, ein König geworden. Das ist der letzte Satz des Märchens, der Druckvorlage im *Wegkhürtzer* – »Also blyb der schneyder sein lebtage ein könig«<sup>4</sup> – fast wie aus freien Stücken treu: »Also war und blieb das Schneiderlein sein Lebtage ein König.« Dies Königwerden, -sein und -bleiben des tapfern Schneiderleins, führt in die Überschrift des *stücklins* bei Montanus im Nachhinein Verwirrung ein: *Von einem könig, schneyder, rysen* usw. Denn vom Ende der Erzählung her gehn durch den aufzählenden Zug der Überschrift Risse; die parataktische Suggestion *ein* König, dann *ein* Schneider, dann *usw.*, im Personenstandsregister der Historie wird von der Vermutung heimgesucht, das Stück handle von *einem*, ein und demselben, der erst *als* Schneider, dann *als* König in Erscheinung tritt. Und noch das Wort *rysen* geht, in der Orthographie des *Wegkhürtzer*, zerrissen (oder ungesäumt), durch das Wort *schneyder*.

Wie schneidert der Schneider (im *Wegkürzer*: so kürzen die Brüder Grimm den Titel des Büchleins von Montan, orthographischer

Konvention oder Vorliebe um 1810 zulieb), und wie schneiden die Brüder Grimm (von den Eingriffen in die Überschrift, vielfachen Kürzungen, Überschreibungen, Erweiterungen ausgesetzt, für einen Augenblick abgesehen) in den Aufriß des Textes oder Buchstabengewebes von Martinus Montanus ein? Lenkt (unter der Hand) der Schneider in dem Stücklein ihre Schritte, Schnitte, Einschnitte in den Text *Von einem [...] schneyder [...]*? Wer geht hier wem (aus welchem Grund), mit Nadel, Faden, Schere (Fingerhut) zur Hand? Aus dem Weg? Auf den Leim? Denn in dem Schneider begegnet den drei Lesern, Sammlern, -schneidern eine fadenscheinige, verschlissene, halb rissige halb riesige, halb zerlumppte halb königliche Verkörperung ihrer eingreifenden, -schneidenden, -schreibenden Handgriffe, Gesten, Manipulationen. Eskamotagen, Eskamontagen. Suchen sie, durch eingreifende Vertiefung in das aufgegriffene Gewebe, aus dem der Schattenriß eines schneidend und nähend ins Gewebe vertieften Schneiders auftaucht, Aufschluß über den Beweggrund einschneidender Vertiefung in den Text, *Von einem könig, schneyder, rysen* (usw.), wie *Von einem tapfern Schneider*? Aufschluß über das Innehalten über Texten, und einschneidende Vertiefung in deren Gewebe (gerade auch dort, wo solche Vertiefung gewerbsmäßig betrieben wird); Aufschluß also über das Gewerbe einschneidender Vertiefung in Gewebe überhaupt? Im Schneider aber begegnet, zweischneidig, zwiespältig einer, der nicht nur vernäht, sondern auch auftrennt, ohne daß aus deren Überkreuz die verbindliche Trennung beider Gesten resultiert. So fängt das *stücklein* im *Wegkhürtzer* an: »In einem stätlein Romandia ein schneider gesessen, welcher auff ein zeit, als er gearbeitet, einen apffel bei im liegen gehabt, darauff vil fliegen (wie dann sommerszeiten gewonlich) gesessen.« Der Schneider sitzt in dem ersten Satz (»auf seinem Tisch am Fenster«, setzt Wilhelm Grimm in der Fassung von 1819 – *Das tapfere Schneiderlein* – hinzu), wie die Fliegen auf einem Apfel. Zwei Zeiten vernäht und faßt der Satz in Worte: *auff ein zeit*, eine Zeitlang nämlich, *ein schneider gesessen*, um zu arbeiten, vertieft ins Zuschneiden und Vernähen von Geweben; während, *wie dann sommerszeiten gewonlich*, viel Fliegen auf dem Apfel *gesessen*, vertieft ins (einschneidende) Kosten einer süßen

Frucht. Doch die Symmetrie der vernähten Zeiten, wie des Schneiders, der gesessen, wie die Fliegen, die gesessen, reißt. Der Apfel, den der Schneider bei sich liegen gehabt, erinnert an die Auszeit von der Arbeitszeit zu Sommerszeiten: eine Pause einzulegen. Doch den Apfel, den er bei sich *liegen* gehabt, haben *Fliegen* in Beschlag, wo nicht in Besitz genommen, als habe sie an dieser Stelle, im Text, weniger der Duft des Apfels als ein Wort, Wortfetzen, *-liegen*, an dem die Fliegen, an dem das Wort *Fliegen*, aus Anhänglichkeit, allezeit selber tragen oder trägt, angelockt. Die Fliegen liegen auf dem Apfel (wie zu Tisch), den der Schneider (auf dem Tisch) bei sich hat liegen. Doch die perfekte Symmetrie im Partizip *gesessen*, des Schneiders und der Fliegen Partizipation an ein und demselben Wort – *gesessen* – gebricht. Denn das *gesessen* der Fliegen, die vom Apfel tafeln, trennt ein *gegessen* oder *-gessen*, und *-essen*, auf. Der Anblick der ins Essen des Apfels, den er bei sich liegen hat, vertieft sitzenden Fliegen ist dem sitzenden Schneider, im Schneidersitz auf seinem Tisch am Fenster, des Besitzes beraubt, der ihm die Auszeit – oder Pause – hätte versüßen sollen, ein Dorn im Auge. Er tut dem Schneider *Zorn*, und er faßt Mut, das ist der Schneider auf dem Sprung zum *tapfern*, auf die Fliegen auf dem Apfel mit einem *fleck von tûch* ein-, und sieben Fliegen zu erschlagen: »Das dem schneider zorn thon hat, ein fleck von tûch genommen, auff den apffel geschlagen und der fleügen siblen erschlagen.« Der *Apfel*, mehr noch als der *Zorn*, bahnt Wege zum ein- und umschneidernden, wegekürzenden Eingriff der Brüder *Grimm* in die Überschrift der Erzählung im *Wegkhürtzer*, denn *tapfer*, das *Deutsche Wörterbuch* erinnert in einer Klammer daran, wird im Alemanischen »auch *tapfel*: *apfel*« buchstabiert.<sup>5</sup> Martinus Montanus, der sich im Titel des ziemlich seltenen kleinen Buchs *von Straßburg* nennt, wird das Echo nicht entgangen sein. Der eine Schlag mit einem Fetzen Tuch auf die Fliegen auf dem *Apfel* macht den Schneider auf einen Schlag zum *tapfern*: zum *tapfel*, *apfel*, *Apfelschneider*. Vielleicht, wer weiß, hat der Augenblick des Schlags aus *Zorn*, den der Schneider führt (oder der den Schneider verführt), auf den Apfel vor Augen in den lesenden Brüdern *Grimm* auf einen Schlag die Erinnerung an das Wort *apfel* (oder *tapfel*, und

*tapfer*) geweckt, und sie ermuntert, sich ein Herz zu fassen (*tapfer*), unter der Überschrift im *Wegkürzer*, die sie fast restlos kürzen, bis nur noch ein Abfall oder Butzen (wie um ein Kerngehäuse), *Von einem [...] Schneider*, übrig bleibt, die andere, *Von einem tapfern Schneider*, wie unter einer Überschreibung (Lettern wie Fliegen, die ihn bedeckten), einen Augapfel, freizulegen: im Aufriß der *Furcht*, die der Volksmund seit alters den Schneidern anhängt oder -heftet, eine *Frucht*<sup>6</sup>.

*Apfel – tapfel – apfel – tapfer*: (wenigstens) vier auf einen Schlag, alle übrigen in jedes einzelne der vier vernäht, die einander aufliegen, auseinander (wie Fliegen fast) auffliegen. Genau genommen aber mehr als vier: unter dem Lemma *Tapfer* vermerkt das *Deutsche Wörterbuch*, in ein Zitat von Megenberg getan: »diu prüstel ... schüllent an den juncfrawen klein sein und tapfer [fest]«; und Jacob Grimm ergänzt im ersten Band des *Deutschen Wörterbuchs*, unter dem Wort *Apfel*: »In sprache und poesie heissen äpfel die weiblichen brüste, deren andrehen, anschwellen durch μαζός κωδωνι, apfelt sich, bezeichnet wurde.« Wieviele Sachen, ob sieben oder mehr, *Apfel* überhaupt auf einen Schlag assoziiert und freisetzt, bleibt offen.

Was auf den Schlag aus Zorn des Schneiders auf den von Fliegen in Beschlag genommenen Apfel folgt, ist eine erste Seh- und Lese-szene. Er beseht, was er angerichtet, eine *nature morte*, und läßt das Gesehene in Schrift, inschriftlich umsetzen. Also: »Als solchs der einfeltig schneider gesehen, bey im selbs gedacht, sein sach solte güt werden. Bald ihme ein sehr schönen harnisch machen und darauff mit guldin büchstaben schreiben ließ: ›Syben auff ein streich zû todt geschlagen‹, und auf der gassen mit seim harnisch umbgezogen.« Der Anblick des (Aug)Apfels, von den ihm aufliegenden Fliegen in Beschlag genommen, hat den Schneider in Harnisch gebracht, auf den Apfel einschlagen und der Fliegen sieben – auf einen Schlag – erschlagen lassen. Bei Betrachtung der sieben toten Fliegen auf dem Apfel durch den *einfeltig* Schneider in *Harnisch fällt dem Schneider etwas auf, dann ein; ein und wieder auf; denn aus dem Einfall geht etwas Auffälliges hervor: der Schneider läßt sich einen Harnisch fertigen, bringt sich – gleichsam buchstäblich – ein zweites Mal, als*

legte der Einfältige einen Einfall in Falten, in *Harnisch*, einen sehr schönen, ins Auge fallenden Harnisch (oder Brustpanzer), und läßt auf ihn mit goldenen Buchstaben, die auch ins Auge fallen, etwas Auffälliges, ja Aufsehererregendes schreiben: *Syben auff ein streich zû todt geschlagen*. Was dem einfältigen Schneider, der *solchs [...] gesehen*, beim Anblick dessen, was er angerichtet hat, einfällt, fällt zwischen dem Anblick der (saugenden) Fliegen auf dem Apfel, der den Schneider in Harnisch bringt, und dem Blick auf die sieben toten ein, woraus im Schneider, der *bey im selbs gedacht, sein sach solte güt werden*, der Vorsatz resultiert, sich (buchstäblich) in Harnisch zu bringen. (Mit allem Drum und Dran.) Der *einfeltig* Schneider legt, in diesem Augenblick, das Schema der Übertragung, und *Gegen- oder Rückübertragung, aus buchstäblicher in übertragene, übertragener in buchstäbliche Bedeutung, mit einem Wort Sprache*, brach. Er legt die Wendung *in Harnisch sein* in Falten, und schneidet (sie) auf. Als zöge der Schneider in diesem Augenblick (seine Augen schneiden leise, behutsam, in der Stille, in eine *Szene*, die Überreste einer Mahlzeit, ein Gemetzel ein), wie zum erstenmal, aus dem Innwerden beweglicher Lettern (wie Fliegen – das Wort zählt sieben Lettern: F l i e g e n –, die aneinander, aber lose, auf der süßen Frucht, die sie bedecken und verunsichtbarn, von der sie kosten, liegen) Genuß. Aus dem *Apfel* oder dem, was von ihm übrig ist, zieht er das Beiwort *apfel, apfer* oder *tapfer*, und aus dem Anblick der *sieben* blitzt die Einsicht, *sein sach*, nämlich die Sache seiner *sieben Sachen*, Inbegriff seines (Hab und) Guts, *solte güt werden*. Mit dem beschriebenen Harnisch, oder Brustpanzer, als verkörperte er (insgeheim) den von Lettern (wie Fliegen) bedeckten Apfel, einem Kleid, das er nicht selber zugeschnitten, sondern sich hat schmieden lassen, angetan, verläßt der Schneider das Haus und zieht *auff der gassen* vor den Gaffern um. Nicht nur die Wendung *in Harnisch* hat der Schneider in Falten gelegt (und aufgeschnitten), sondern auch die auffallende Wendung, die auf Geheiß des Schneiders in goldnen Lettern seinen Harnisch zierte, läßt er so in Falten legen, daß sie an einer Stelle (einer Auslassung wegen) wie aufgeschnitten, als Aufschrift eines Aufschneiders in Erscheinung tritt und Wirkung zeitigt: »Bald



ihme ein sehr schönen harnisch machen und darauff mit guldin büchstaben schreiben ließ: »Syben auff ein streich zû todt geschlagen«, und auf der gassen mit seim harnisch umbgezogen.« Die Auf- oder Inschrift – *Syben auff ein streich zû todt geschlagen* –, aus sieben Wörtern komponiert, beschreibt eine *Ellipse*. Sie läßt das Nomen, dem die *sieben* als Beiwort (oder Zahlname) zuzuzählen wäre, aus. Der Riß, der durch die glänzende Wendung auf der Brust des Schneiders verläuft, wird von den Gaffern auf der Gasse geschlossen. Sie, wie mit saugenden Augen, in Bann gezogen – das ist die zweite Seh- und Leseszene –, *schließen*: »Wer in besahe, der meinete, er hette sibem menschen auff ein streich zu tod geschlagen; ward darnach von yederman übel geförchtet.« Der Schneider auf der Gasse nimmt die Gaffer – buchstäblich – *zur Brust*. Aus dem Schneider ist ein *tapfer* Schneider geworden. Der Schneider hat *Schneid*. Es ist die Schreibunterlage, der eiserne Harnisch, vom Schneider (mit geschwellter Brust) zur Schau getragen, die die Leser (wie Fliegen) auf den Leim führt (oder lockt), in ihnen Furcht und Zittern, Bewunderung und *Neid* weckt. Der paradiierende Schneider *überläßt* es den Gaffern, die Stirn in Falten zu legen, die Inschrift zu glätten (mit den Augen wie mit heißen Plätteisen über den Text zu fahren, Falten auszubügeln) und Schlüsse (wie Fäden) zu ziehn. Sie *übersehn* und -gehn den Hiat oder Riß zwischen *Syben* und *auff ein streich* dadurch, daß sie (mit schneidernden Augen) dem Beiwort *Syben* das Nomen *menschen* anheften oder -nähn, und von dem unsichtbaren Zusatz in Bann geschlagen werden: die Geburt des *tapfern* Schneiders aus der Ellipse. Die Ur- oder *Unszene* (sieben erschlagene Fliegen auf einem Apfel), die der Schneider besah oder *gesehen*, spielt, halb über- und halb unbe-sehn, im Untergrund der Szene auf der Gasse, in den Augen derer, die aus Kurzweil (zum Zeitvertreib oder um sie totzuschlagen) im *Wegkhürtzer* lesen: sie stecken fortan mit dem Schneider unter einer Decke. Unter einer Decke aber, durch die Risse gehn. Sie läßt offen, was genau es mit dem Spiel aus *Einfalt* und *Einfall* im Blick des Schneiders auf das Stilleben (auf einem Apfel sieben tote Fliegen) auf sich hat. Nicht weniger als mit seiner *sach*. Der Eindruck des *Schneids*, den die goldene Inschrift auf dem eisernen Harnisch

verbreitet, als wäre nicht nur der *tapfer* aus dem *Apfel* entsprungen, sondern aus dem (kaum) beschnittenen *Schneider* der *Schneid* (den ihm die Gaffer neiden: *Harnischneider mögen sie heißen*), *rührt nicht nur an Einsicht in den losen, alles andere als stichhaltigen oder nahtlosen Zusammenhalt der Lettern, nicht nur an Risse im Aufriß der Wörter, Ellipsen (und Pausen) im Satz, sondern auch an den Genuß, den der Schneider aus dem Schlag, Einschlagen (auf den Apfel) und Erschlagen (der sieben Fliegen) zieht, auf Geschlecht und Geburt*.

In den Apfel verkapselt. An einer Stelle seines Kommentars zu einer Stelle in Eschenbachs *Parcival*. (V. 8369 u. folgg. vergl. 23829.30 u. 23969.70.), erschienen 1813 im ersten Band der *Alt-deutschen Wälder*, herausgegeben von den Brüdern Grimm, erinnert Jacob Grimm an eine Stelle in dem Märchen vom Wacholderbaum: »Vor eerem huse was een hoff, darup stund en Machandelboom, ünner den stün de frou eens in'n winter un schalt sik eenen appel, un as se sik den appel so schalt, so snet se sik in'n finger un da bloot feel in den snee [...].« Fehlt hier wieder der Rabe, als das Dritte, so ist dagegen das *Schneiden*, wie im ersten Märchen das *Stechen in den Finger* tiefsinniger als das fremde Blut und zwar auch bedeutsamer, allein es leidet schon jetzt keinen Zweifel, wie der alte Kern der Sage sich in mehr als einen Zweig entfaltet hat. Den *alten Kern* erkennt Jacob Grimm weiter unten, im Apfel: »Gleich dem Finger hat der in dem altdeutschen Märchen vorkommende *Apfel* die Bedeutung der Zeugung.«<sup>7</sup>

»schneid« aber, weiß das *Deutsche Wörterbuch*, »in *Baiern* die zeugungsfähigkeit, schneid haben; auch wol der genusz selbst: schneid haben bey ainer [...] schneid in *Baiern* vagina muliebris; bei der schneid sein«, und im Schweizerdeutschen: »auch schnidi, der augenblick des geburtsactes, wenn das kind in die öffnung des schlosses dringt«<sup>8</sup>. Die Nähe zueinander von *sach* und *siben*, manchmal zusammen-, manchmal auseinandergeschrieben, sieben Sachen oder Siebensachen, ist nicht nur, vulgo, »wann man etwas nicht grober weise ein plunder oder verächtliches ding nennen wil«<sup>9</sup>, in Gebrauch, sondern die Wendung *Siebensachen* wirft

zuweilen einen Schleier. Sie wird, wieder dem *Deutschen Wörterbuch* nach, »*verhüllend* [...] *zuweilen von den weiblichen reizen gesagt*«; »*ähnlich verhüllend, aber abstracter* [...] *in dem ältesten beleg*: den Niemand sol ich suchen, unnd jhn dieses kleines kind bringen, so mein fraw bekommen, denn Niemand, ist der vater, mein ist es nicht, denn ich nun ein alter mann, unnd zu den sieben-sachen nicht mehr tüchtig«<sup>70</sup>. Nicht nur teilt der eine Schlag (auf den Apfel), dem sieben Fliegen zum Opfer fallen, den Schneider auf einen Schlag um den Einfall, *sein sach solte g t werden*; sondern er vergrößert den Schneider (sein ganzer Schneid liegt darin bloß, oder beschlossen) zum Aufschneider. In jenem sonderbaren (un-vergeßlichen) Sinn, den die Brüder Grimm in der *Einleitung* zur zweiten Auflage der *Kinder= und Haus=Märchen*, 1819, unter dem (letzten) Zwischentitel *Feststehende Charaktere* zuletzt, nämlich *endlich*, dem *Aufschneider* zuschreiben: »[...] in ihm gibt sich die reine und weil sie unverhohlen ist, schuldlose Lust an der Lüge kund. Die menschliche Einbildungskraft hat das natürliche Verlangen, einmal die Arme, so weit sie kann, auszustrecken, und ungestört das große Messer, das alle Schranken zerschneidet zu handhaben.«<sup>71</sup> Weiter unten, im letzten Satz der *Einleitung*, legen sie den alle Schranken zerschneidenden Schneid des großen Messers in die *sprengende Kraft der Augen*. Der *tapfer* Schneider ist, im Harnisch mit der Aufschrift *Syben auff ein streich zû todt geschlagen*, auf der Gasse, auf dem Sprung, sie zu kosten, auszukosten. Er bricht (den Augapfel) auf.

Nicht *das große Messer führen, dennoch legen, wie mit Messern (oder Scheren)*, die Brüder Grimm *Schnitte durch die Aufschrift, die weiter unten bei Montanus auch überschreibt* heißt, vom Schneider, der als ein (stummer) Schau- und Schriftsteller umzieht, auf der Gasse stolz zur Schau gestellt. Sie kürzen sie. Die sieben Worte im *Wegkhürtzer*, *Syben auff ein streich zû todt geschlagen*, kürzen sie (in der Erstausgabe der *Kinder= und Haus=Märchen* von 1812) so weg, daß *fünf Worte übrigbleiben*: *sieben auf einen Streich geschlagen*. Der Ausfall der zwei Wörter *zû todt* in der einschneidenden Abschrift aus dem *Wegkhürtzer* nimmt dem einen Streich (zu Tode) die Ausrichtung und (schlagende) Wirkung. Als hätten die

schneidernden Brüder ausbündiges Gefallen am Einfall des Schneiders, nämlich am Ausfall (durch suggerierte Einfaltung, wie einer in den Riß vernähten Tasche, die auf Schließung der Lücke durch Hervorzug eines in die Tasche wie in Gewohnheit vertieften Wortes drängt) in der goldnen Aufschrift (oder in den Untergrund der goldnen Aufschrift), die den schönen Harnisch ziert, gefunden. Als wären beide Brüder beim tapfern Schneider in die Lehre gegangen, das Einlassen von Auslassungen – Ellipsen – in den Text zu lernen. Nicht nur *wer* die sieben sind, bleibt jetzt offen, sondern auch *wohin*, zu welchem Ende oder Ort der eine schlagende Streich, einmal geführt und ausgeführt, geführt hat. Die zweite Streichung *überläßt* es den Lesern auf der Gasse, nicht nur *Menschen*, sondern auch die Wendung *zum Tode* (als läge darin das unausweichliche Ende der Menschen beschlossen) einzuführen. Den denkfaulen Lesern auf der Gasse fällt angesichts des doppelt versehrten, durch zwei Ellipsen oder Risse charakterisierten Aufschrift *sieben auf einen Streich geschlagen* nichts Besseres ein, als die Aufschrift um das Sein-zum-Tode (als Inbegriff des Menschenlebens) zu ergänzen. Sie bleiben auf der Schwelle zur Einsicht der Tiere in einem andern Märchen, *Die Bremer Stadtmusikanten*, zurück: »etwas besseres als den Tod findest du überall«<sup>72</sup>. Die Brüder Grimm spielen, scheint es, der Aufschrift im *Wegkhürtzer* dadurch einen Streich, daß sie die Wendung *zû todt* streichen: der zusätzliche Streich – zieht ab. Aus der Elision der Wendung *zû todt* ziehen die Brüder Grimm (indem sie ihr zu Leibe rücken) Genuß. Als hätten sie, den Fliegen auf dem duftenden Apfel gleich, die überreife, überreife Stelle der goldenen Aufschrift, *zû todt*, mit ihren Augen bedeckt und aufgesogen. Führen sie, als Aufschneider, an dieser Stelle, nicht doch *das große Messer*, indem sie aus der Überschrift nichts Geringeres als den Tod ausschneiden, die Wendung *zû todt* streichen? Die fatale Ausrichtung des *einen* Streiches streichen? Gehen sie dem Tod (der Unumgehbarkeit des Todes) aus dem Weg? Legen sie – fast umgekehrt – nah, daß der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern Wort unter Wörtern, die ein- und ausgelassen, vernäht und ausgeschnitten werden können, bleibt? Daß der Tod, hier in der Wendung *zû todt*, gegen die Ellipse nichts ausrichten kann?

Daß gegen die Exzision des Todes, der Wendung *zu todt*, aus der goldenen Schrift auf dem Harnisch des Schneiders kein Kraut gewachsen ist? Dem sei wie dem sei: die Brüder Grimm überlassen den tumben Gaffern auf der Gasse die Einführung der Wendung *zu todt*. Denn so wird sie, der Vorlage im *Wegkhürtzer* treu, in die zusätzlich gerissne *Lücke wiedereingelassen* oder: »[der Schneider] ließ sich bald einen sehr schönen Harnisch machen und darauf mit goldenen Buchstaben schreiben: *sieben auf einen Streich geschlagen!* zog mit seinem Harnisch auf der Gasse, wer ihn besahe, der meinte, er hätte sieben Menschen auf einen Streich zu todt geschlagen; ward darnach von jedermann übel gefürchtet.«

Und als hätte dieser Streich oder Handstreich gegen den Tod in der Überschrift auf dem Harnisch des Schneiders sie mutig oder übermütig gemacht, denn die Elision des Todes in der Wendung *zu todt* schneidet ja den Schnitter (oder Sensenmann), eine eigentümliche Nähe (oder Naht) zwischen Tod und Schneider aus, setzen die Brüder Grimm in der zweiten, *vermehrten und verbesserten Auflage* der *Kinder- und Haus- Märchen* (Berlin 1819) ihre Eingriffe in die Aufschrift fort. Dem Schlag, den sie diesmal führen, fällt das Partizip *geschlagen* zum Opfer. Dieser zweite Schlag zielt nicht mehr auf den Tod, der dem Schlagen bloß als ein Effekt entspringt, sondern – erst die Exzision des Todes verhilft den Brüdern Grimm zum *Übermut*, den diese einschneidendere Geste braucht – auf nichts als auf das *Schlagen*: ... Schlag, Schlachten, und Geschlecht ...: der Geburt des *Menschenschlags* aus dem *Geschlecht* auf der Spur. Das Wort *verbessert* im Titel der zweiten Auflage unterstreicht, daß die Brüder Grimm die Texte der Märchen im Erstdruck, nach Art der Schneider, *bessern*; mit einem andern Wort, einem Hinweis von Adelung nach, »weil das Zeitwort *sniden* im Schwabenspiegel auch von dem Ausbessern eines Kleides gebraucht wird«<sup>73</sup>, *schneiden*: die alten, vielmal – immer abweichend – erzählten, aufgetrennt und umgeschnitten, durch Fortlassung und Anstückung mehr schlecht als recht vernähten Fetzen und Gewebe, aus mehr als einem Mund, *ausbessern*. Oft so, daß sie verschiedene Erzählungen als Variationen voneinander unter *eine* Überschrift setzen, gleichsam rhapsodisch verfahren, wie um dem Schneider

oder Schneiden – oder *-schneider-* – im Ursprung der ältesten Epen auf die Spur zu kommen. Dem Märchen *Von einem tapfern Schneider*, des Erstdrucks (es ist das erste im Ursprung ihrer Kinder- und Hausmärchensammlung), schenken sie, vielleicht genau aus diesem Grund (*Ungrund*), offener Spurensuche oder -lese nach *-schneiden-* den Gesten im Ursprung des Erzählens überhaupt, besonders einschneidende, ausbessernde Aufmerksamkeit. »Die erste Hälfte«, so heißt es drei Jahre später, zum ersten Mal in einem dritten Band (Berlin 1822), der die Anmerkungen separat sammelt, auch sie *vermehrt und verbessert*, zu dem Märchen, das jetzt (und fortan), abweichend vom Erstdruck, *Das tapfere Schneiderlein* heißt, »aus zwei sich ergänzenden hessischen Erzählungen«. Um fortzufahren, oder zu ergänzen: »Die zweite, von da an, wo der Schneider den Riesen verläßt und sich an des Königs Hof begiebt nach einem ziemlich seltenen kleinen Buch: *Wegkürzer* [...]«<sup>74</sup> Die Auskunft der beiden schneidernden bessernden Brüder hat etwas Ausweichendes, wo nicht Irreführendes. Denn die beiden Hälften, deren erste noch einmal halbiert (und also vernäht) heißt (ohne daß die Naht der beiden hessischen Erzählungen, wie im Revers des Märchens verwahrt, in Erscheinung tritt), ergänzen einander nicht. Sie bilden kein Ganzes. Die Auskunft in den *Anmerkungen* gibt zwei hessischen Erzählungen den Vorrang, jetzt am und als Anfang des Märchens (wie um unter der Hand eine andere, auf Jacob und Wilhelm Grimm gemünzte Überschrift, fast Unterschrift, *Die zwei hessischen Schneider*, spielen zu lassen), und nennen die Historie im *Wegkürzer*, auszugsweise, nämlich von da an, wo der Schneider sich an des Königs Hof begibt, hintangesetzt oder -gestückt. Dadurch wird aber die Szene am und als Anfang der Historie im *Wegkürzer* wie auf *einen* Streich unterschlagen (sie sucht die hessische Version von knapp unter der Schriftoberfläche her heim), und eine der beiden hessischen Erzählungen so untergeschoben oder *appliziert* – aufgeschnitten oder aufgesetzt –, daß nicht nur die Eingriffe der Brüder Grimm in die Auf- oder Überschrift aus goldnen Lettern auf den gepanzerten Brustkorb des Schneiders bei Martin Montan mit Schweigen übergangen werden, sondern die Szene um den Apfel, die Fliegen und um den Einfall des Schneiders angesichts des

angerichteten Gemetzels, eine *nature morte* auf dem Schneide- oder Schneidertisch, eine andere Façon annimmt. Des Schneiders neue Kleider. So fängt das Kinder- und Hausmärchen in der zweiten, verbesserten Auflage an:

An einem Sommermorgen saß ein Schneiderlein auf seinem Tisch am Fenster // und nähte. Nun kam eine Bauersfrau die Straße daher und rief: »gut Mus feil! gut // Mus feil!« Das klang dem Schneiderlein lieblich in die Ohren, es streckte sein / zartes Häuptlein zum Fenster hinaus und rief: »nur hier herauf, liebe Frau, hier wird // sie ihre Waare los.« Als die Frau hinauf kam, mußte sie ihren ganzen Korb // auspacken; das Männlein besah alle Töpfe, endlich kauft es nur ein Viertelpfund, // daß die Frau ganz ärgerlich und brümmig fortging. »Nun das soll mir Gott // gesegnen, sprach das Schneiderlein, und soll mir Kraft und Stärke geben!« holte das // Brot, schnitt sich ein Stück über den ganzen Laib und strich das Mus darauf. »Du // wirst gut schmecken, sprach es, aber ich will erst den Wams fertig machen, eh ich // anbeiße«, legte es neben sich, nähte und machte vor Freude immer größere Stiche. // Indeß ging der Geruch von dem Mus auf an die Wand, zu den Fliegen, also daß sie // in großer Menge herab kamen und sich darauf niederließen. Da aber das // Schneiderlein zuweilen nach dem Musbrot sich umsah, entdeckte es die fremden // Gäste. »Ei, sprach es, wer hat euch eingeladen« und jagte sie fort. Die Fliegen aber // verstanden kein Deutsch und ließen sich nicht abweisen und nicht lange, so kamen // sie mit noch größerer Gesellschaft wieder. Da lief dem Schneiderlein die Laus über // die Leber: es langte aus seiner Hölle einen großen Tuchlappen und: »wart, ich wills // euch geben«, schlug es drauf. Darnach zog es ab und zählte, da lagen sieben vor // ihm todt und streckten die Beine. »Bist du so ein Kerl!« sprach es in // Herzens=Verwunderung, »das soll die Stadt erfahren«. Und in einer Hast schnitt es // sich einen Gürtel, nähte ihn und stickte mit großen Buchstaben darauf: »siebene auf // einen Streich!«

- 1 Nachl. Grimm: o. Nr. C 1,4; Blatt 1.
- 2 Die älteste Märchensammlung der Brüder Grimm. Synopse der handschriftlichen Urfassung von 1810 und der Erstdrucke von 1812. Hrsg. und erläutert von Heinz Rölleke. Cologny-Genève 1975, S. 22.
- 3 Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Vergrößerter Nachdruck der zweibändigen Erstausgabe von 1812 und 1815 nach dem Handexemplar des Brüder Grimm-Museums Kassel mit sämtlichen handschriftlichen Korrekturen und Nachträgen der Brüder Grimm sowie einem Ergänzungsheft: Transkriptionen und Kommentare in Verbindung mit Ulrike Marquardt und Heinz Rölleke, Band 1 [Berlin 1812]. Göttingen 1996, Anhang S. XII.
- 4 Martin Montanus: Schwankbücher (1557-1566). Hrsg. von Johannes Bolte. Tübingen 1899, S. 19-24.
- 5 Jacob und Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Band XI, I,1, Leipzig 1935, Spalte 134 [im Folgenden: Grimm: Deutsches Wörterbuch].
- 6 Die Furchtsamkeit des Schneiders, aller Schneider überhaupt, als wären *Furcht* und *Schneider* verwachsen, ist sprichwörtlich. Sie hängt ihnen an fast als ein Fluch, Klischee, oder Dilemma. So läßt sie, unter dem Lemma *Schneider*, Spuren auch im *Deutschen Wörterbuch*: »als hervorstechendste geistige eigenschaft der schneider gilt die furcht, daher: angst haben, laufen

wie ein schneider. [...] schneider werden, *in einer sache, bei einem handel leer ausgehen, auf einer jagd nichts schieszen, besonders beim kartenspiel keinen stich machen*« (Grimm: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1899, Band IX, Spalte 1269-1270). Hervor sticht – stechendst – an dem Schneider (der tagaus tagein, mit zerstochnen Fingern, Geweben – stechendst – zusetzt), daß er keinen Stich macht. Wohl auch am Schneider in der Historie aus dem *Wegkhürtzer*. Bis in den Augenblick, wo der Schneider die Fliegen auf der Frucht erschlägt. Es ist der Augenblick des Umschlags, wo *ein* Streich auf einen Schlag den furchtsamen Schneider, der alle fürchtet, zum furchtbaren Schneider, den alle fürchten, verwandelt, ohne Furcht und Schneider gänzlich zu trennen; sie werden – einmal aufgetrennt – bloß anders vernäht. Die Furcht, die der Schneider auf einen Schlag – Schlag auf die Frucht – los wird, verbreitet er fortan allenthalben. Über alle Maßen: auch die Riesen, auf der Reise des Schneiderleins hinaus in die Welt, werden das Fürchten von ihm, vor ihm, lernen.

7 Altdeutsche Wälder. Hrsg. von den Brüdern Grimm. Cassel 1813, 1. Band, S. 11-12; 17.

8 Grimm: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1899, Band IX, Spalte 1248.

9 Ebd., Leipzig 1905, Band X, Spalte 816.

- 10 Ebd., Spalte 817-818.
- 11 Kinder= und Haus= Märchen.  
Gesammelt durch die Brüder  
Grimm. Zweite vermehrte und  
verbesserte Auflage. Berlin 1819,  
1. Band, S. LIV [Einleitung.  
Ueber das Wesen der Märchen].
- 12 Kinder und Hausmärchen  
gesammelt durch die Brüder  
Grimm. 1. Band. Göttingen 1857,  
S. 146.
- 13 Johann Christoph Adelung:  
*Grammatisch=Kritisches  
Wörterbuch der Hochdeutschen  
Mundart*. Wien 1807, Band 3,  
Spalte 1598.
- 14 Kinder= und Haus=Märchen.  
Gesammelt durch die Brüder  
Grimm. Zweite vermehrte und  
verbesserte Auflage. Berlin 1822,  
3. Band, S. 30-31.

## JONAS DIEKHANS

### EIN PATIENT ISST NICHT MEHR, DA ER SICH EINBILDET, SCHON TOT ZU SEIN

Schaut man sich an Psychologie- und Medizinfakultäten deutscher Universitäten, an Ausbildungsinstituten und in psychiatrischen Institutionen um, muss man den Eindruck bekommen, dass die Lacan'sche Klinik eine Privatsache ist. Fern öffentlicher Subventionen, existenzsichernder Abschlüsse und sozialstaatlicher Einbindung scheint sie sich als prekär idealistisches oder querfinanziertes Unterfangen eingerichtet zu haben.

Lacan in acht Wochen, Lacan im Kassenverfahren, Lacan zur Symptomreduktion, Lacan in der psychotischen Krise? Die Konfrontation mit der deutschen Psychiatrie und Psychologie ist unumgänglich, wenn das Projekt einer Lacan'schen Klinik Zukunft haben soll. Und warum auch eigentlich nicht?

Gibt es da eine Angst, doch nicht bestehen zu können, eine Angst, sich lächerlich zu machen? Freud hatte sich lächerlich gemacht, als er 1886 *Über männliche Hysterie* sprach. Gegen die Witzlosigkeit der Zeitgenossen schien es ihm die Kränkung wert gewesen zu sein. Vielleicht wusste er, dass der Gegenstand seiner Forschung einen Mangel an Moral erforderte. Einen Mangel, der das Publikum überfordern musste. Dennoch, als Publikum wählte er kein geringeres als die *Gesellschaft der Ärzte in Wien* und damit die Verkörperung der medizinischen Institution.

Die folgende Fallgeschichte ist ansteckend. Wie ein Witz. So ansteckend, dass selbst der Autor 1660 nicht die Verantwortung dafür übernehmen wollte, ihr Subjekt zu sein. Über die Jahrhunderte hinweg ist sie infektiös geblieben und hat unter dem Titel *Sur l'influence de l'imagination sur la santé & l'usage de la raison*<sup>7</sup> Eingang in Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* gefunden.<sup>2</sup> Nicht einmal Foucault konnte eine gewisse Begeisterung über die Art verbergen, mit welcher sich der Held der Geschichte für einen Moment auf die Seite seines psychotischen Patienten schlägt: »Die Krise ist auf sehr doppeldeutige Weise gleichzeitig eine ärztliche und eine dramatische. Die ganze Tradition der abendländischen Medizin seit Hippokrates wird dabei plötzlich – und nur für wenige Jahre – wieder eine der Haupterfahrungen des Theaters anschneiden.«<sup>3</sup>

Lächerlich aus heutiger Sicht? Vielleicht. Eine kostspielige Fortbildung, die für Mitarbeiter deutscher Kliniken angeboten wird, empfiehlt für die Kommunikation mit psychotischen Patienten ein »Gespräch auf Augenhöhe«<sup>4</sup>. In der begleitenden Broschüre wird die Frage nach dem Sinn des Wahns dabei schlicht ignoriert. Das Problem der ungeteilten Wahrheit scheint für jene *Kommunikation* mit dem Psychotiker sekundär. Die Broschüre rät: »Fokus nicht auf den Wahn, sondern auf *Gefühle*.«<sup>5</sup> Ist das mehr als Feigheit vor dem Gegenstand? Der gegenwärtigen Diskussion um die Behandlung von Psychosen mag dieses Beispiel nicht gerecht werden. Aber es reicht, um sich einzumischen.

Machen wir uns lächerlich!

Ein gewisser außerordentlicher Theologe und hervorragender Prediger, ein nach seiner ganzen Beschaffenheit melancholischer Mann, ist, da er sehr enthaltsam lebte, sich durch Fasten während der 40-tägigen Fastenzeit reichlich aufrieb und sich für die Fastenpredigten, die er halten sollte, zudem unablässig wissenschaftlich beschäftigte, schließlich von der Krankheit der Melancholie ergriffen worden. Weil er nicht rechtzeitig einen Arzt zu sich gerufen hatte, wurde schließlich die Melancholie, die aus seinem melancholischen Geist in sein Gehirn gedrungen war, offensichtlich, und er litt an Wahnsinn beziehungsweise Geistesabwesenheit ohne Fieber. Diese Krankheit verhielt sich bei diesem sehr bescheidenen Menschen wie folgt: Wenn er zufällig außerhalb der Stadt war und gezwungen war, in den Wiesen seinen Magen zu entleeren, und zufällig zwei Männer, die dies von Weitem gesehen hatten, seinen Weg kreuzten, begann dieser, aus Scham gezwungen, sofort irr zu reden und fälschlicherweise zu argwöhnen, dass die Männer ihn wegen eines schlimmsten Verbrechens anklagen würden. Später fürchtete er sogar den Kerker. Er schrie laut, er sei verdammt worden wegen seiner begangenen Sünden und ihm bleibe keinerlei Hoffnung auf das ewige Heil, und er klagte, er fühle schon die Hölle und die Flammen, und er sagte, er sei zusammen mit dem Reichen in der Hölle begraben. Er stellte sich auch vor, er sähe Sterne, die aus dem Himmel fielen, sagte, bei ihm hielten sich Dämonen in seinem Schlafzimmer auf. Und als ich bei ihm war, sagte er: »Riech mal den Schwefel, der aus meinem Mund kommt, ich werde vom ewigen Feuer verzehrt.« Ich antwortete ihm ruhig, er sei Melancholiker und dass all dies, wenn nicht einfach falsch, dann eben ein Hirngespinnst sei. Er dagegen lachte mich aus. Nichts sei sicherer, als dass er Dämonen erblicke und er in der Hölle begraben sei und dass aus seinem Munde schon der Schwefel ausgestoßen würde und er ihn in diesem Moment in mein Gesicht atmen würde. »Spürst du das nicht selbst?«, fragte er. Von da an war diese Krankheit so weit fortgeschritten, dass er keine Speise einnehmen wollte. Schließlich trug ich ihm nach langem

Wortwechsel das Beispiel eines Melancholikers vor, der auch keine Speise zu sich nehmen wollte:

Auch der hatte behauptet, dass er tot sei. Bei jenem war dann auf Anraten der Ärzte ein Sarg hereingetragen worden, in den sie jemanden, der behauptete, tot zu sein, gelegt hatten. Der im Sarg Liegende hob sein Haupt nahe dem Bett des Melancholikers aus der Totenkiste und erklärte, er sei tot. Als der im Sarg Liegende darauf eine delikate Speise zu sich genommen hatte, habe dieser bemerkt, dass der Melancholiker auch gewillt gewesen war, Speisen zu sich nehmen, und er sagte, Tote seien es gewohnt zu essen. Und so war jener Melancholiker, als er seinem Beispiel folgte, wieder gesund geworden. Auf diese Weise überzeugt, nahm auch unser Kranker schließlich wieder Speisen zu sich. Er gehorchte mir mehr als meinen Kollegen, und meine Visite war ihm angenehmer. Denn am Ende helfen wahre Begebenheiten am meisten zur Heilung von Melancholikern.

*Mit herzlichem Dank an den Übersetzer,  
Diethard Brohl.*



- 7 Hulshoff, Allard: Sur l'influence de l'imagination sur la santé & l'usage de la raison. Morceau tiré d'un discours sur le penchans. In: Gazette Salulaire. 1769, Heft 33, S.1-4.
- 2 Zur Geschichte dieser Falldarstellung vgl.: Deupmann, Christoph: Furor Satiricus. Verhandlungen über literarische Aggression im 17. und 18. Jahrhundert. In: Barner, W., Braungart, G., Brinkmann, R., Wiedemann, C. (Hg.): Studien zur deutschen Literatur. Tübingen 2002: Niemeyer, S. 121 f.
- 3 Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Übers.: U. Köppen. Frankfurt a. M. 2010: Suhrkamp, S. 337.
- 4 Reichart, Tatjana: Kommunikations- und Beziehungsarbeit mit schizophrenen Patienten. Fortbildungsveranstaltung Psychiatrie. Neuss 2017: Jannsen, S. 28.
- 5 Ebd., S. 15.
- 6 van Forest, Petrus: Observatorium et curationum medicinalium ac chirurgicarum. Opera omnia. Lib. X. De cerebri morbis. Obier. XII. Observation VII. De melancholia morbu. Postant Francofurti. 1660, S. 329.

**HUMORGEBILDE DER ÜBERTRAGUNG:  
DIE SCHÖPFERISCHEN AKTE DES  
SYMPTOMS, DIE TRÄUME UND DAS  
LACHEN**

Was hat es mit den schöpferischen Akten [*créativité*] des Symptoms auf sich? Wenn wir diese Frage in Zusammenhang mit den Feldern des Traums und der analytischen Übertragung stellen, wird uns dies auf Anhieb von einer klassischen Auffassung des Symptoms entfernen. Durch diese wird das Symptom oft auf die Rationalität und Objektivierung eines Zeichens innerhalb einer Klassifikation »psychischer Erkrankungen« reduziert. Im psychoanalytischen Sinne gehört das Symptom jedoch nicht notwendigerweise zu einem Syndrom: Es ist vor allem eine singuläre Bildung, die Leiden verursacht und dem Subjekt Rätsel aufgibt. Und ist nicht die Ausarbeitung dieses Rätsels in Form der Anrufung eines Analytikers

bereits ein besonderes Schicksal des Symptoms? Tatsächlich findet in dieser Bewegung eine erste Veränderung statt: Die Antwort, die das Symptom konstituiert, beginnt die Form einer Frage anzunehmen. Wenn sich nämlich das Symptom zum Teil als eine entfremdende Antwort konstruiert, die das Subjekt auf die Frage gibt, was es für den Anderen ist und was diesen Anderen zum Genießen bringt, dann scheint eine solche Gewissheit anlässlich der Anrufung des Analytikers bereits zu schwanken und das Rätsel des Begreifens des Anderen teilweise wieder geöffnet zu sein.

Aber dies ist nur die erste Geste der Öffnung: Der Analytiker muss sich selbst als einen Empfangsort des Symptoms anbieten, der dem Rätsel all seine Resonanzen verleiht, indem er insbesondere die vielschichtige und unstete Fülle der Träume aufnimmt. Die Analyse verfolgt nicht das normative Ziel, das Symptom schnell und vollständig zu beseitigen, vielmehr nimmt sie jede Gelegenheit zum Anlass, es zum Sprechen zu bringen. Sie lauert den Bewegungen des Symptoms, des Textes, der Bilder und der Affekte auf, die das Symptom dank seiner Bestimmungen im Traum oder in der Übertragung kundgibt. Der Reichtum und die schöpferischen Akte der Bewegungen des Symptoms in der Kur können sich demnach im Widerhall mit identifizierenden und phantasmatischen Bildungen entfalten.

Durch diese Bewegung des Symptoms in der Übertragung lassen sich die verkannten Fragen formulieren, die das Symptom seit langer Zeit zu beantworten suchte. Es hat versucht, sie auf eine starre und sich wiederholende Art zu beantworten, weil es nicht über den *Ort* der Ansprache und Resonanz verfügte, der es ihm ermöglichte, seine scheinbar widersprüchlichen Botschaften zu übermitteln. Dieser neue *Ort* der Resonanz konstituiert sich nicht nur durch die An- und Abwesenheit des Analytikers, durch seine Art zu hören, die hervorhebt, ermutigt, weiter zu sprechen und animiert: Dieser Ort definiert sich auch durch den Akzent auf ein sowohl traumartiges, als auch assoziatives Feld, das die Indizien der Phantasmen und Konflikte liefert, die der Symptombildung zugrunde liegen.

Doch knüpft ein solcher *Ort* der Resonanz nicht auch an das an, was ich eine Vorratsquelle des Humors [*ressource humoristique*]



nennen werde, die den analytischen Prozess unterstützt? Werden die schöpferischen Akte des Symptoms in der Übertragung nicht zum Teil durch das geliefert und bereichert, was als ein freier Spielraum erscheinen kann, der eines Tages das von Analytiker und Analysant geteilte Lachen hervorbringen kann? Können die Vorratsquelle des Humors und das Lachen in den Kuren nicht eine andere Funktion als die der Abwehr haben – und sei sie auch männlich?

Hat nicht ein gewisser impliziter Glaube nahegelegt, dass eine strenge Haltung, wenn nicht gar die Haltung eines Toten, irgendwie ein Garant für die Seriosität analytischer Arbeit ist? Letztere würde dann zu einer religiös anmutenden, sich im Stillen vollziehenden »Durststrecke« [*»traversée du désert«*] werden, die fortwährend, bis zum Erreichen einer letzten Pseudo-Erlösung, die Qualen des Schmerzes hervorriefe. Dies wäre zugleich ein ideologischer Standpunkt, eine Frage des Stils, aber auch eine der »analytischen Technik«. Die schöpferischen Akte des Symptoms in Analyse scheinen sich jedoch durch das mögliche Anzapfen der Vorratsquelle des Humors in der Kur zu vervielfältigen. Das ist es, was dieses Exposé, im letzten Teil die Sequenz einer Kur beschreibend, zu zeigen versuchen wird.

#### DIE SCHÖPFERISCHEN AKTE DES SYMPTOMS KOMMUNIZIEREN MIT DER TRAUMARBEIT

Es ist unmöglich, die Durchbrüche der Angst oder die Augenblicke des Verlustes zu verkennen, die das Durchqueren des Phantasmas, mittels dessen die Analyse zum Verschwinden des Symptoms oder der Symptome führt, ausstaffieren [*émailent*]. Denn wenn die Funktion des Symptoms vor allem darin besteht, eine fundamentale, beängstigende Frage unter Verschluss zu halten, indem es eine beständige Antwort auferlegt, die den Schleier des Phantasmas erhält, dann ist klar, dass das analytische Voranschreiten, indem es den Schleier durchdringt, immer wieder die Angst auftauchen lässt. Diese notwendigen fruchtbaren Momente der Destabilisierung können sich jedoch mit der Erfahrung einer gewissen, an einer

Vorratsquelle des Humors liegenden Denklust abwechseln, welche die Durchquerung ermöglicht und woraus auch im Gebiet der Deutung geschöpft werden kann. Es ist wichtig, nach und nach einige Stoffe psychischer Realität zu weben, die es unter anderem erlauben, den Riss im Schleier des Phantasmas zu ertragen.

Kehren wir zu dem, was hier gezeigt werden soll, auf einem anderen Weg zurück, und zwar auf dem Freud'schen Weg, der das Symptom eindeutig als *Symptombildung\**, genauer gesagt als *Ersatzbildung\** und als *Kompromissbildung\** definiert. Als »Bildung« ist das Symptom nichts anderes als das von einer psychischen Ausarbeitung zeugende Ergebnis singulärer Prozesse. Weil Freud das Symptom nicht auf eine Abwehr reduziert, wird er es 1915 mit einem Indiz für die »Wiederkehr des Verdrängten«<sup>1</sup> gleichsetzen. Anlässlich dieser Wiederkehr werden die verdrängten Vorstellungen in einer Weise entstellt, dass die Wunscherfüllung durch diese »Ersatzbildung« schwer wiedererkennbar [*méconnaissable*] zum Vorschein kommt. Die Verkennung ist umso prägnanter, da im Zuge eines Kompromisses in ein und derselben Symptombildung zugleich der unbewusste Wunsch und die Forderungen der Abwehr befriedigt werden.

Wie Freud 1916 in der 23. seiner *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* bemerkte, sind die (neurotischen) Symptome »der Erfolg eines Konflikts«<sup>2</sup>, sie setzen aber auch ein neues Aufeinandertreffen von verdrängender Kraft und verdrängten Vorstellungen in Szene. Es handelt sich also um die Schaffung eines Kompromisses, der eine paradoxe Befriedigung herbeibringt. Wenn es jedoch im Boden der Realität einer Wachwelt verankert ist, wenn es sich festigt und wiederholt, scheint es dem Symptom manchmal an schöpferischen Akten zu mangeln, scheint es ihm verwehrt, sich in psychischer Mobilität und Plastizität auszudrücken. Selbst wenn die Träume als »Bildungen des Unbewussten« oft nach derselben Logik ausgearbeitet werden und keinen dauerhaften Kompromiss zu besiegeln suchen, so manifestieren sie in ihren ephemeren Figuren Maurice Dayan zufolge dennoch »eine fließende Modifikation, die es dem Träumer erlaubt, einen vorübergehenden Zugang zu seinen Konflikten zu finden«<sup>3</sup>. Wenn die seltsame

unbewusste Befriedigung, die das Symptom erreicht, zudem als Leiden und als Grund zur Klage empfunden wird, so gilt dies im Allgemeinen nicht für diejenigen, die den Traum realisieren.

Gerade in der analytischen Kur kann das Symptom seine schöpferischen Quellen finden, indem es regelmäßig mit dem Traum kommuniziert, der dieselben Kräfte und denselben Text in Bewegung setzt, die diesmal von der Mannigfaltigkeit der Verschiebungen, Verdichtungen und der Vielheit der Figuren genährt werden. Maurice Dayan wies darauf hin, dass »sich in den Träumen nicht nur der Abwehrkonflikt in einer Form ausdrückt, die dem entspricht, was das Symptom als neurotischen Kompromiss billigt. In den Träumen drückt sich auch das Triebleben selbst in seiner Vielfältigkeit und Heterogenität aus.«<sup>4</sup> Und der analytische Prozess führt zu einer Form des Dialogs zwischen den Symptom- und Traumbildungen, die Ersteren eine Öffnung hin zum Unerwarteten bieten, einen Zugang zu den Figurationen von Verschiebungen und Verdichtungen, die interpretierbare Beziehungen liefern.

#### FUNKTIONEN DES LACHENS IN DER ÜBERTRAGUNG

Der Analytiker stellt einen »Tagesrest«<sup>5</sup> dar, auf den sich die Triebkräfte in privilegierter Weise übertragen, um den Traumbildungen eine Verankerung zu geben. Die Kur vermag deshalb den Zugang zu jenen Übertragungsträumen weit zu öffnen, die die Triebkräfte umverteilen und in verschiedenen Akkorden und Motiven die Partitur des Symptoms interpretieren. Weil der Traum und die Übertragung die schöpferischen Akte des Symptoms freisetzen, können sie in dieser Hinsicht bereits als Heilversuche gelten.

Pierre Fédida wies darauf hin, dass »der Traum die Quelle der Deutungskraft darstellt, weil er für sie die Leibhaftigkeit der Bilder bereithält«<sup>6</sup>. Und die Figur des Analytikers, so ließe sich noch hinzufügen, mischt sich inmitten des analytischen Prozesses in die Traumbildungen des Träumers, als würde der Träumer Körper- und Anwesenheitsfragmente des Analytikers aufnehmen. Diese lassen sich in den Traumerzählungen häufig in den Zügen einer anonymen, das Traumszenario bezeugenden Person, manchmal

aber auch in den Zügen einer Person finden, die unmittelbar an einer absurden oder grotesken Handlung beteiligt ist. Die Bilder dieses Clowns, die auf dem Wege der Übertragung in das Traumgewebe des Analysanten eindringen, werden zu den Substituten eines stets rätselhaft begehrenden Anderen, desselben Anderen, der oft den verborgenen Gesprächspartner des Symptoms darstellt.

Manchmal kommt der Analysant zu seiner Sitzung und beschuldigt den Analytiker ganz naiv, der Analytiker habe sich in seinem Traum vom Vortag skandalös verhalten. Oder er zeigt sich sehr geniert gegenüber den Eskapaden des Analytikers in den eigenen Träumen und wagt kaum, davon zu erzählen. Als sei diesmal die Würde und Moral des Analytikers offen in Frage gestellt worden. Kann eine solche Ungehörigkeit dieses Individuums, das behauptet, ein Analytiker zu sein und das von so wohlgesitteter Lebensweise zu sein scheint, zu einem teilweisen Sturz jenes Anderen führen, dem Wissen unterstellt wird? Wenn der Analytiker in den Träumen zuweilen als Clown oder als ein unmoralischer Charakter denunziert wird, können wir sagen, dass wir Zeuge eines wirklichen Erfolgs des Übertragungstraumvorganges geworden sind. Die vom Analysanten heimlich gegebene Deutung in Bezug auf das Begehren und die *jouissance* des Anderen wird hier enthüllt. Und wenn das Symptom Lacans Behauptung in den *Schriften*<sup>7</sup> zufolge bereits eine Deutung dieses Begehrens des Anderen ist, so kann man sagen, dass die Deutung solcher Übertragungstraumsequenzen den Sinn des Symptoms zu entknoten vermag. Zu einer solchen Entknotung kommt es oft durch ein lautes Auflachen infolge einer kurzen humoristischen Intervention des Analytikers, die es dem Analysanten ermöglicht, die ganze Tragweite dessen zu realisieren, was er dem Analytiker unterstellt hat.

Auch wenn der Ausdruck einer solchen Beschaffenheit des Übertragungstraums nicht in allen Kuren so deutlich hervortritt, so ist er doch paradigmatisch: Auf dem Schauplatz des Traums oder des Phantasmas tritt der Analytiker manchmal als die Figur oder die Figuren des genießenden sexuellen Anderen auf. Und genau diese allmächtige *jouissance* des Anderen wird zusammen mit dem Platz eines Objekts, mit dem sich der Analysant unbewusst identifiziert

hatte, erschüttert, sobald sich die Absurdität und die Komik der Situation offenbaren. Der Traum und die Übertragung statten das Symptom also irgendwie mit Humor aus und machen es gleichzeitig analysierbar. Und in der Kur befreit das Lachen das Sprechen, nachdem es den Affekt den Körper ergreifen ließ: Das Lachen beschränkt sich nicht auf eine bloße Abfuhr oder auf eine neue Abwehr angesichts einer Demonstration des Verdrängten.

Darüber hinaus schafft die Tatsache, dass sich der Analytiker, dem Wissen und *jouissance* unterstellt werden, durch das mit dem Analysanten geteilte Lachen durchqueren lässt, eine neue Konfiguration, in der man sich nicht auf ein heimliches Einverständnis zurückzieht, die stattdessen eine detaillierte Analyse der Vorgänge erlaubt. Das Lachen beglaubigt die Stichhaltigkeit der Deutung und eröffnet ein der Schuld enthobenes Sprechen. Dank der »Herabsetzung der hemmenden Kräfte«, <sup>8</sup> so Freuds Ausdruck in *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, und dank der Veränderung des Verhältnisses zum Verbotenen ermöglicht das Lachen die Analyse der Projektionen, Verschiebungen oder Verdichtungen. Zuvor hat der Traum die Identifizierungen, Konflikte und Phantasmen des Träumers verbildlicht, die schließlich in ihrer komischen Dimension erscheinen, wenn die Erzählung des Traums in der Sitzung mit der Aufhebung der Verdrängung zusammenfällt.

Das Lachen in der Kur bedeutet nämlich keinesfalls eine Komplizenschaft, die vom Sprechen entbindet. Und die Lust am Hören oder Sehen eines auftretenden Wahrheitseffekts ist für den Analysanten noch größer, wenn dasselbe Motiv zuvor der Gegenstand seiner Scham oder seiner Schuld gewesen war. Dass sich dann zwischen Analytiker und Analysant anlässlich dieser Enthüllung von Elementen des unbewussten Phantasmas eine Form der Komplizenschaft ausdrückt, führt zu einem teilweisen Sturz der ernstesten Figur eines omnipotenten Anderen, auf dessen Altar das Subjekt opfern musste. Und dieser teilweise Sturz geht natürlich einher mit einem echten Schlag gegen den entfremdenden Aspekt der Über-Ich-Figur.

Mit Blick auf Freuds Text *Psychopathische Personen auf der Bühne* ließe sich also fragen, ob nicht Analysant und Analytiker

zugleich als Autoren, Schauspieler und Zuschauer eines noch unbekannten Theaterstücks auf einer intimen und fremdartigen Bühne gelten können, in welchem es »sich um die Eröffnung von Lust- oder Genussquellen aus unserem Affektleben [geradeso] wie beim Komischen, Witz usw.« <sup>9</sup> handelt?

#### LUST ZU SPIELEN UND ZU DENKEN: DIE VORRATSQUELLE DES HUMORS IN DER ANALYTISCHEN KUR

Die Vorgänge, die in der Übertragung am Werk sind, unterscheiden sich jedoch ein wenig von dem, was Freud in seiner Arbeit von 1905 über den *Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* und in seinem Text über den *Humor* von 1928 hervorgehoben hat. Denn im Rahmen der Kur geht es nicht um einen »Triumph des Narzißmus«, <sup>10</sup> durch den »man sich dem Leiden verweigert« und »die Unüberwindlichkeit des Ichs [...] betont« <sup>11</sup> – und dies mittels eines »geschwellten Über-Ich[s]«, das die als belanglos eingeschätzten »Reaktionsmöglichkeiten des Ichs zu unterdrücken« <sup>12</sup> erlaubt.

Inmitten dessen, was ich ein *Humorgebilde der Übertragung* nennen werde, in dem der Analytiker und der Analysant spontan der Reihe nach die Plätze des Humoristen und des Zuhörers (um die Freud'schen Ausdrücke wieder aufzugreifen) einnehmen können, kommt weder ein »Unterdrücken« noch ein »Beurteilen« in Frage. Stattdessen können durch ein psychisches Ereignis, das Lachen erregt, welches einen »Lustgewinn« <sup>13</sup> mit sich führt, die unterschiedlichen in Konflikt stehenden psychischen Kräfte wiedererkannt und der phantasmatische Ursprung des Leidens ausgemacht werden.

Freuds Überlegung, der zufolge »[m]it Hilfe des Witzes [...] der innere Widerstand [...] überwunden, die Hemmung aufgehoben« sowie »eine Unterdrückung und die mit ihr verbundene »psychische Stauung« vermieden« <sup>14</sup> wird, erweist sich im Rahmen der Kur zudem als vollkommen triftig; und das gilt *a fortiori*, wenn man hinzufügt, dass der Vorgang in asymmetrischer Weise sowohl den Analytiker als auch den Analysanten betreffen kann. Es handelt sich dabei nicht um einen rasch vorübergehenden »Lustgewinn«,

der »dem ersparten psychischen Aufwand entspreche«<sup>15</sup>, sondern um eine der Triebfedern des analytischen Prozesses.

Was Freud einerseits als »die Quellen« bezeichnet, aus denen »der Witz die Lust«<sup>16</sup> bezieht, das heißt »die Befriedigung, das von der Kritik Verbotene ermöglicht zu haben«<sup>17</sup> und andererseits als »Wiedergewinnung« der kindlichen Lust im »Spiel mit den Worten und Gedanken«,<sup>18</sup> wird in einem *Humorgebilde der Übertragung*, das »aus den psychischen Vorgängen Lust zu gewinnen«<sup>19</sup> vermag, ins Spiel gebracht.

In ökonomischer Hinsicht unterliegt zudem »eine bisher zur Besetzung verwendete Summe psychischer Energie der freien Abfuhr«<sup>20</sup> und gestattet es, über das plötzlich befreite Fremde selbst zu lachen, und zwar sowohl dank eines »entwickelte[n] Spiel[s]«<sup>21</sup>, das dem Witz zu eigen ist, als auch dank der Wiedergewinnung des »verlorene[n] Kinderlachen[s]«. <sup>22</sup> Das im Zuge der Traum- und Symptomarbeit [*l'élaboration du rêve et l'élaboration du symptôme*] (vor allem durch Verdichtung und Verschiebung) geschaffene Werk [*l'œuvre accomplie*], wird auf diese Weise plötzlich offengelegt. Häufig resultiert daraus das, was Freud eine »plastische Situation«<sup>23</sup> genannt hat.

Auf die Fußnote in Freuds Text zum Witz, in der in seinem Essay das einzige Mal vom Lachen in der Kur die Rede ist, wurde schon häufig hingewiesen:

Viele meiner neurotischen, in psychoanalytischer Behandlung stehenden Patienten pflegen regelmäßig durch ein Lachen zu bezeugen, dass es gelungen ist, ihrer bewussten Wahrnehmung das verhüllte Unbewusste getreulich zu zeigen, und sie lachen auch dann, wenn der Inhalt des Enthüllten es keineswegs rechtfertigen würde. Bedingung dafür ist allerdings, dass sie diesem Unbewussten nahe genug gekommen sind, um es zu erfassen, wenn der Arzt es erraten und ihnen vorgeführt hat.<sup>24</sup>

Und wie oben bereits angedeutet, könnte man dem hinzufügen, dass es manchmal zu ganzen Sequenzen der Kur kommt, in denen solch treffende Deutungen des Analytikers und Traumbildungen

des Analysanten aufeinander folgen, die diese Bewegung weiter vorantreiben. Das ist es, was ich ein *Humorgebilde der Übertragung* genannt habe.

#### EIN HUMORGEBILDE DER ÜBERTRAGUNG

Ich möchte an dieser Stelle eine dieser Sequenzen der Kur kurz darstellen. Die Analysantin wies anfänglich eine Reihe von Symptomen auf, die im Wesentlichen auf eine Form der Depression zurückzuführen waren, die einherging mit einer Selbstentwertung, Hemmungen hinsichtlich des Lustempfindens und der Arbeitsfähigkeit, sowie mit einer Essstörung, die sie bis an die Grenze der Magerkeit brachte.

Ein erster Traumbericht, mit dem diese Sequenz in einer bereits recht fortgeschrittenen Analyse eröffnet wurde, lautet wie folgt:

Ich renne überstürzt in eine Telefonkabine [*cabine téléphonique*], um noch rechtzeitig zum Sprechen da zu sein. Aber ich bediene mich schließlich des Telefonhörers [*combiné téléphonique*] wie eines Duschkopfes. Ich wasche mich, nackt in der Kabine [*cabine*]. Direkt nebenan sind mehrere Männer hinter einem Tresen [*comptoir*] versammelt, sie trinken und blicken mich an. Ich bin ziemlich geniert, ich, die ich doch so schamhaft bin.

Äußerst perplex angesichts dieses Traumes, erinnert sich die Analysantin dennoch an die Telefonkabine, die sich an der Ecke des Gebäudes meiner Praxis befindet. Ihre Assoziationen führen sie zur Erwähnung des an ihr Eintreffen zu den Sitzungszeiten gebundenen Symptoms: Sie hat oft Angst, zu spät zu kommen, weil ein dringender Harndrang sie dazu zwingt, in einer Bar Halt zu machen – danach hält sie sich für eine »Null«, die meine durch eine Sprechanlage zu bedienende Haustür nicht zu handhaben weiß. Schließlich fügt sie hinzu, dass sie es nicht aushält, so von diesen Männern in ihrem Traum angeblickt zu werden, obgleich sie schlicht zum Sprechen gedrängt ist.

Ich sage ihr nun, dass sie auf bemerkenswerte Weise das Telefon und den Duschkopf zu »kombinieren« [*combiner*] gewusst habe

und die Auswahl einer Kabine habe treffen können, der gegenüber das Gebäude meiner Praxis tatsächlich die Form eines Tresens annehmen konnte. Ich füge hinzu: »Und hinter diesem Tresen, da kann sich die Analytikerin sattsehen [*se rincer l'œil*]<sup>25</sup>, weil Sie eine durchsichtige Kabine gewählt haben, um eine Dusche zu nehmen?« Nach einigen Sekunden des Schweigens bricht die Analysantin in Lachen aus, und ich kann mich nicht zurückhalten, es ihr gleich zu tun.

Nachdem ich bemerke, dass das Bild der hinter dem Tresen versammelten Männer durch eine »Verkehrung ins Gegenteil« das Bild der Analytikerin im Praxiszimmer [*cabinet*] ersetzte und zudem der Befürchtung der Analysantin gewahr wurde, schmutzige Dinge in den Sitzungen zu sagen, erkennt die Analysantin, dass sie im Traum ein Begehren realisiert hat: Sich nackt vor der Analytikerin zur Schau stellen. Ich werde an dieser Stelle auf weitere Ausführungen verzichten, etwa in Bezug auf die Geschichte der Analysantin oder den Reichtum an Überdeterminationen, Verschiebungen und Verdichtungen dieses Traumberichts. Ich möchte jedoch erwähnen, dass sie hier zum ersten Mal ihr Phantasma zum Ausdruck bringen konnte: Das Phantasma einer genießenden Analytikerin also, der unterstellt wird, sich an der Analysantin als ihrem Objekt zu befriedigen.

Das Hauptmotiv dieses Übertragungstraumes betraf also eine *Inszenierung der Analytikerin als sexuelle Andere, die genießt* und die von der Analysantin selbst zum Genießen gebracht werden kann, indem sie ihren exhibitionistischen Trieben freien Lauf lässt. Ein komischer Zug, der aus einem Film von Jacques Tati zu stammen schien – die Benutzung des Telefonhörers als Duschkopf – verwies indirekt auf ein infantiles Phantasma und inszenierte gleichzeitig die Notwendigkeit, jene »Schimpfwörter«, jene schmutzigen oder sexuellen Worte zu waschen, die sich in der Sitzung hätten ausschütten wollen.

Kurze Zeit später erscheint die Analysantin zur Sitzung mit einem neuen Traumbericht: »Ich öffne einen großen Kühlschrank [*frigi-daïre*] und bin verblüfft von dem Übermaß an Nahrungsmitteln,

die sich hier auftürmen: saftig, in allen Farben, mit besonders viel rotem Fleisch. Ich erkenne plötzlich in der Ecke eines der Kühlschrankfächer ein kleines, sehr zierliches Mädchen, das dort eingorollt liegt wie eine Katze. Ich bin angewidert von all den Nahrungsmitteln – ein Bild des Schreckens, besonders mit diesem roten Fleisch.«

»All das scheint dem schnurrenden kleinen Mädchen ganz gut zu gefallen!«, sage ich. Nach einer kurzen Stille, ruft die sich vegetarisch ernährende, an einer Vorstufe von Anorexie leidende Analysantin lachend aus: »Sie schlägt sich den Bauch voll! Sie möchte all das in sich hinein verfrachten [*s'envoyer tout ça*]. Das kleine Mädchen im Traum: Das bin mit Sicherheit ich!«

Der dritte Traumbericht während der nachfolgenden Sitzung lautete sodann: »Das ist ein entsetzlicher Traum! Hier kommt alles vor, was ich verabscheue: Eine fette Frau klebt an der Zimmerdecke [*au plafond*]: Nackt, völlig ungeniert, mit enormen Geschlechtsmerkmalen. Ich denke, dass ein Mann mit ihr ist. Das ist abscheulich und unmöglich an der Zimmerdecke!« Ich füge dann hinzu: »Aber immerhin ist sie zum Höhepunkt gekommen!« [*Il reste qu'elle s'est envoyée en l'air*]<sup>26</sup>]

Nach einem Moment der Stille lacht die Analysantin los und sagt: »Ich habe ihn den Traum der widerlichen Fetten genannt. Und schließlich handelt es sich vielleicht doch um mich. Als ob ich mir das erste Mal jenes Vergnügen der Wollust genehmige, das ich immer zurückgewiesen und verachtet habe.«

Ich muss hier der Genauigkeit halber darauf hinweisen, dass vor dieser Sequenz während der Kur weder ein Lachen aufgetreten, noch überhaupt ein bestimmter Zug von Humor gegenwärtig war. Der richtige Moment war dafür noch nicht gekommen. Erst durch die Produktion eines manifesten Traums und den Fakt, dass die Analytikerin durch ihr Sprechen von Mal zu Mal auf eine spielerische Art und Weise spontan ins Traumszenario eingetreten ist, konnten dieses Lachen und dieser Humor auftreten. Dies wäre

nicht möglich gewesen, wenn sich die Analytikerin unmittelbar darangemacht hätte, zu Assoziationen einzuladen, um die Vorgänge zu analysieren. In der Folge dieser, durch die ganze vorausgehende Arbeit ermöglichten Sequenz der Kur, die ich als ein *Humorgebilde der Übertragung* bezeichnet habe, sind die Symptome der Analytantin verschwunden. Gleichzeitig veränderte sich ihre subjektive Position merklich, die nun von Hemmungen und Selbstentwertungen befreit war.

Abschließend könnte man sagen, dass die Transformation des Symptoms, die in der analytischen Übertragung einen »Traumaparat« findet, auch das Lachen hervorruft, das von der Inszenierung und dem Ins-Spiel-Bringen der Konflikte und Phantasmen ausgelöst wird. Die Vorratsquelle des Humors kann – im Herzen des analytischen Prozesses – der Lust am Spielen und Denken einen Ort eröffnen, der eine Durchquerung des Phantasmas unterstützt. Tatsächlich findet sich hier die Vorstellung der absoluten *jouissance* des Anderen genauso erheblich degradiert wie die Vorstellung des Verbots – und zwar zugunsten der Lust selbst. Die subversive Kraft des Lachens, die die Bewältigung interner Konflikte und die Enthüllung des Begehrens signalisiert, ist so Teil eines Heilverfahrens an den zuvor im Symptom eingekapselten Figuren. Wenn der Traum und die Übertragung dem Symptom Humor verleihen und es so analysierbar machen, dann gewinnen Analysant und Analytiker das »verlorene Kinderlachen« wieder, wie es in einer Formulierung Freuds heißt, da das Ende der Kur naht.

*Übersetzt aus dem Französischen  
von Aaron Lahl, Franz Taplick und  
Alexandre Wullschlegler*



- 1 Freud, S.: Die Verdrängung, 1915, G.W., Bd. 10, S. 257, Studienausgabe, Bd. 3, S. 115
- 2 Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1916-17 [1915-17], G.W., Bd. 11, S. 372, Studienausgabe, Bd. 1, S. 350
- 3 Dayan, Maurice: Le rêve nous pense-t-il? (2004), Paris 2010: Ithaque, S. 17.
- 4 Ebd. S. 155.
- 5 Nach der 1967 in ihrem Artikel zur Übertragung im Vokabular der Psychoanalyse von Jean Laplanche und J.-B. Pontalis aufgestellten Behauptung und entfaltet von David-Ménard, Monique, in Éloge des hasards dans la vie sexuelle, Paris 2011: Hermann
- 6 Fédida, Pierre: Crise et contre-transfert, Paris 1992: P.U.F., S. 140
- 7 vgl. Lacan, Jacques: Écrits. Paris 1966: Le Seuil, S. 268 f.; Schriften I, Wien 2016: Turia+Kant, S. 315 f.
- 8 vgl. Freud, Sigmund: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten (1905). G.W., Bd. 6, S. 142; Studienausgabe, Bd. 4, S. 120
- 9 Freud, Sigmund: Psychopathische Personen auf der Bühne (1905-06); Studienausgabe, Bd. 10, S. 163; in den Gesammelten Werken nicht enthalten
- 10 Freud, Sigmund: Der Humor (1927). G.W., Bd. 14, S. 385; Studienausgabe, Bd. 4, S. 278
- 11 Ebd. GW S. 385; SA S. 279
- 12 Ebd. GW S. 387; SA S. 280
- 13 Ebd. GW S. 383; SA S. 277
- 14 Freud: Der Witz, GW, Bd. 6, S. 132; Studienausgabe, Bd. 4, S. 112
- 15 Ebd.
- 16 Ebd. GW, S. 146; SA, S. 123
- 17 Ebd. GW, S. 144; SA, S. 122
- 18 Ebd.. GW, S. 175; SA, S. 147
- 19 Ebd.. GW, S. 156; SA, S. 132
- 20 Ebd., GW, S. 165; SA, S. 139
- 21 Ebd. GW, S. 205; SA, S. 168
- 22 Ebd. GW, S. 256; SA, S. 209
- 23 Ebd. GW, S. 185; SA, S. 152
- 24 Ebd. GW, S. 194; SA, S. 159
- 25 A.d.Ü.: »se rincer l'oeil« bedeutet wortwörtlich »sich die Augen spülen«. Aber als Redewendung auch: »Stielaugen machen«; »sich die Augen ausgucken«; »allerhand zu sehen bekommen«; »den stillen Genießer machen«. Außerdem: »se rincer la dalle« = »sich einen hinter die Binde kippen«.
- 26 A.d.Ü.: mit »s'envoyer en l'air« (wortwörtlich so etwas wie »sich in die Luft schicken«) handelt es sich um eine idiomatische Wendung, welche das Empfinden sexueller Lust zum Ausdruck bringen kann. Vergleiche auch »s'envoyer tout ça« im Absatz zuvor.

EIN SATZ



*Am 19. September 2017 hielt der neue Präsident der Vereinigten Staaten seine erste Rede vor der UN-Generalversammlung in New York. (gettyimages.de)*

Rot: An oder aus?

Wer viel mit den Medien der älteren Generation umgeht, weiß um die Unzuverlässigkeit der Farbe. An Fernseher und Radio zeigt das rote Lämpchen mal »standby« und mal »in Betrieb« an. Anders im Innern des Apparats. Das Licht vor dem Studio und das am Mikrophon warnen: auf Sendung. Für das Senden scheint es klarere Regelungen zu geben als für den Empfang. Doch hier wie dort wird mit Unterbrechungen gerechnet. Man bräuchte das Lämpchen nicht – und in der Tat verschwindet es an den Geräten der neueren Generation zusehends –, wenn die Kommunikation auf Dauer gestellt wäre. Diejenigen, die immer auf Sendung sind, kommen ohne Rot

ganz gut aus. Was für eine Irritation muss es dann bedeuten, sich plötzlich so einer anachronistischen Einrichtung unterwerfen zu müssen. Zumal doch – und da verrät sich eindeutig der alternde Medienkonsument – eben gar nicht klar ist, was genau die Lämpchen meinen. Nur wenige Sekunden bevor die Welt rot zu sehen begann, zeichnete das Mikrophon der UN-Generalversammlung folgende, an ihren Vorsitzenden gerichtete Frage auf: »Is »red« on or off?« Auf Empfängerseite bleibt unklar, ob aus diesem Zögern das Innehalten vor dem Fehler spricht – oder die Ignoranz gegenüber den Mechanismen, die vor eben solchen Fehlern bewahren sollen.

RAPPORT SEXUEL

Neun Passagen aus  
meinem Roman *Selbst*

Thomas Meinecke sampelt.

Mit diesem musikalischen Verfahren, kaum eine Methode, eher unentwegtes Tun, das mehr findet als sucht, setzt er sich in seinen Romanen mit der Popkultur und -musik, der deutschen, jüdischen und afrikanischen Diaspora in den USA und vor allem den Geschlechterrollen und -verhältnissen auseinander.

Der nachstehende Text ist das Sampling seines selbst auf Sampling beruhenden Romans *Selbst. Selbst* (2016 erschienen) spielt sich immer wieder anders neu: als unendliche kombinatorische Generierung von Auto- und Heterozitaten. Und der Text der Psychoanalyse – zerschnitten und den Protagonisten und Protagonistinnen in den Mund gelegt – ist Teil dieser Kombinatorik.

Die Redaktion

Als Venus am Abend vom Workout nach Hause kommt, findet sie Eva in dem hellerleuchteten, weißgekachelten Badezimmer vor, wie diese (quasi schwarz auf weiß) im KLEINEN SCHWARZEN KLEID (wie selbstvergessen, doch letzten Endes selbstbewusst, durchaus etwas aufgekratzt), das lange, blonde Haar hochgesteckt, auf der zugeklappten Toilette sitzt, und, das Telefon in ihrer ausgestreckten linken Hand, immer wieder den Auslöser betätigt, das heißt Fotos von sich macht. Nicht für eine Zeitschrift, sondern für sich selber, sagt sie, ohne Venus weitere Aufmerksamkeit zu schenken. In der Küche sei noch etwas Couscous übrig. Venus schließt die Badezimmertür (lässt ihre Freundin weitermachen) und klappt

ihr Notebook am Küchentisch auf. Gibt ja massenhaft Webseiten, auf denen Frauen ihre Physis zu ausgesprochen pikanter Darstellung bringen. Manche davon erwecken den Eindruck, von männlichen Wesen eingerichtet (kompiliert) worden zu sein, wenn es etwa heißt: Celebrating women celebrating themselves. From their point of view. Und man dann endlos Fotos serviert bekommt, auf denen Frauen in Rückenlage zentralperspektivisch an ihren Körpern hinab fotografieren, zwischen den Wölbungen ihrer Brüste hindurch, in den Schritt, der häufig von aufgestellten Oberschenkeln flankiert wird. Zahlreiche direkt pornographischer Natur (Körperflüssigkeiten auf der Bauchdecke).

Wer sagt mir, dass diese sogenannten AUTOGYNOPHIEN Betrachtungen nicht überwiegend von transsexuellen Frauen stammen, denkt Venus, womit sie eine zugleich transgressive wie affirmative Perspektive offenbaren. The (masturbatory) love of oneself as a woman: Ein weites Feld für die Sexualwissenschaft, deren autodidaktische Pflege das Steckenpferd Genovevas ist, Venus' und Evas Mitbewohnerin, die augenblicklich mit ihrem Ex auf Malta weilt.

Das androgyne Model Venus, mit einem anthrazitfarbenen Harvard-T-Shirt (Schriftzug bordeauxrot) und werksseitig zerschlissenen Blue Jeans angetan, geht offline. Mal demnächst, nach den Osterferien, mit Genoveva darüber reden. (Eva fällt bei derlei Fragestellungen leider weitgehend aus.) Und was würde Cindy Sherman zu all dem sagen?

Jean-Luc Nancy notierte vor zehn Jahren: Wie das Genießen die Lust ist, die weder terminal noch einleitend ist, sondern Lust, die davon freigestellt ist, beginnen und enden zu müssen, so ist der genießende Sinn der Sinn, der weder in der Signifikation noch im Unbezeichnbaren endet. (Womit man sich schon mal in unmittelbarer Nähe zu Hélène Cixous' ozeanischer Definition weiblichen Schreibens bewegt, befindet Venus.)

Genießen sei stets sinnlich spüren, hielt Nancy fest, und weil spüren immer auch darin bestehe, sich spüren zu spüren (und also eine Alteration und eine Alterität voraussetze), so sei Genießen, sich vom anderen her und im anderen zu spüren. (Nie ganz klar:



Wann ANDERS mit großem und wann mit kleinem A zu buchstabieren wäre.)

Die Geschlechtlichkeit habe in dieser Hinsicht den Wert des Sinns der Sinne.

Weiter: Der Sinn hängt an nichts anderem als an einer Rezeptivität, einer Affizierbarkeit, einer Passibilität: Was es an Sinn gibt, das kommt mir, trifft mich, verschiebt mich, bewegt mich.

Es gibt keinen Sinn für einen allein, sagte Bataille. Was Sinn macht, das ist das, was nicht aufhört zu zirkulieren und sich auszutauschen, tatsächlich wie das Geld, jedoch wie eine Währung, die einen inkommensurablen Wert ohne jede Äquivalenz hätte.

Das Genießen genießt, dass es kein letztes Wort hat, dass seine Worte oder sein Schweigen keine des Schlusses, der Konklusion sind, sondern der Öffnung und des Appells, des Rufes.

\* \* \*

THE VILLAGE VOICE, New York City, 13. Februar 2013

Michael Mustos Kolumne. Er hat sich mit Michael Formika Jones getroffen, dem wir auch (bereits bei Nan Goldin) unter dem Namen The Mistress Formika begegnet sein können, sagt Venus, die das Blatt letzten Monat aus Amerika mitbrachte. Eva kennt Mistress Formika als legendären Deep House DJ in den Drag Bars am Times Square, nicht persönlich, schon vom Alter her nicht, aber aus der mit drastischen Legenden gespickten Geschichtsschreibung der Underground Dance Music. Außerdem, weiß sie, hat Wolfgang Tillmans 1995 ein Portrait von ihm geschossen. Genoveva erinnert die Fotografien Goldins aus der Frühzeit dieser Szene. Darüberhinaus hat sie den Dokumentarfilm Wigstock gesehen. The Mistress Formika habe damals eine wirklich auffallend hübsche Frau abgegeben. (Auch die anderen eigentlich: Misty, Cody, Jimmy Paulette, Miss Guy, und wie sie alle hießen.)

Normal, sagt Genoveva; das gesamte Konzept sogenannter Weiblichkeit sei spätestens seit der Französischen Revolution eine genuin männliche, phallogogische Konstruktion, für deren Stabilität

Philosophen, Pädagogen, Gynäkologen und Couturiers verantwortlich zeichneten. Interessant finde sie eher, wie diese Konstruktion neuerdings vielerorts umgestülpt werde und auch die Künstlichkeit der traditionell definitionsmächtigen Maskulinität, durch Frauen (Ausrufezeichen), performativ hervorgehoben werde. Zunehmend aber auch durch Männer, ergänzt Venus, denke nur mal an all die wallenden Bärte gezielt effeminierter Bohemisten. Oder hier, sieh dir mal diese Anzeige von Louis Vuitton an: Junger Mann auf Segelyacht, in zweireihigem Blazer, weißem Oberhemd, mit silbriger Krawatte, aber einer eigentümlichen Brosche in Form einer zierlichen goldenen Takelage am Revers sowie einer sehr damenhaften Vuitton-Handtasche, und zwar geschultert. Hatten wir doch auch schon, gibt Eva zu bedenken: Das klassische Dandy-Programm. Charles Baudelaire. Peter Altenberg. Quentin Crisp.

Aber jedes Mal anders, insistiert Venus, die sich im vergangenen Sommer ihr wallendes, kastanienbraunes Haar abschneiden ließ und nun mit einer Art Jungenfrisur herumläuft. Jedes mal NEU.

Michael Musto berichtet in der Village Voice von Michael Formika Jones' letztem Liebhaber, einem schwulen Mann, dem er den Decknamen Pat verleiht und der bald transsexuelle Tendenzen entwickelte, sich zunehmend als heterosexuelle Frau, die in einem Männerkörper gefangen sei, zu begreifen lernte. Michael, der seit Jahren nur mehr sporadisch in drag (The Mistress Formika) erscheint, aber dessen Kleiderschränke noch von BHs, Nylons und Stöckelschuhen überquollen, fiel aus allen Wolken, als er seinen Freund erstmals auf hohen Hacken erwischte (What are you doing in my pumps?). Doch dann entwickelte er einen gewissen erotischen Sinn für das neue Erscheinungsbild seines Freundes.

Genoveva liest vor: Pat decided to have implants, said Formika, but she still had her male genitalia. She still looked like a cute little boy and she had boobs, and who doesn't like boobs? A cute boy with boobs? Dream come true. But once the hair grew out and the makeup and the feminization came, I realized: I'm a fag, I'm not a lesbian. In Pats Worten: Michael is definitely not attracted to the complete female anatomy. (He does like pretty boys, but the key word there is boys.)

Trotzdem wohnten die beiden weiterhin zusammen, und ein alter Freund Formikas unterzog die chirurgisch emulierte Vagina der Mitbewohnerin einem praktischen Test. Es kommt noch besser, sagt Venus und nimmt Genoveva das Blatt aus der Hand, denn Michael Formika Jones geht jetzt mit einem Transmann namens John. Stell dir vor, Genoveva: Während ihn eine transsexuelle Frau mit einer Vagina abstieß, fühlt er sich von einem transsexuellen Mann mit einer Vagina angezogen. Das ist (als ob er sich um zwei Ecken dann doch quasi zum Real Thing bekannte) nicht unkompliziert.

Michael: I asked John if he likes to take it up the ass. And he wrote back: I prefer pussy sex. I thought: Oh my God, he still has a pussy. (Of course that questions your masculinity: Can I do it, or am I gonna look lame?)

Michael und John trafen sich letzte Woche in der Nowhere Bar, East 14th Street. Sie redeten über ihre Lebensumstände und gerieten auf einem in einer Ecke aufgestellten Sofa leidenschaftlich ins Küssen. Ehe er sich versah, war Michael mit seiner Hand unter Johns Hosenbund gefahren. Es war aufregend und neu, bekennt er, so etwas hatte ich seit meiner Schulzeit nicht erlebt.

I was definitely playing with his clitoris.

Alles in allem eine Boy-meets-Girl-Geschichte, findet Eva. Ein Roman.

Bereits das Liebesverhältnis Virginia Woolfs mit Vita Sackville-West (in Klammern: ihrer changierenden Romanfigur Orlando) könne nicht wirklich als lesbisch bezeichnet werden. Rosi Braidotti umschreibt es als ethisches Modell, where the play of sameness-difference is not modeled on the dialectics of masculinity and femininity; rather it is an active space of becoming which is productive of new meanings and definitions.

Das Begehren zieht die Bahnen für die möglichen Formationen eines Anderswerden (becoming) und kreuzt hierbei Sexualität als eine temporäre Fixierung, eine Art Verknotung, die durch andere, intensive Affekte wieder gelöst und neu gebildet wird. Dieses Begehren wird als BETWEEN THE NO LONGER AND THE NOT YET bestimmt.

Und John, fragt Genoveva, wie erging es dem dabei?

Michael: He said he came five times right there. He said: This was hot. I can't wait till we fuck. His closing words were: God, I'm so sticky now. I said: I'm glad I got that pussy all worked up. Which is what I've said to some gay guys too.

Logisch ließe sich John auch als gay guy begreifen, sagt Genoveva, und Venus und Eva stimmen ihr zu.

Wird John zum Arzt gehen und sich einen Penis hinmachen lassen? Nein, sagt Michael, er ist absolut perfekt (so wie er ist) und rundherum glücklich mit seiner Physis.

\* \* \*

Manchmal beschwerte sich Eva bei Henri: Ich biete dir meinen Körper als Geschenk dar, du aber willst nur spielen. Und als er eines Nachmittags auf ihrem Bett, eher gedankenverloren und mechanisch, an, eigentlich IN ihr herumfingerte, während sie mit flinken Fingern das aktuelle Kinoprogramm auf dem Display ihres Telefons herbeiwischte, merkte sie, sich Henri in einer nicht uneleganten Drehbewegung entwindend (ihn gleichsam AUSWERFEND), an: Liebling, wenn ich dir schon meinen schönen Körper zum Geschenk mache, dann solltest du ihn auch mit entsprechendem Respekt behandeln.

Die verlegene Flucht in die Lektüre von Jean-Luc Nancys verstiegenem Traktat NOLI ME TANGERE. Mit aufwühlenden Stellen aus den Evangelien: Hören sollt ihr, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, aber nicht erkennen.

Nancy: Wenn ihr nicht versteht, so sucht den Grund dafür nicht in einer Dunkelheit des Textes, sondern ausschließlich in euch, in der Dunkelheit eures Herzens.

Eva: Bin heute schon den ganzen Tag so erregt. Und feucht. Darf ich das überhaupt schreiben? Ich habe am frühen Morgen etwas geträumt, an das ich mich nicht mehr erinnern kann; aber der Zustand hält an.

Nancy: Berühre mich nicht, halte mich nicht zurück, denke weder mich zu ergreifen noch mich einzuholen, denn ich gehe hin zum

Vater (das heißt immer noch und immerdar: hin zur Mächtigkeit selbst des Todes). Ich gehe bereits fort, ich bin nur in diesem Aufbruch, ich bin der Aufbrechende des Aufbrechens, darin besteht mein Sein, und mein Wort lautet: Ich, die Wahrheit, gehe fort.

Von daher bilde dieser unter der Formel *Noli me tangere* zusammengefasste Augenblick die subtilste Szene des Evangeliums und auch die verhaltenste. Also hätten es vor allem die Maler verstanden, hier nicht die ekstatische Schau eines Wunders auszumachen, sondern, so Nancy, eine delikate Intrige zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem, die einander anrufen und zurückstoßen, einander berühren und jeweils auf Distanz hielten.

Schließlich das erste Treffen mit Eva nach Henris dramatischer Trennung von Genoveva (die daraufhin tagelang, in ihr Bettzeug vergraben, die Räumlichkeiten der Wohngemeinschaft nicht verließ): French Kisses und American Petting, bekleidet, tagsüber, auf einem Bett eines der zahlreichen gesichtslosen Hotels des Frankfurter Bahnhofsviertels.

Geliebter, hast Du gespürt, wie weich unsere Lippen waren, wie sie sich aufeinander gefreut haben?

\* \* \*

Jean-Luc Nancy, *ES GIBT GESCHLECHTSVERKEHR*, Diaphanes, Zürich, 2012.

Umschlagtext, vermutlich im Wortlaut der Herausgeber Marcus Coelen und Felix Ensslin:

Jean-Luc Nancy setzt sich und die abendländische Philosophie dem berühmten, provozierenden Axiom von Jacques Lacan aus: *ES GIBT KEINEN GESCHLECHTSVERKEHR*. Nancy ergründet dabei die Vielzahl an Implikationen, die im französischen Wort für das Verhältnis (*rapport*) mitschwingen und eröffnet so dem Leser eine reiche Palette an Lektüremöglichkeiten des paradoxen Satzes, demzufolge es keinen Geschlechtsverkehr gibt, wo doch überall und täglich Geschlechtsverkehr stattfindet. Auf diesem Wege gelangt Nancy zu einem Begriff von Sexualität, der sich in der immer weiteren Differenzierung des *VERHÄLTNISSES*

artikuliert, was nicht zuletzt seinen eigenen Text zu einem eminent sexuellen macht.

Aus dem Nachwort der Übersetzerin Judith Kasper:

In die französische Sprache schreibt sich das Sexuelle anders ein als in die deutsche. Semantik und Grammatik des Sexuellen überschneiden sich zwar, sind aber nicht deckungsgleich: Sie berühren sich und schließen zugleich einander aus, in ähnlich paradoxer Weise wie dies Nancy für viele Begriffspaare (wie Treue und Leidenschaft, Liebe und Begehren und andere) ausführt. So eröffnet sich im Französischen, wenn Nancy *RAPPORT* ausbuchstabiert, ein semantisches Feld, das vom Beischlaf bis zum Polizeiprotokoll reicht. Wenn im Deutschen (zumal in den deutschen Übersetzungen der diesbezüglich einschlägigen Äußerungen Lacans) *RAPPORT SEXUEL* mit *GESCHLECHTSVERHÄLTNIS* wiedergegeben wird, dann ist darin eine unaufhaltsame Entsexualisierung angedeutet, die als eine durch die Übersetzung hervorgetriebene weitere Pointe von Lacans paradoxem Axiom gelesen werden kann. Um dieser in der Übersetzung angelegten Neutralisierung des *rapport sexuel* entgegenzuarbeiten, sie zugleich aber als Tendenz noch sichtbar zu halten, wurde hier zumeist mit *GESCHLECHTSVERKEHR* übersetzt. Womit sich ein verkehrstechnisches Wortfeld ankündigt, das im Französischen ausbleibt und das andere überraschende Verbindungen bereit hält. Man denke an die ökonomische Dimension des Verkehrs im Sinne des Handeltreibens, des Umsatzes und des Vertriebs von Waren, aber auch an das Verb *VERKEHREN*, das neben der Bedeutung von *REGELMÄSSIG KONTAKT HABEN*, *SICH TREFFEN* auch *INS GEGENTEIL VERWANDELN*, *ETWAS VÖLLIG VERÄNDERN* meint. Was für den Geschlechtsverkehr immer schon eine Abkehr von der ökonomischen Variante des Verkehrs impliziert, seine Verkehrung in etwas, das nicht auf Gewinn, nicht auf ein Produkt ausgerichtet ist, also auch nicht schlechterdings mit der Fortpflanzung identifiziert werden kann, sondern sich allein im *VERHÄLTNIS ALS DIFFERENZ UND UNABSCHLIESSBARE DIFFERENZIERUNG* ereignet.

Nie aufhören, die scheinbaren Identitäten zu differieren, neue Differenzen und Differenzierungen aufzumachen, ihnen nachzugehen, zu neuen Räumen, Zwischenräumen und Zonen vorzudringen, ohne je zu einem Abschluss, zu einer Synthese, zu einem Ziel zu gelangen.

Sexualität übersteigt nicht nur den Geschlechtsakt, sondern auch sich selbst (stets auf Anderes hin) nicht nur auf der Ebene der Genitalien, sondern auch auf der Ebene der erogenen Zonen, deren Grenzen sich auf den ganzen Körper und vom Körper auf die Sprache ausweiten.

Der Geschlechtsverkehr lässt sich nicht schreiben, heißt es bei Lacan. Nancy gewinnt auch diesem Satz eine neue Pointe ab. Schrift ist bei ihm, im Einverständnis mit Lacan, kein Instrument zur Abfassung eines Berichts (rapport), am wenigsten über den Geschlechtsverkehr. Der Geschlechtsverkehr lässt sich nicht schreiben, aber er artikuliert sich genau an der Schwelle, an der Schrift in ihrer Aussagefunktion verpufft und als écriture zur Schrift des Geschlechtlichen, der Differenz selbst wird.

Die Lust, das Begehren der Körper und das Schreiben sind hier, wie bei Barthes (Le plaisir du texte) in ebenfalls spielerischer Weise theoretisiert, aufs Engste miteinander verschlungen.

Von daher ist Sexualität nichts, auf das man unter Umständen verzichten könnte (Idee, die der Enthaltbarkeit eigen ist, die sich hiermit als exaktes ökonomisches Gegenstück zur Arterhaltung und Pornographie erweist), sondern das, was Leben tout court (als unendliches Differenzieren und Öffnen neuer Zwischenräume zwischen Körpern, Sprachen und Zeichen) wesentlich ausmacht.

Aus einer frühen Message Evas an Henri: Dass es eben nichts Wahres und Ganzes sein muss, dass es ganz halb, ganz beiläufig, ganz in Bildern und Phantasien ablaufen kann, die sich dann in uns hinein übersetzen, uns zu Akteuren in einem Vorfall werden lassen, der uns sanft entgleitet.

\* \* \*

Bildschirm: Miley, nackt auf einer Abrisskugel reitend, an einem Vorschlaghammer herumlutschend. Das sogenannte ENTSCHEIDENDE verdeckt. Verschiedene Körperinschriften, auf die Schnelle nicht entzifferbar. (Official Video.)

Das Ganze sei lediglich als METAPHER zu betrachten, äußerte sich Miley Cyrus (laut Manfred Hermes) selber dazu.

Marie-Louise Angerer fand, die Sprache generiere auf der Oberfläche des Körpers ein sexuelles Subjekt, wodurch dieser sich in ein Körper-Wissen und in eine Körper-Lust spalte. Dem zweiten Körper, jenem der Lust, wende sich die Psychoanalyse als einem radikal nicht-animalischen, nicht-biologischen, sondern als einem KONGLOMERAT EROGENER ZONEN zu (wie es bei Slavoj Žižek heißt).

Jacques Lacan: Es gibt nicht Geschlechtsverkehr und auch nicht das Genießen. (Steile Vorlage.)

Jean-Luc Nancy: Es gibt Geschlechtsverkehr. (The Answer Song.)

Auf Seite 8: Lacans Aussage hat von daher etwas von einer Provokation; und zwar von einer Provokation, die auf dem Paradox beruht. Ausgesagt wird, dass es etwas, das sich ständig ereignet, nicht gibt (jedenfalls gibt es ständig GESCHLECHTSVERKEHR; und auch bezüglich des GENIESSENS ist es nicht so einfach, wie man vielleicht meint, zu behaupten, dass es das nicht ständig gebe). Was hier ausgesagt wird, kommt also wie eine spektakuläre und verblüffende Ankündigung daher: Das, was es gibt, gibt es nicht. Ein bewandeter Philosoph wird sogleich bemerken, dass es sich hier wie bei Hegel und Heidegger verhält, insofern beide, in je unterschiedlicher Weise, aussagen, dass das Sein nicht ist. Nichtsdestoweniger kündigen diese Aussagen nicht die Inexistenz dessen an, was existiert. Sie besagen vielmehr, dass SEIN oder das Konzept SEIN, ob man es als verbale Kopula (nebenbei sei bemerkt, dass wir uns hier schon in einer wie auch immer gearteten Kopulation befinden) oder als Akt dessen auffasst, was im aktiven Sinne SEIEND ist (und diese beiden Hypothesen decken sich), nicht in irgendeiner SACHE bestehen kann (weder in einem Stein noch in Gott, auch nicht in einer Blume oder in einem Penis). Letztlich

besagen diese Aussagen, dass SEIN nicht irgendeine Sache ist, sondern dass SEIN schlechterdings heißt, dass es, ganz allgemein, Sachen gibt. Und dass dieses ES GIBT, die TATSACHE, dass es gibt (empirisch und transzendental zugleich, zugleich auf einen Schlag), beziehungsweise dass das ES GIBT selbst nichts Seiendes ist.

Verhält sich dieser Sachverhalt anders für den Geschlechtsverkehr, den es nicht gibt? In gewisser Hinsicht ist vielleicht genau das die Frage. Es ist durchaus möglich, dass wir am Ende erkennen müssen, dass sich DER GESCHLECHTSVERKEHR wie DAS SEIN (verstanden als Verb und Akt) gegenüber dem SEIENDEN verhält (was bezüglich des Geschlechtsverkehrs das sich umarmende Paar wäre). Oder anders gesagt, was das Paar paart, ist kein Paar, ohne freilich ein Einzelner zu sein. Was paart und also IST, und zwar in dem transitiven Sinne, den Heidegger hier fordert, ist das, was das Seiende durchquert und bewegt, es entzückt und sich von ihm entzücken lässt; mit anderen Worten: was es mit sich reißt, es zugleich und plötzlich übersteigt. Dies ist weder eins noch zwei und auch nichts, was sich zählen ließe.

Es gibt in dem Feld, in dem wir uns bewegen, ein Wort, das sowohl Verb als auch Substantiv sein kann: Es ist das Wort BAISER (VÖGELN), das in seiner verbalen und umgangssprachlichen Bedeutung inzwischen die klassische Bedeutung von EINEN KUSS GEBEN überdeckt hat. Von daher bietet es sich an, von diesem Wort auszugehen. Man könnte sagen, dass BAISER kein existierender, gegebener oder erhaltener Kuss (baiser) ist, sondern dass es die Gabe des Kusses ist (wobei hier noch ausstünde, den Kuss in Geben und Erhalten aufzuteilen; was aber hieße, das Teilen selbst aufzuteilen. Man spürt sogleich, dass dies gegenüber der Berührung beziehungsweise dem Mund oder dem Kuss taktlos wäre). Demgegenüber kündigt der Grundsatz der Psychoanalyse davon, dass ich jedes Mal reingelegt werde (baisé), wenn ich vögele (baise). Diese andere umgangssprachliche Bedeutung von baisier könnte davon zeugen, dass im Geschlechtsverhältnis gemeinhin eine Art Betrug gesehen wird: Insofern hätte Lacan genau diesen Sachverhalt auf die Ebene des psychoanalytischen Wissens gebracht.

Eva steckt heute in einem luftigen, blassrosa Kleidchen mit kurzen Ärmeln, das am Dekolleté kreuzweise mit schmalen Bändern aus noch blasserem Satin durchzogen ist; was ihre Brüste gleichsam kubistisch akzentuiert (und ihrer Erscheinung die Charakteristik eines schmuck verhüllten Präsensts verleiht, befindet Henri).

Nun denn: Es gibt doch Geschlechtsverkehr. Angeblich.

Die Prinzessin und ihr König über dem schmalen Bändchen des Jean-Luc Nancy. (Anna-Lisa hält nicht viel von seinen Ausführungen.)

Und also schrieb Jean-Luc Nancy: Wenn ich küsse, werde ich also geküsst; wie soll man das nun verstehen? Wer küsst wen, und was heißt KÜSSEN und/oder das (Geküsst-)Sein?

Eva schon vor Jahren zu Henri: Deswegen stoßen unsere Schneidezähne beim Küssen so häufig aneinander: Ich küsse dich, aber du willst zur selben Zeit mich küssen.

Nur selten schließt Henri seine Augen beim Küssen. Eva schmolzt: Wenn du sie geschlossen hast, küsst du anders. Henri: Ich kann dich einfach ewig anschauen. Eva: Und ich dich ewig küssen.

Immer befinden wir uns nur AUF deinem Bett, nie mal so richtig IM Bett, beklagt sich Henri. Wegen dir habe ich mich von Genoveva getrennt, doch deine zugleich verlockende wie anhaltend zurückhaltende Art trieb mich in ihre Arme zurück. Eva antwortet: Das ist nicht wahr. Und einen Hochzeitstermin habt ihr auch noch nicht bekanntgegeben. Es gibt sie nicht, eure Hochzeit.

Mal der Reihe nach, sagt Henri: Du forderst andauernd ein, mit mir schlafen zu wollen. Bereits bevor ich mit Genoveva auf Malta war. Und dann lässt du mich nicht wirklich an dich heran. Warum wird es nichts mit uns? Immerzu hast du eine Ausrede; heute sind es deine angeblich nicht makellos rasierten Beine, woran ich mich aber überhaupt nicht stören würde. Du bist unbarmherzig, Eva. Ich kann nicht glauben, dass du aus Eifersucht handelst.

Nein, aus Eifersucht handele ich nicht, gibt Eva zurück. Und ich wollte schon mit dir schlafen, als ich noch mit Gabriel zusammen war. Henri versteht jetzt gar nichts mehr und wirkt gekränkt. Wir

haben Zeit, sagt Eva und spielt ein bisschen mit Henris Locken, vielleicht sollten wir bis zu deiner Hochzeitsnacht warten.

Eva findet Gefallen an der Vorstellung, mit Henri zum ersten Mal in seiner Hochzeitsnacht zu schlafen.

Kann es sein, fragt Henri nach, dass wir unsere amouröse Liaison aus jeweils ganz unterschiedlichen Blickwinkeln betrachten? Das ist denkbar, sagt Eva, du erinnerst dich, wie du mir neulich eröffnetest, mich andauernd mit anderen Frauen zu vergleichen, die du in den Straßen siehst: von ihrer Art zu gehen oder wie ihre Rocksäume die Knie umspielen bis hin zum Haaransatz im Nacken, wenn sie ihre Frisuren auf meine Art hochgesteckt haben. Du willst in diesen anderen Frauen offenbar mich ausmachen, Henri: viel Spaß dabei. Ich tue das umgekehrt null. Henri antwortet (etwas betreten): Das ist ein komplexes Feld, Eva. Frauen kleiden sich bunt sowie ausgesprochen individuell. Und markieren damit das Allgemeine, von dem ich deine süße Erscheinung ableite. Das tut mir leid. Der als individuell kodierte Modestil für Damen markiert ironischerweise ihren gesellschaftlichen Ausschluss von den Positionen der Macht. Herren, denen das Individuelle tatsächlich eingeräumt wird, kleiden sich in der Regel uniform. Vergewegenwärtige dir nur die in den zugigen Straßenfluchten zwischen den Wolkenkratzen unseres Bankenviertels vorherrschende FRANKFURTER UNIFORM.

Eva liegt jetzt auf dem Rücken, ihr goldenes Haar wie Sonnenstrahlen auf dem Kopfkissen ausgebreitet. Mit gespreizten Fingern hält sie das aufgeschlagene Diaphanes-Bändchen in die Luft und liest vor:

Das Wort VERHÄLTNIS lässt eine Handlung, keine Substanz verstehen. Die Bedeutung geht hier eindeutig von einer Handlung auf ein Produkt über. Dazu kommt, dass wir den Ausdruck GESCHLECHTSVERKEHR nicht gebrauchen, um die eigentliche Sache zu benennen. Selbst ein indiskreter Aufpasser (rapporteur) würde sagen: SIE HABEN MITEINANDER GESCHLAFEN und nicht SIE HABEN GESCHLECHTSVERKEHR GEHABT, es sei denn, dieser BERICHTERSTATTER (rapporteur) ist ein polizeilicher Fahnder oder ein Arzt.

Wenn man also sagt, dass es keinen Geschlechtsverkehr gibt, dann meint man vielleicht, dass es keine Konvention gibt für das, was passiert, wenn ein Paar sich paart. Dieses Verhältnis kann weder gezählt noch erzählt werden (darin liegt das wesentliche Problem der erotischen Literatur). Es sei denn, im Sinne eines medizinischen, physiologischen oder auch psychologischen Berichts.

Die Frage, die sich an dieser Stelle anschließt: Was hat es mit der ganzen Literatur über den Geschlechtsverkehr auf sich, insbesondere mit der Poesie (aber vielleicht auch mit der Philosophie)?

Das Verhältnis bezeichnet sehr genau, was nicht die Sache ist: was keine Sache ist (keine Substanz, keine Entelechie), sondern das (wenn man denn noch von DAS sprechen kann: DAS hat hier einen anderen Wert als den einer Sache), was zwischen den Dingen, zwischen einer Sache und einer anderen passiert. Das Verhältnis knüpft hier gleichsam an die logisch-philosophische Ebene der RELATION im Allgemeinen an. Relation und Verhältnis sind gleichermaßen aus Verben abgeleitet, welche die Aktion des Tragens, Transportierens bedeuten; sie sind in mehrerer Hinsicht Synonyme, aber die Beziehung (relation), mit der wir im Übrigen nicht so sehr die Kopulation als vielmehr die LIEBSCHAFT bezeichnen, betont stärker die dynamische, aktive und erzählerische Möglichkeit.

Darüber habe ich mich, als du in Venedig warst, auch mit Homer unterhalten, sagt Henri. Echt HEAVY STUFF. Ich kam über die Kunstgeschichte auf Jean-Luc Nancy, sagt Eva, über sein Traktat NOLI ME TANGERE. Was für ein irre belasteter Name überhaupt findet Henri: Jean-Luc (Godard) Nancy (Sinatra).

Anna-Lisa angeblich neulich zu Thomas: Was muss man als Romanfigur bei dir eigentlich geleistet haben, um mit dem Vor- und Nachnamen im Text geführt zu werden?

\* \* \*

Thomas kehrt mit Genoveva, die bei einer Studienfreundin in Peckham logiert, in einer Campus Cafeteria ein und schlägt dort, bei Kaffee und Croissants, Jean-Luc Nancys als von zentraler

Wichtigkeit gehandelte Abhandlung CORPUS auf, deren druckfrische Neuauflage er sich auf der Frankfurter Buchmesse am Diaphanes-Stand hatte mitgeben lassen (bevor er am Abend im Restaurant Margarete beseelte Downbeat Tracks aus Detroit auflegte). Das könnte dich interessieren, sagt Thomas und hebt an, einzelne Passagen aus Nancys Vorwort vorzulesen.

Körper, Genoveva, ist die verunsicherte, zerborstene Gewissheit. Nichts, was unserer alten Welt eigentümlicher, nichts, was ihr fremder wäre.

HOC EST ENIM CORPUS MEUM trotz all unseren Zweifeln über die Erscheinungen, beruhigt sie und verleiht dem Wirklichen den wahren letzten Hauch seiner reinen Idee: seine Wirklichkeit, seine Existenz. Unaufhörlich werden wir die Varianten dieser Formel modulieren (aufs Geratewohl: EGO SUM, der Akt in der Malerei, der GESELLSCHAFTSVERTRAG, Nietzsches Wahnsinn, Montaignes ESSAIS, die Nervenwaage, MADAME BOVARY, Ç'EST MOI, der Kopf Ludwigs des XVI., die Stiche von Vesalius oder Leonardo, die Stimme (Kastrat, Sopran etc.), das denkende Schilfrohr, die Hysterikerin, das ist tatsächlich die ganze Textur, aus der wir gewebt sind). HOC EST ENIM CORPUS MEUM kann den gesamten CORPUS einer Allgemeinen Enzyklopädie der Wissenschaften, der Künste und des Denkens des Abendlandes hervorbringen.

Eigener Körper, fremder Körper: es ist der Leib selbst, den HOC EST ENIM CORPUS MEUM zeigt, berühren lässt, zu essen gibt.

\* \* \*

Henri: Ich rieche total nach Dir. Hoffentlich riechst Du auch noch nach mir.

Eva: Ich bilde es mir ein, ja. Ich FÜHLE Dich vielmehr immer noch. Dein Duft, Deine Haut, Deine Augen, Hände, wie wir uns anfühlen zusammen, alles so neu und toll, dass ich am liebsten nichts anderes möchte als mit Dir zu sein. Furchtbar.

Henri: Ich bin so paralysiert von Deinen unglaublichen Zärtlichkeiten, die immer hauchzarter werden. Am ersten Abend noch der

analytische GRIP nach meiner inneren Kodifizierung. Jetzt Augendeckel-Küsse wie im Paradies. Ja, furchtbar. Furchtbar schön.

Eva: (Jetzt ich mit meiner Hand im Höschen.) Deine Augen und Dein Lächeln haben dieses Mal meine Aufmerksamkeit erregt, Dein Körper eine endlose, zu küssende und erforschende Landschaft.

Der Körper genießt es, berührt zu werden, schreibt Nancy. Er genießt es, von anderen Körpern gedrückt, gewogen, gedacht zu werden und das zu sein, was die anderen Körper presst, wägt und denkt. Die Körper werden von Körpern genossen und genießen sie. KÖRPER, das heißt zurückgezogene Areolen, partes extra partes, der ungeteilten Ganzheit, die nicht existiert. Erregbarer Körper, weil er auf der Trennlinie zurückgezogen und ausgedehnt und somit dem Berühren dargeboten ist. Das Berühren bereitet Lust und Schmerz, doch es hat nichts mit der Angst zu tun (die Angst akzeptiert nicht den Schritt des Berührens, den Abstand des anderen Rands: sie ist gänzlich mysterisch, wahnhaft).

Der Körper im Genuss wird von sich erregt, insofern als dieses SICH genossen wird (als genießen / genossen werden, berühren / berührt werden, Raum schaffen / verräumlicht werden HIER DAS WESEN DES SEINS BILDEN).

Durch und durch ausgedehntes SICH in der Ankunft, im Kommen und Gehen zur Welt.

Das soll nicht bedeuten, dass der Körper vor dem Sinn kommt, als seine dunkle Vorgeschichte oder sein präontologisches Zeugnis. Nein, er gibt ihm Statt, absolut. Weder vorangehend noch nachfolgend IST die Stätte des Körpers das Statt-Haben des Sinns, absolut.

Henri hat hier bereits vorgeschlagen, die Silbe INFRA zur Anwendung zu bringen. Selbstverständlich gebe es nichts Vorsprachliches, nichts außerhalb der Sprache, aber doch vielleicht etwas, das ihr infrastrukturell innewohnt (beziehungsweise wie ein HALO um sie herum schwebt). Einen mehr oder weniger sprachlichen Zwischenraum, ergänzt Genoveva, oder noch besser ein Zwischen-ding, so fasst es Henri, mit der Funktion eines SCHARNIERS.

Nancy: Das Ab-solute ist das Gelöste, das Beiseitegestellte, das Ausgedehnte, das Aufgeteilte. (Man kann sagen: Der vollendete

Sinn, unter der Bedingung, dass Vollenden und einen Orgasmus haben dasselbe sind.)

\* \* \*

Jean-Luc Nancy: ÜBER DIE SEELE

Mit KÖRPER meinen wir eigentlich die Seele, die spürt, dass sie Körper ist. Die Seele ist die Bezeichnung für das Spüren des Körpers. Der Körper, das ist das Ego, das sich als anderes Ego fühlt. Man könnte es mit allen Formen des Inneren AN SICH gegenüber dem Äußeren beschreiben: die Zeit, die sich als Raum spürt, die Notwendigkeit, die sich als Zufälligkeit spürt, das Geschlecht, das sich als anderes Geschlecht spürt. Die zusammenfassende Formel wäre: das Innen, das sich als Außen spürt.

Man spürt sich als ein Außen. Und dabei nun geht es nicht nur um die Hände. Es geht im Grunde um das Gefühl der Existenz.

Nancy findet diesen Gedanken bereits bei Kant und Heidegger.

Kurzum: ICH IST EINE BERÜHRUNG.

Wenn man über die Seele spricht, dann deshalb, weil nicht in der Seele allein, sondern in der DIFFERENZ von Körper und Seele die Differenz gedacht wurde, die der Körper an sich ist, für sich ist, jene Differenz der Dehnung, der Ausdehnung, eines bestimmten Tons des Draußen. Und das, was unter dem Begriff SEELE gedacht wurde, war nichts anderes als die Erfahrung des Körpers. Die Seele als Begriff für die Erfahrung, die der Körper IST.

Vielleicht wird  
sich dann das  
Lachen mit  
der Weisheit  
verbündet  
haben, vielleicht  
gibt es dann  
nur noch  
"fröhliche  
Wissenschaft".

Nietzsche

Sich über das  
Schreiben lustig  
machen, aber  
auch mit dem  
Schreiben ...

Sarah Kofman



Poetry and  
imagination  
is the gai  
science. EMERSON

Die Gesamtheit  
der Philosophie  
ist ein    
symptomatologie.  
Deleuze

## REZENSIONEN

PHILIPP KUWERT UND MICHAEL MEYER ZUM WISCHEN  
(HRSG.): JACQUES LACAN: EINE EINFÜHRUNG FÜR DIE THERA-  
PEUTISCHE PRAXIS

Das von Philipp Kuwert und Michael Meyer zum Wischen heraus-  
gegebene, 120 Seiten schlanke Bändchen *Jacques Lacan: Eine Ein-  
führung für die therapeutische Praxis* unterscheidet sich von ande-  
ren Einführungen in erster Linie dadurch, dass es dem Auftreten  
nach an ein medizinisch-psychotherapeutisches Fachpublikum  
adressiert ist. Von zwei Ärzten herausgebracht, erscheint das Werk  
in der Psychotherapie-Reihe des renommierten Kohlhammer-Ver-  
lags und stellt sich damit neben Einführungen in akademisch und  
gesundheitspolitisch arrivierte Verfahren und solche, die es einmal  
werden wollen. Das in meinen Augen verständliche, wohl aber in  
der lacanianischen Community nicht allgemein geteilte Anliegen,

in medizinisch-psychotherapeutischen Diskursen stärker mitmischen zu wollen, wird von Kuwert, der beklagt, dass aufgrund der »Vertreibung des politisch unkorrekten Lacan«<sup>7</sup> die Lacan'sche Analyse »nahezu keinen Zugang zu den institutionalisierten Ausbildungsgängen« (S.7) findet, keineswegs verhehlt: »Dieses Buch soll einen kleinen Beitrag dazu leisten, dass die Analyse nach Lacan den ihrem Potential entsprechenden Platz in den klinischen Fächern wieder [...] einnehmen kann« – eine Ambition, für die Kuwert Wind in den Segeln spürt: »Das Begehren setzt sich durch, und niemand muss an staatlich anerkannten Ausbildungsinstituten mehr hinter vorgehaltener Hand sagen, dass er oder sie mit dem unkonventionellen Franzosen »liebäugelt« (ebd.).

Eine gelungene Einführung in Lacan zu geben, wäre auch ohne den Anspruch, ihm einen Platz im Kanon der Psychotherapie erkämpfen zu wollen, keine leichte Aufgabe. Denn sie muss das Bedürfnis vieler Leser, die etwas Greifbares vom »unkonventionellen Franzosen« haben wollen, ohne ihn wirklich lesen zu müssen, notwendig frustrieren. Lacans Begriffe lassen sich nicht soweit runterdampfen, dass sie sich unkompliziert anwenden lassen wie Dinge, ohne dabei den Charme zu verlieren, der die Leserschaft ursprünglich zur Einführung greifen ließ. Darüber hinaus wäre die Simplifizierung nicht einmal zielführend: Nimmt man Lacans Konzepten die Komplexität, so nimmt man ihnen auch den Gehalt. Doch trotz notwendiger Frustration muss eine Einführung, wenn sie wirklich eine sein will, diesen Bedürfnissen auch entgegenkommen. Sie muss möglichst voraussetzungsarm sein, Neugierde anregen und eine erste Orientierungshilfe geben. Vielleicht stellt gerade die Ausrichtung der Einführung an der therapeutischen Praxis eine Chance dar, für diese Schwierigkeiten eine elegante Lösung zu finden, weder zu voraussetzungsreich noch ernüchternde Sparversion der Theorie.

Diese Überlegung dürfte bei der Gestaltung des Aufbaus von *Jacques Lacan: Eine Einführung für die therapeutische Praxis* hineingespielt haben. Denn obwohl Meyer zum Wischen unterstreicht, dass es die klinische Relevanz »zentrale[r] Konzepte (der Andere, Objekt klein a, der Signifikant, RSI etc.)« (S.11) des Lacan-

nismus auszuarbeiten gelte, haben sich die Herausgeber entschieden, sich im Aufbau nicht an ebendiesen Konzepten, sondern an klinischen Problemen zu orientieren. Die sechs thematischen Artikel widmen sich den Vorgesprächen (Michels), der Neurose (Hammermeister), der Übertragung (Seifert), Borderline (Meyer zum Wischen), dem Verhältnis von Psychose und Perversion (Kaltenbeck) und der Kinderanalyse (Hamad). Der Vorteil dieses Aufbaus ist ersichtlich: Er ermöglicht den schnellen Zugang zu klinischen Fragestellungen, der bei einer Orientierung an Grundbegriffen sicherlich eines längeren Vorlaufs bedurft hätte. Doch diese Praxisnähe ist mitunter mit einem Verlust an Zugänglichkeit erkauft. Die Grundbegriffe (z.B. RSI), die einigen Lesern wohl neu sein werden, werden nur selten erläutert, sondern vorausgesetzt. Ohne Vorwarnung oder theoretische Herleitung werden ihnen gar schwer verdauliche Brocken wie die phallische Funktion (S.68) zugemutet. Ich vermute, dass damit der Vertrauensvorschuss des ein oder anderen unbewanderten Lesers verspielt wird.

Wie gut der Balanceakt zwischen theoretischer Strenge und Konzession an das Einführungsformat gelungen ist, lässt sich nur an den einzelnen Artikeln bestimmen; sie unterscheiden sich hinsichtlich Methode und Stil erheblich. Einige gehen den Weg über Freud (Michels, Seifert, Hammermeister) oder stellen Vergleiche mit anderen analytischen Schulen an (Meyer zum Wischen, Hamad), andere besprechen längere Fallvignetten (Kaltenbeck, Hamad) oder schalten Exkurse zu Lacans Interpretation literarischer Klassiker dazwischen (Seifert, Kaltenbeck). Der Stil schwankt, zum Teil im selben Artikel, zwischen pädagogischem Duktus und dunklem Jargon, der Aufbau zwischen hervorgehobener Ordnung und fast assoziativer Lockerheit. Im Folgenden soll in Kürze auf die einzelnen Artikel eingegangen werden, wobei ein Schwerpunkt auf den Beitrag zu Borderline gelegt wird.

Zuvor sei allerdings noch ergänzt, dass das Werk mit einer Parabel von Birgit Meyer zum Wischen eingeleitet wird. Sie vergleicht darin die nackten, die Arbeit der Kölner Bevölkerung bei Nacht verrichtenden Heinzelmännchen mit dem Unbewussten und den Eingriff der Schneidersfrau, die die kleinen Helfer durch einen

Trick zu Gesicht bekommt und sie damit schließlich zum Verschwinden bringt, mit der Intervention des Analytikers. Das Resultat sei schließlich, dass, gleich den Kölner Arbeitern, die nun ihr Werk wieder selber zu erledigen haben, auch der Analysant sein (in Meyer zum Wischens Augen) zweifelhaftes »Glück der Ruhe« (Freud, 2003, S. 211) aufzugeben lerne. Mir scheint nun die Grundidee dieser Parabel – das im Dunkeln arbeitende, sich entziehende, sexuelle Heinzelmännchen-Unbewusste – durchaus treffend und schön. Dass die Autorin – was ihr entweder nicht bewusst ist oder was sie nicht kennzeichnet – nicht als originäre Erfinderin dieses Gedankens gelten kann, sei nur am Rande bemerkt.<sup>2</sup> Auch in ihrer Deutung des neugierigen Schneidersweibs als Verkörperung des Begehrens des Analytikers stimme ich Meyer zum Wischen zu. Doch, so könnte man einwendend fragen, opfert man durch die Analyse wirklich das Glück der Ruhe? Ich denke nicht, dass das Glück der Ruhe – ein Ausdruck, mit dem Freud die asketische, einsiedlerische Variante bezeichnet, mit den Entsagungen der Kultur umzugehen – heutzutage ein häufig beschrittener Weg ist. Noch weniger denke ich, dass die Abkehr von dieser Ruhe das Telos der Analyse ausmacht. Statt einen affirmativen Begriff der Arbeit gegenüber solcher Zurückgezogenheit hochzuhalten, ist vielleicht im Gegenteil die Herstellung der Ruhe, des Rückzugs von der Arbeit und den Scheinbefriedigungen, die das Leben bereithält, ein wesentliches Moment der Analyse, die darin paradoxerweise nicht aufhört, selbst Arbeit zu sein.<sup>3</sup>

Die Reihe der thematischen Aufsätze hebt mit André Michels »Die Bedeutung der Vorgespräche und die Zukunft der Psychoanalyse« an – ein Aufsatz, der dem Leser weniger eine Lacan'sche Variante des Abwägens der diversen praktischen Ziele der Vorgespräche (Anamnese, Diagnostik, Indikation, Beziehungsaufbau, Probetherapie etc.) näherzubringen versucht, als vielmehr das Thema der Vorgespräche zum Anlass nimmt, mit Lacan einen grundlegend anderen Begriff von Zeit auszuarbeiten, der »Zeit, die der Sprache innewohnt« (S.25). Dies führt Michels schließlich auch zur dramatisch im Titel anklingenden Frage nach dem Schicksal der Psychoanalyse. Deren »Zukunft« besteht ihm zufolge darin, »dass

sie zugleich Weg und Umweg einer anderen Zeit-dimension ist, der Zeit des Anderen, auf dessen Sprechen es in der Analyse ankommt« (S.27).

Michels nimmt also die dem Sprechen eigene, logische Zeit zum Gegenstand, welche durch die konventionelle Rahmung mittels einer ihr äußerlichen Struktur arbiträr festgelegter Zeitquanten an ihrer Entfaltung nur gehindert werden kann. Dies sich zu vergegenwärtigen und die Widersprüche im Aufsuchen dieser nicht objektivierbaren Zeit des Anderen auszutragen, ist das Kernthema seines Aufsatzes. Doch obwohl es Michels gelingt, diesen bedeutsamen Gedanken immer wieder einzukreisen, leidet der Text am Stil<sup>4</sup>, in dem er verfasst ist. So kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass zuweilen Banalitäten mit Bedeutung aufgeladen werden<sup>5</sup> oder dass Michels die Unbestimmtheit seiner Aussagen als Effekt verwendet, um Tiefe zu suggerieren. Wenn er beispielsweise bedeutungsschwer mahnt, dass es gelte, »die Zeit [...], in der wir leben, [richtig einzuschätzen]« (S.20), oder dass die Zeitökonomie seit Freud und Lacan sich verändert habe (S.22), ohne diese Gedanken, die alles oder nichts heißen können, zu konkretisieren, so bleiben diese Aussagen trotz des Nachdrucks, mit dem er sie mitteilt, recht arm an Gehalt. Schließlich wirken die überstrapazierten Spiele mit den Wörtern Maß, Zeit, Los und Gabe recht abgeschmackt, insbesondere wenn Michels sie mit der Floskel »ein gewisses Maß von« erzeugt – eine Formulierung, die wiederum dazu dient, sich aus dem Unbestimmten nicht vorzuwagen.

Hinsichtlich des Anliegens der gesamten Einführung scheint mir Michels' Bezug zum Begriff der Therapie bedeutsam. Er schreibt: »Viele sog. Therapien gehen nicht über dieses Stadium hinaus, das im Sammeln von Informationen, in der Erkundung des zunächst zugänglichen Materials besteht« (S.26). Fernab davon, dass die hier geäußerte Kritik an anderen Therapieformen fehlschlägt – diese explorieren nicht zu viel, sondern schreiten (gegebenenfalls zu schnell) zur vermeintlich genesenden Tat –, ist es bemerkenswert, dass Michels hier von »sog.« Therapien spricht und damit suggeriert, dass viele psychotherapeutische Verfahren diesen Titel nicht verdienen würden. Im Namen der Lacan'schen Analyse derart den

Therapiebegriff für sich und gegen andere in Anspruch zu nehmen, ist schon erstaunlich. Ob die Analyse eine Psychotherapie oder doch etwas ganz anderes ist oder aber – diese Ansicht vertrete ich – sich in ihr psychotherapeutische und psychoanalytische Elemente gegenseitig bedingen, dürfte schließlich insbesondere im Lacan'schen Feld Gegenstand manch einer kontroversen Debatte sein. Doch bedauerlicherweise bleibt nicht nur Michels, sondern bleiben alle Autoren der Einführung in die *therapeutische Praxis* aus der *Psychotherapiereihe* des Kohlhammer-Verlags eine kritische Reflexion auf den Begriff der Psychotherapie schuldig.

Im krassen stilistischen Gegensatz zu Michels' Beitrag steht der darauffolgende von Kai Hammermeister: »Zur Theorie und Klinik der Neurosen« – ein Aufsatz, der sich wohl am ehesten bemüht, dem Format einer Einführung zu entsprechen. Grobe Vereinfachungen nicht scheuend erinnern Hammermeisters Ausführungen zuweilen an Texte von Bruce Fink. Das weckt zwar mitunter den Impuls, ihm zu widersprechen, doch gerade weil Hammermeister die Vereinfachung riskiert, gelingt es ihm, Wesenszüge der Neurosentheorie Lacans klar zu umreißen, Grundbegriffe derselben in luzider Weise auszubreiten und klinische Implikationen anzudeuten.

Als dritter thematischer Beitrag folgt Edith Seiferts »Fragmente der Liebe – Zum Übertragungskonzept der Psychoanalyse bei Freud und Lacan«. Ausgehend von Freud und einen gehörigen Umweg über Lacans Interpretation von Platons *Symposium* nehmend, arbeitet Seifert hier einige Spezifika des Lacan'schen Übertragungsbegriffs heraus. Geleitet ist sie dabei von der von Lacan unterstrichenen Strukturhomologie, ja Äquivalenz von Übertragung und Liebe (S.50). Viele bekannte Topoi der Lacan'schen Theorie der Technik werden von Seifert expliziert oder zumindest gestreift, so etwa das unterstellte Wissen, die Liebe als Gabe dessen, was man nicht hat, oder die Frage nach dem Begehren des Analytikers. So gelingt es ihr trotz des umständlichen und wenig praxisnahen Umwegs über Platon, einige Grundzüge des Lacan'schen Übertragungsbegriffes zu vermitteln. Sie findet zudem glückliche Worte für die Metamorphose der Übertragungsbeziehung durch die Analyse:

Am Anfang einer Kur unterwirft sich der Analysant dem Weisen, dem Psychoanalytiker, weil er ihn narzisstisch liebt und die Weisheit, die er an ihm begehrt, selbst nicht hat. Gegen Ende ist seine Liebe unpersönlicher, sublimierter geworden und ähnelt eher der Beziehung zwischen der Priesterin und dem die Weisheit begehrenden Sokrates, in der, da es jetzt um Erkenntnisliebe geht, Unterwerfung und Beherrschung keinen Platz mehr haben. (S.60)

Es ist in meinen Augen jedoch fraglich, ob sie mit der daran anschließenden Formulierung nicht über das Ziel hinausschießt:

In der Lacan'schen Kur ist der Psychoanalytiker skandalöserweise aktiv mit seiner Liebe und seinem Begehren gefordert. Er ist weder wie bei Freud zur Neutralität, noch zur Abstinenz verpflichtet, noch auf sonstige Gegenübertragungs-Zurückhaltungen festgelegt. Das Gegenteil ist der Fall: Liebe und Begehren sollen für ihn kein Tabu mehr darstellen. Mit dem kleinen, gewichtigen Unterschied allerdings, dass der Psychoanalytiker (wie Sokrates) den Einsatz seines Begehrens kennt, d.h. weiß, welche Logik seiner Liebe zugrunde liegt, dass sie nämlich durch Leere, die »Atopie des Eros« geprägt ist. (S.60)

Es sei abschließend leiser Zweifel angemeldet, ob ein derartiges Wissen hinreicht, um Abstinenz, Neutralität und Gegenübertragungs-Zurückhaltung über Bord werfen zu können.

Mit seinem Artikel »Grenzfälle – Struktur und Singularität in der Klinik von »Borderlinern«« steuert Michael Meyer zum Wischen einen Beitrag zur Diskussion eines Konzepts bei, das vermutlich niemand zum Kanon der Lacan'schen Klinik zählen würde. Die Konjunktur von Borderline rauschte am Lacanismus vorbei, wurde ignoriert, skeptisch beäugt oder offen kritisiert. Wenngleich sich auch Meyer zum Wischen schließlich dagegen ausspricht, den drei Strukturen (Neurose, Perversion, Psychose) eine vierte namens Borderline hinzuzufügen, er es hingegen vorzieht, von neurotischen, perversen oder psychotischen Grenzgängern zu sprechen,

ist doch der Grundimpuls seines Artikels nicht zu verkennen: Er geht einen Schritt auf das verschmähte Borderline zu und gesteht Grenzen des klassischen Strukturmodells ein (S.65).

Die Notwendigkeit dieses Schrittes scheint er zu verspüren, weil sich in seinen Augen das Symptombild der psychoanalytischen Klientel verändert hat: »Auch ich gehe davon aus, dass sich die von unterschiedlichen Schulen unter dem Namen ›Borderline‹ beschriebene Phänomenologie klinischer Symptome in analytischen Praxen tatsächlich immer häufiger findet« (S.65) – ein Befund, den er zeitdiagnostisch mit dem postmodernen »Niedergang symbolischer Referenzen« (S.76) in Verbindung bringt. Mehr als 40 Jahre nach dem propagierten Untergang der klassischen Neurose und Kernbergs Entwurf der Borderline-Persönlichkeitsorganisation, ist diese Feststellung zwar wenig originell, sich diesem Phänomen aus lacanianischer Sicht zu widmen aber durchaus ein beachtenswertes Unterfangen. Was den Beitrag Meyer zum Wischens zudem auszeichnet, ist, dass es ihm glückt, seine spürbare Ambivalenz gegenüber dem Borderline-Konzept produktiv zu verwerten und eine konsistente Argumentation vorzubringen. Man könnte seinen als kapitellosen Fließtext verfassten Beitrag in vier Abschnitte gliedern, zu denen in der Folge Kommentare gegeben werden sollen:

1. Erster Umriss seines Verständnisses von Borderline-Phänomenen und eine Kontrastierung gegenüber Borderline-Diagnosen nach DSM und Kernberg (S.64-70)
2. Von Lacans nulltem Seminar ausgehende Relektüre des Wolfsmanns als Beispiel eines typischen neurotischen Grenzgängers (S.70-75)
3. Bestimmung von Borderline-Phänomenen als Ausdruck von neurotischen/perversen/psychotischen Grenzgängen sowie Abgrenzung gegenüber konkurrierenden Erklärungsmodellen (z.B. der *psychose ordinaire* nach Miller, S. 75-79)
4. Klinische Schlussfolgerungen anhand zweier Fallvignetten (S.79-85)

Zum ersten Abschnitt: Die Grundthese des Artikels, die Meyer zum Wischen hier einführt, lautet: Borderline heißt Instabilität. Und da es Struktur und Symptome sind, welche Stabilität gewähren (S.66), ist Borderline durch eine mangelnde Stabilität der Struktur und der Symptome gekennzeichnet:

Ich vermute, dass die Borderliner und Grenzgänger in unseren Praxen Subjekte sind, denen die Struktur nicht genug Halt bietet, um in ihr eine Stütze und Eingrenzung ihres Genießens zu finden. Das hWweiß, dass sie als Neurotiker z.B. keine umrissene Phobie, Konversions- oder Zwangssymptome bilden konnten, als Perverse keinen fixierten Fetischismus und als Psychotiker keinen stabilisierenden Wahn (S.66).

Hiergegen sind m.E. nun zwei Einwände zu erheben. Diese Beschreibung trifft erstens eigentlich nur auf den Neurotiker zu. Denn ein Psychotiker, dem »die Struktur nicht genug Halt bietet« und der keine stabilen Symptome wie den Wahn ausbilden kann, ist noch lange kein Borderliner, sondern schlicht ein schizophrener Psychotiker ohne robuste Symptome. Im Gegensatz dazu nimmt Meyer zum Wischen weiter unten eine treffendere Bestimmung der psychotischen Grenzgänger vor, und zwar als Psychotiker, die zur nicht-psychotischen Symptombildung befähigt sind (ordinäre Psychosen im Miller'schen Sinne): Sie sind »Subjekte, die die Grenzen ihrer [psychotischen, Anm. von A.L.] Struktur überschreiten können, um sich im Exil genügend symbolische und imaginäre Bruchstücke zusammensammeln zu können und damit etwas zu konstruieren, das sie weitergehen lässt« (S.79). Demnach sind psychotische Grenzgänger Subjekte, denen nicht der Halt mangelt, wie noch im ersten Zitat nahegelegt, sondern denen es gelingt, trotz psychotischer Struktur die Ausbildung einer psychotischen Symptomatik zu verhindern bzw. an ihre Stelle etwas anderes zu setzen.

Dieses Phänomen der psychotischen Struktur ohne psychotische Symptome betrifft meinen zweiten Einwand: Leider versäumt Meyer zum Wischen es, zwischen Struktur und Symptom zu differenzieren bzw. beide präzise zu bestimmen. Das wäre jedoch gerade

vor dem Hintergrund des angestellten Vergleichs mit anderen Modellen zwingend erforderlich. Kurz: Lacans Strukturbegriff lässt sich als ein grundlegendes und irreversibles Verhältnis zum Anderen interpretieren. Im Gegensatz dazu ist die Struktur in anderen Modellen zumeist eine Ansammlung von Fähigkeiten oder gereiften Funktionen (z.B. Angsttoleranz, Objektkonstanz, Subjekt-Objekt-Differenzierung oder internalisierte Objekte). Der Unterschied zwischen Struktur als Position und Struktur als ein Gesamt an Fähigkeiten ist einer ums Ganze, denn Positionen sind nach Lacan diskret und Fähigkeiten allgemein kontinuierlich. Deshalb taugt die Konzeption von Struktur als Gesamtmaß der psychischen Fähigkeiten viel eher zur Etablierung einer Mittelkategorie, die den Namen Borderline trägt. Darüber hinaus sind sowohl nach Lacan als auch nach anderen Modellen Struktur und Symptom nicht identisch, wenngleich gewisse Strukturen gewisse Symptombildungen begünstigen. Bei der Bestimmung von Borderline-Phänomenen wäre entgegen Meyer zum Wischens Vermengung von Struktur und Symptom entschieden der Frage nachzugehen, was genau hier instabil ist: Die Struktur, die Symptome oder beides?<sup>6</sup>

Zum zweiten Abschnitt: Inspiriert von Leclaire bespricht Meyer zum Wischen Freuds *Wolfsmann*, wie Lacan ihn im sog. Seminar 0 von 1952/53 interpretiert. Dieser Teil von Meyer zum Wischens Argumentation ist so gelungen, dass man ihn in einem Satz zusammenfassen kann. Der Wolfsmann ist der prototypische Fall eines neurotischen Grenzgängers, dessen Charakteristika sich wie folgt umreißen lassen: Traumatisch erlebte Urszene, partielle Verwerfung der Kastration bei sonstiger Erhaltung der Funktionen des Namen-des-Vaters, Rückgriff auf psychotische Symptome bei Konfrontation mit dem Kastrationsthema, Notwendigkeit des »Nachladens« des Ödipuskomplexes.

Zum dritten Abschnitt: Auf der Grundlage dieser luziden Ausführungen eines Falls von neurotischem Grenzgang und der kurzen Diskussion der ordinären Psychose (psychotische Grenzgänger) kommt Meyer zum Wischen dann zur Schlussfolgerung: »Kernbergs Versuch, beide Gruppen [neurotische und perverse Grenzgänger auf der einen und psychotische Grenzgänger auf der

anderen Seite] zu vereinheitlichen, überzeugt mich nicht« (S.79). In anderen Worten: Es gibt kein Borderline als eigenständige Struktur, sondern nur neurotische, psychotische und perverse Grenzgänger. Damit hat, trotz der eingangs zugestanden Notwendigkeit, den Borderline-Phänomenen auf den Grund zu gehen, die klassische Trias den Sieg davongetragen.

Zum vierten Abschnitt: Es bleibt dann nur noch die Frage nach den klinischen Konsequenzen. Bedauerlicherweise bleiben diese Ausführungen trotz Fallvignetten (ein pseudopsychotischer neurotischer Grenzgänger und eine pseudoneurotische psychotische Grenzgängerin) recht kurz. Schon eingangs hatte Meyer zum Wischen erwähnt, dass die Klinik der Grenzgänger eine des *Sinthoms* sein müsse (S.66), was insbesondere für die Behandlung der psychotischen Grenzgänger gelten sollte. Meyer zum Wischen zufolge könne der Analytiker hier als imaginär-stützender und spiegelnder Helfer auftreten sowie Symbolisches für die Symptomkonstruktion bereitstellen (S.79f). Beim neurotischen Grenzgänger wird es hingegen brisant. Es besteht m.E. eine Spannung zwischen zwei Aussagen Meyer zum Wischens. Einerseits sei gerade hier »mit Hilfe der analytischen Arbeit immer wieder eine Art Rückbezug zur Neurose« (S.79) möglich. Andererseits sei seitens des Analytikers »nicht darauf zu beharren, der Analysant müsse doch den Rahmen seiner neurotischen Struktur einhalten«, ja der Analytiker dürfe vor der »vom Realen aufgenötigten Entknotung nicht in Angst geraten«, damit er »die notwendigen kastrativen Schnitte und Schritte stützen« (S.80) könne. Im ersten Zitat scheint die Behandlung der neurotischen Grenzgänger in die Richtung einer Festigung der neurotischen Struktur zu gehen, im anderen Fall scheinen passage-re psychotische Symptome für die Kur notwendig. Denkt man daran, dass Kernbergs Borderline-Konzept nicht nur mit einer Warnung vor Übertragungspsychosen in der Behandlung, sondern auch mit der Etablierung (und wissenschaftlichen Untersuchung) modifizierter Behandlungstechniken einherging, scheint die Frage der Praxis im Anschluss an Meyer zum Wischens Überlegungen noch in den Kinderschuhen zu stecken. Doch es wäre zu viel verlangt, hier eine klinische Orientierung einzufordern. Schließlich

wird in diesem Text nicht nur der Leser in ein neues Thema eingeführt, sondern auf eine recht originelle Weise ein wenig berührtes Problem des Lacanismus angegangen.

Nach den Beiträgen zu Neurose und Borderline folgt wider Erwarten kein eigener Beitrag zur Klinik der Psychosen. Eingedenk des Umstands, dass Lacans Psychose-Theorien einen gewissen Grad an Popularität erlangt haben, halte ich dies für einen schwerwiegenden Mangel. Statt eines Beitrags zur Frage der Psychose legt der Einführungsband nun aber einen Artikel zum Thema »Psychose und Perversion« von Franz Kaltenbeck vor. Da Kaltenbeck augenscheinlich auf einige klinische Erfahrungen im forensischen Bereich zurückgreifen kann, steuert sein Text eine Rarität bei: Lacan'sche Reflexionen zur klinischen Arbeit mit psychotischen und perversen Sexualstraftätern. Er widmet sich der Frage: »Wie vertragen sich perverse Phantasmen oder perverser Wahn mit der klinischen Struktur der Psychose« (S.85)? Kaltenbeck setzt sich mit diesem Thema nun in zwei sich disparat zueinander verhaltenden Abschnitten auseinander. Auf der einen Seite bespricht er ausgiebig den Fall eines psychotischen Pädophilen, der sich mehrfach an den Kindern seiner Partnerinnen verging. Auf der anderen Seite geht er dem Auftauchen psychotischer Motive in Lacans »Kant mit Sade« nach. Der mit diesen beiden Hauptabschnitten beschrittene und für eine Lacan'sche Theorie der Technik vielversprechende Weg, d.h. die Engführung von Kasuistik und Lacan'scher Textexegese, führt in diesem Fall jedoch nicht zum Ziel. Weder gelingt es Kaltenbeck, diese Passagen zueinander zu führen noch überhaupt eine bündige Theorie zum Zusammenhang von Psychose und Perversion zu formulieren. Der Fallbericht ist zwar lebendig geschildert und nachvollziehbar gedeutet – der pädophile Psychotiker (oder psychotische Pädophile) verliebte sich in das (phallische) Bild der Tochter, die sich seine Mutter an seiner Stelle wünschte. Doch zu einer Abstraktion von diesem Einzelfall gelangt Kaltenbeck nicht. Auch die Relektüre von »Kant mit Sade« kommt nicht über eine Ansammlung psychotischer Motive (z.B. Stimme und Zerstückelung) in diesem Text hinaus. So zieht Kaltenbeck selbst aus seinem ambitionierten Versuch das Fazit, dass betreffs seiner Aus-

gangsfrage noch Einiges zu klären bleibt: »Wir wissen nicht, welches Modell das Zusammenwirken von Psychose und Perversion veranschaulichen könnte« (S.104).

Die Reihe der Einführungsbeiträge abschließend stellt Annemarie Hamad einige Überlegungen zur »Kinderpsychoanalyse mit Lacans Konzeptualisierung« an. Grundlegend ist hierbei ihre Überzeugung, dass, wenngleich Lacan kein Kinderanalytiker war, »die von ihm erarbeiteten Konzepte doch genauso auf die Kinderanalyse anwendbar [sind] wie auf die Analyse von Erwachsenen« (S.106). Ausgehend von Lacans kritischen Kommentaren zur Kinderanalyse nach Anna Freud und Melanie Klein im Seminar 1, verleiht Hamad der Lacan'schen Kinderanalyse Kontur. Weder Deutung von Abwehr noch die Beförderung der Realitätsanpassung, sondern die Mäeutik eines keimenden und mitunter schon im Frühstadium beschädigten Sprechens muss das Proprium dieses Ansatzes sein. Durch die anschließende Diskussion einer Sequenz aus der Analyse eines »aus dem Autismus herausfindenden Mädchens von vier Jahren« (S.111) vermag es Hamad in der Folge, diesem Gedanken weiter Plastizität zu verleihen. Hamads Technik ist die der Benennung und Anerkennung der im Entstehen begriffenen symbolischen Ausdrucksformen des kleinen Mädchens. Als große Andere beglaubigt sie etwa den Signifikantenstatus ihrer Kritzeleien: »Es sind sich differenzierende »Spurungen«, die Abstände, Rhythmen, Hin- und Herwege einschreiben, jedoch weisen sie immer nur auf sich selbst zurück, inhaltlos und ohne Referenz zu irgend einem Signifikanten, sowenig sie auf einen Trieb mit Objekt und Ziel hinweisen, jedenfalls solange sie nicht von einem Anderen entziffert und als signifikant anerkannt worden sind« (S.111). Diese Entzifferungs- und Anerkennungsarbeit leistet Hamad nun, wodurch sie das Sprechen des Kindes zu fördern vermag. Angefangen beim Gekritzeln nimmt der symbolische Ausdruck des Mädchens einen Entwicklungsgang, der über den diagonalen Strich und den Kreis (als Zeichen von Abgrenzung) bis hin zum interaktiven mit der Kappe des Filzstiftes gespielten Blasespiel führt, welches Hamad als Reinszenierung der Geburt interpretiert. Der subjektive und mitunter impressionistische Stil, in welchem Hamad ihre

Gedanken ausführt, tut der Klarheit dieser Ausführungen keinen Schaden, ja er verhilft ihnen sogar zu einer gewissen Schönheit.

Zum Abschluss bleibt nun die Frage, ob das gesamte Bändchen den Anspruch einer Einführung in die therapeutische Praxis zu genügen vermag. Mit Ausnahme der Beiträge Hammermeisters und Hamads muss dies in meinen Augen verneint werden. Viele Artikel hätten genauso gut oder vielleicht sogar besser in einem Sammelband untergebracht werden können. Bezeichnenderweise sticht etwa der Beitrag Meyer zum Wischens durch seine Reichhaltigkeit und Stringenz hervor, genügt dabei aber dem Einführungsanspruch am wenigsten. Zudem muss festgehalten werden, dass sich mit der Orientierung an klinischen Problemen zwar um eine Praxisnähe bemüht wurde, viele Beiträge die klinische Konkretion aber nicht leisten. Insbesondere sei auch noch einmal an das Fehlen eines Artikels zur Klinik der Psychose erinnert. Ich würde deshalb bezweifeln, dass die Einführung einen wesentlichen Beitrag dazu leistet, Lacan seinen »Platz in den klinischen Fächern« (S.7) zu erstreiten. Doch in seinen Stärken und Schwächen und vor allem in der Unterschiedlichkeit seiner Zugänge gibt der Band ein durchaus authentisches Bild vom gegenwärtigen Stand der deutschsprachigen Psychoanalyse nach Lacan.

AARON LAHL

- Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie (1. Aufl.). Frankfurt a.M. 1964: Suhrkamp.
- Federn, Paul: Psychoanalytische Auffassung der »intellektuellen Hemmung«. Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik, 4 (11-12) 1930, S. 393-408.
- Federn, Paul: Das Ichgefühl im Traume: Vortrag in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung am 2. Dezember 1931. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, 18 (2), 1932, S. 145-170.
- Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur. In: A. Mitscherlich, A. Richards & J. Strachey (Hrsg.), Studienausgabe, Band 9, Frankfurt a. M. 2003 (10. Aufl.): Fischer, S. 191-270.
- Kopisch, August: Gedichte. Berlin 1836: Duncker und Humblot.
- Kuwert, Philipp / Meyer zum Wischen, Michael: Jacques Lacan: Eine Einführung für die therapeutische Praxis (1. Aufl.). Stuttgart 2017: Kohlhammer.
- Silberer, Herbert: Der Zufall und die Koboldstreiche des Unbewussten. Bern 1921: Ernst Bircher.

- |  |  |
|--|--|
| <p>1 Lacan mit dem Prädikat politischer Unkorrektheit auszuzeichnen, ist meines Erachtens fragwürdig. Der Vorwurf des Obskurantismus dürfte schwerer wiegen, insbesondere bei den Akteuren im akademischen Betrieb oder im Gesundheitswesen. Diejenigen, die, wie etwa einige Feministinnen, Lacan politisch attackieren, gehören zu seinen akribischsten Leserinnen.</p> <p>2 Es ist unklar, wem der Entdeckerpriest zuerkannt werden kann. Federn (1930, 1932) unterstellt dieses Gleichnis Freud, in dessen Werk ich es allerdings nicht ausfindig machen konnte. Es klingt hierin zudem Silberers (1921) <i>Koboldstreiche des Unbewussten</i> an.</p> | <p>3 Schließlich zeigen sich die Kölner Bürger auch keineswegs begeistert übers Verschwinden ihrer Hausgeister, die sie der Schufterei enthoben: »Man kann nicht mehr wie sonst ruhn, // Man muß nun alles selber tun! // [...] Ach, daß es noch wie damals wär! // Doch kommt die schöne Zeit nicht wieder her!« (Kopisch, 1836, S. 101f)</p> <p>4 Dieser Stil verdient es meines Erachtens, als Jargon bezeichnet zu werden. »Die Worte werden zu solchen des Jargons erst durch die Konstellation, die sie verleugnen, durch die Gebärde der Einzigartigkeit jedes einzelnen davon« (Adorno, 1964, S. 10). Exakt mit dieser Gebärde platziert Michels schillernde Begriffe, als seien sie mächtige Spielmarken.</p> |
|--|--|



5 »Zunächst gilt es seine [des angehenden Analysanten] Frage, d.h. *Anfrage (demande)* an den Analytiker zu artikulieren; ein Faktor, der umso aktueller ist, als sich viele Analytiker über eine mangelnde *Nachfrage* beklagen. Ein Wiederaufleben des »Interesses« an der Psychoanalyse bedarf einer neuen Aufmerksamkeit für das konstitutive Moment des Anfangens, aus dem die Vorgespräche bestehen« (S.17). Der Gehalt dieser zwei exemplarisch herausgegriffenen Sätze ist trivial. Mit dem auftrumpfenden Wortspiel von *Anfrage* und *Nachfrage* oder mit der Veredelung des Anfangens zu einem »konstitutiven Moment« erweckt der Autor aber den Schein einer tieferen Bedeutung. Von diesem zehrt die in meinen Augen anzweifelhafte These, dass der Schlüssel für das Problem eines geringen Interesses an der Psychoanalyse in erster Linie mittels der Besinnung auf das Moment des Anfangs zu finden ist.

6 Ich übergehe hierbei die Frage, inwiefern man Struktur überhaupt als Eigenschaft des Subjekts verdinglichen muss. Man könnte Strukturen auch stärker als theoretische Konstruktionen auffassen, die man in der Praxis als Arbeitshypothese probiert und punktuell annimmt, dem Subjekt aber nicht als einzige und immerwährende Struktur zuschreibt. Borderline wäre dann nicht als instabile Struktur im Sinne einer beschädigten Entität im Subjekt aufzufassen, sondern als Phänomen von Subjekten, die in größerem Maße als andere Subjekte die Ebenen wechseln bzw. in mehreren Strukturen in Beziehung treten.

ROBERT KELLY, DIE SPRACHE VON EDEN. AUS DEM AMERIKANISCHEN ÜBERSETZT UND HERAUSGEGEBEN VON URS ENGELER, ROUGHBOOK 041, ANNANDALE-ON-HUDSON, RED HOOK, BERLIN UND SCHUPFART 2016.

*The Language of Eden, Sprache von Eden* – so heißt das psychoanalytische Langgedicht des amerikanischen Dichters Robert Kelly, das der Schweizer Verleger Urs Engeler in kongenialer Weise übersetzt und in einer zweisprachigen Ausgabe veröffentlicht hat. »Die traurig schöne Sprache von Eden« (S. 82) – das sind vermutlich all die Worte und Sätze und Pausen, die einst in der psychoanalytischen Kur gesprochen sein werden, das ist der große Fluss von Stimmen, der in der psychoanalytischen Übertragungssituation laut wird und hier in einem Gedicht ohne Anfang und ohne Ende, ohne Punkt und ohne Komma, aber von einem ganz eigenen Rhythmus getragen, aufgefangen wird. *Die Sprache von Eden* ist

kein Erfahrungsbericht von einer Psychoanalyse und auch keine Fallbeschreibung in Versform. Vielmehr entsteht beim Lesen der Eindruck, dass es sich um eine Art Summa handelt, eine Summa freilich ohne Summe, ohne Bilanz und ohne Abschluss, und zwar all dessen, was Neurotiker bis zur Grenze der ihnen zugedachten Struktur und manchmal darüber hinaus in der Kur an Liebe, Angst, Phantasien und Phantasmen äußern, im Analytiker seinen Widerhall findet und in einer Art virtuellem Archiv der Psychoanalyse gespeichert wird. In Kellys Gedicht selbst taucht einmal die Phantasie auf, dass es Aufzeichnungen von Freuds Stimme während einer Analyse geben müsste – Freud, der im Londoner Exil auf Englisch spricht. Zuweilen scheint es fast so, als wolle das Gedicht ein solches Stimmband sein: ein medialer Speicherträger, der die Stimmen zusammenbindet, die im Raum der Psychoanalyse laut werden. Ein solcherweise poetisch geschaffenes Archiv aus Umschriften von Äußerungen, Phantasien, der Zensur entkommenen Einfällen ebenso wie von schamvoll zurückgehaltenen Gedanken – im Gedicht bleibt letztlich unentschieden, was laut ausgesprochen und was nur gedacht oder geträumt ist –, kann freilich in keine Ordnung überführt werden. Denn in diesem virtuellen Kabinett existieren all diese Stimmen und Äußerungen gleichzeitig. Die Sprache von Eden, auch wenn sie ihr präzises Hier und Jetzt kennt, ist zeit- und ortlos. Diejenigen, die sich in diese Sprache begeben, von ihr getragen und durchquert werden, werden in ihrer Singularität namenlos. Auch ihre Geschlechtlichkeit verliert darin ihre festen Konturen. Die Pronomen schwanken häufig von einer Zeile zur nächsten zwischen weiblichen und männlichen, im Singular, im Plural. So deutlich vernehmbar die Äußerungen, Klagen, Erwartungen in Kellys einfachen Versen erklingen, so ist doch meistens nicht klar, von woher sie kommen und an wen sie adressiert sind. Vor allem die Positionen des analytischen Settings – Analysand und Analytiker – vermischen sich immer wieder auf intrikate Weise, so dass die vermeintlich so festgelegten Rollen des »redenden Sofas« und des »zuhörenden Stuhls« (S. 86) im Gedicht nicht mehr auseinandergehalten werden können. Und eigenartiger Weise bleiben sie genau auf diese Weise immer auch singulär.

Das Eden, das hier versprachlicht wird, ist der Garten, in dem die Neurosen, die das Unbehagen in der Kultur hervorgetrieben hat, blühen dürfen. Ein abgelegener Garten, ein Ab-ort. Als Abort gewährt die Psychoanalyse dem Paradies eine Bleibe auf Erden: »ich bin anders / und mein Anderssein ist toll / und Sie sollten jede Stunde wertschätzen / ich komme und spucke mein Innerstes für Sie aus Sie Stück Scheiße« (S. 51). Denn all das, was vom Logos, der jenseits von Eden herrscht und wacht, unterdrückt wird, darf hier gedeihen. Kellys Gedicht schreibt sich diesem Ort nicht nur zu, sondern es macht sich im strengen Sinne zum Medium für diese von anderswoher kommenden Stimmen. Es pflückt die Neurosen und bindet sie zu einem Strauß poetischer Blumen. Wichtiger aber noch als die Figuren und Bilder des Gedichts ist sein Vers. Letzterer schmiegt sich an die Stimmen an und wendet sich doch gegen sie, er windet sich in sie hinein, durchfurcht sie, arbeitet sie mit seinem Pflug durch, wühlt sie dadurch noch einmal auf, mischt sie neu und macht sie vor allem klingend: hör- und lesbar. Der Vers ordnet die Stimmen nicht, er rationalisiert sie nicht, er strukturiert sie nicht, aber ohne ihn und den Rhythmus, den er durch seine Zäsuren setzt, wären wir Leser schlechterdings verloren in dieser unendlichen Anhäufung von geäußerten Erwartungen, Enttäuschungen, Ängsten und Wünschen, die alle zum immer wieder aufgesagten Repertoire der Neurotiker gehören: die Gier nach Deutung und Bedeutung, der dringende Wunsch, vom Analytiker verstanden, geliebt und geheilt zu werden, um doch selbstverliebt an das Krankheitsgefühl fixiert zu bleiben. Kellys Gedicht ist nicht einfach die Abbildung und Registrierung davon, sondern im wörtlichen Sinne eine Parodie, eine Par-odie auf das Para-dies: ein Nebengesang zum psychoanalytischen Übertragungsgeschehen.

Der weit ausgreifende Charakter sowie der Bezug auf Eden verleihen dem Gedicht Züge eines Epos. Es knüpft an Homers *Odysee*, an Dantes *Göttliche Komödie*, an Miltons *Paradise lost* an und lässt dadurch die Psychoanalyse selbst als ein modernes Epos erscheinen, das sich mit den unerlösten unterweltlichen Stimmen ebenso zu verbinden weiß wie mit der unsterblichen Phantasie von einem irdischen Paradies. Das Gedicht weist dabei der Psychoanalyse den Ort

einer Schwelle zu. Seine Eingangsverse führen in einen zwielichtigen Raum, zwischen Unterwelt und Himmelreich, der nie mit sich selbst identisch, sondern stets verschoben, und vor allem von einer enormen Spannung gezeichnet ist zwischen der regressiven Phantasie von einem vorindividuellen, geschlechtlich ungeschiedenen, zeitlosen und urteilsfreien Raum einerseits und dem Drang nach Erkenntnis, Sexualität, Sprache, Logos, Urteil und Entscheidung andererseits. Um auf dieser Schwelle zu bleiben, sie als letztlich unendlichen Raum des Aufenthalts auf der Erde zu erfahren, halten sich die Psychoanalyse ebenso wie das Gedicht in der Wiederholung. Geduldig nehmen beide das immer wieder erneut Aufgesagte, Geleierte, Rezitierte auf. Dies sind im Gedicht vor allem die Erwartungen an die Psychoanalyse und die Enttäuschungen dieser Erwartungen. Sie nehmen den meisten Raum im Gedicht ein. Hier einige Beispiele, die nicht ohne Komik sind:

»ich versuche mein Innerstes vor Ihnen auszuschütten // und Sie essen Pfefferminz // ... // ich will Sie ganz wenn ich bei Ihnen bin // ich zahle dafür (S. 13); warum sagen Sie mir nicht was Sie wirklich von mir halten // wer von uns spricht jetzt gerade (S. 16); ich will nur mit Ihnen allein sein // das klingt verdammt nochmal wie irgendein verdammt blödes Lied // ... // Sie lassen mich reden // statt heilsam für mich zu sein (S. 23); als würde ich Sie für Ihr Schweigen bezahlen // Herr Doktor Ihr Honorar ist Schweigegeld (S. 27); ich (...) möchte dass Sie von mir träumen // ich möchte dass Sie mich in Ihrem Sessel begehren // ... // dass ich Sie nicht mehr bezahlen muss // das wäre ein Zeichen (S. 49f.); ich möchte dass an der Tür steht // kommen Sie rein & ich rede mit Ihnen // ich will dass Sie meine Psyche analysieren (S. 105); aber antworten Sie mir wie kann ich mein Leben // verändern ich möchte eine andere // Art von Frau kennenlernen ... « (S. 118).

In solchen Momenten dürften sich viele Leser auch in ihren eigenen Vorstellungen ertappt fühlen. Sie gehören zum Abort, den die Psychoanalyse ihrerseits an ihren Rändern ausbildet.

Die Parodie der Psychoanalyse, die das Gedicht ist, lässt aber auch die Dichtung selbst nicht unthematisiert. In *Die Sprache von Eden* fallen Sätze wie: »wenn ich hier herein komme reden wir wie in Gedichten« (S. 53) und: »manchmal glaube ich / ich komme hier rein / und sage ein einziges Mal in der Woche die Wahrheit / dann wieder glaub ich es ist nur ein Spiel / ein teures Fünfzig-Minuten-Gedicht, das ich mir ausdenken muss« (S. 55). In einem anderen Gedicht von Kelly finden wir indes folgende Verse über den Vers: »verse is a turning back / then turning back again / whirling on the heel of what you said / .../ verse is turning«. Das gibt einerseits eine eigentümliche Nähe zwischen der kreisenden Bewegung der Psychoanalyse und der Versrede zu denken, nämlich ihr tiefes Einverständnis, dass das, worauf es ankommt, nicht in einer linear fortschreitenden Rede gesagt werden kann, sondern nur rhythmisch kreisend umschrieben, eingekreist, angenähert werden kann. Der Vers beherbergt in gewisser Weise ein Wissen vom Trieb und seinen Schicksalen. Er bildet die prosodische Umschrift des Lacan'schen Triebgraphen. Er schmiegt sich gleichsam an den Trieb an, der die in sich verdrehten Reden der Neurotiker hervorreibt. Nichts wird begradigt.

Andererseits ist das Gedicht aber diejenige Gattung, die am stärksten rhetorisch und poetisch kodifiziert ist. Es ist die am wenigsten freie Ausdrucksweise. Und auch das wird in Kellys Gedicht – Gedicht auf die Psychoanalyse und die Psychoanalyse als Gedicht – angesprochen, wenn das Ich, das »hier herein« kommt, zugleich beklagt, dass das Sprechen als Gedicht nach schulmäßig hölzerner Rezitationsübung klingt. Kein authentisches Sprechen kann in Gedichtform stattfinden, sondern immer nur blumiges Sprechen, in dem das Formalästhetische letztlich wichtiger ist als das »Innerste«, das geäußert werden soll. Ein solches Sprechen hört sich deshalb auch immer »falsch« an, zeugt von einer anderen Art von Kontrolle und Zensur, nicht mehr von der Moral diktiert, sondern von der Ästhetik, wodurch die psychoanalytische Sitzung droht, zu einer Performance zu werden: »Wir ziehen nur unsere Show voreinander ab« (S. 55).

Auch diesen Engpass gilt es, mit den Versen kreisend zu durchqueren und nicht darin stecken zu bleiben. Wenn man sich zuneh-

mend vom Rhythmus der Versrede tragen lässt, wird die Aufmerksamkeit in der Tat wieder auf anderes gelenkt. Auf eigentümliche Weise unterwandert nämlich gerade der Vers den Individualisierungsdrang der Stimmen, der sich in ihm ständig äußert. Der Vers trägt die Stimmen und wendet sich zugleich immer gegen sie, er erzeugt dadurch in der Sprache von Eden jenen nahen Abstand, der den Raum des Sprechens und Hörens ins Unpersönliche wendet. Damit nimmt der Vers eine psychoanalytische Funktion ein, er ist die stille Unterwanderung all der sprechenden Ich-Identitäten, die nach persönlichem Ausdruck, nach Liebe, nach Penetration begehren, danach, endlich verstanden zu werden. All diese Wünsche und Ansprüche dürfen laut werden, aber bleiben unbeantwortet. Die gewaltige Entthronung des Egos, die zur Erfahrung der Psychoanalyse gehört, ist hier zum größten Teil dem Wirken des Verses überantwortet. Er lässt uns Zeile für Zeile die Erfahrung dessen machen, was in ihm so formuliert wird: »Sprache ist Distanz / ist das nicht die Antwort darauf / warum wir drei Mal die Woche reden / und uns nie näher kommen« (S. 85).

Der Vers, hier im übrigen keinem Maß unterworfen, das vom Dichter beherrscht würde, vollzieht damit gleichsam immer wieder von Neuem die kopernikanische Wende, die Freud im abendländischen Subjekt vollzogen hat – es ist der dichterische Umgang mit der großen Kränkung, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist, dass nicht der Dichter dichtet, sondern die Sprache von einem anderen Ort – Eden, Abort, Unbewusstes, es gibt viele Namen dafür – spricht: ein in sich gegenwärtiges Fließen der Rede ohne Punkt und Komma, eine Ausweitung und beständige Rückwendung des Sprechens.

Viele Aspekte dessen, was die Erfahrung der Psychoanalyse ausmacht, Aspekte, die nach außen, und vor allem gesellschaftlich, so schwer zu vermitteln sind, werden in Kellys Gedicht eindrucksvoll zur Wirkung gebracht. Ich denke vor allem an die konstitutive Enttäuschung von Erwartungen an die Analyse, ihre kontinuierliche Dekonstruktion von Fortschrittsideen und Heilserwartungen, aber auch insbesondere an die sich in der Analyse vollziehende Veränderung des Verhältnisses des Subjekts zur Sprache sowie an all das,

was damit verbunden ist. Kellys Gedicht ist ein Epos, als Epos ist es eine große Parodie der Psychoanalyse und zugleich eine große Hymne auf sie.

»es bringt nichts aber es hilft  
es antwortet nicht  
aber es redet weiter« (S. 83).

JUDITH KASPER

JAHRBUCH DER PSYCHOANALYSE. THEMENSCHWERPUNKT:  
FALL UND FORM – ZUR ÄSTHETIK DER FALLDARSTELLUNG  
HG. VON ANGELIKA EBRECHT-LAERMANN, ELFRIEDE LÖCHEL,  
BERND NISSEN UND JOHANNES PICHT. NR. 73. STUTTGART-  
BAD CANNSTATT: FROMMANN-HOLZBOOG 2016 (243 S.)

Wissenschaftsgeschichtlich und wissenstheoretisch erfreut sich die Gattung der Falldarstellung in jüngster Zeit wieder größeren Interesses. Die Notwendigkeit, in die Pathographie die Singularität einer Lebens- und Leidensgeschichte verstärkt einfließen zu lassen, wird zunehmend erkannt. Darin ist ein wichtiger Gegentrend zur weiterhin vorherrschenden Kategorisierung von psychischem Leiden in standardisierten nosologischen Einheiten zu erkennen.

Die Psychoanalyse stellt bekanntlich in besonderer Weise die Fallgeschichte ins Zentrum ihrer Theorie und Praxis. Dies ist zum einen dem literarischen Talent ihres Begründers zu verdanken. Dass Freud stilsicher, wie er war, aus den Geschichten seiner

Patienten Texte verfasste, die er mit »Novellen« verglich, wurde häufig kommentiert. Einerseits hebt der Vergleich die sprachliche Qualität seiner Falldarstellungen hervor, andererseits wird der Status des Fallberichts selbst problematisiert: Handelt es sich um eine wirklichkeitsgetreue Dokumentation einer Kur oder um eine Fiktion? Freud selbst hat aus dem Novellenvergleich den Schluss gezogen, dass die Krankengeschichten »sozusagen des ernststen Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren«. Er hat das Schreiben von Novellen nicht so sehr als literarischen Ruhm, sondern als Mangel verbucht. Letzterer wird ja bis heute der Psychoanalyse regelmäßig zum Vorwurf gemacht.

Die Herausgeber des *Jahrbuchs der Psychoanalyse* verzichten dankenswerterweise auf die Wiederaufnahme dieses Streits um die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse und benennen schlechterdings deren Ort im Schnittfeld von Literatur und Wissenschaft. Sie interessieren sich für die Frage, wie in der speziell psychoanalytischen Falldarstellung das Unbewusste zum Ausdruck gebracht werden kann, und zwar nicht nur das Unbewusste des Analysanden, sondern vielmehr das unbewusste Übertragungsgeschehen in der Analyse, in das ja der Analytiker als Aufzeichner des Falls selbst verwickelt ist. Diese Frage zu beantworten, führt über die naheliegende Erörterung, mit welchen ästhetischen Formen, welchen narratologischen Tricks und welchem rhetorischen Aufwand man dem rhizomatischen Gestrüpp eines Analyseverlaufs gerecht werden könne, hinaus. Die vier zu diesem Themenschwerpunkt versammelten Beiträge von Charles Mendes de Leon, Sebastian Leikert, Rolf-Peter Warsitz und Susann Heenen-Wolff nehmen sich dieser Herausforderung in unterschiedlicher Weise an. Einig sind sie sich darin, dass es in keinem Fall um eine Standardisierung der Falldarstellung für eine bessere Vergleichbarkeit und Qualitätskontrolle der Psychoanalyse gehen kann. Der Freud'sche Vergleich der Falldarstellung mit der »Novelle« wird von den Autoren einer kritischen Überprüfung unterzogen, am literarisch-künstlerischen Aspekt der Falldarstellung indessen offensiv festgehalten. So stellt Mendes de Leon die tendenzielle Plotlosigkeit der Falldarstellung in den Vordergrund seiner Überlegungen. Warsitz löst das straffe

Novellen-Modell ab und orientiert sich vielmehr an der ausufernden Weite des modernen Romans und der freien Form des Essays.

Schwieriger als Form- und Gattungsfragen ist jedoch diejenige nach der aufzeichnenden Subjektivität des Analytikers. Solange es um die Diskussion geht, welche Formen und Gattungen am geeignetsten sind, steht immer noch – gewollt oder nicht – die Vorstellung eines souverän formgebenden Autors im Vordergrund. Die Beiträge verschieben auch hier in interessanter Weise die Perspektive. Zwar geht es immer noch darum, aus dem »wuchernden Wust« (S. 18) der Einfälle und Assoziationen des Analysanden auszuwählen, zu bündeln, zu ordnen, um davon eine lesbare Fassung zu liefern. Aber sie gehen doch davon aus – und am weitesten geht hier Mendes de Leon –, dass dies keiner »Entscheidung« des Analytikers zugrunde liege, sondern dass sich der Übertragungsprozess auf das Abfassen des Falls selbst übertrage und sich der Fall somit gleichsam von selbst schreibe.

Es steht also nicht so sehr in Frage, wie eine »gelungene« Falldarstellung auszusehen hat, sondern darum, was eigentlich passiert, wenn der Analytiker das Analysegeschehen aufschreibt. Während Leukert sich in wertschätzender Weise der phänomenologischen Genauigkeit für die kinästhetische Dimension des Analysegeschehens, mit der der amerikanische Psychoanalytiker Steven Knobloch das analytische Geschehen dokumentiert hat, widmet, geben die drei anderen Beiträge auch Einblicke in ihre eigene Aufschreibep Praxis. Besonders ausführlich geschieht dies im Beitrag von Mendes de Leon, der detailliert darlegt, wie er einerseits mit der Verwirrung seiner Analysandin Sonja, die sich auf ihn überträgt, zu kämpfen hat, und wie er andererseits gefordert ist, darin Ordnung zu schaffen und doch auch die Notwendigkeit anerkennt, das unauflösliche Puzzle, die Fragmenthaftigkeit und das Unzusammenhängende der Erinnerungen, die »unendliche Semiose« nicht zu verdecken. Zwischen der »Bewältigung« des Falls und der »Überwältigung« durch den Fall gilt es mithin eine Haltung zu finden, die – narratologisch gesprochen – in keiner einzigen Erzählperspektive aufgeht, sondern in der sich auktoriale und personale Sprechweise sowie Einschübe direkter Redewiedergabe ständig abwechseln.

Aber auch dies ist keine Frage technischer Beherrschung und Absicht, vielmehr ist »das Schreiben einer Falldarstellung [...] ein aktiv-passiver beziehungsweise passiv-aktiver Vorgang, der letztlich in die Konstruktion eines psychoanalytischen Prozesses mündet« (S. 20).

JUDITH KASPER

ECKART GÖBEL, FRAUKE BERNDT (HG.): HANDBUCH  
LITERATUR & PSYCHOANALYSE, BERLIN/ BOSTON 2017:  
WALTER DE GRUYTER (704 S.)

GÜNTER H. SEIDLER, HARALD J. FREYBERGER, ANDREAS  
MAERCKER (HG.): HANDBUCH DER PSYCHOTRAUMATOLOGIE.  
2. ÜBERARBEITETE UND ERWEITERTE AUSGABE.  
STUTTGART 2015: KLTT-COTTA (871 S.)

Die Bologna-Reform der universitären Ausbildung dürfte mit dafür verantwortlich sein, dass von Autoren und Verlagen zunehmend weniger in Monographien, sprich: Ausarbeitungen, die zu einem Sujet einen originellen Beitrag leisten und den Gegenstand auf möglichst hohem Niveau umfassend erörtern, als vielmehr in Einführungen, Handbücher, Lexika und Kompendien, kurz gesagt, in breit angelegte Überblicksdarstellungen und kompakte Vermittlungen von Wissen, am besten mit klarer Prüfungsrelevanz, investiert wird. Diese sollen zumindest zum Zeitpunkt ihres Erscheinens, vielleicht sogar für eine erhebliche Weile den erreichten Wissens- und Forschungsstand einer Disziplin repräsentieren. Es

versteht sich von selbst, dass die diskursive und argumentative Auseinandersetzung hinter dem fixen Ergebnis einfach zurückstehen muss – und das ungeachtet dessen, ob nun eine solche Auseinandersetzung in kunstvoller Zusammenfassung und dezidiertem Stellungnahme kondensiert in einen solch repräsentierenden Beitrag Eingang gefunden hat oder ob man sich dieser Aufgabe eher geschickt und vordergründig als fundiert aufwändig entledigt hat. Denn Fakt ist auch, dass sich in derartigen Sammelbänden in der Regel Beiträge von äußerst unterschiedlicher Qualität finden, die von im Extremfall erkennbar lustloser Pflichterfüllung bis hin zu echten Kleinodien reichen, die unerwartete Einsichten gewähren. Und da eine umfassende inhaltliche Wiedergabe bei so breit gefächerten Werken sowieso fast unmöglich ist, empfiehlt sich die Konzentration auf überraschende Lesefrüchte und die von ihnen ausgehenden Anregungen.

Das *Handbuch Literatur & Psychoanalyse* (das »&« ist nicht einfach durch ein »und« zu ersetzen, sondern soll die Komplexität und Verschlungenheit der Beziehungen anzeigen) ist Teil der Reihe *Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie*, in denen ansonsten das Verhältnis der Literatur zu »Emotionen«, »Raum«, »Musik«, »Visuelle Kultur«, »Materielle Kultur«, »Pop« und »Transnationalität« behandelt wird. Die Psychoanalyse fällt hierbei schon etwas aus dem Rahmen, da es sich nicht um einen reinen Gegenstandsbereich oder ein (latent oder offen) konkurrierendes Darstellungsmedium handelt, sondern um eine eigenständige Deutungsmethode und sogar eine spezifische Form von Literaturproduktion. Dies wird von den Herausgebern und Autoren des Bandes, die übrigens ausnahmslos Literaturwissenschaftler und an Universitäten in Deutschland, der Schweiz oder den USA tätig sind (eine Autorin lehrt in Schweden), auch klar anerkannt. Auf I. eine »historisch-systematische Einleitung« durch Eckart Goebel, die sich von Freuds *Traumdeutung* her, die ja auch Freuds zentrale Stellungnahmen zu *Ödipus* und *Hamlet*, zur literarischen Vorlage wie vor allem zur Figur enthält, zu Freuds Kulturtheorie und zu einer »Poetik der Psychoanalyse« vorarbeitet (durchbrochen durch einen auch in Stil und Sache disparaten Einschub der Mitherausgeberin

Frauke Berndt über »Die Position der Frau(en) in der Psychoanalyse«, folgen drei Blöcke sachlicher Auseinandersetzung: II. Theorien – Methoden – Konzepte (worunter sowohl für die psychoanalytische wie die philologische Theorie wesentliche wissenschaftliche Disziplinen wie »Semiotik« oder »Rhetorik und Poetik« als auch die zeitgenössischen theoretischen Schulen – Kritische Theorie, Poststrukturalismus etc. – und derzeit angesagten Gegenstandsbereiche – Kulturtheorie, Medientheorie, Postcolonial und Critical Race Studies, Gender und Queer Studies – verhandelt werden), III. Exemplarische Analysen I: Paradigmatische Figuren (von Moses bis Hamlet und – recht unerwartet – Machiavellis *Der Fürst*) und IV. Exemplarische Analysen II: Historische Formen (von Tragödie und Komödie über Fallgeschichte, Witz und einiges mehr bis hin zur Nachkriegsliteratur).

Soweit sich die Lektüren zu einem Gesamteindruck fügen, lässt sich jedenfalls behaupten, dass der Band nichts mehr von jener entdeckenden Begeisterung und Aufbruchstimmung erkennen lässt, die einst – 1977 – die von Friedrich Kittler und Horst Turk herausgegebenen *Urszenen* gründeten.<sup>1</sup> Kittler selbst wird einige Male erwähnt, vor allem im Beitrag zur »Medientheorie«, aber nirgends eigens diskutiert. Man ist vielmehr um Eingrenzung bemüht: Dem – gewiss überzogenen – Statement, Freud habe mit seinen Anmerkungen zu Hamlet in der *Traumdeutung* die »erste, im literaturhistorischen Diskurs treffsicher platzierte psychoanalytische Literaturinterpretation« vorgelegt (S. 11), korrespondiert der das Terrain sichernde Einwand, dass man sich per Philologie »vor Übergriffen und erwartbaren ‚Thesen‘ literaturwissenschaftlich vielfach ungeschulter psychoanalytischer Lektüren zu schützen« habe. »Das Wissen um Termini der Psychoanalyse kann genaues Lesen nicht ersetzen.« (9) Dagegen ist gar nichts einzuwenden. Nur halten sich die Autoren und Autorinnen des Bandes auch nicht immer daran. Wenn etwa psychoanalytischer Literaturinterpretation »Schematismus der Deutungen«, »Reduktionismus und Psychologismus«, »unhistorische Sicht auf die Literatur« und einiges mehr zum Vorwurf gemacht wird (10), so lässt sich für die Freud-Rekonstruktionen im Band ein zumeist nicht sehr »historischer« Umgang mit der Werk-

geschichte und überhaupt eine Tendenz zu starker Dekontextualisierung aufweisen.<sup>2</sup> Den besten Beleg liefert allerdings die Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Lacan und Derrida in den 1970er Jahren. Derrida hatte 1975 in einem längeren Artikel mit dem Titel »Le facteur de la vérité« – Der Faktor/der Briefträger der Wahrheit – Lacans Lektüre von Poes *The purloined letter* bzw. (in Baudelaires Übersetzung) *La lettre volée* diskutiert und kritisiert.<sup>3</sup> Frauke Berndt und Mladen Dolar arbeiten in ihrem Beitrag »Poststrukturalistische Theorie« sehr trefflich die vier Haupteinwände heraus, die Derrida gegen Lacan geltend macht: 1. die unzureichende Berücksichtigung des Kontextes, 2. die zu starke Fokussierung auf vom Signifikanten erzeugte Bedeutungseffekte unter Vernachlässigung von Resten, Überbleibseln, Nichtaufgehendem, 3. die Position des Phallus als »transzendentaler Signifikant«, und 4. die Selbstbezüglichkeit der Psychoanalyse, die sich unterstellt und immer wiederfindet und diese Teleologie in ihre Deutungen hineingibt, so dass auch der gestohlene Brief immer an seinem »Bestimmungsort« ankommt (101-105). Was ist das Problematische daran? Die Situierung: »Dieser Moment sollte zum ikonischen Moment des Poststrukturalismus werden: Zwei ‚große Männer‘ tragen ihre Kontroverse auf dem Schlachtfeld der Literatur aus.« (101) Hieran stimmt eigentlich kaum etwas. Ich bestreite, dass es sich um einen »ikonischen Moment« handelt, und dass man diese Debatte dem »Poststrukturalismus« zurechnen kann,<sup>4</sup> und das mit den »großen Männern« möchte ich einmal, die darin steckende feministische Spitze erkennend, dahingestellt sein lassen, aber fand hier überhaupt eine »Auseinandersetzung« statt, und geschah dies auf dem Feld der Literatur? Zu einer Auseinandersetzung gehören (mindestens) zwei, doch eine öffentliche Replik Lacans gibt es nicht. Vor allem aber hat diese »Auseinandersetzung« eine Vorgeschichte: Zum einen stimmt es nicht, dass die »Antwort« Derridas »bis 1975 auf sich warten ließ« (101); bereits 1968 hatte Derrida in dem Interviewband *Positions* in einer beinahe achtseitigen Fußnote [!] eine allgemeine Kritik der Lacan'schen psychoanalytischen Theorie vorgelegt und sich auch zu dessen Poe-Lektüre geäußert.<sup>5</sup> Diese wie auch spätere Stellungnahmen Derridas zu Lacan berücksichtigen die



Autoren nicht. Zum anderen gehört zur Vorgeschichte der ‚Auseinandersetzung‘, wie sie sich 1975 darstellte, auch etwas, das man vielleicht als Tratsch abtun könnte, aber auch nur, wenn es nicht Wirkungen gezeitigt hätte: Lacan hatte, als Derrida ihm einen Dialog mit seinem kleinen Sohn erzählte, diesen zusammen mit einer verletzenden Deutung öffentlich (wenn auch anonymisiert) weitererzählt.<sup>6</sup> Das ist ein Subtext der Auseinandersetzung, und ich möchte sogar behaupten, dass er mitbestimmend ist für den polemischen Charakter von Derridas Text (in Anbetracht dessen auch der Vorwurf, Derrida selbst halte sich nicht an die von ihm eingeforderten Lektüreprinzipien, ins Leere läuft), der insofern denn auch nicht ‚ikonisch‘ ist – weder für einen Poststrukturalismus noch für die Dekonstruktion. Denn was hier stattfand, was immer es auch war, fand eben nicht im Raum reiner Theorie statt.

Insbesondere die Beiträge zum Postkolonialismus von Franziska Bergmann und zu den »Gender und Queer Studies« von Irina Gradinari und Franziska Schößler sind von einer massiven Ambivalenz geprägt, da hier unter Nutzung psychoanalytischer Begriffe der Freud'schen Psychoanalyse nicht nur »Misogynie« (136) und die Vertretung der »Heterosexualität« als »Norm« (146), sondern auch das Vorhandensein, ja Verfügen »über von zahlreichen kolonialen Phantasien geprägte Denkfiguren und Metaphern« nachgewiesen werden soll (128). Es wird gar mit »Freuds private[n] Erfahrungen« argumentiert, »die dieser unbewusst in seiner Schrift verarbeitet habe« (135), und es sei als »unbewusste Strategie« zu werten, dass »Freud die ihm als Juden entgegengebrachten Ressentiments auf das Weibliche transferierte« (136). Wer betreibt hier wilde, weder psychoanalytisch noch literaturwissenschaftlich methodisch kontrollierte Deutung? Und soll man es als Inkonsequenz zeihen oder vielmehr die Autorinnen dafür bewundern, dass sie trotz dieser fundamentalen Vorbehalte und Einwände weiterhin mit Freud gegen Freud an einer psychoanalytisch basierten Theorie arbeiten? Zumindest, was den Beitrag über »Gender und Queer Studies« angeht, ist sehr zu bezweifeln, ob die Lacan-Rekonstruktion, die dort anhand der Vorträge über das *Spiegelstadium*, das *Drängen des Buchstabens* und die *Bedeutung des Phallus* vorgebracht wird

(146-147), den oben genannten strengen Kriterien für eine methodisch korrekte Lektüre gerecht wird: Sie ist, indem sie vor allem die immanente Werkgeschichte vernachlässigt und den späten Lacan in den frühen hineinliest, unhistorisch und sie geht an jeglicher Intention Lacans vorbei, indem sie seinem Herangehen eine gene-tische und normative Entwicklungskonzeption unterstellt. »Lacan überträgt in seinen Studien [...] den Ödipuskomplex sowie die Identitätsentwicklung auf die Strukturen der Sprache. Er unterscheidet drei Bereiche der Subjektgenese, die konstitutiv miteinander verklammert sind: das Reale, das Imaginäre und das Symbolische. Das Reale bezeichnet die unsignifizierbare Realität, die das Kind nach seiner Geburt erlebt. ...« (146)<sup>7</sup>

Lacans späte Formeln der Sexuierung bleiben in dieser Diskussion und auch ansonsten unberücksichtigt. Wie man überhaupt feststellen muss, dass Lacan zwar breit, aber doch sehr selektiv wahrgenommen wird. Allein von der Anzahl der Einträge im Register her gesehen, kann ihm niemand das Wasser reichen (Freud selbst bleibt im Register ausgespart); doch vieles wiederholt sich oder es bleibt beim reinen *namedropping*, und nur selten erfolgt eine thematische Diskussion.

Doch genug der Kritik. Zu würdigen sind die Beiträge, die ein Wagnis eingehen und Perspektiven herausarbeiten, die über alle Erwartungen hinausgehen und/oder ein vermeintliches Vorwissen in Frage stellen können: Eckart Goebel konfrontiert Machiavellis *Il Principe* (in der Regel mit *Der Fürst* übersetzt), dem aus der Renaissance stammenden Grundentwurf einer berechnenden Macht- und Realpolitik, mit Freuds »Realitätsprinzip« und identifiziert Freuds Artikel über die »Zwei Prinzipien des psychischen Geschehens« als einen »machiavellistischen Text« (356), das Ziel der psychoanalytischen Kur als (Wieder-)Herstellung von Souveränität (362) und Freud als »Machiavellist mit schlechtem Gewissen« (366). So sehr man auch der (fingiert?) naiven Auffassung von Lustprinzip und Realitätsprinzip als Lebensgrundsätzen und der raschen Erledigung der Kant'schen Ethik in ihrer eventuellen Relevanz für Freud widersprechen möchte, der Faszination, die von dieser kleinen Studie ausgeht, kann man sich nur schwer erwehren.

Dass in dem »Hamlet«-Artikel von Andreas Kraß Lacans Hamlet-Interpretation aus dem Seminar VI, *Le désir et son interprétation*, nicht behandelt wird, ja schlicht unerwähnt bleibt, ist, auch wenn es von der unübersehbaren *Anti-Ödipus*-Orientierung des Autors her verständlich erscheint (352), ein ärgerliches Manko des Bandes. Auch die Beiträge zu »Ödipus« und »Antigone« sind mit Blick auf Lacan eher enttäuschend. Anders und überraschend die Studie über »Kain und Abel« von Jonathan Kassner, die sich auf ihren letzten Seiten (213-216) kritisch, aber fundiert mit Lacans Lektüre von Joyce' *Finnegans Wake* auseinandersetzt. Einige weitere hervorragende Arbeiten finden sich im letzten Segment: Arne Höcker zieht unter dem Titel »Fallgeschichte« diverse historische Linien aus, darunter zur *Erfahrungsseelenkunde* eines Karl Philipp Moritz und den »Erziehungsgeschichten« eines Johann Karl Wezel (469f.); Dania Hückmann über »Traumaliteratur« ist ungeachtet ihrer überzogenen Kritik am frühen Freud und seiner Aufgabe der Verführungstheorie (584f.) in ihrer sehr eingehenden Darstellung von Beispielen des Schreibens unter den Bedingungen des Traumas (Celan, Wolf, Améry, Sebald) unbedingt lesenswert, und dieselbe Empfehlung möchte ich für die Artikel über die »Literatur der Moderne« von Stefan Börnchen und über »Kriminalliteratur« von Max Roehl aussprechen.

Die Aufgabe, das von Günter H. Seidler, Harald J. Freyberger und Andreas Maercker herausgegebene *Handbuch der Psychotraumatologie* zu würdigen, grenzt ans Unmögliche. So sind es geschätzt an die hundert Beiträge, die an diesem Vorhaben mitgewirkt haben, das entsprechend in beeindruckender Breite und Differenziertheit der realen Genese von Traumata und ihrer therapeutischen Behandlung, aber eben auch dem Begriff und seiner Geschichte, den biologischen Grundlagen und theoretischen Bearbeitungen nachgeht. Die Herangehensweise ist vornehmlich eine medizinisch-psychiatrische oder kognitionspsychologische; die Psychoanalyse kommt nur randständig im Überblick über die Traumatheorien in ihrer historischen Entwicklung vor. An Wolfgang Bohlebers »Die Traumatheorie in der Psychoanalyse« fällt auf, dass

hier ähnlich umstandslos wie in der oben referierten feministischen Kritik die Aufgabe der Freud'schen Verführungstheorie als Umdeutung von »wirkliche[n] Erlebnisse[n]« zu »Phantasien« verstanden und ebenfalls die Realgeschichte des Ersten Weltkriegs für die Weiterentwicklung der Theorie verantwortlich gemacht wird (124). Nach Freud favorisiert der Autor die Objektbeziehungstheorie und betont die »empathisch-kommunikative Dyade zwischen dem Selbst und seinen guten inneren Objekten«, die eben im Falle der Traumatisierung als »Schutzschild« zerbricht (129), und das wird ausdrücklich im Kontext des Holocausts formuliert, der zu »einem vertieften Verständnis extremer traumatischer Erfahrung geführt« hat (128f.). Abschließend konstatiert Bohleber selbst eine Art Trauma oder Metatrauma der psychoanalytischen Theorie: Das Trauma »bildet eine Art von dissoziiertem Fremdkörper im psychisch-assoziativem Netzwerk«, und zwar, weil immer mehr »die Analyse des Hier-und-Jetzt« im Mittelpunkt der psychoanalytischen Kur steht und Topoi wie »[d]ie Macht der Vergangenheit, Wiederholungszwang und Wiederkehr des Verdrängten [...] aus der klinischen Diskussion verschwunden sind« (132).

Lacan bleibt im ganzen Buch unberücksichtigt, ebenso auch die phänomenologischen Ansätze zu einem Verständnis von Traumatisierung, die an Emmanuel Levinas anschließen. Es gibt jedoch eine Art Dokument in dem Band, das ungemein beeindruckt. Das Buch ist Ulrich Venzlaff, dem 2013 verstorbenen »Nestor der Psychotraumatologie in Deutschland« gewidmet, und in einer gleichfalls ihm geltenden Vorbemerkung wird davon berichtet, dass derselbe Ulrich Venzlaff als junger Assistenzarzt in den 1950er Jahren als Gutachter vor einer Entschädigungskammer die Anerkennung einer »verfolgungsbedingte[n] Neurose« durchsetzte (11). Der Band druckt unter dem Titel »Der erlebnisbedingte Persönlichkeitswandel« einen Auszug aus einem Buch von Venzlaff aus dem Jahre 1958 ab, in dem diese Problematik der Anerkennung einer solchen Neurose in einer dem zeitgenössischen kognitivistischen Idiom sehr fernen Sprache diskutiert wird. Venzlaff verwahrt sich vor allem gegen die ehemals vertretene Annahme, dass es »keine Grenze der menschlichen Trag- und Belastungsfähigkeit gibt« (223) –

eine angesichts der heutigen Inflationierung der Rede von Traumatisierungen kaum vorstellbare Ausgangssituation. Entsprechend muss erst einmal ein Begriff von psychischer Krankheit bzw. Gesundheit erarbeitet werden: Venzlaff geht von einer »inneren, nicht körperlichen Not« aus, die daran hindert, »den positiven metaphysischen Sinn des Leidens, das edelste menschliche Kräfte erwecken, das Wertbewusstsein erhöhen und im Letzten die Glücksfähigkeit vertiefen kann« zu erfahren und sich mit dem Leiden auseinanderzusetzen (221f.). Anhand dreier Fallbeispiele zeigt Venzlaff »die einschneidende Kontinuitätsunterbrechung der Lebenslinie« und mitunter die »bionegative Persönlichkeitsumprägung und Wandlung der inneren Seinsform« (234), und besonders bezeichnend ist die für ihn offensichtlich bestehende Notwendigkeit, herauszustellen, dass diese Fälle »jene anspruchlerisch-tendenziöse Haltung und das sthenisch-fordernde Auftreten, das den eigentlichen »Rentenneurotiker« kennzeichnet, wie auch querulatorische oder hysterische Züge« vermissen lassen (235). Wir sind weit entfernt von einer Welt, in der das Trauma zum allberufenen »kulturellen Deutungsmuster« geworden ist.<sup>8</sup>

HANS-DIETER GONDEK

- 7 Friedrich Kittler, Horst Turk (Hg.): Urszenen. Literaturwissenschaft als Diskursanalyse und Diskurskritik. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.
- 2 Daneben aber auch eine Überhistorisierung, etwa wenn Achim Geisenhanslüke unter »Tragödie« die Tragödie des Krieges von 1914 bis 1918 für die »Anerkennung des Todes als der höchsten Schicksalsmacht« in *Jenseits des Lustprinzips*, spricht: der Hypothese des Todestriebs, ursächlich verantwortlich macht (379) - was auch biographietheoretisch fragwürdig ist.
- 3 Jacques Derrida: »Le facteur de la vérité«, in: *Poétique*, 6. Jg., Nr. 21, 1975, S. 69-147; wiederaufgenommen in: *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Aubier-Flammarion 1980, S. 439-524; dt. »Der Facteur der Wahrheit«, in: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*, übersetzt von Hans-Joachim Metzger, 2. Lieferung, Berlin: Brinkmann & Bose 1987, S. 183-281.
- 4 Im selben Beitrag wird völlig zu Recht die Unsinnigkeit von Bezeichnungen wie Poststrukturalismus und Postmoderne aufgezeigt, ohne dass indes die einzig richtige Konsequenz gezogen und auf diese Termini als Epocheneinteilungen verzichtet wird (92f.).
- 5 Siehe Jacques Derrida: *Positions*, Paris: Minuit 1972, S. 112-119; dt. *Positionen*, übersetzt von Dorothea Schmidt, Wien: Passagen 1986, S. 158-166.
- 6 Die genaue Darstellung findet man bei Élisabeth Roudinesco, *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*. 2, Paris: Seuil 1986, S. 418f. Sie wird von Derrida selbst bestätigt in: »Aus Liebe zu Lacan«, in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 32f. Siehe auch Benoît Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biographie*, übersetzt von Horst Brühmann, orst HBerlin: Suhrkamp 2013, S. 246f.
- 7 Vgl. für ähnlich unzureichende oder schlicht falsche Lacan-Rekonstruktionen S. 289 und S. 408.
- 8 Ich beziehe mich hierbei auf den von Elisabeth Bronfen und Birgit Erdle herausgegebenen Band *Trauma. Ein Konzept zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, Köln: Böhlau 1999.

CRISTINA C. BURCKAS (HG.): DIE TRANSMISSION UND  
DAS UNSAGBARE. WIE SPRECHEN DIE ELTERN ÜBER DAS,  
WAS SIE NICHT SAGEN KÖNNEN?  
ZÜRICH 2018: VISSIVO. (150 S.)

Der von der Freiburger Psychoanalytikerin Cristina C. Burckas herausgegebene Band, in dem zwölf Autoren zu Worte kommen, bearbeitet ein Thema, das schon oft bearbeitet worden ist. Aber es ist keineswegs so, dass ausgetretene Wege eingeschlagen werden. Das liegt daran, dass die meisten Beiträge nicht generell danach fragen, wie Transmission (in) der Psychoanalyse geschieht oder geschehen sollte, sondern dass der Fokus spezifiziert worden ist: Es geht in erster Linie um die Transmission des Unsagbaren. An eindrücklichen Beispielen wird dargestellt, was damit gemeint ist. Da gibt es ungeöffnete Tagebücher, die während mehr als einer Generation in einer Kiste auf einem Estrich beinahe verstaubt wären, und da gibt

es ein ungelesenes Dokument, das von einem Vater seiner Tochter überreicht worden ist mit dem Anspruch, sich in das zu vertiefen, um das der Vater einen Bogen gemacht hat. Und da geht es auch um ein Projekt mit freiwilligen Schülern, die eingeladen werden, sich mit ihren Erinnerungen auseinanderzusetzen. So ist es nicht verwunderlich, dass sich ein geflügeltes Wort Goethes aus dem *Faust*, das auch Freud verwendete, wie ein roter Faden durch die Beiträge zieht: «Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen!» Wobei anzumerken ist, dass sich diese Sentenz nicht unbedingt so lesen muss, dass sie das Unsagbare anvisiert, sie kann auch als Aufforderung interpretiert werden, den Widerstand gegen das väterliche Erbe aufzugeben, aus welchen Gründen auch immer. Genau darum gilt dieses Zitat auch für die Beiträge, die die Transmission mit Filiation oder Übertragung in einen Zusammenhang bringen.

Die meisten Autoren richten ihre Aufmerksamkeit nicht auf das Manifeste des väterlichen Erbes, sondern auf das Latente, Sprachlose, das keiner bewussten, wohl aber einer unbewussten Gabe entspricht, über das der Erblasser nicht verfügt. Dabei lässt sich unterscheiden zwischen dem, was verschwiegen, verleugnet und dem, was grundsätzlich unsagbar ist: Das Unsäglichkeit ist nicht dasselbe wie das Unsagbare, beides verweist indessen auf ein Leiden, dem keine Sprache gegeben worden ist.

Damit geben die Autoren nicht nur der Transmission, sondern sogar der Psychoanalyse eine Richtung vor, die sie mit anderen Konzepten als dem des Ödipus oder des Vätermordes konfrontiert. Bedenkt man die Konsequenzen dieser Fallbeispiele, so wird ersichtlich, dass die Psychoanalyse sich nicht darauf beschränken kann, Konflikte, die in der Sozialisation entstanden sind, bewusst zu machen, wie das paradigmatisch mit dem Ödipus-Konflikt geschieht, sondern es geht auch darum, verschwiegenes Erbe aufzudecken, das sich über Generationen hinweg festsetzt, ohne dass es auf eine subjektive Schuld, eine verdrängte Aggression oder einen libidinösen Anspruch rückführbar wäre. Die Konsequenzen, die noch der Bearbeitung harren, sind auch hinsichtlich des Settings und der Position des Analytikers enorm.

Gewiss, andere haben diesen Weg vor den Autoren dieses Bandes eingeschlagen, Françoise Dolto, andeutungsweise auch Jacques Lacan, an wenigen Stellen auch Sigmund Freud, manchmal durch biologische Auffassungen entstellt, sodann einzelne Richtungen der pränatalen Psychoanalyse, am eindringlichsten die transgenerationale Psychoanalyse – es sind insgesamt noch nicht so viele. Dabei gibt es mit dieser Auffassung viel zu gewinnen: Die Lacanianer können sowohl das Unsagbare wie das Unsägliche mit dem Objekt *a* in einen Zusammenhang bringen, dessen Geltung somit mehrere Generationen übergreifend zu umfassen vermag. Dabei stellt sich dieselbe Frage, die schon Freud gestellt wurde, als er von Sachvorstellungen und Wortvorstellungen sprach: Wie ist es möglich, Sprachloses in Sprache zu überführen, dem Unsagbaren eine Sprache zu geben?

An dieser Stelle tauchen zwei Lacan'sche Konzepte auf, die bereits im Untertitel dieses Bandes verwendet werden: *sprechen* und *sagen*. Das Sagen bezieht sich auf die Transformation des Unsagbaren auf die Ebene des Anderen, wobei ja auch das Unsagbare auf den Anderen verweist, vielleicht könnte man ihn als den realen Anderen bezeichnen. Seine Weitergabe – Passage vom An-sich zum Für-sich – besagt jedenfalls, dass er zwar noch nicht Sprache geworden ist, aber durch seine Wirkungen gleichwohl eine Macht ausübt, die im Wort gebrochen werden kann.

Es ist interessant, dass auch Kunst und Literatur von solchen Zusammenhängen wissen. So wird uns von einem der Autoren eine Geschichte des Schriftstellers Wilhelm Genazino vorgestellt, der eine Brille gefunden hat und sich nun eingehend damit beschäftigt; er beschreibt, was sie in ihm auslöst, was sie für eine Geschichte haben könnte, was sie in seiner eigenen Geschichte anklingen lässt. So werden wir als Leser Zeuge, dass und wie das Unbewusste keineswegs mit dem Verdrängten gleichzusetzen ist, sondern viel weiter gefasst werden kann.

Bemerkenswert und auf den ersten Blick etwas verwunderlich ist die Ausrichtung der meisten Beiträge auf die jüdische Geschichte und die Shoah. Das hat einerseits mit dem Initialprojekt zu tun. Der Tagung, welche 2014 in Karlsruhe stattfand, deren Ergebnisse in

diesem Band enthalten sind, ging ein Buch voraus, *Pages de Garde* von Pascale Lemler, «welches die Effekte bezeugte, die ein in der Generation der Väter erlebtes Trauma jenseits der Worte auf die nächste Generation ausüben kann.» Dieses Buch war auch Grundlage für das Projekt der Transmission, das an drei Schulen stattfand, und für einen Beitrag der Tochter der Autorin, Sabine Lemler, die die Worte ihrer Mutter aufgriff und eine szenische Lesung veranstaltete: «Aus dem Text meiner Mutter habe ich diejenigen Stellen ausgewählt, die über «die dünne Schicht ihrer Geschichte» hinausreichen und die Geschichte eines Jeden erklingen lassen.» Andererseits manifestiert sich in dieser Fokussierung die Langsamkeit der Transmission, man könnte sagen: je sprachloser, desto langsamer, weil das Unsagbare bisweilen erst nach drei oder noch mehr Generationen in Worte ausgedrückt werden kann. Ist die Nazi-Zeit auf der manifesten Ebene vorbei, so sind es die Folgen keineswegs. Wobei das ja nicht nur für den Holocaust gilt, sondern auch für Familiendramen abseits von Weltkriegen. Freud hat dazu eine Andeutung gemacht, als er vom «Familienroman der Neurotiker» gesprochen hat.

Dass dieses Buch diesseits und jenseits des Rheins entstanden ist, passt zum Thema der Transmission: Die Kerngeschichten kommen aus Straßburg, während die Tagung in Karlsruhe stattfand und die Herausgeberin aus Freiburg kommt. Auch die Autoren kommen aus Frankreich, Deutschland und Luxemburg, wobei ein Beitrag – derjenige von Pascale Lemler – zweisprachig abgedruckt ist. Den Lesern wird damit veranschaulicht, dass es auch in Übersetzungen Transmission auf verschiedenen Ebenen gibt, nicht zuletzt diejenigen zwischen den Zeilen.

PETER WIDMER

## WERBUNG

## ABSTRACTS

### BARBARA CASSIN: ›DIE GRIECHISCHEN URSPRÜNGE DER PSYCHOANALYSE‹ SOPHISTIK UND PSYCHOANALYSE

de Der Beitrag besteht aus Cassins Zitatsammlung, die ihrem Versuch zugrunde liegt, die Psychoanalyse, ausgehend von der antiken, von Aristoteles und Platon gleichermaßen bekämpften Sophistik, zu denken. Dabei werden vor allem die Spuren herausgearbeitet, die die Sophistik im Werk Jacques Lacans hinterlassen hat. In spielerischer Weise wird die Sophistik aus dem Schatten der Aristotelischen Metaphysik hervorgeholt und die Psychoanalyse, insbesondere diejenige Lacan'scher Prägung, als radikale Setzung auf die Wirkung des Buchstabens in neuem Licht dargestellt.  
Keywords: Sophistik, Widerspruch, Performanz, Äquivokität

en This contribution consists in Cassin's collection of quotes – an attempt to conceptualize psychoanalysis on the basis of antiquity's Sophistic as it was criticized by both Aristotle and Plato. Of particular interest is how Sophistic has left its traces in the oeuvre of Jacques Lacan. In a rather playful manner Sophistic shall step out of the

shadow of Aristotelean metaphysics. At the same time, psychoanalysis, and Lacanian psychoanalysis in particular, shall be presented in a new way as being radically founded on the impact and agency of the letter.  
Keywords: Sophistic, contradiction, performativity, equivocity

fr L'article se compose d'un recueil de citations qui nourrissent le projet de Barbara Cassin de penser la psychanalyse à partir de la sophistique antique, un courant combattu avec la même vigueur par Aristote et Platon. Le texte met avant tout en évidence les traces laissées par la sophistique dans l'œuvre de Jacques Lacan. C'est par un abord ludique qu'il tire la sophistique de l'ombre de la métaphysique aristotélicienne et présente la psychanalyse, tout particulièrement celle d'orientation lacanienne, sous le jour nouveau de son accentuation radicale de l'effet de la lettre.  
Mots-clés : sophistique, contradiction, performance, équivoque

MONIQUE DAVID-MENARD: WIE KOMMEN WIR AUS DEN  
RUSSISCHEN PUPPEN DES NIHILISMUS HERAUS?

de Der Begriff und das Thema einer *Fröhlichen Wissenschaft* sind bei Nietzsche paradox, kämpft der Philosoph doch in vielen seiner Texte gegen die Wissenschaft. Denn dem Begehren nach Wissen haftet etwas Reaktives und somit Trauriges an. Wie wird nun eine Leserin Freuds diese Ambiguität verstehen, wenn sie sie ins Verhältnis mit der doppelseitigen und komplexen Verbindung von Todestrieb und sexuellem Trieb setzt?  
Keywords: Nihilismus, Nietzsche, Freud, Todestrieb, Fechten, Glück

en How to get out of the Russian dolls of nihilism?  
In Nietzsche, both the term and the topic of a »Gay Science« are paradoxical, since the philosopher is in many of his texts actually fighting against science. He does so, because there is something reactive and, eventually, sad about the desire for knowledge. How then could readers of Freud make sense of

this ambiguity, when putting it into relation with the double-sided and complex connection between death drive and sexual drive?  
Keywords: nihilism, Nietzsche, Freud, death drive, fencing, happiness

fr Comment s'extraire des poupées russes du nihilisme ?  
Le concept et la thématique d'un *gai savoir* constituent chez Nietzsche un paradoxe, tant le philosophe engage dans nombre de ses textes un combat contre la science. Car une certaine note réactionnelle, et partant une certaine tristesse, vont toujours de pair avec le désir de savoir. Comment une lectrice de Freud peut comprendre cette ambiguïté, lorsqu'elle est mise en perspective avec la relation complexe et double qui unit la pulsion de mort et la pulsion sexuelle ?  
Mots-clés : nihilisme, Nietzsche, Freud, pulsion de mort, bonheur

JONAS DIEKHANS: EIN PATIENT ISST NICHT MEHR,  
DA ER SICH EINBILDET, SCHON TOT ZU SEIN

de Der Artikel wirft die Frage nach Notwendigkeit und Versagen einer Institutionalisierung der Lacan'schen Klinik in Deutschland auf. Sie befragt dabei das

Verhältnis zwischen dem Gegenstand der Psychoanalyse und ihrer Institutionalisierung überhaupt und verweist auf eine ansteckende Fallgeschichte,

um eine Auseinandersetzung mit diesem Verhältnis erneut einzufordern.  
Keywords: Institutionalisierung; Klinische Praxis; Psychose

en The article poses the question of necessity and failure of an institutionalisation of a Lacanian clinic in Germany. It questions the relationship of the subject of psychoanalysis and institutionalisation itself by referring to a contagious case study to once more call for an engagement with this issue.  
Keywords: institutionalisation, Lacanian Clinic, Psychosis

NADINE HARTMANN: DAS LACHEN DER BAUBO. FRÖHLICHES  
NICHTWISSEN (NIETZSCHE, BATAILLE, LACAN)

de Mit Nietzsches Rede von der »Wahrheit als Weib« verabschiedet sich die fröhliche Wissenschaft von jeder idealistischen Philosophie, die dem Phantasma der durch einen männlichen Akt epistemologischer Gewalt entschleierbaren *nuda veritas* aufsitze. Wenn man Nietzsches Bezug auf die mythologische Baubo und deren Geste der Selbstentblößung nachverfolgt, wird Nietzsches Praxis als Überwindung des Willens zum Wissen deutlich erkennbar. Denn jene Geste der Baubo, die sich jeder ultimativen Deutung entzieht, bleibt dennoch äußerst wirkmächtig, und das nicht nur für Nietzsche selbst: Der Text schlägt vor, Georges Batailles

fr L'article s'interroge sur la nécessité et les échecs de l'institutionnalisation de l'approche clinique lacanienne en Allemagne. Il questionne la relation entre l'objet de la psychanalyse et le processus d'institutionnalisation, et appelle, à travers l'évocation d'une contagieuse présentation de cas, à une réflexion autour de cette problématique  
Mots-clés : institutionnalisation ; pratique clinique ; psychose

Mobilisierung der Figur des *Acéphale* in den 1930er Jahren als Variation der Baubo zu lesen – dies auch, jedoch nicht nur, aufgrund ikonografischer Affinitäten. Gleiches gilt für Jacques Lacans theatralische Inszenierung von Gustave Courbets Gemälde *L'origine du monde*, einer wichtigen Quelle für dessen *Seminar III: Die Psychosen*. Diese Filiationen der Baubo eröffnen ein Denken der Unmöglichkeit eines Wissens vom eigenen Ursprung, das kastrierend-bedrohlich, in seiner Rätselhaftigkeit fetischistisch reizend oder fröhlich-affirmativ besetzt werden kann. Ob die apotropäische Geste der Baubo als obszön, (unheil)schwanger,

tröstend oder belustigend empfunden wird, an ihr stellt sich unvermeidlich die Frage nach der sexuellen Differenz und den Möglichkeiten der Symbolisierung des Weiblichen im männlichen Diskurs.

Keywords: Lachen, Baubo, Schleier, Wahrheit, Weiblichkeit, Apotropaion

en With Nietzsche's talk of »truth as a woman«, the gay science departs from idealist philosophy, dependent as it was on the phantasm of a *nuda veritas* to be unveiled in a masculine act of epistemological violence. If one follows Nietzsche's reference to the mythological figure of Baubo and her self-exposing gesture, Nietzsche's own practice becomes more pronounced, one in which the will to knowledge is to be overcome. Baubo's gesture, which escapes any interpretative grasp, proliferates with Nietzsche: The essay argues that Georges Bataille's mobilization, in the 1930s, of the figure of the *Acéphale* has to be seen, and not merely in an iconographic sense, a continuation of the Baubo. The same has to be said for Jacques Lacan's theatrical presentation of Gustave Courbet's *Origin of the World*, an important source for his *Seminar III: The Psychoses*. These »fille-iations« of Baubo configure a thinking that opens itself towards the impossibility of a knowledge of its own origin, oscillating between the register of threat or castration, that of the

enigma of fetishistic excitement as well as the boundless affirmation of a *Gay Science*. Whether Baubo's apotropaic gesture is taken as obscene, menacing, comforting, or humorous, it inevitably opens the question of sexual difference and the possibilities for a symbolization of the feminine in masculine discourse.

Keywords: Laughter, Baubo, veil, truth, femininity, apotropaion

fr Avec les propos de Nietzsche sur »la vérité comme femme«, le gai savoir prend congé de toute philosophie idéaliste, leurrée par le fantasme d'une *nuda veritas* à même d'être révélée par un acte masculin de violence épistémologique. A travers la référence de Nietzsche à la Baubo de la mythologie et au geste de sa propre mise à nu, se dévoile sa pratique comme dépassement de la volonté de savoir. Car ce geste de la Baubo, qui résiste à toute interprétation définitive, reste pour autant incroyablement puissant, et pas seulement pour Nietzsche : l'article propose ainsi de lire la mobilisation de la figure de l'*Acéphale* par Georges Bataille dans les années 30 comme une variation de celle de la Baubo – et ce pas seulement en raison de leurs affinités iconographiques. Il en va de même en ce qui concerne la mise en scène théâtrale du tableau de Courbet, *L'origine du monde*, par Jacques Lacan, une des sources importantes de son *Séminaire III – Les*

*psychoses*. Ces filiations ouvrent la pensée à l'impossibilité d'une connaissance de sa propre origine, castratrice et menaçante, excitante et fétichisée dans son mystère, ou gaie et affirmative selon les manières de l'investir. Que le geste apotropaïque de la Baubo soit perçu comme obscène,

menaçant, drôle ou consolateur, il pose inévitablement la question de la différence des sexes et des possibilités de symbolisation du féminin dans le discours masculin.

Mots-clés : Rire, Baubo, voile, vérité, féminité, apotropaion

## JUDITH KASPER: MÜSSIGGANG. ÜBER NOT UND LUST UND DIE INKOMMENSURABLE WINDSTILLE DER SEELE

de Der Beitrag erkundet die besondere Zeitlichkeit der Psychoanalyse ausgehend von Muße und Müßiggang, Konzepten, die in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* eine wichtige Rolle spielen, in Freuds Werk, in dem bekanntlich zahlreiche Arbeitsbegriffe dominieren, jedoch kaum vorkommen. Dennoch lässt sich im Briefwechsel zwischen Freud und Arnold Zweig eine wichtige Spur des Müßiggangs für Freuds eigenes Schreiben aufzeigen. Freud spricht in einer signifikanten Passage, in der es um die existentielle Bedrohung durch den Nationalsozialismus geht, von einem »Überschuss an Muße«. Aus dieser Suspension heraus entsteht sein letztes großes Schreibprojekt: *Der Mann Moses*. Muße erweist sich zunehmend als ein Begriff, in dem sich eine andere Zeitlichkeit eröffnet, die etwas mit der Arbeit des Unbewussten in der Psychoanalyse zu tun hat. Der Beitrag schließt, indem die

Autorin ihre persönliche Erfahrung dieser anderen Zeitlichkeit schildert. Dabei gerät der Warteraum des Psychoanalytikers als Schwellenraum zwischen der alltäglichen Arbeit und der Arbeit in der Psychoanalyse in den Blick.  
Keywords: Muße, Müßiggang, Arbeit, Unbewusstes, Warten, Moses, Antisemitismus

en The German words *Muße* and *Müßiggang*, translated only very roughly by the English terms »leisure« and »idleness«, resist translation into the standard terminological framework of psychoanalysis as well. This lack of fit, the essay argues, opens a different space of reflection, one in which the seemingly straightforward opposition of work and relaxation, work- and leisure-time-activities, is put in question. Working between philosophy and psychoanalysis, the essay seeks not only to rethink leisure in terms of what Nietzsche calls a



»becalmed wind of the soul« but to ask what happens to Freud and the direction his writing takes when he has too much time (»Überschuss an Muße«) on his hands. Concluding the essay asks what takes place in those fleeting and fragile moments between the analytic session and quotidian existence. How might such moments *give place* to an altogether different notion of analytic work?  
Keywords: Leisure, Idleness, work, unconscious, waiting, Moses, anti-Semitism

fr Les mots *Muße* et *Müßiggang* (en latin : *otium*, en français : l'oisiveté) jouent un rôle important dans *Le gai savoir* de Nietzsche. En revanche, dans l'œuvre de Freud, dominé par l'idée du travail, la notion de l'oisiveté est pratiquement absente. Pourtant dans l'épistolaire entre Freud et Arnold Zweig, au sein

de la discussion sur Nietzsche mais aussi sur le danger imminent que le national-socialisme représente pour leur existence et aussi pour le futur de la psychanalyse, Freud parle d'un excès d'oisiveté (»Überschuss an Muße«) – un passage significatif qui permet de penser l'oisiveté comme une autre temporalité, une temporalité qui nous enseigne quelque chose par rapport au travail de l'inconscient en psychanalyse mais aussi par rapport à la temporalité de l'écriture de Freud même. En conclusion l'autrice décrit sa propre expérience de cette temporalité différente, vécue dans la salle d'attente du psy comme extension temporelle du seuil *entre* le travail quotidien et le travail de l'analyse.  
Mots-clés : Oisiveté, travail, inconscient, attente, Moïse, antisémitisme

# BETTINA KUPFER: DEN LAIEN SPIEL' ICH NUR... THEATER UND PSYCHOANALYSE

de Der Artikel beschäftigt sich mit der Frage der Laienanalyse und ihren Parallelitäten zum Theater. Dabei gerät das bewusste Nicht-Wissen des *Freud'schen Laien* in den Fokus und versucht die Haltung, die Pose des Psychoanalytikers und die des Schauspielers zu analysieren und stellt nebenbei die Frage, ob Posen und gelernte Haltungen

generell nicht sogar hinderlich sind für den kreativen Prozess sowohl im künstlerischen Bereich, als auch in der psychoanalytischen Behandlung. Ferner wird in diesem Zusammenhang die antrainierte Abstinenz vieler Analytiker kritisch betrachtet und für eine dem klassischen Setting der Analyse sprengende, aufsuchende Psychoanalyse

plädiert, die das authentische Nicht-Wissen des Laien würdigt.  
Keywords: Laienanalyse, Nicht-Wissen, Haltung, Pose, Stanislawski, Abstinenz

en This paper deals with the question of »Lay Analysis« and its parallels to theatre. Particularly, the conscious not-knowing of the Freudian lay analysts shall be analyzed while comparing the demeanor and the poses of the psychoanalyst with those of the actor. Additionally, this paper wants to ask if learned composites are generally counterproductive, both in the creative realm as well as in the psychoanalytic practice. Finally, this paper also looks critically at the trained abstinence of many analysts, opting instead for an analysis with more outreach, one which breaks with the rigorous classical setting, while valuing the authentic not-knowing of the lay analysts.

Keywords: Lay Analysis, non-knowledge, attitude, pose, Stanislawski, abstinence

fr L'article traite de la question de l'analyse profane et de ses parallèles avec le théâtre. Le « non-savoir » conscient du *profane freudien* y prend une place centrale et tente d'analyser l'attitude et la pose du psychanalyste et de l'acteur. Il questionne ce faisant les poses et les attitudes apprises, et leur caractère potentiellement gênant pour le processus créatif, dans le domaine artistique ou dans celui du traitement psychanalytique. L'auteure y questionne dans ce contexte de manière critique l'abstinence des psychanalystes assimilée à une pose, et plaide pour une pratique mobile de la psychanalyse sortie des cadres habituels, à même de valoriser ce non-savoir profane.  
Keywords : analyse profane, non-savoir, attitude, pose, Stanislawski, abstinence

# SYLVIE LE POULICHET: HUMORGEILDE DER ÜBERTRAGUNG. DIE SCHÖPFERISCHEN AKTE DES SYMPTOMS, DIE TRÄUME UND DAS LACHEN

de Weit entfernt von einer Klassifikation »psychischer Erkrankungen« mittels objektivierter Zeichen, begreift die analytische Konzeption das Symptom als eine singuläre »Kompromissbildung«, die für das Subjekt den Wert eines Rätsels hat. Diese

Singularität sowie ein In-Perspektive-Setzen des Rätsels wecken die Kreativität des Symptoms in der analytischen Kur, sobald das Symptom hier auf einen »Traumapparat« trifft, und es möglich wird, die fundamentalen Fragen des

Subjekts in der Übertragung in Bewegung zu setzen. Daher kann der Vorwand des Symptoms die Realisierung aufkeimender Übertragungsbildungen auslösen, bis diese häufig ein lautes Lachen verursachen: Zeichen der Bewältigung innerer Konflikte und der Enthüllung der Wahrheit des Begehrens. Von der Klage zum Humor, vom Leiden zum Lachen – die fruchtbaren Bewegungen, die durch die Sprache des Symptoms initiiert werden, durchlaufen den komplexen und beweglichen Überschwang der Träume, die die interpretierbaren Beziehungen durch die sprachliche Modifikation des Körpers und der Affekte liefern. Wäre die subversive Kraft des durch die Deutung hervorgerufenen Lachens dann eine Art der Heilung der zuvor im Symptom eingekapselten Figuren?

Keywords: Kreativität, Humor, Traum, Lachen, Symptom

en Far from being a classification of «mental illnesses» with objective signs, the analytic conception of symptoms considers them as a singular compromise formation that is enigmatic for a subject. This singularity, in addition to a perspective view of the enigma, stirs up the creativity of the symptom in the analytic cure, the moment the symptom meets with a «dreaming appliance» and it allows the movement of the subject's fundamental questions in the transference. It is for this reason that the pre-text of the

symptom allows the implementation of forthcoming transference formations, often producing a good laugh, the sign of internal conflicts being overtaken and the unveiling of desire's truth. From complaint to humour, from suffering to laughter, the fertile movements initiated by the symptom's language go through the complex and mobile exuberance of dreams, delivering interpretable relations and changes in the body and emotions by the means of speech. Is the subversive force of laughter caused by interpretation a way of healing the figures previously encased in the symptom?

Keywords: Creativity, humour, dream, laughter, symptom

fr Loin d'une classification des «maladies mentales» où se trouvent objectivés des signes, la conception analytique envisage le symptôme comme une «formation de compromis» singulière qui a valeur d'énigme pour un sujet. Cette singularité et une mise en perspective de l'énigme suscitent la créativité du symptôme dans la cure analytique, dès lors que ce symptôme y rencontre un «appareil à rêver» et qu'il permet de mettre en mouvement les questions fondamentales du sujet en transfert. C'est pourquoi le pré-texte du symptôme soulève la mise en œuvre de formations transférentielles en devenir, jusqu'à produire souvent l'éclat du rire qui signe le dépassement

des conflits internes et le dévoilement de la vérité du désir. De la plainte à l'humour, de la souffrance au rire, les mouvements féconds initiés par le langage du symptôme passent par l'exubérance complexe et mobile des rêves qui délivrent les relations interprétables à travers

une modification du corps et des affects par la parole. La force subversive du rire causée par l'interprétation serait-elle alors un mode de guérison des figures auparavant enkystées dans le symptôme ?

Mots-clés : Créativité, humour, rêve, rire, symptôme

## JEAN-LUC NANCY: DOPPELTER SPRUNG IN DIE ABGRÜNDE

de Was haben Psychoanalyse und Dekonstruktion gemeinsam? Beide springen in Abgründe – in das Bodenlose. Sie ergründen, was passiert, wenn man der Sicherheit des festen Bodens entsagt. Wenn kein Ursprung mehr alle Begründungen trägt. Psychoanalyse und Dekonstruktion entdecken den produktiven Entzug und die Vervielfältigung der Ursprünge; sie setzen sich den Erschütterungen der Faktizität aus und zeugen so vom Unsagbaren, das immer zukünftig bleiben wird.

Keywords: Psychoanalyse, Dekonstruktion, Nietzsche, Heidegger, Kritik des Ursprungs

en What do psychoanalysis and deconstruction have in common? Both dive into abysses – into the fathomless. They sound the secret of what happens when one renounces the security of solid ground. When there is no origin that supports all grounding. Psychoanalysis and deconstruction

discover the productive withdrawal and multiplication of origins; they expose themselves to the convulsions of facticity and thereby testify to the unspeakable that will always remain to come.

Keywords: Psychoanalysis, deconstruction, Nietzsche, Heidegger, critique of the origine

fr Qu'ont en commun la psychanalyse et la déconstruction ? Toutes deux se précipitent dans les abîmes – en chute libre. Elles révèlent ce qui arrive lorsque l'on renonce à la sécurité de la terre ferme ; lorsque plus aucune origine n'est porteuse de toutes les justifications. La psychanalyse et la déconstruction dévoilent le retrait productif et la démultiplication des origines ; elles s'exposent aux ébranlements de la facticité et, par là, sont témoins de l'indicible, qui restera toujours à venir.

Mots-clés : Psychanalyse, déconstruction, Nietzsche, Heidegger, critique de l'origine

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

en Neither, strictly speaking, interpretation, nor paraphrase, neither critique, nor commentary, this essay follows traces of cutting and adding, manifold gestures of interpolation into the different versions of a fairy tale eventually edited by the Grimm brothers under the title *Das tapfere Schneiderlein* [*The Brave Little Tailor*]. Keywords: Brave Little Tailor, garment, imposter, Grimm, fairy tale

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

### BARBARA CASSIN

ist Altphilologin und Philosophin, Spezialistin für Rhetorik und Übersetzungstheorien. Sie ist Herausgeberin des *Vocabulaire européen des philosophies – Dictionnaire des Intraduisibles* (2004). Seit 2018 ist sie Mitglied der Académie française.

### MARCUS COELEN

Psychoanalytiker in Berlin und New York. Lehrt derzeit im Psychoanalytic Studies Program der Columbia University New York. Übersetzer und Herausgeber von Maurice Blanchot (*Das Neutrale*. Zürich und Berlin, 2008; *Vergehen*, Zürich und Berlin, 2011). Veröffentlichungen u. a. zu Proust (*Die Tyrannei des Partikularen*. Lektüren Prousts. München, 2007) und zum Verhältnis von literarischem Schreiben und Psychoanalyse (*Die andere Urszene*. Zürich und Berlin, 2009). Mitherausgeber der Reihe *Neue Subjektile* im Verlag Turia+Kant, Wien und Berlin.

### MONIQUE DAVID-MÉNARD

Monique David-Ménard arbeitet an den Verknüpfungen von Philosophie und Psychoanalyse. Sie ist klinische Psychoanalytikerin und Vize-Präsidentin der Société de Psychanalyse Freudienne in Paris. Seit Jahren gibt sie Seminare am Centre d'études du vivant (Universität Paris-Diderot) und im Collège International de Philosophie. Derzeit ist sie zudem Associated Member des Institut for Cultural Inquiry – ICI, Berlin. Letzte Veröffentlichungen: »Scholarly Dialogue on Psychoanalysis and Philosophy...«, in: *philoSOPHIA, A Journal of Continental Feminism*, 5/1 (2015); »Ist es möglich, eine angemessene Vorstellung einer traurigen Leidenschaft zu entwickeln? Zur Konfrontation zwischen Spinoza und Freud«, in: *Conatus und Lebensnot*, Christoph Holzhey, Astrid Deuber-Mankowsky, Anna Tuschling, Wien 2017: Turia+Kant.

### **JONAS DIEKHANS**

arbeitet als Psychotherapeut in Ausbildung in Berlin und Brandenburg. Er studierte Psychologie, Philosophie und Literaturwissenschaften und ist Research Fellow des Trauma Trust Memory Forschungsnetzwerks. Forschungsschwerpunkte: Affekttheorien in der Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse. Das Verhältnis von Lust/Aggression und ihrer Begrenzung.

### **HANS-DIETER GONDEK**

Dr. phil., freier Autor und Übersetzer, von 1998 bis 2001 Mitherausgeber des RISS, Bremen. Wichtigste Veröffentlichungen: Angst – Einbildungskraft – Sprache, München 1990, 2015; (zusammen mit László Tengelyi) Neue Phänomenologie in Frankreich, Berlin 2011; Übersetzungen von Werken von J. Derrida, M. Foucault, A. Juranville, J. Lacan, J. Laplanche, M. Merleau-Ponty, M. de M'Uzan, J.-B. Pontalis, P. Ricœur u.a., zuletzt Jacques Lacan, Schriften I + II. Vollständiger Text, Wien/Berlin 2015/16, und M. Vetö, Von Kant zu Schelling, Berlin 2018.  
E-mail: hdgondek@yahoo.de

### **NADINE HARTMANN**

hat Germanistik, Komparatistik und Amerikanistik in Berlin und Potsdam studiert. Sie promoviert zurzeit an der Bauhaus-Universität Weimar im Fachbereich Ästhetik zu Figurationen des Mädchens in der Philosophie. Sie hat Aufsätze zum theoretischen Werk Georges Batailles, zu Freud und Lacan veröffentlicht. Sie hat Kunst- und Designtheorie an der Bauhaus Universität Weimar, der Freien Universität Berlin und der Universität Potsdam gelehrt. Sie ist Mitglied des DFG-Netzwerks Anderes Wissen.

### **JUDITH KASPER**

ist Professorin für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt/Main. Sie arbeitet im Schnittfeld von Philologie und Psychoanalyse.

### **BETTINA KUPFER**

MA Psych, hat Psychologie an der IPU in Berlin studiert und ihre kinderpsychoanalytische Ausbildung am Michael Balint Institut in Hamburg absolviert. Derzeit forscht sie in einer Notunterkunft für Geflüchtete mit dem Thema Kinderanalysen im prekären Umfeld und schreibt darüber ihre Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin.

### **AARON LAHL**

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

### **SYLVIE LE POULICHET**

Ist Psychoanalytikerin und Professorin im Fachbereich für psychoanalytische Studien und Forschungsdirektorin an der Doktorandenschule »Forschung in Psychoanalyse und Psychopathologie« an der Universität Paris VII – Denis Diderot –  
lepoulichet.sylvie@neuf.fr

<http://www.ep.univ-paris-diderot.fr/recherche/crpms/membres-du-crpms/sylvie-le-poulichet/>

### **THOMAS MEINECKE**

deutscher Autor, Popliterat, Musiker, und DJ

### **JEAN-LUC NANCY**

lehrte bis zu seiner Emeritierung Philosophie an der Université Marc Bloch in Straßburg und hatte Gastprofessuren in Berkeley, Irvine, San Diego und Berlin inne. Sein vielfältiges Werk umfasst Arbeiten zur Ontologie der Gemeinschaft, Studien zur Metamorphose des Sinns und zu den Künsten, Abhandlungen zur Bildtheorie, aber auch zu politischen und religiösen Aspekten im Kontext aktueller Entwicklungen.

### **VOLKER RENNER**

ist Fotograf und wurde 1977 geboren, war Meisterschüler bei Peter Piller an der Hochschule für Grafik und Buchkunst in Leipzig und lebt in Hamburg. Er widmet sich ausgedehnten Bildrecherchen und Reiseprojekten, immer orientiert am Alltags-erleben. Die Ergebnisse fasst er zumeist in Druckwerken zusammen. So entstanden bereits zahlreiche Künstlerbücher und Publikationen. Seine Fotos sind Beobachtungen der lapidaren Schwere des Krams, der uns fortwährend umgibt.

### **THOMAS SCHESTAG**

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

### **ALEXANDER WASZYNSKI**

ist Literatur- und Medienwissenschaftler an der Universität Erfurt.

### **AUTOR WERDEN**

Eingeladen zu Beiträgen sind alle, die Texte, kombinierte Text- und Bildbeiträge, auch Audiobeiträge verfassen. Ungefähre Länge: bis 15 Seiten (ca. 35000 Zeichen). Wir bitten um gleichzeitige Zusendung eines Abstracts auf Deutsch, Englisch und Französisch (ca. 400 Zeichen), 5 bis 10 Keywords und eines Kurz-Curriculums (ca. 400 Zeichen).

Redaktion: pazzini.riss@textem.de  
Karl-Josef Pazzini // Pestalozzistr. 103 //  
D-10625 Berlin

Details zur Texteingabe finden Sie auf unserer  
[Website xxx](#)

Als Leser wünschen wir uns neben praktizierenden Psychoanalytikern jene, die dort arbeiten, wo etwas unerhört ist. Nicht nur Sprachwissenschaftler, Philosophen, Künstler, Kulturschaffende, Pädagogen, Historiker, Ethnologen, sondern alle, die an Grenzen leben oder arbeiten.

RISS ist weltweit in vielen Bibliotheken online oder physisch erhältlich und bleibt als Arbeitsinstrument weit über das Erscheinungsdatum hinaus aktuell.

Anzeigen / Bestellungen / Medienkontakt

Wir freuen uns auf Ihre Kontaktaufnahme: xxx

### **BINOTTO, JOHANNES**

Dr. phil., Kultur- und Medienwissenschaftler und freier Autor. Post-Doc-Researcher am Englischen Seminar der Universität Zürich, Vertretungsprofessur am Seminar für Medienwissenschaft, Universität Basel. Kurse zu Film & Psychoanalyse an der Psychiatrischen Universitätsklinik (Burghölzli) und am Lacan Seminar Zürich. Buchpublikation: TAT/ORT. Das Unheimliche und sein Raum in der Kultur (Diaphanes). Intensive Publikations- und Vortragstätigkeit zu den Schnittstellen zwischen Medien-, Literatur- und Kulturwissenschaft, Psychoanalyse und Technikphilosophie. Homepage: [www.binotto.ch/johannes](http://www.binotto.ch/johannes)

### **BOELDERL, ARTUR REGINALD**

2016-2018 Senior Scientist an der Abteilung für Fachdidaktik des Instituts für Germanistik AECC der AAU Klagenfurt, derzeit am Robert-Musil-Institut für Literaturforschung ebd. Kurator von MUSIL ONLINE (<http://www.musilonline.at>). Aktuelle Buchpublikation: »Die Zukunft gehört den Phantomen«. Kunst und Politik nach Derrida (Hg. m. M. Leisch-Kiesl, Bielefeld: Transcript 2018)

### **COELEN, MARCUS**

Psychoanalytiker in Berlin und New York. Autor. Lehrt an der *Columbia University*. Mitherausgeber der Neuen Subjektile im Verlag Turia+Kant.

### **DIEKHANS, JONAS**

Arbeitet als Psychotherapeut in Ausbildung in Berlin und Brandenburg. Er studierte Psychologie, Philosophie und Literaturwissenschaften und ist Research Fellow des Trauma Trust Memory Forschungsnetzwerks. Forschungsschwerpunkte: Affekttheorien in der Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse. Das Verhältnis von Lust/Aggression und ihrer Begrenzung.

**HÄRTEL, INSA**

Prof. Dr. habil. Insa Härtel, Kulturwissenschaft mit Schwerpunkt Kulturtheorie und Psychoanalyse, International Psychoanalytic University Berlin (IPU). Schwerpunkte in Bereichen kultureller Produktionen, Transformationen, Konflikte; Raum/Phantasmen; psychoanalytische Kunst- und Kulturtheorie; Geschlechter- und Sexualitätsforschung. <http://www.ipu-berlin.de/hochschule/wissenschaftler/profil/haertel-insa.html>

**KASPER, JUDITH**

Professorin für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt/Main. Sie arbeitet im Schnittfeld von Psychoanalyse und Philologie. Ihre Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich der Holocaust-Studies und der Trauma-Theorie, der Literatur- und Übersetzungstheorie sowie der Lyrik.

**KLEINBECK, JOHANNES**

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der LMU-München. Mitherausgeber der Neuen Subjektile im Verlag Turia+Kant.

**LAHL, ANTON**

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

**LANGNICKEL, ROBERT**

Dipl.-Psych. und Magister der Philosophie (Universität Bielefeld). Lehrbeauftragter für Psychologie und Philosophie an Universitäten und Psychoanalytischen Instituten sowie auf Berufsmaturitätsstufe; Psychoanalytiker in eigener Praxis in Winterthur; Mitmoderator des Café Philo in Winterthur. Vorstandsmitglied des Lacan Seminar Zürich. Publikationen zur Philosophie der Psychoanalyse und Neuro-Psychoanalyse. [www.robert-langnickel.info](http://www.robert-langnickel.info)

**PAWELKIWITZ, MARTIN**

Studiert Psychologie und Klavier. Planung, Organisation und Durchführung einer Vielzahl von Veranstaltungen (Filmabende, Vorträge, Symposien, ...) an der Universität Witten/Herdecke.

**PAZZINI, KARL-JOSEF**

Studierte Philosophie, Theologie, Erziehungswissenschaft, Mathematik, Kunstpädagogik. Arbeitet als Psychoanalytiker in Hamburg und Berlin. Er war von 1993 bis 2014 Professor für Bildende Kunst und Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Arbeitsschwerpunkte sind Bildung vor Bildern, Psychoanalyse & Lehren, Heilsversprechen, psychoanalytisches Konzept der Übertragung, Pornographie.

**PORATH, ERIK**

Philosoph, Medienwissenschaftler und Künstler in Berlin. Gründungsmitglied der Assoziation für die Freudsche Psychoanalyse; Forschungsschwerpunkte: Ausdruckstheorien, Gedächtnistheorie, Medientheorie, Begriffs- und Wissenschaftsgeschichte, Psychoanalyse, aktuelle Kunst.

**TAPLICK, FRANZ**

Als Videoeditor bisher vor allem der Bildbearbeitung zugewand, erweitert sich die Tätigkeit des Zusammenstellens nun auf die Arbeit am Text. Studium der Theorie und Praxis der Künste und Psychoanalyse in unterschiedlichen Zusammenhängen.

**WEGENER, MAI**

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

**WENK, DIETER**

Dr. phil., studierte Neuere deutsche Literatur, Philosophie und Französisch in Göttingen, München und Montpellier. Ko-Autor eines Lexikons zum deutschsprachigen Exiltheater 1933-1945. Mitbegründer der Plattform [textem.de](http://textem.de) und des Textemverlags, Hamburg. Rezensionen und Artikel zu Literatur, Kunst und Philosophie vor allem auf [textem.de](http://textem.de).

**WIDMER, PETER**

Dr. phil., Initiant und Mitbegründer (mit Dieter Sträuli) der Zeitschrift RISS. Psychoanalytiker in eigener Praxis in Zürich; Lehraufträge an den Universitäten Zürich, Innsbruck und an Fachhochschulen; Gastprofessur an der Universität Kyoto; Lektorat an der Columbia University New York. Mitbegründer des Lacan Seminar Zürich und der Assoziation für die Freudsche Psychoanalyse (AFP). Buchpublikationen: Subversion des Begehrens (Fischer, dann Turia+Kant); Angst (transcript); Metamorphosen des Signifikanten (transcript); Der Eigenname und seine Buchstaben. Zahlreiche Vorträge in der Schweiz und im Ausland.

**WOLTERS, SASCHA**

Studierte Komparatistik, Philosophie, Psychologie, Kulturwissenschaft und German Studies in Berlin, Paris und Providence. Arbeitet an einer Dissertation über »Trauer«. Übersetzer, Dramaturg, Mitarbeit bei verschiedenen Verlagen, eigene Radiosendung über »Neue Musik«.

**WULLSCHLEGER, ALEXANDRE**

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

**RISS BEIRAT**

**MONIQUE DAVID-MÉNARD** (Paris)

**MLADEN DOLAR** (Ljubljana)

**MAIRE JAANUS** (New York)

**ANTONELLO SCIACCHITANO** (Milano)

**SAM WEBER** (Paris)

**SLAVOJ ŽIŽEK** (Ljubljana)

**HANS SAETTELE** (Mexiko)

**JULIET FLOWER MAC CANNELL** (Irvine)

**BRUCE FINK** (New York)

**RENATA SALECL** (Ljubljana)

**ALENKA ZUPANČIČ** (Ljubljana)

**CORMAC GALLAGHER** (Dublin)



WERBUNG

WERBUNG

**„DIESE FÜR UNSERE WISSENSCHAFTLICHKEIT  
BESCHÄMENDE KORREKTUR’: ÜBERTRAGUNG**

»Und wirklich, je weiter wir in der Erfahrung kommen, desto weniger können wir dieser für unsere Wissenschaftlichkeit beschämenden Korrektur widerstreben. [...] Die neue Tatsache, welche wir also widerstrebend anerkennen, heißen wir die Übertragung.«<sup>7</sup>

Von einer Beschämung ist die Rede, auf die gleich zwei Mal das Widerstreben widerstrebend antwortet, um es niederschreibend, es schamvoll zugestehend, aufzugeben. Freud erhält hiermit seinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse aufrecht, anerkennt aber – spät – die Übertragung als eine Tatsache an. Sie ist der Erfahrung in der Psychoanalyse erwachsen und als Erfahrung ist sie eine die Wissenschaft beschämende Tatsache. „Die Wissenschaft“ – gemeint ist eine bestimmte Vorstellung und Erwartung an Wissenschaftlichkeit, der sich Freud gleichwohl verpflichtet fühlt. Sie wird regelmäßig und unregelmäßig zugleich durchkreuzt von der Übertragung unbewusster Gefühlseinstellungen auf den Gegenstand aktueller Betrachtung und Analyse.

Eben in diesem Moment hat die Wissenschaftlichkeit ihre Unschuld verloren. Das heißt auch: ihren Ort im vermeintlichen Entsubjektivierten, Übersubjektiven wenn nicht gar Objektiven. Diese Beschämung ist nicht nur einmal gegeben, sie wird sich immer wieder von Neuem vollziehen, als immer wieder plötzliches Auftauchen eines Subjektiven im Wissenschaftlichen, eines Subjektiven, das psychoanalytisch gedacht nie bei sich selbst, sondern unbewusst ist. Anzuerkennen, dass im Wissenschaftlichen Subjekte agieren, die sich selbst nicht wissen, dass sie miteinander agieren und sich dabei nicht stabil und immun einander gegenüber stehen, dass sie, damit überhaupt ein Erkenntnisprozess in Gang kommt, auf die „zärtliche Bindung“ (des Patienten an den Arzt und auch umgekehrt) angewiesen sind, all dies ist nicht nur mutig, sondern geradezu wagemutig, weil es eine lange Tradition des wissenschaftlichen Selbstverständnisses und Ethos, das sich bis heute hält, ins

Wanken bringt. Die Abwehr ist groß, weil gemeinhin angenommen wird, dass auf diese Weise der Subjektivität Tür und Tor geöffnet werden und mit ihr Willkür und Zufall in den Anspruch an systematische Erkenntnis einfallen. Viel beunruhigender aber noch ist, dass die Anerkennung der Übertragung bedeutet, dass sich unser Wissen vielleicht nur dank dieser zärtlichen Bindungen bildet und allein in ihrem Gespinnst erhält. Zärtlich sind die Bindungen, weil sie von zärtlichen Gefühlen, allerdings auch von Widerstreben und Abwehr, durchzogen sind, aber auch, weil sie fragil und instabil sind, gerade da, wo sich ein Übertragungsphänomen als besonders hartnäckig erweist. Die psychoanalytische Erfahrung davon als „Tatsache“ zu bezeichnen und nicht als kontingentes und damit vernachlässigbares Beiwerk, ist der radikale Schritt, den Freud vollzieht, wenn er der Übertragung einen festen Platz im Gebäude seiner Theorie einräumt.

Die Beschämtheit der Wissenschaft ist Ausdruck der Tatsache, dass sich das erkennende, wissende und wissenwollende Subjekt mit seiner Nacktheit, seiner Geschlechtlichkeit und Triebhaftigkeit konfrontiert sieht, von der es nichts weiß, die es aber erfährt als etwas, das in den Prozess des Erkenntnisprozesses involviert ist.

Damit ist die Psychoanalyse – und mit ihr auch alle andere Wissenschaften, in denen die Subjektivität des Lesens, Hörens und Erkennens diesseits und jenseits maschinellen Messens von Werten eine erhebliche Rolle spielt – aus dem Paradies einer asexuellen und affekt- und triebfreien Wissenschaft, die weder Liebe noch Hass kennt, vertrieben. Die klare und distinkte, kühle Wissenschaft erscheint nachträglich wie eine »Massenphantasie von der Kindheit des einzelnen. Darum sind auch im Paradies die Menschen nackt und schämen sich nicht vor einander, bis ein Moment kommt, in dem die Scham und die Angst erwachen, die Vertreibung erfolgt, das Geschlechtsleben und die Kulturarbeit beginnt.«<sup>2</sup> Doch wäre es zu schnell und zu einfach zu sagen, dass die Psychoanalyse die Kindschaft kühler, geschlechtsneutraler Wissenschaft ein für alle Mal hinter sich gelassen hat. Mit der Anerkennung der Übertragung weiß sie es nicht unbedingt besser, sondern setzt sich vielmehr der Beschämung, nicht zu wissen, wo sie ihr eigentliches

Wissen verortet, radikal aus. Psychoanalytisch zu arbeiten heißt dann vielleicht, in dieser Beschämung auszuharren, denn die Anerkennung der Tatsache der Übertragung heißt gerade nicht, sie dadurch zu wissen, zu beherrschen.

Mit dem Konzept der Übertragung beginnt für die Psychoanalyse die Kulturarbeit in und an der Wissenschaft. Bearbeitet wird eine unvermeidliche affektive Verbindung zwischen Psyche und Körper und die Art der Verbindung zum Kollektiv, das die Anlässe der Scham gibt.

MIT BEITRÄGEN U.A. VON

Jean Allouch, Psychotische Übertragung (I); Mai Wegener, Wissenschaft und Liebe; Karl-Josef Pazzini, Psychoanalyse »ent-behrt des ernstesten Ge-präges« »als hätt' sie Lieb' im Leib« (Freud / Marx), Alfredo Zenoni, Sich an der Übertragung orientieren; Cristina Faccincani, Vielfalt der Übertragung und deren Komplikationen; Johannes Kleinbeck, Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens; Thomas Schestag, Schneiderlein (II); Klaus Heinrich, Der Utopie eine Stadt geben (ein Gespräch); Eric Porath, Die Frage des Anfangs u.a.

1 Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916 - 1933) GW XI. Frankfurt am Main: Fischer. S. 459.

2 Freud, Sigmund (1942): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Freud, Anna (Hg.), *Gesammelte Werke* (Bd. V, S. 25 - 145). London: Imago. S. 91f.

# **ZEITGEMÄSSES ÜBER KRIEG UND TOD: DER FLIRT**

„Wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf“, so schreibt Freud in Zeitgemäßes über Krieg und Tod unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs, „verarmt“ das Leben. Es wird „schal“ und „gehaltlos“ – und zwar, so heißt es in einem verblüffenden Vergleich weiter, „wie ein amerikanischer Flirt, bei dem es von vorneherein feststeht, daß nichts vorfallen darf, im Gegensatz zu einer kontinentalen Liebesbeziehung, bei welcher beide Partner stets ernststen Konsequenzen eingedenk bleiben müssen“. Der „Vorfall“, die „ernste Konsequenz“, von der Freud an dieser Stelle bezüglich der amerikanischen und europäischen Liebes- und „Lebensspiele“ spricht, ist nicht nur der sexuelle Akt, nicht nur die etwaige Schwangerschaft in dessen Folge, nicht nur das eheliche, das heißt damals sittengemäß ewige Versprechen, sondern nicht zuletzt auch die von Freud in Rechnung gestellte Tatsache, dass selbst noch die Ewigkeit und damit auch jeder Flirt, der mit der künftigen Möglichkeit gleichwelcher Verbindung kokettiert, stets vom vermeintlich, so keineswegs Letzten durchkreuzt wird: von der Gewalt des Vergehens, vom Schmerz der Trennung, von der Erfahrung des Todes und der Trauer.

Ausgehend von dieser Passage Freuds möchten die Herausgeber\_innen der folgenden RISS-Nummer unter dem Titel „Zeitgemäßes über Leben und Tod“ den „Flirt“ als eine Ökonomie von Leben und Tod, von Lebens- und Todestrieb befragen. Wie sind im Flirt historische Spielformen eines Jenseits des Lustprinzips geronnen? Wie sind sie in ihm aufgebrochen? Was heißt es, wenn in jeder spielerischen Tändelei, in jedem eifrigen Geplänkel und in jedem verlegenen Annäherungsversuch nicht nur das Interesse an einer Begegnung in der Schwebel gehalten wird, sondern auch das Unbehagen einer wesentlichen Gewalt? Wie gälte es die Grammatik der Blicke zu beschreiben, wenn sich in ihr nicht nur das Begehren, sondern auch die unsichtbare Gewalt der Trennung austariert findet? Wie

müsste man das Theater der wechselnden Plätze und wie die Choreographie der Haltungen und Gebärden deuten, wenn in ihnen nicht nur die Möglichkeiten der Annäherung, sondern auch die Erfahrung einer irreduziblen Entfernung aufgeführt wird? Und welche Funktion kommt bei all dem jenen zu, die diese Szene bezeugen sollen, deren Ahnungslosigkeit im Spiel unbedingt gewahrt bleiben muss oder denen die Geschichte nachträglich stolz, niedergeschlagen oder gar wie im Scherz erzählt wird, als sei es bei dem Flirt um nichts, nur um ein harmloses Spiel ohne Einsatz und Wagnis gegangen?

RISS Zeitschrift für Psychoanalyse.  
Freud - Lacan  
#88 - Fröhliche Wissenschaft (2018/2)

Reihe ISSN 1019-1976  
Druckausgabe ISBN 978-3-XXX

Herausgeber: Karl-Josef Pazzini  
Redaktion: Johannes Binotto, Artur Reginald  
Boelderl, Marcus Coelen, Jonas  
Diekhans, Insa Härtel, Judith  
Kasper, Johannes Kleinbeck, Aaron  
Lahl, Robert Langnickel, Martin  
Pawelkiwitz, Karl-Josef Pazzini,  
Erik Porath, Franz Taplick, Mai  
Wegener, Dieter Wenk, Peter  
Widmer, Sascha Wolters, Alexandre  
Wullschlegler  
Design: Stefan Fuchs und Mitko Mitkov  
sf-mm.com

© 2018 Edition RISS  
[www.editionriss.com](http://www.editionriss.com)

© 2018 Textem Verlag  
Schäferstraße 26, 20357 Hamburg  
[post@textem.de](mailto:post@textem.de) // [www.textem.de](http://www.textem.de)

© 2018 Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung  
der Texte und Bilder, auch auszugsweise,  
ist ohne schriftliche Zustimmung des  
Verlages urheberrechtswidrig und strafbar.  
Dies gilt insbesondere für die Vervielfäl-  
tigung, Übersetzung oder die Verwendung  
in elektronischen Systemen.





