

PSYCHOANALYSE

isolde charim: louis althusser und die psychoanalyse ■ eckart leiser: strukturalismen – versuch einer verdichtung ■ thomas h. macho: zur typologie materialisierter erinnerung ■ hugh j. silverman: „wenn ich ein fremder bin, gibt es keine fremden“ ■ karl stockreiter: vorbemerkung ■ michael turnheim: trieb und werk ■ helmuth vetter: psychoanalyse und rhetorik

UND PHILOSOPHIE

IWK

PSYCHOANALYSE UND PHILOSOPHIE

INHALT:

<i>Karl Stockreiter</i> VORBEMERKUNG	1
<i>Isolde Charim</i> LOUIS ALTHUSSER UND DIE PSYCHOANALYSE	1
<i>Hugh J. Silverman</i> „WENN ICH FREMDER BIN, GIBT ES KEINE FREMDEN“ Reflexionen über postmoderne Fremde	10
<i>Helmuth Vetter</i> PSYCHOANALYSE UND RHETORIK.....	17
<i>Thomas H. Macho</i> ZUR TYPOLOGIE MATERIALISierter ERINNERUNG Überlegungen im Anschluß an Franz Borkenhaus Begriff der »Todesantinomie«	24
<i>Eckart Leiser</i> STRUKTURALISMEN: VERSUCH EINER VERDICHTUNG	29
<i>Michael Turnheim</i> TRIEB UND WERK	35
DIE AUTOREN / DIE AUTORIN	III

ISSN: 0020 - 2320

MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST
51. JAHRGANG 1996, NR. 1, öS 50,-

Linie des Blattes: Verständigung der Öffentlichkeit über die Arbeit des Instituts für Wissenschaft und Kunst sowie Veröffentlichungen von wissenschaftlichen Arbeiten, die damit in Zusammenhang stehen.

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Redaktion, Umbruch, Layout: Dr. Helga Kaschl. Lektorat: Mag. Eva Waniek. Alle: 1090 Wien, Berggasse 17/1, Telefon / Fax: (1) 317 43 42. Druck: Glanz & Hofbauer Ges.m.b.H., 1200 Wien, Treustraße 5, Telefon: (1) 330 73 67.

VORBEMERKUNG

Das Verhältnis zwischen Philosophie und Psychoanalyse ist vielschichtig und von Anfang an von gegenseitiger Ambivalenz geprägt. Das betrifft die philosophische Vorgeschichte der Psychoanalyse genauso wie die Stellung der psychoanalytisch-klinischen Rekonstruktionen innerhalb der hermeneutischen Tradition, aber auch die Wirkungsweisen der Psychoanalyse auf die verschiedenen Strömungen der Gegenwartsphilosophie. Um die unproduktiven Störungen des philosophisch-psychoanalytischen Verhältnisses beseitigen zu können, ist die Analyse dieser Ambivalenz eine notwendige Voraussetzung. Die Möglichkeiten, die sich daraus ergeben, sind nicht zu unterschätzen: Einerseits kann durch die philosophische Auseinandersetzung mit den psychoanalytischen Grundbegriffen der Reduktion der Psychoanalyse auf eine bloße Form der Psychotherapie wirkungsvoll entgegengetreten werden; andererseits bieten die psychoanalytischen Erkenntnisse die Gelegenheit, das Verdrängte der Philosophie in die Reflexionsformen der philosophischen Kontroversen aufzunehmen.

Die hier versammelten Beiträge stellen eine Auswahl von Vorträgen dar, die 1994/95 zu diesem Thema im IWK gehalten wurden. Nicht wiedergegeben werden kann die Unmittelbarkeit der durch die Vorträge ausgelösten, niemals akademisch ausgetrockneten Diskussionen, die lebhaft unter Beweis stellten, daß sowohl die Psychoanalyse als auch – entgegen einem hartnäckigen Vorurteil – die Philosophie ein geselliges Unternehmen sind.

Karl Stockreiter

ISOLDE CHARIM

LOUIS ALTHUSSER UND DIE PSYCHOANALYSE

Im Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“ hat Marx ein folgenreiches Bild des Gesellschaftsganzen entworfen: das der Gesellschaft als eines Gebäudes mit einer Basis und Überbauten. Wenn Laclau von ‚Instanzen‘ spricht (und dies für den Staat einfordert), so scheint er sich auf dieses Bild der unterschiedlichen gesellschaftlichen Ebenen zu beziehen.

Doch unterscheidet das Bild von Marx nicht nur mehrere Ebenen, die ‚Instanzen‘ – es nimmt darüber hinaus auch spezifische Verhältnisse zwischen diesen an. Der Entwurf wollte sich von der Hegelschen Unterscheidung in Staat und Gesellschaft sowie von deren Verhältnis als das eines Wesens zu seiner Erscheinung absetzen: Er hatte die „theoretisch-pädagogische Bedeutung (...), den Unterschied von Marx zu Hegel deutlich“ zu machen¹. Gerade dieses Schema aber hat eine seiner Intention gegenteilige Rezeption erfahren:

„Man hat gesehen, daß man nichtsdestoweniger versuchen konnte, zwischen diesen beiden Kategoriengruppen das *Hegelsche Verhältnis* (das Hegel den Beziehungen zwischen der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat auferlegt) aufrechtzuerhalten: ein Verhältnis von *Wesen und Erscheinung*, im Begriff der »Wahrheit von ...« sublimiert.“²

Man bediente sich seiner, um die ökonomische Basis zur alleingültigen Wirklichkeit zu stempeln und die Überbauten auf deren Reflexe zu reduzieren. Dieser unter dem Namen ‚Ökonomismus‘³ bekannte Mißbrauch benutzte die Ausdrücke ‚Basis‘ und ‚Überbauten‘, um letztere zu denunzieren: Er unterschied die Überbauten von der Basis, nur um dann diesen Unterschied mit derselben Geste verleugnen zu können. Den Überbauten, als unmittelbaren Wirkungen ihrer ökonomischen Bedingtheit, wurde damit jedes eigene Dasein abgesprochen.

Gegen diesen ökonomistischen Regreß macht Althusser nun das Basis/Überbau-Schema auf eine sehr spezifische Weise »stark«. Er versucht, es als das zu nehmen, was es ist – als eine Metapher. Das heißt zunächst, seinen Erkenntniswert auf reine Deskription einzuschränken; es nur als „Hinweis“⁴ auf noch zu stellende theoretische Fragen zu verstehen. Unter dieser Voraussetzung wird es möglich, das, was das Bild sichtbar macht, was es unmittelbar anschaulich macht, ernst zu nehmen: die Unterschiedlichkeit der Ebenen des Gesellschaftsganzen.

Althusser gibt dem Basis/Überbau-Schema eine merkwürdige Art von Schützenhilfe: Indem er das

einführt, worauf jenes „anspielt“, geht er über die Metapher hinaus. Althusser bringt die unterschiedlichen Ebenen auf den Begriff – auf jenen Begriff, den ausgerechnet er in die marxistische Diskussion eingeführt hatte – und nennt sie: Instanzen.

„Ich habe diesen Begriff nicht geprägt. ... Man braucht notwendigerweise ein neues Wort, um eine neue Bestimmtheit zu bezeichnen. Natürlich kann man einen Neologismus prägen. Man kann aber auch einen hinreichend verwandten Begriff »importieren« (wie Kant sagt), dessen »Domestizierung« leicht fällt.“⁵

Althusser übernimmt also nicht einfach ein Wort, sondern importiert einen Begriff. Wenn Althusser in seiner Staatstheorie in einem eindeutigen Sinn von ‚Instanzen‘ spricht, so impliziert dies ein ebenso eindeutiges Begriffsfeld. Es genügt also nicht, anzumerken, daß Althusser diesen Terminus verwendet – man muß vielmehr versuchen, dessen Implikationen (die Althusser nicht explizit als solche benennt) deutlich zu machen. Um das Umfeld, das der Begriff ‚Instanz‘ erzeugt, darzustellen, folgt nun ein kurzer Exkurs.

Althusser importiert den Begriff der ‚Instanz‘ sowie dessen Implikationen aus der Psychoanalyse.⁶ Die Freudsche Theorie betrachtet das Ganze der Psyche als einen Apparat. Dieser psychische Apparat setzt sich aus mehreren Systemen oder – von Freud nahezu synonym verwendet – aus mehreren Instanzen zusammen. Diese Instanzen lassen sich in dreifacher Weise charakterisieren.

ERSTE CHARAKTERISIERUNG:

Zunächst einmal ist jede psychische Instanz eigenständig, insofern sie unterschiedlich ist. So ist zum Beispiel das Unbewußte nicht einfach ein Bewußtsein mit einem „niedrigeren Grad an Intensität“⁷, also ein abgeleitetes Bewußtsein. Freud begreift es vielmehr als einen „anderen Schauplatz“⁸. Mit diesem Ausdruck ist bereits die erste Metaphorik der Instanzenlehre angesprochen: die Topik. Das ist jene Konzeption, die die einzelnen Instanzen im seelischen Apparat als „psychische Lokalitäten“⁹ versteht. Indem die topische Bestimmung die Existenz solcher ideellen Örtlichkeiten annimmt, unterscheidet sie also mehrere Realitäten im psychischen Apparat: So ist das Unbewußte z. B. keine Modalität des Bewußtseins, sondern eine Realität ‚sui generis‘.

Indem Althusser die gesellschaftlichen Bereiche als Instanzen bezeichnet, übernimmt er zunächst diese topische Bestimmung: Das Gesellschaftsganze setzt sich aus unterschiedlichen „gesellschaftlichen Orten“ mit einer jeweils eigenen Funktion zusammen. Damit wird deren Eigenständigkeit festgehalten. Der Begriff der „Instanzen“ unterstützt also in einem ersten Schritt den unmittelbaren Gewinn, der aus dem Basis-Überbau Schema gezogen werden kann: die Zusammensetzung des Gesellschaftsganzen aus *unterschiedlichen* Sphären. Als Instanzen verstanden, muß man ihre Un-

terschiedlichkeit ernst nehmen: als Behauptung einer Eigenständigkeit (eine Behauptung, der auch Ernesto Laclau folgt) und nicht als deren Verleugnung – wie sie der Ökonomismus betreibt. Letzterer sieht in der augenscheinlichen Differenz, die das Basis/Überbau-Schema deutlich macht, nur eine Differenz an Realität: Basis und Überbauten wären Beschreibungen dessen, wie die Realität in der Gesellschaft verteilt ist; diese wäre gänzlich auf Seiten der ökonomischen Basis; die Überbauten müßten sich mit einem Scheindasein begnügen. Die Haltung der Ökonomen gegenüber den Überbauten ist derjenigen der vor-freudschen Autoren gegenüber dem Traum vergleichbar. So wie für diese der Traum eine pure Illusion war, sind für jene die Überbauten ein reiner Traum, ein nichtiges Imaginäres. Und für beide steht dieses Nichts einer „einzigen vollen und positiven Wirklichkeit“¹⁰ gegenüber: der leere Traum gegenüber der Wirklichkeit des Tages; die nichtigen Überbauten gegenüber der einzigen materiellen Wirklichkeit, der ökonomischen Basis.

Aber so wie seit Freud der Traum (und alle anderen Bildungen des Unbewußten) nicht mehr auf ein „Weniger an Bewußtsein“ reduziert werden kann, so sind auch die Überbauten seit Marx-Althusser nicht mehr als Fortsetzung der Ökonomie mit einem „niedrigeren Grad an Intensität“, als „niedrigerer Grad an Wirklichkeit“ zu verstehen. Der Begriff der Instanz wird eingesetzt, um die Überbauten aus ihrem Scheindasein zu befreien. Er sichert ihnen eine eigene Realität. Mit dem Begriff der Instanz muß man also „eine bestimmte Zahl von *Wirklichkeiten*“¹¹ voraussetzen. Die topische Bestimmung spricht jeder von ihnen einen eigenen, vollwertigen Raum zu. So daß man sagen könnte: Die Überbauten sind ein „anderer Schauplatz“.

ZWEITE CHARAKTERISIERUNG:

Für die klassische Psychologie ist das Bewußtsein identisch mit dem Psychischen überhaupt: Das Bewußtsein ist das Zentrum aller psychischen Aktivitäten. Wenn es darüber hinaus noch etwas Unbewußtes gibt, so ist dieses nur ein Nicht-Bewußtes, die Abwesenheit jeglicher psychischen Aktivität. Freud nennt diese Konzeption eine „deskriptive“¹². Nicht zufällig ist das auch der – oben erwähnte – Terminus, den Althusser zur Bezeichnung der traditionellen marxistischen Staatstheorie gewählt hat. Und ebenso wie Althusser sich wehrt, diesen Begriff des Staates mit dem Staat überhaupt zu verwechseln, formuliert es auch Freud:

„Nochmals und anders gesagt: die Psychoanalyse kann das Wesen des Psychischen nicht ins Bewußtsein verlegen, sondern muß das Bewußtsein als eine Qualität des Psychischen ansehen, die zu anderen Qualitäten hinzukommen oder wegbleiben mag.“¹³

Wenn das Bewußtsein nicht mit dem Psychischen überhaupt gleichgesetzt werden soll, muß man mehrere autonome psychische Instanzen unterscheiden. Dazu ist die topische aber noch keine

hinreichende Bestimmung. Denn die Differenzierung des Psychischen in ideelle Orte, läßt die Annahme unberührt, daß es ein Zentrum der psychischen Aktivität gäbe. Um tatsächlich mit der klassischen Psychologie zu brechen, muß man deren Gleichsetzung von psychischer Aktivität und bewußtem Handeln auflösen. Das heißt, daß man sich von der Vorstellung einer einzigen Art von psychischer Aktivität befreien muß, um vielmehr unterschiedliche Arten von Aktivitäten denken zu können. Die Instanzen müssen also auch hinsichtlich ihrer Aktivität unterschieden werden. Ihre topische Charakterisierung muß durch eine dynamische ergänzt werden.

So hat z. B. das Unbewußte eine ihm eigene Dynamik, die mit keiner anderen zu verwechseln ist. Um unbewußt zu sein, reicht es nicht aus, wenn ein Gedanke nur außerhalb des Bewußtseins ist; denn dann wäre er nur in einem deskriptiven Sinn unbewußt – in dynamischer Hinsicht wäre er damit erst „vorbewußt“¹⁴, also jederzeit bewußtseinsfähig. Unbewußt im dynamischen Sinne ist nur „das Verdrängte“, dem der Zugang zum Bewußtsein verwehrt ist.

Zu ihrer tatsächlichen Unterscheidung müssen die Instanzen also nicht nur als eigene Bereiche, sondern auch als eigene Kräfte dargestellt werden. Wobei diese Kräfte keineswegs in einem ruhigen Nebeneinander koexistieren: Ihr Aufeinandertreffen bildet vielmehr jenes Phänomen, von dem die Psychoanalyse ihren Ausgang nimmt: den „psychischen Konflikt“.

Für den Ökonomismus hat die Ökonomie, gerade im Rekurs auf das Basis/Überbau-Schema, eine ähnlich privilegierte Stellung im Gesellschaftsganzen wie es das Bewußtsein für die klassische Psychologie hat. Indem er die Überbauten zu Reflexen macht, reduziert er sie auf eine Passivität, der gegenüber die ökonomische Basis das Monopol der gesellschaftlichen Aktivität beanspruchen kann. Ihr bleibt die einzige wirkliche gesellschaftliche Tätigkeit vorbehalten; alle anderen sind von ihr abgeleitet. Sie geraten in diese völlige Abhängigkeit, da die „Determinierung in letzter Instanz“ durch die Basis in der ökonomistischen Lesart zur alleingültigen Bestimmung wird: Jedes Ereignis wird auf seine ökonomische als auf seine wirkliche Bestimmung zurückgeführt. Darin scheint sich ihm die Bedeutung des materialistischen Primats der Basis zu erfüllen.

Die topische Bestimmung hat die Differenzierung des Gesellschaftsganzen in unterschiedliche Wirklichkeiten eingeführt. Die Eigenständigkeit, zu der alle Instanzen dadurch gelangt sind, verbietet es, einige auf passive Reflexe zu reduzieren. Althusser wird also die ökonomistische Annahme einer hierarchischen Aufteilung von Aktivität und Passivität zurückweisen: Es gibt nicht den einen privilegierten Ort gesellschaftlicher Aktivität, wie ihn die Ökonomen in der Basis sehen. Anders gesagt, es gibt nicht eine einzige gesellschaftliche Dynamik. Ver-

schiedene gesellschaftliche Niveaus zu unterscheiden bedeutet, jeder dieser Instanzen eine eigene Aktivität zuzusprechen; bedeutet, verschiedene Praxen anzunehmen. Damit verläßt Althusser eine zentrale Figur der marxistischen Tradition: den Mythos von DER Praxis, jener „Nacht, in der alle Praxen schwarz sind“¹⁵. Laut Althusser gibt es keinen „wissenschaftlichen Begriff der Praxis ohne eine exakte Unterscheidung der unterschiedlichen Praxen“¹⁶. Diese werden von Althusser auch mehrfach aufgelistet: Er unterscheidet eine ökonomische, eine ideologische, eine theoretische und eine politische Praxis.

Althusser verfährt mit dem Begriff der Praxis also so, wie er schon mit dem Begriff der Wirklichkeit verfahren ist: Er behält ihn bei, indem er ihn durch seine Vervielfachung einschränkt. Diese Althusserische Begriffsverschiebung könnte man als eine »nominalistische Wende« bezeichnen.

Die unterschiedlichen Instanzen können nicht auf DIE Praxis bezogen werden; denn die Praxis im allgemeinen existiert nicht. Statt solcher Praxis existieren nur die unterschiedlichen Praxen der einzelnen gesellschaftlichen Instanzen, deren jeweilige Spezifik die Konkretion ihrer (unterschiedlichen) Produktionsweisen ist. Mit der Multiplizierung der Praxen erfahren die gesellschaftlichen Instanzen unterschiedliche dynamische Bestimmungen. Die Instanzen können damit nicht mehr – wie im Ökonomismus – auf eine alleingültige Determinierung durch DIE Ökonomie reduziert werden.

„Hören wir den alten Engels, der 1890 die Dinge den jungen »Ökonomen« gegenüber richtigstellt, die ihrerseits nicht verstanden haben, daß es sich um ein *neues Verhältnis* handelt. Die Produktion ist der determinierende Faktor, aber nur »in letzter Instanz«. »Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet«. Derjenige, der diesen Satz so »verdreht«, daß er besagt, der ökonomische Faktor sei der einzig bestimmende, »verwandelt jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase.“¹⁷

Die Eigenständigkeit, zu der eine radikalisierte »Lektüre« des Basis/Überbau-Schemas die Instanzen gebracht hat, macht es auch notwendig, ihr Verhältnis zueinander zu differenzieren: Denn Überbauten, die keine Reflexe, sondern eigenständige Praxen sind, müssen auch ihre eigene Wirksamkeit haben.

„Diese räumliche Metapher bewirkt also die Zuordnung eines Wirksamkeitsmerkmals zur Basis, das bekannt ist durch die berühmten Worte: Determinierung in letzter Instanz dessen, was sich in den »Etagen« (des Überbaus) abspielt, durch das, was sich in der ökonomischen Basis abspielt. Auf Grund dieses Wirksamkeitsmerkmals »in letzter Instanz« erhalten die »Etagens« des Überbaus natürlich *andere* Wirksamkeitsmerkmale zugeordnet.“¹⁸

Indem dem Begriff der „Determinierung in letzter Instanz“ *andere* Determinierungstypen zur Seite gestellt werden, wird der Begriff gegenüber seiner ökonomistischen Reduktion verschoben: Die jewei-

ligen Eigenwirkungen der Instanzen bewirken wechselseitige Determinierungen; die Beibehaltung des Begriffs „Determinierung in letzter Instanz“ zeigt aber auf, daß die Wechselseitigkeiten der Determinierungen keine symmetrischen, die unterschiedlichen Determinierungen keine gleichwertigen sind.

Der ökonomischen Determinierung wird ihre Alleingültigkeit abgesprochen; ein Nachklang dieses Privilegs findet sich jedoch in der Vorrangstellung, die sie im Chor der unterschiedlichen Determinierungen einnimmt.

„Es ist nicht, daß die ökonomische Lage Ursache, allein aktiv ist und alles andere nur passive Wirkungen. Sondern es ist eine Wechselwirkung auf Grundlage der in letzter Instanz stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“¹⁹

Eine nähere Bestimmung dieses hierarchischen Unterschieds der Determinierungen soll im nächsten Punkt erfolgen.

DRITTE CHARAKTERISIERUNG:

Mit der dynamischen Charakterisierung wurden die Aktivitäten der Instanzen ins Blickfeld gerückt. Offen blieb, worin diese Kräfte bestehen, was sie unterscheidet und warum sie kollidieren. Die Darstellung trifft hier auf eine Schwierigkeit: Während der dynamische Gesichtspunkt diese Fragen aufwirft, kann erst die nächste Betrachtung deren Antwort liefern. Das Nacheinander der Darstellung hinkt also immer der Gleichzeitigkeit des Dargestellten hinterher. Eben das erachtet Freud als die schwierigste Aufgabe seiner Darstellungskunst,

„die Gleichzeitigkeit eines so komplizierten Zusammenhangs durch ein Nacheinander in der Beschreibung wiederzugeben.“²⁰

Die Unterscheidung der psychischen Instanzen hat durch den dynamischen Gesichtspunkt eine entscheidende Verlagerung erfahren: Die Frage nach ihren Unterschieden wird nun ausgehend von den psychischen Vorgängen gestellt – also ausgehend von Veränderungen im Psychischen. Blicke man nun dabei stehen,

„die Systeme im *nächsten und rohesten* Sinne als ... Lokalitäten innerhalb des seelischen Apparats“²¹

zu betrachten, so müßte man sich psychische Veränderungen als Ortsveränderungen vorstellen; als die Bewegung von psychischen Elementen zwischen unbeweglichen psychischen Instanzen. In diesem Zusammenhang erweist sich die topische Metaphorik eher als hemmend. War sie das Mittel zu einer ersten Differenzierung der psychischen Instanzen, so gilt es nun darüber hinauszugehen, um dahin zu gelangen, die psychischen »Lokalitäten« nicht nur im „nächsten und rohesten“, sondern auch im übertragenen Sinne zu verstehen:

„unsere Hilfsvorstellungen fallen zu lassen, müssen wir immer bereit sein, wenn wir uns in der Lage glauben, sie durch etwas anderes zu ersetzen, was der unbekannteren Wirklichkeit besser angenähert ist.“²²

Freud geht davon aus, daß Vorgänge im Psychischen Veränderungen im Energiebetrieb des psychischen Apparates sind. Es gibt im Seelenleben eine bestimmte Quantität von Energie. Was als Unlust erlebt wird, entspricht einer Steigerung dieser Energie. Dies versetzt den psychischen Apparat in Tätigkeit: Er wird versuchen, diese Anhäufung von Erregung zu verringern – was gleichbedeutend damit ist, Lust zu erzeugen.

Der psychische Apparat ist permanent solchen Schwankungen ausgesetzt, die, als Reize aus der Außenwelt oder als Erregungen aus den Trieben, seinen energetischen Haushalt stören. Diese Störungen bedeuten eine ständige „Arbeitsanforderung“: Es ist Aufgabe des psychischen Apparates, Erregungen zu vermeiden. Er verfügt dabei über unterschiedliche Arten, der „Arbeitsanforderung“ zu genügen: Denn jede Instanz bewältigt die erhöhte Energie auf ihre Weise. Diese Differenzierung des psychischen Apparates in unterschiedliche Arbeitsweisen entspricht einer *ökonomischen* Perspektive²³.

Die Instanz ‚Bewußtsein‘ nimmt eine besondere Stellung zwischen Innenwelt und Außenwelt ein: Von beiden Seiten strömen Reize auf sie ein. Gegen die Reize aus der Außenwelt bildet sie einen „Reizschutz“²⁴, der diese soweit abwehrt, daß die Energien nur mit einem Bruchteil ihrer Intensität in den psychischen Apparat eindringen. Versagt dieser Reizschutz aber, weil die Menge der Erregung zu groß ist, dann wird das ‚Bewußtsein‘ die einströmenden Energien auf seine spezifische Art verarbeiten: Es wird versuchen, sie zu »archivieren«. Das »Archiv« sind frühere Erregungen, die zu unterschiedlichen Vorstellunggruppen organisiert werden konnten. Neue Erregungen sind ungeordnete Energien. Das Bewußtsein wird also versuchen, Ordnung zu schaffen: Die wilden Energien werden durch Assoziationen an eine bestehende Vorstellunggruppe herangetragen und fix an diese gebunden. So werden die Energien ins »Archiv« integriert. Das ‚Bewußtsein‘ bildet dadurch relativ beständige Verbindungen – fixe Bedeutungen. Das ‚Bewußtsein‘ bewältigt die »Arbeitsanforderung«, die sich ihm stellt, indem es ungebändigte in gebundene Energie, in „ruhende Besetzung“ verwandelt.

Auf dieselbe Art wie die äußeren Reize wird das ‚Bewußtsein‘ auch die Erregungen, die von Innen her (von den Trieben) kommen bewältigen: Es wird versuchen, diese Energien, die als ein Drängen auftreten, in „ruhende Besetzung“ überzuführen. Es wird sie nicht sofort befriedigen. Das ‚Bewußtsein‘ wird dieses Drängen vielmehr „hemmen“, es aufschieben, die Bedingungen seiner Realisierung überprüfen u. ä. Es wird also versuchen, die Abfuhr in eine kontrollierte Form zu bringen. Die Triebregungen selbst sind nicht hemmbar. Wo das Bewußtsein aber eingreifen kann, das ist die Hemmung der unmittelbaren Abfuhr. Es wird die Triebenergien „ableiten und umlenken“²⁵, es wird sie

ordnen und organisieren, um ihnen den zweckmäßigsten Weg zur Realisierung in der Außenwelt anzuweisen.

Das Ziel der Instanz ‚Unbewußtes‘ hingegen ist es, jede Steigerung der Energie sofort abzuführen, jede Erregung sofort zu befriedigen. Deshalb hat das ‚Unbewußte‘ eine ganz eigene Arbeitsweise. Es bedient sich jener Reste, die das ‚Bewußtsein‘ nicht besetzen konnte, um zu seinem Ziel zu gelangen. Denn das ‚Bewußtsein‘ kann seine Aufgabe niemals vollständig erfüllen. Es gibt immer einen nicht-besetzten Rest, einen Rest, der „nicht im gebundenen Zustande“²⁶ im psychischen Apparat existiert. Diese Ungebundenheit macht es möglich, daß dieser Rest eine ganz anders geartete Besetzung erfährt. Im Gegensatz zur „ruhenden Besetzung“ ist jene des ‚Unbewußten‘ eine „frei bewegliche“²⁷. Sie bindet die Energien nicht fix an Vorstellungen, sondern hält sie frei, damit sie frei abflußfähig sind: Das Unbewußte überträgt die Energien zwar auf Vorstellungen, um diese Intensitäten weiterzuleiten – aber ohne aus diesen lockeren, assoziativen Beziehungen fixe Bezüge herzustellen. Der Inhalt und die Bedeutung jener psychischen Elemente, an die seine Besetzungen haftet, sind – so Freud – nebensächlich. Darin besteht also die Beweglichkeit dieser Besetzungsart: Sie kann von einer Vorstellung auf die andere übergehen, denn die Energie ist durch keine fixe Verbindung gehemmt. Sie kann, um ihr Streben nach schneller Abfuhr zu befriedigen, ihre Energie „frei“ zirkulieren lassen. „Frei“ heißt dabei frei von fixen Bedeutungen, die den Bewegungen der Energie »logische« Wege vorschreiben. Dennoch ist die unbewußte Besetzung auch nicht die Auflösung aller Bedeutung. Die Übertragung der beweglichen Energie folgt den Gesetzen des Unbewußten: Sie kann sie von einer Vorstellung auf die andere *verschieben*; sie kann sie in einer bedeutungslosen Vorstellung so *verdichten*, daß diese zum Wahrnehmungssystem durchbrechen kann. Die unbewußte Besetzung stellt also ihre spezifischen Verbindungen und Assoziationen her und gleitet an diesen variablen Bedeutungen entlang.

Die so erlangte Abfuhr unterscheidet sich jedoch in ihrem Status von der kontrollierten Abfuhr über das ‚Bewußtsein‘. Denn diejenige Erregung, deren Weg durch das ‚Unbewußte‘ bestimmt wird, mündet in Symptomen, Träumen und ähnlichen „abnormen Wunscherfüllungen“²⁸ und muß dort ihre Befriedigung finden.

Man kann zusammenfassend sagen, eine Instanz sei eine bestimmte Arbeitsweise des psychischen Apparates; sie habe ihre spezifische Art, den Ablauf der Erregungen zu beherrschen. Eine Instanz kann also auch als eine Art, *Besetzungen* vorzunehmen, bestimmt werden. Die Energien, die sie besetzt, geraten unter ihre Herrschaft. Nun sind die Besetzungsarten aber nicht nur verschieden, sondern sogar antagonistisch. Das Streben des ‚Unbewußten‘ nach schneller Befriedigung steht im

direkten Gegensatz zum ‚Bewußtsein‘, das gerade darauf abzielt, diese Abfuhr zu hemmen. Das ‚Bewußtsein‘ kann sich seinem Ziel einer „ruhenden Besetzung“ nur nähern, indem es gegen das ‚Unbewußte‘ kämpft; es muß im Laufe des Lebens „immer tiefere Schichten des Es seinem Einfluß *unterwerfen*“²⁹. Die oben genannten psychischen Kräfte geraten also in Konflikt, da die Kräfte antagonistische Besetzungen, d. h. widersprüchliche Arbeitsweisen sind. Deren unterschiedliche Herrschaftsansprüche müssen notwendigerweise kollidieren.

In der dynamischen Perspektive sind die gesellschaftlichen Instanzen zu Praxen geworden. Die allgemeinste Bestimmung definiert den Begriff der Praxis als jeglichen „Prozeß der *Veränderung* einer bestimmten Grundmaterie in ein bestimmtes *Produkt*“³⁰ mittels dessen, was man als Praxis im engeren Sinn bezeichnen kann: der „*Veränderungsarbeit*“ selbst. In jeder so verstandenen Praxis ist letztere, die eigentliche Arbeit also, das wesentliche Moment.

Althusser hat diese formelle „Struktur der Produktion“³¹ auf alle Praxisformen ausgedehnt – nicht um sie einander gleichzusetzen, sondern um ihre Spezifitäten deutlich zu machen. Die Differenz der Instanzen kann somit an ihren unterschiedlichen Grundmaterien, Produkten, Arbeitsmitteln und Produktionsverhältnissen festgemacht werden, vor allem aber an ihren unterschiedlichen Arbeitsweisen. Mit Freud ließe sich sagen, die gesellschaftlichen Instanzen seien unterschiedliche Formen, gesellschaftliche „Energie“ zu *besetzen*.

Es ist vielleicht verwunderlich, in diesem Zusammenhang Bestimmungen aus der Psychoanalyse heranzuziehen. Freud bezeichnet seine dritte Charakterisierung aber nicht zufällig als ‚ökonomische‘. Dieser »Rückimport« eines ökonomischen Vokabulars aus der Psychoanalyse erleichtert den Gedanken an die Verallgemeinerung des Produktionsparadigmas. Losgelöst von ihren Herkunftsbestimmungen – der Theorie der ökonomischen Praxis – haben die Begriffe eine gewisse »Unschuld« erlangt, die die Gewöhnung an Althusserns unerwarteten Gebrauch erleichtert, der alle Instanzen zu gleichwertigen Arbeitsweisen macht.

Dieser Gedanke scheint in keine Entsprechung mehr zum Basis/Überbau-Schema gebracht werden zu können, sind doch in diesem die Praxen (zumindest in einer unmittelbaren Lektüre) keineswegs gleichwertig. Eine Praxis scheint allen anderen gegenüber absolut privilegiert: die Ökonomie nimmt eine hervorragende Sonderstellung ein. Die ökonomistische Lesart radikalisiert eine implizite Tendenz des Schemas, indem sie dessen Topik »substantialisiert«. Die Ökonomie nimmt den »Ort« der „Determinierung in letzter Instanz“ nicht nur ein, sie ist unmittelbar dieser »Ort«, diese einzige Determinierung. Der Ökonomismus beruft sich auf die Basis-Überbau Konzeption, um seine Identifizierung

von Ökonomie und Basis, von Praxen und Stellenwerten überhaupt, zu legitimieren. Denn das Schema scheint solch ein Festschreiben des Stellenwertes jeder Praxis, eine Fixierung ihrer Bedeutung, nahelegen – und zwar „ein für alle Mal“³². Diese Endgültigkeit ist das Resultat einer »substantialistischen« Konzeption, die in der Topik der Instanzen deren »ontologische« Bestimmung wiedererkennt: Der »Ort«, an dem die Praxen stehen, ihr gesellschaftliches Sein, entspricht unmittelbar ihrem Wesen. Daher ist die Ökonomie als Basis in dieser Lesart notwendigerweise das Zentrum jeder gesellschaftlichen Totalität.

Um mit dieser »substantialistischen Topik« zu brechen, muß Althusser die Metaphorik von Basis und Überbauten verlassen. Denn darin scheint er die Totalität, die er konzipiert, nicht denken zu können: eine Totalität gleichwertiger Praxen. Eine solche bezeichnet Althusser als eine „gegliederte Struktur mit Dominante“³³. Diese ist auch eine Ordnung (sie ist eine Gliederung); ist auch hierarchisch (sie hat eine Dominante); und ist auch eine fixe, für alle Gesellschaften gültige, Hierarchie (sie ist eine Struktur).

Und dennoch ist diese neue »Topik« eine ganz andere als die der Basis und der Überbauten. Zwar besitzt sie einen privilegierten »Ort«, einen »Ort« der Herrschaft – die dominante Instanz –, doch ist keine der Praxisarten, auch nicht die ökonomische, in hervorragender Weise dafür privilegiert. Die Ordnung dieser Topik ist eine Ordnung von Plätzen. Sie besagt nur, daß es in jeder Gesellschaft eine Dominante gibt, nicht aber, welche Praxis diese dominante Instanz ist, welche diesen »Ort« einnimmt. Diese Topik ist eine Organisation »leerer« Orte. Man könnte bei Althusser selbst eine Bezeichnung entlehnen, die er in Bezug auf Freud gebraucht hat und seine Totalität als eine „Topik ohne Zentrum“ bezeichnen³⁴. Denn sie sieht keine Einheit von Praxis und Ort, wie es das Zentrum wäre, vor. Der privilegierte Ort, die Herrschaft, ist keine substantielle Eigenschaft einer Praxis; sie ist die differentielle Bestimmung einer Struktur, die eine Ordnung etabliert.

Nun stehen sich also eine Rangordnung, eine Art »Gerüst« von unbesetzten Positionen, auf der einen Seite und unterschiedliche, gleichwertige Praxen auf der anderen Seite gegenüber. Was jetzt noch fehlt, ist die spezifische Verbindung zwischen Orten und Praxen. Diese kann keine innere, wesenhafte sein, wie es bei der »substantialistischen« Topik der Fall ist. Denn die Praxen sind nicht fix an die vorgegebenen Orte gebunden. Das Verhältnis muß also ein äußerliches sein; dieses muß nun näher bestimmt werden.

Das „gegliederte Ganze mit Dominante“ ist eine Struktur und somit: eine Topik, die ihre Plätze von dem sondert, was man – in Anspielung auf Freuds ökonomische Betrachtung – als die *Besetzungen* dieser Plätze bezeichnen könnte. Man kann nun an der Mehrfachbedeutung dieses Terminus ent-

langgleiten, um Althussters Konzeption zur Darstellung zu bringen.

Einerseits sind damit die Praxen selbst gemeint – die Produktionen –, die auf verschiedene Arten »gesellschaftliche Energie« besetzen (im Sinne von transformieren und aneignen). Darin steckt ein implizites Moment von Herrschaft: die »Energien« besetzen heißt, sie beherrschen. Dies gilt für alle Praxen, die somit alle in der selben Ausgangsposition stehen: Jede kann dominant sein, den Platz der Dominanz besetzen. In dieser zweiten, der militärischen, Wortbedeutung tritt das latente Moment von Herrschaft klar hervor. Dominant ist jene Praxis, also jene Besetzung von Energie, der es gelingt, die strategische Position – Althusser bezeichnet die Dominante einmal in Analogie zu Lenins „entscheidendem Glied“ als „strategische Knotenposition“³⁵ – einzunehmen, also zu besetzen. Diese Topik bedarf einer ökonomischen Perspektive, denn diese erlaubt es, das äußerliche Verhältnis von Praxen und vorgegebener hierarchischer Struktur als unterschiedliche, wechselnde Besetzungen zu denken – wobei die Analogie zur Freudschen Besetzungsökonomie die verallgemeinerte ‚Produktionsökonomie‘ Althussters verdeutlicht. Erst diese Ökonomie bedeutet den Bruch mit dem Ökonomismus der substantialistischen Topik.

Althusser stellt diesen Gedanken in einer Metaphorik dar, die durch eine weitere, die dritte Bedeutung des Terminus ‚Besetzung‘ eröffnet wird. So spricht er in Bezug auf die Orte von „Rollen“, während die Praxen als „Schauspieler“ fungieren³⁶. Der Ökonomismus habe Haupt- und Nebenrolle im „vornein und für immer“³⁷ fixiert: er hat die Ökonomie für immer an die Rolle der Dominanz gebunden. Althusser hingegen erachtet keine Praxis als prädestiniert, diese „erste Rolle“ zu spielen. Die Struktur ist ein fixes Repertoire an Rollen, doch werden diese mit wechselnden Schauspielern besetzt, die keine tiefere Beziehung mit ihrer Rolle verbindet. Und wie im wirklichen Theater so gibt es auch im Gesellschaftsganzen kein friedliches Nebeneinander: die Schauspieler kämpfen um die Hauptrolle.

Dieser Konflikt muß durch die Entscheidung eines Spielleiters beigelegt werden, der „in letzter Instanz“ darüber entscheidet, wer nun für die Hauptrolle besetzt wird. In der Althussterschen Konzeption des Gesellschaftsganzen ist dafür die DETERMINANTE³⁸ zuständig. Die Ökonomie tritt hier in einer Doppelrolle auf: Während sie im Chor der Praxen eine unter anderen ist, garantiert sie als Determinante jenen Primat des „Seins“, der verhindert, daß die „Gliederung mit Dominante“ nichts als der Effekt eines wechselhaften Spiels der Instanzen ist. Insofern Althusser eine nicht notwendigerweise ökonomische *Dominante* einführt, setzt er sich mit dieser diffizilen Unterscheidung gegen jeden ökonomistischen ‚Vulgärmaterialismus‘ ab. Zugleich wehrt Althusser – indem er deren „Determinierung in letzter Instanz durch die Ökonomie“ behauptet –

jegliche Vereinnahmung durch postmoderne, systemtheoretische Spieltheorien ab. Die Determinante entspricht im Wortlaut der Konzeption der Basis. Die Art, in der Althusser diese Rede gebraucht, verschiebt sie allerdings wie oben angekündigt: Althusser verweist die „Determinierung in letzter Instanz“ von der architektonischen Metaphorik in die der Gerichtsbarkeit. Als „Determinierung in letzter Instanz“ ist die Ökonomie nicht so sehr das Fundament gesellschaftlicher Totalitäten als deren oberster Schiedsspruch. Die Determinante ist jene »oberste Instanz«, die jeweils unterschiedliche Praxen mit der Rolle der Dominante besetzt. In der Sprache der Gerichtsbarkeit käme dies eher einem Einsetzen im Sinne eines ‚Ins-Amt-setzen‘ gleich.

Diese Art der Determinierung ist keine direkte, unmittelbare Kausalität. Sie bezeichnet vielmehr jene komplexe Kausalität, die ein Feld organisiert, in dem unterschiedliche Praxisarten – alle Praxisarten, auch die ökonomische Praxis – sich wechselweise bestimmen können. Hier liegen also zwei Arten der Determinierung vor: Einerseits die Determinierung durch die Ökonomie, die eine Vorrangstellung einnimmt – denn sie definiert die Art, in der die Praxen ihre Eigenwirkung ausüben können. Andererseits die Wirksamkeit der Praxen, die die Eigenart aufweist, daß diese nur als (durch die Determinante) determinierte „determinierend“ sind.

Auch als Determinante aber ist die Ökonomie nicht das Zentrum jenes Feldes, welches sie in der Weise ordnet, daß es sich selbst ordnen kann. Sie ist von der Art einer „allgemeinen Beleuchtung“, wie Marx das beschreibt,

„worin alle übrigen Farben getaucht sind und [die] sie in ihrer Besonderheit modifiziert. Es ist ein besonderer Äther, der das spezifische Gewicht alles in ihm hervorstellenden Daseins bestimmt.“³⁹

Die Determinante kann nicht in der Mitte jenes Feldes stehen, da sie darin gar nicht enthalten ist. In einer weniger metaphorischen Sprache schreibt Althusser, sie sei das, was darin „abwesend“ sei und nur „an seinen Wirkungen“⁴⁰ ausgemacht werden könne. Die Determinante besitzt nur eine Art »negative« Existenz in den durch sie installierten Totalitäten⁴¹.

Denn die ökonomische Determinante kann sich nie „in reinem Zustand“ geltend machen: Man sieht in der Geschichte nie, schreibt Althusser, daß die Instanzen

„sich respektvoll zurückziehen, wenn sie ihr Werk vollbracht haben oder sich auflösen wie ihre reine Erscheinung, um auf dem königlichen Weg der Dialektik ihre Majestät die Ökonomie voranschreiten zu lassen, weil die Zeit gekommen wäre. Die einsame Stunde der »letzten Instanz« schlägt nie, weder im ersten noch im letzten Augenblick.“⁴²

Die Ökonomie determiniert zwar den „Lauf der Geschichte“⁴³, jedoch nur in letzter Instanz. Das heißt, daß dieser Lauf sich seinen Weg durch die „vielfältigen Formen“ der Instanzen bahnen muß. Diese ‚Formen‘ werden hier in ihrer nachdrücklichen

Bedeutung gebraucht. Denn die jeweiligen „Gliederungen“ der Praxen sind die *Form*, im Sinne des Mediums, in dem die geschichtlichen Kämpfe ausgetragen werden, sind die Form, in der die Determinante »existiert«. Deshalb vollzieht sich die „Determinierung in letzter Instanz durch die Ökonomie“ auch in den Umbesetzungen der „ersten Rolle“ zwischen der Politik, der Ökonomie, der Ideologie usw.⁴⁴ Jede Neubesetzung der Dominante »re-formiert« das Ganze: Es sind – gemäß den unterschiedlichen Formen historischer Kämpfe – unterschiedliche Typen von Gesellschaftsganzen denkbar. In seinem Text „Le (Re)commencement du matérialisme dialectique“ führt Alain Badiou⁴⁵ einige Beispiele an: In einer Staatskrise dominiere die Politik, während in den anti-religiösen Kämpfen des 17. Jahrhunderts die Ideologie diese Vormachtstellung eingenommen hat; bei einem Generalstreik spiele die Ökonomie (die ökonomische Praxis) diese Rolle usw.

Jede Neubesetzung der Dominante ist also eine Neu-Definition des Gesellschaftlichen überhaupt. Sie reformuliert das gesamte Feld, indem sie die Anordnung der anderen Instanzen, deren Gliederung, die sich nun an ihr orientiert, bestimmt. Die Determinante setzt sie als obersten Wert. Je nachdem, welche Praxis dominant ist, ist deren Bereich mit dem Wert des Gesellschaftlichen besetzt. Der Wechsel der Dominante entspricht der Verschiebung dieses Werts von einer Praxis auf eine andere.

Im psychischen Apparat gibt es ein analoges Verhältnis bezüglich der Definition des ‚Sexuellen‘. In der Psychoanalyse sind ‚sexuell‘ und ‚genital‘ keine Synonyme. Denn der Sexualtrieb ist nicht einfach, er setzt sich aus mehreren einzelnen Trieben, den Partialtrieben, zusammen. Diese sind unterschiedliche sexuelle Aktivitäten, die sich auf unterschiedliche Teile des Körpers, die »erogenen Zonen«⁴⁶, beziehen. Freud unterscheidet einen analen, einen oralen, einen phallischen und einen genitalen Trieb. Dieser komplexe Sexualtrieb organisiert sich in unterschiedlichen wechselnden Formen, von denen die ‚genitale‘ nur eine unter anderen ist. Denn in jeder dieser libidinösen Organisationen ist ein anderer Partialtrieb vorherrschend. Der Wechsel von einer Form zur anderen ist also die Verschiebung jener sexuellen Aktivität, jener erogenen Zone, die mit dem Wert des ‚Sexuellen‘ besetzt ist (und an der sich alle anderen Partialtriebe orientieren müssen). Man könnte sagen, daß jeder dominante Partialtrieb die Definition dessen, was ‚sexuell‘ ist, reformuliert.

Althusser konzipiert die Funktion der Dominante in analoger Weise. Die oben gemachte Behauptung, daß es immer eine Dominante gibt, kann jetzt dahingehend präzisiert werden, daß es immer einen obersten Wert gibt, eine Art »allgemeines Äquivalent«. Das „gegliederte Ganze mit Dominante“ wäre demnach ein Wert-System. Dies ist der spezifische Sinn, den die Althusserische Topik hier erhalten hat.

Die »substantialistische« Topik betrachtet den Wert einer Instanz als eine ihr immanente Bestimmung – wie eine Natureigenschaft etwa. Der Bruch mit dieser Vorstellung besteht darin, daß Althusser den Wert als den Praxen äußerlich denkt. Wenn oben gesagt wurde, die Praxen seien alle gleichwertig, so muß man nun präzisieren: Die Praxen sind eigenständig und insofern gibt es keine Ungleichwertigkeit zwischen ihnen, wie sie der Ökonomismus postuliert; trotzdem sind sie nicht eigentlich gleichwertig, da sie nämlich, als Praxen, *keinen* Wert haben – höchstens einen »Gebrauchswert« – denn ihr Wert wohnt den Praxen nicht inne.

Wir haben also auf der einen Seite eigenständige Praxen und auf der anderen eine Hierarchie, die als Wertordnung charakterisiert wurde. Die Praxen erhalten ihren jeweiligen Wert erst, wenn sie sich in der Topik, in dem »Gerüst«, positionieren. Das heißt, wenn sie eine »leere«, hierarchische Position einnehmen, die sie in ein bestimmtes Verhältnis zu allen anderen Praxen setzt. Der Wert, das gesellschaftliche Sein der Praxen, ist also der Effekt ihrer jeweiligen Stellung im „gegliederten Ganzen“. In diesem Sinne könnte man die Topik auch als ‚Wertform‘ bezeichnen und in Abwandlung von Marx sagen: Der »Wert« einer Praxis „hängt ausschließlich von ihrer jedesmaligen *Stelle* im Wertausdruck“⁴⁷ ab; davon also, ob sie die Praxis ist, in der der Wert des Gesellschaftlichen ausgedrückt wird oder nicht. Die »leeren« Positionen des Gerüsts sind sozusagen »Wert-Stellen«. Jede Praxis, die eine Wert-Stelle einnimmt, wird von dieser ihren Stellen-Wert erhalten. Eine derart »topisch«⁴⁸ bestimmte Praxis ist eine INSTANZ.

Es gibt also einen Unterschied zwischen Praxen und Instanzen⁴⁹, der bisher noch nicht explizit benannt wurde. Praxen sind Produktionen in ihrer eigenständigen Verfaßtheit betrachtet. Instanzen sind dieselben Praxen, insofern man sie von der Stelle aus betrachtet, die sie in der Topik besetzt haben – insofern sie also Wert haben.

Man könnte auch sagen, daß die Praxen einer ökonomisch-dynamischen Betrachtung entsprechen, während diese bei den Instanzen um einen »topischen« Gesichtspunkt erweitert wird. Erst jetzt also sind alle Elemente versammelt, um den Begriff, von dem dieser Exkurs seinen Ausgang genommen hat, die Instanz, vollständig zu definieren. Die Instanz ist ein Begriff, der gänzlich »metapsychologisch« zu bestimmen ist: ökonomisch-dynamisch betrachtet, ist sie eine Praxis, deren gesellschaftliches Sein »topisch« bestimmt ist. Die Überlegungen dieses Exkurses lassen sich somit in folgende These fassen:

Erst durch die »metapsychologische« Darstellung kann der Bruch mit dem »Substantialismus« des Basis/Überbau-Schemas vollzogen werden.

Wenn Althusser von einer „Hierarchie der In-

stanzen“ spricht, so ist jetzt klar, daß es sich dabei um eine Homonymie handelt. Der selbe Wortlaut hat hier eine ganz andere Bedeutung: Es handelt sich nicht um Instanzen, die fix an bestimmte Orte gebunden sind, sondern um „frei bewegliche“ Praxen, die einen Stellenwert besetzen – und sich nun von daher bestimmen. Daran wird aber auch eine Paradoxie dieser Instanzenlehre deutlich: Der Begriff der ‚Instanz‘ wurde eigentlich eingesetzt, um gegen den ökonomistischen (und jeden sonstigen, so zum Beispiel den idealistischen) Reduktionismus die Autonomie aller gesellschaftlichen Bereiche zu behaupten. Es wurde eine Autonomie aufgebaut, die in dem Begriff der eigenständigen Praxen kulminierte. Doch gerade dieser Begriff enthielt, in der Mehrfachbedeutung des Terminus ‚Besetzung‘, bereits eine gegenteilige Bestimmung, die der Herrschaft. In dem Moment, wo die Eigenständigkeit in den Praxen ihren Höhepunkt gefunden hat, muß sie auch wieder eingeschränkt werden. Diese Formulierung ist aber eigentlich falsch. Sie ist nur eine Folge der Darstellung, die gezwungen ist, sukzessive voranzuschreiten. Deshalb mußten die Praxen zunächst in ihrer Eigenständigkeit präsentiert werden. Nun war aber die ökonomisch-dynamische Betrachtung alleine nicht ausreichend. Denn alle drei Gesichtspunkte müssen immer gleichzeitig bedacht werden. Weshalb man sagen muß, daß die Praxen „immer-schon“ in einem hierarchischen Zusammenhang stehen. Sie sind „immer-schon“ Instanzen, also vollständig durch das Verhältnis definiert, das sie mit allen anderen Praxen unterhalten⁵⁰. Es geht nicht darum, ihre Autonomie »einzuschränken«, sondern vielmehr darum, daß ihre jeweilige Autonomie nur im Zusammenhang mit den Instanzen existieren kann. Für sich betrachtet sind die Praxen eigenständige Realitäten, „autonom“ aber sind sie nur in ihren Beziehungen untereinander. Dieser Paradoxie gibt Althusser einen entsprechenden Namen und bezeichnet die Instanzen als „relativ autonom“. Diese spezifische Autonomie ist jedoch keine Einschränkung einer ihr vorhergehenden Freiheit – sie ist vielmehr der Effekt des In-Beziehung-Setzens der Instanzen. „Relativ“ betont also die Relationen, die konstitutiv für die Instanzen sind. Der spezifische Typus von Autonomie ist „fondé sur un certain type de dépendance à l'égard du tout“⁵¹: Der Grad der Autonomie der Instanzen bestimmt sich an ihrer Abhängigkeit vom Ganzen. Er verändert sich, je nachdem ob sie dominant oder dominiert sind. Die Autonomie der Instanzen ist also der (variable) Grad ihrer Abhängigkeit; sie ist keine fixe Bestimmung. Man könnte dies vielleicht präzisieren, indem man die Eigenständigkeit der Praxen von der „relativen Autonomie“ der Instanzen unterscheidet, wobei man letztere als Effekt der Hierarchie, als eine Bestimmung auf der Wertebene verstehen muß.

ANMERKUNGEN:

- 1 Louis Althusser: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Positionen, Bd. 3. Berlin 1977, IISA, S. 113 (IISA)
- 2 Louis Althusser: *Für Marx*. Frankfurt/M. 1974, S. 78 (FM)
- 3 Der Ökonomismus wird hier nicht in dieser oder jener seiner Ausbildungen vorgestellt, sondern nur in den Zügen seiner Problematik, deren Allgemeinheit man als „idealtypische“ bezeichnen könnte.
- 4 Althusser: FM. S. 115
- 5 Ebd., S. 152
- 6 Hier soll kein Freud-Marxismus betrieben werden. Es geht nicht darum, Marx mit Freud zu ergänzen – oder umgekehrt. (In der Art, wie vornehmlich in den siebziger Jahren „die »objektive Doktrin« um ein »subjektives« Komplement“ bereichert wurde. Siehe dazu: Descombes 1981, S. 202) Althusser betont immer wieder: Der Gegenstand von Freud ist nicht der Gegenstand von Marx. Marx und Freud haben zwar keinen gemeinsamen Gegenstand, aber einen gemeinsamen Gegner: das System der bürgerlichen Ideologie. Beide haben damit gebrochen. Aber dieser Bruch ist kein gemeinsamer. Sie haben vielmehr die Ideologie des Subjekts an unterschiedlichen Punkten angegriffen: „Marx hat seine Theorie auf die Zurückweisung des Mythos vom ‚homo oeconomicus‘, Freud die seine auf die Zurückweisung des Mythos vom ‚homo psychologicus‘ gegründet.“ (Althusser: *Über Marx und Freud*, in: IISA. S. 36) Gerade die Gemeinsamkeit des Gegners erlaubt es, die Unterschiedlichkeit der Gegenstände von Marx und Freud zu definieren. Wenn es eine Übereinstimmung gibt, so ist dies keine inhaltliche, sondern eine „formale“ (Althusser: FM. S. 152). Es handelt sich nicht um eine Identität, sondern um eine ANALOGIE; um dieselbe Logik also in der Strategie, die auf unterschiedlichen Terrains denselben Gegner angreift (und es handelt sich um dieselbe Logik nach der unterschiedliche Gegenstände funktionieren). Man könnte diese Übereinstimmung mit Etienne Balibar auch als eine „epistemologische“ bezeichnen: „Il ne s’agit pas, bien entendu, d’une correspondance entre les concepts de Freud et ceux de Marx; mais d’un meme type d’analyse, donc d’une identité de fonction de ces concepts dans la methode.“ (L. Althusser, E. Balibar, E. Establet, P. Macherey, J. Rancière: *Lire le Capital*, Bd. II. Paris 1968, S. 140; LC)
- 7 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*. Frankfurt/M. 1982, S. 436
- 8 Ebd.
- 9 Ebd.
- 10 Althusser: IISA. S. 132
- 11 Althusser: FM. S. 84
- 12 Sigmund Freud: *Das Ich und das Es*, in: *Psychologie des Unbewußten*, Studienausgabe, Bd. III. Frankfurt/M. 1975, S. 283
- 13 Ebd.
- 14 Ebd., S. 173
- 15 Althusser LC I. S. 69
- 16 Ebd., S. 70. (Hervorhebung I.C.)
- 17 Althusser: FM. S. 79
- 18 Althusser: IISA. S. 114. (Hervorhebung I.C.)
- 19 Friedrich Engels: *Brief an Starkenburg*, 25. Jänner 1894, in: Marx und Engels: *Ausgewählte Schriften* in zwei Bänden, Bd. II. Berlin 1961, S. 474 f. (Hervorhebungen I.C.)
- 20 Freud, 1982, S. 478
- 21 Ebd., S. 495 (Hervorhebung I.C.)
- 22 Ebd. Trotzdem schreibt Freud etwas weiter: „Dennoch halte ich es für zweckmässig und berechtigt, die anschauliche Vorstellung der beiden Systeme weiter zu pflegen.“
- 23 „Wir meinen, eine Darstellung, die neben dem topischen und dem dynamischen Moment noch dies ökonomische zu würdigen versuche, sei die vollständigste, die wir uns derzeit vorstellen können, und verdiene es, durch den Namen einer metapsychologischen hervorgehoben zu werden.“ Freud 1975, *Jenseits des Lustprinzips*. S. 217
- 24 Ebd., S. 237
- 25 Freud 1982, S. 490
- 26 Freud 1975, *Jenseits des Lustprinzips*. S. 246
- 27 Ebd., S. 244
- 28 Freud 1982, S. 463
- 29 Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse*. Frankfurt / M. 1972, S. 54 (Hervorhebung I.C.)
- 30 Althusser: FM. S. 104
- 31 Althusser: LC I. S. 70
- 32 Althusser: FM. S. 160
- 33 Siehe dazu Althusser: FM, *Über die materialistische Dialektik*, vor allem Kapitel 4
- 34 Althusser: FM. S. 104
- 35 Althusser: FM. S. 158
- 36 Ebd., S. 160
- 37 Ebd., S. 161
- 38 Hier soll nochmals darauf hingewiesen werden, daß DETERMINANTE und DOMINANTE nicht verwechselt werden dürfen.
- 39 Karl Marx: *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* (1857), in: MEW, Bd. 13. Berlin 1961, S. 637
- 40 Althusser: IISA. S. 144
- 41 Wir beschränken uns hier auf jene kursorischen Anmerkungen zu dem komplexen Althusserischen Begriff der „abwesenden Ursache“, die für den vorliegenden Zusammenhang relevant sind.
- 42 Althusser: FM. S. 81
- 43 Ebd., S. 80
- 44 Ebd., S. 161
- 45 Alain Badiou: *Le (Re-)Commencement di Matérialisme Dialectique*, in: *Critique*. Nr. 240/1967, S. 438-467
- 46 Sigmund Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Wien 1947, S. 42
- 47 Karl Marx: *Das Kapital*. Frankfurt/M. 1976, S. 64 (Hervorhebung I.C.)
- 48 Wir setzen »topisch« hier unter Anführungszeichen, da sich dessen Bedeutung von der Bezeichnung einer räumlichen Stelle zu der einer Wert-Stelle verschoben hat.
- 49 Zu dieser Unterscheidung vergleiche auch Badiou 1967, S. 452-458
- 50 „Natürlich mußten wir der Eifachheit halber und um der größeren Klarheit willen bei der Darstellung ... die Dinge in Form einer zeitlichen Abfolge“ präsentieren (Althusser: IISA. S. 143). Das „immer-schon“ bezeichnet jene Gleichzeitigkeit, die der Darstellung unerreichbar ist. Im vorliegenden Fall bezieht es sich darauf, daß jede Praxis „immer-schon“ in einem Verhältnis zum Ganzen steht, also Instanz ist – ohne aber ein bestimmtes Verhältnis zu bezeichnen.
- 51 Althusser: LC I. S. 124

HUGH J. SILVERMAN

„WENN ICH FREMDER BIN, GIBT ES KEINE FREMDEN:“
Reflexionen über postmoderne Fremde

ÜBERSETZUNG: DANIEL WEIDNER

Doch wer kann wirklich sagen, wer von hier ist
Wer nicht von hier ist?
Es ist so finster in den Hirnen
Und du sperrst mir die Brücken?
Vermauerst mir die Keller?
Du versenkst meine Schiffe?
Alle Spalten sind verstopft?
Nie sah man solch eine Verdrängung.
Mit gestutzten FLügeln sprech ich doch zu dir
Sag, wer von uns beiden ist weniger fremd?
Es gibt kein fernher. Hierher ist, wo ich bin.
Antwortet mir nicht.

(Hélène Cixous, *Die meineidige Stadt oder Das Erwachen der Erinnyen*; Übersetzung von Esther v. d. Osten-Sacken für das Théâtre du Soleil, Wiener Festwochen 1995)

Ist es möglich, daß der „Fremde“, der in den frühen Gesellschaften der „Feind“ war, in den modernen Gesellschaften verschwindet?

(Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt/M. 1990, S. 11)

Das Ohr öffnet sich Einwänden nur, wenn der Körper den Boden unter den Füßen verliert. Um einen Mißklang zu hören, muß man leicht ins Straucheln gekommen, schwankend über einen Abgrund gegangen sein. Aber wenn der Fremde – als stummer Strategie – sein Nichtübereinstimmen nicht äußert, verankert er sich seinerseits in seiner eigenen Welt, der des Zurückgewiesenen, die zu verstehen von keinem erwartet wird. Der Einwendungen gegenüber taube Verwurzelte und der in seiner Nichtübereinstimmung gefangene Heimatlose stehen so einander gegenüber. Eine scheinbar friedliche Koexistenz, die den Abgrund verbirgt: eine kaputte Welt, das Ende der Welt.

(Ebd., S. 27)

Wenn wir *unsere* Fremdheit erkennen, werden wir draußen weder unter ihr leiden noch sie genießen. Das Fremde ist in mir, also sind wir alle Fremde. Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden.

(Ebd., S. 209)

Ist der Fremde ein Ausländer? The stranger a foreigner? L'étranger un étranger? Auf Französisch kann man diesen Unterschied nicht machen. ‚Sich selbst ein Ausländer‘, *a foreigner to oneself*, das ist schon eine metaphorische Ausdrucksweise: Ausländer zu sein, heißt, aus einem anderen Land, einer anderen Stadt, von woanders zu kommen. Ein Ausländer gehört nicht dazu, untersteht anderen Bestimmungen und hat andere Rechte, und – vor allem – er kommt von außen. Nicht-Ausländer sind innen, sie gehören dazu, sie haben hier einen Ort – wo immer auch ‚hier‘ ist.

Ein Fremder ist nicht notwendig ein Ausländer. Ein Fremder kann auch jemand sein, der nicht ver-

traut ist, oder sogar ein Vertrauter, den man bloß lange Zeit nicht gesehen hat. Er ist Zeichen eines Abstandes – meist zu dem, der spricht, zum Referenzpunkt, dem ‚Wir‘ oder ‚Ich‘. In das eigene Haus (das Haus dessen, der spricht) kommt der Fremde, in das eigene Leben, er kommt in die eigene Stadt, den eigenen Staat oder Kontinent. Wenn der Fremde in das eigene Land (oder den eigenen Staat) kommt, dann gilt er als ‚Ausländer‘. Hat die französische Sprache hier gleichsam weniger Namen für Schnee als die Sprache der Eskimo? In Frankreich ist man zweifellos *un étranger*, egal ob man aus einem anderen Land kommt oder ob man einfach eine Weile fort war. Wenn jemand aus der Familie spät nach Hause kommt, kann er oder sie mit einem mißbilligenden ‚Hallo Fremder!‘ begrüßt werden. ‚Hallo Ausländer!‘ würde hier nicht passen. Andererseits würde die Grenzpolizei nicht von jemandem verlangen, als ‚Fremder‘ seinen Ausweis zu zeigen. Hier wäre ‚Ausländer‘ oder *foreigner* der richtige Ausdruck.

Ein ‚Ausländer-Fremder‘ zu sein – im Gegensatz zu einem ‚fremden Fremden‘ –, hat allerdings nicht immer dieselbe Bedeutung; unsere Aufgabe hier wird sein, den postmodernen Fremden in Kontrast zum modernen, ja zum vormodernen darzustellen. Auch wenn weder diese Begriffe noch die Beispiele von Kristeva stammen, läuft die Untersuchung doch der ihren parallel und bleibt ihr zu Dank verpflichtet. Dabei wird es stets wichtig sein, den Unterschied zwischen einem ‚Ausländer-Fremden‘ und einem ‚fremden Fremden‘ im Auge zu behalten.

1. VORMODERNE FREMDE

Von einem ‚vormodernen Fremden‘ zu sprechen, ist ein wenig eigenartig, denn in gewissem Sinne gab es keine vormodernen Fremden, die ‚fremde Fremde‘ waren; dagegen war etwas dem ‚Ausländer-Fremden‘ Ähnliches üblich. Aber im engeren Sinne hatte sogar dieser keinen Platz in der vormodernen Welt, insofern er durch den Gegensatz zum ‚fremden Fremden‘ existiert. Der vormoderne Fremde war letztlich entweder ein Feind oder ein Gast. Ein Feind war der Vertriebene, ein Gast war der willkommene Fremde. Der Barbar wurde entweder bekämpft oder ihm wurde ein Platz als Nicht-Bürger in der Stadt, der Polis oder dem Reich zugewiesen.

In der antiken Polis gab es Bürger, Frauen, Kinder, Sklaven und Barbaren; alle anderen waren entweder Gäste oder Feinde. Bürger waren die Männer mit Wahlrecht – falls die Demokratie das

herrschende Modell war –, die Frauen, Kinder und Sklaven gehörten zu ihrem Haushalt. Die Barbaren kamen von auswärts, sie waren keine Griechen, aber sie lebten – weder als Gäste noch als Feinde – in der Polis. Sklaven galten als gefangene Feinde schlechthin. Nur Besucher aus einem anderen Land oder einer anderen Polis konnten überhaupt Gäste sein. Sie durften auf Einladung ihres Gastgebers bleiben, ihr Aufenthalt als Besucher war jedoch vorübergehend. Diese vormodernen Fremden waren ‚Ausländer-Fremde‘, aber ohne die offiziellen Dokumente, die den modernen abverlangt werden. Sie kamen von außerhalb und ihr Status war provisorisch. Auch wenn sie sich nicht ausweisen mußten, so erwartete man doch, daß sie den Gepflogenheiten und Konventionen folgten. Sie mußten zeitlichen Aufenthaltsbeschränkungen streng folgen und die örtlichen Bräuche respektieren.

Als Odysseus nach Ithaka heimkehrt, kommt er als Fremder verkleidet. Nach etwa zwanzig Jahren Abwesenheit ist es kein Wunder, daß er nicht erkannt wird – außer durch den Hund und später an seiner Narbe. Seine Rückkehr ist traumatisch: seine Gemahlin Penelope muß sich eines Hauses voller Freier erwehren. Wer sind diese Freier? Gäste im Haus der Frau, aber wenn es keinen Hausherrn gibt und der Sohn Telemach gerade noch zu jung ist, um ihnen entgegenzutreten, übernehmen sie in Wirklichkeit den Haushalt. Die armen Diener können nichts unternehmen, der Sohn ist nicht stark genug, so bleibt Penelope nur eine List: Sie verspricht, sie würde in die Hochzeit einwilligen, wenn sie den großen Wandteppich zu Ende gewebt hat. Nachts trennt sie auf, was sie tags ergänzt – wie Sisyphos' Arbeit, sogar wie Prometheus' Leiden –, so kann sie die Freier jahrelang in Schach halten. Erst als Odysseus heimkommt, beginnt diese List, ihre Wirkung zu verlieren. Die Freier sind von außerhalb – außerhalb des Haushaltes, nicht unbedingt der Polis. Sie sind keine Feinde, sie sind Besucher, aber potentielle Hausherrn, sie sind Gäste, aber potentiell dazugehörig. Wenn Odysseus nicht wiedergekommen wäre, hätte einer von ihnen sicherlich den Haushalt und damit das Königtum von Ithaka übernommen.

Für Odysseus sind diese Freier Feinde, Gäste die länger bleiben, als sie gern gesehen sind. Und sobald klar ist, wer wer ist, entbrennt der Krieg – Odysseus bekämpft sie, verstümmelt sie sogar dafür, daß sie sein Haus besetzt haben. Diese Gäste sind Feinde geworden wie jeder Eindringling von außerhalb; sie sind keine Barbaren, keine ‚Ausländer-Fremde‘, dennoch verwandeln sie sich von zu lange gebliebenen Gästen in Feinde, die bekämpft und verjagt werden müssen.

Auf seiner zehnjährigen Irrfahrt ist Odysseus selbst oft Gast gewesen. Bei den Zyklopen, einäugigen Riesen, war er Gefangener, kein Gast, und als Gefangener hatte er zu entkommen. Als ein Gefangener war er den Launen und Wünschen seines Herren ausgeliefert, war Außenseiter, ein

‚Ausländer-Fremder‘, der zu einem Gefangenen gemacht worden war. Bei Circe war er Gast, ja sie bezauberte und umwarb ihn, sie hielt ihn in ihrem Haus fest. Wenn er gewollt hätte, hätte er bleiben und der Herr in Circes Haus werden können. Anders als Penelope, aber wie Dido in der *Äneis* (der römischen *Odyssee*), versucht Circe, den ‚Ausländer-Fremden‘ bei sich zu behalten. Aber Odysseus wie Äneas fühlen sich gezwungen, ihre Reise fortzusetzen: Odysseus, um heimzukommen, Äneas, um eine Stadt zu gründen, die er noch nicht kennt.

Agamemnon trifft ein anderes Schicksal, als er aus dem trojanischen Krieg heimkehrt. Sein Feind ist kein Fremder – er ist die eigene Frau Klytämnestra, die Königin. Sie ist kaum ein ‚Ausländer-Fremder‘; wenn jemand fremd ist, ist es Agamemnon im eigenen Haus, das er zehn Jahre nicht gesehen hat. Seine Frau ist die Schwester seiner Schwägerin Helena – diese floh mit Paris, dem Sohn des trojanischen Königs Priamus, Klytämnestra teilt das Bett mit Agamemnons Vetter Aigisthos. Zwischen deren Vätern hat es bereits böses Blut gegeben, wie kann Agamemnons Frau seinen Vetter in das gemeinsame Haus, ja in ihr Bett lassen? So werden seine eigene Frau und sein Vetter Agamemnons Feinde. Sie ermorden ihn, als er heimkommt, auf den Stufen seines eigenen Hauses. Der Gast seiner Frau ist sein Feind, sobald er ermordet ist, wird ihr Gast König von Argos werden. Aigisthos ist kein Fremder, kein Ausländer, kein Gast von Agamemnon. Er ist ein Verwandter, ein Mitglied der Familie wie seine Frau – und sie ermorden ihn. Er denkt nicht einmal daran, daß sie seine Feinde sind, aber sie sind es und ermorden ihn. Ja, er bringt allerdings eine Beute mit: Cassandra, die Tochter Priamus', den er in Troja geschlagen hat. Er bringt sie als Sklavin mit – nicht als Gast –, als Ausländerin, aber das ist kein Grund, ihn zu töten, und überhaupt hat es wohl auch wenig damit zu tun. Agamemnon, der Herr, wird ermordet, Cassandra, die Sklavin, die Barbarin, wird ermordet, das Haus wird besudelt durch die Verbrechen. Die einzige ‚Ausländer-Fremde‘ ist Cassandra – die Tochter Priamus', des von Agamemnon geschlagenen Feindes.

Welche Gewalttaten diese Verbrechen der Griechen auch immer nach sich zogen, die Beteiligten waren sich selbst keine Fremden. Sie waren vielleicht Fremde in einem anderen Land, in einem anderen oder sogar im eigenen Haus, Fremde gegenüber ihren Vertrauten und Verwandten, aber sie waren nicht Fremde gegenüber sich selbst. Sie wußten, wer sie an Leib und Seele waren. Wie Kristeva zeigt, kann man bei Augustinus (wie schon bei Paulus) leicht das als Fremdheit gegenüber sich selbst auffassen, was in Wirklichkeit Fremdheit gegenüber dem eigenen Körper ist. Sokrates lehrt Phaidon, sich nach dem Tode nicht um ihn zu sorgen, denn er würde jemand anders sein, also sei es egal, was mit seinem Körper geschehe. Genauso

kann Augustinus die Finsternis des Körpers schildern: sie hält die Seele gefangen, das wahre Selbst ist aber davon frei und kann Erlösung in der *civitas dei* suchen. Für Augustinus sind wir nicht uns selbst fremd, denn unsere Körper sind nicht wir selbst. Wir können uns von unserem Körper distanzieren und trotzdem überhaupt keine Fremdheit spüren. Der Glaube wird uns durch die Schmerzen und Anfechtungen, durch die Verlockungen und Begierden des Körpers leiten. Für die vormodernen Fremden ist das die einzige wirkliche Fremdheit: daß wir eine Weile mit unserem Körper sind. Unser Körper ist uns fremd, nicht wir uns selbst. Er ist fast wie ein anderes Land, das zu besichtigen, wir verpflichtet sind, in dem wir Gäste sind, wie Odysseus Gast in seinem eigenen Haus war. Wir mögen unserem Körper entfremdet sein, aber wir sind es nicht von uns selbst.

Der vormoderne Fremde kann genausogut ein Verbannter sein wie ein Gast. Kristeva nimmt das Beispiel von Dante, dem Urbild des Exilierten. Dante wird auf Lebenszeit aus seiner Heimatstadt Florenz verbannt, als er gerade nach Rom reist, um den Papst (Bonifaz VIII) um Hilfe zu bitten. Sein Leben als Schriftsteller, als Poet und politischer Theoretiker ist insgesamt als Exil gestaltet. Er ist ein Gast, wo er auch hingehet, aber vor allem ist alles, was er über Florenz und die Florentiner sagt, von einem lebenslänglich aus seiner Heimatstadt Verbannten geäußert. Er hat sich zwar wie Odysseus und Agamemnon entschieden, seine Heimat zu verlassen, zurückkehren kann er aber nur um den Preis seines Lebens. Überall, wo er hinkommt, ist er ein „Ausländer-Fremder“, sogar in seiner eigenen Heimat, seinem geliebten Florenz ist er fremd. Wie Augustinus sucht er eine andere Heimat in der *visio dei*, die jedoch immer durch seine Liebe zu Beatrice, zu göttlicher Gnade verklärt ist. In der Vision Gottes kann er nicht länger ein Heimatsuchender sein: Immer, bis zu seinem Tod, wird er ein Fremder seiner Heimat Florenz sein, niemals aber ein Fremder sich selbst.

Krystevas Auffassung von Dantes Verhältnis zu Odysseus ist ungewöhnlich: Sie sieht Sympathie in Dantes Schilderung des weit von der Heimat Wandernden. Tatsächlich ist Odysseus aber in einem der tiefsten Höllenkreise, er ist als Betrüger dargestellt, als falscher Ratgeber und Verderber des Geistes. Odysseus war ein Feind der Trojer, und Äneas, der Gründer Roms, war ein Trojer – also ist Odysseus ein Feind. Kristevas Uminterpretation von Odysseus Rolle zeugt von ihrer eigenen Sympathie, nicht unbedingt von der Dantes, für den Odysseus ein Feind war, und nicht unter den zahlreichen anderen antiken Charakteren, die als tugendhafte Heiden in der schmerzlosen und angenehmen Vorhölle sitzen. Odysseus ist Dante auf eine Art fremd, wie es Platon und Aristoteles, um nur zwei zu nennen, nie sein könnten. Aber Dante ist sich nie fremd.

2. MODERNE FREMDE

Der Moment, in dem der moderne Fremde auftaucht und der vormoderne verblaßt, ist niemals exakt festzustellen. Fest steht, daß der moderne Fremde sich selbst fremd ist. Und Selbstentfremdung taucht gleichzeitig mit der Möglichkeit eines gespaltenen Selbst auf, eines Selbst, das von sich entfremdet werden kann.

Unter den Philosophen wird üblicherweise Descartes die Ehre zuteil, die dichotome Unterscheidung zwischen zwei Substanzen ins Leben gerufen zu haben: Zwischen dem Selbst als denkendem Ding (*res cogitans*) und dem Denken (*cogito*), das jenes bedenkt; ein Selbst also, das gedacht werden kann und eines, das denkt. Dante war Florenz entfremdet worden, weil ihn die regierenden schwarzen Guelfen verbannt hatten, aber er war nicht von sich selbst entfremdet. Seine Auffassung der spätmittelalterlichen Welt erlaubte ihm das niemals, nicht als Pilger, nicht als Reisender durch die jenseitige Welt, nicht als Dichter und nicht einmal als politischer Theoretiker. In diesem Sinne war er noch deutlich ein vormoderner Fremder.

Descartes dagegen ist ein moderner Fremder. Er macht sich selbst zum Verbannten, nicht aus Frankreich, Holland oder Schweden – obwohl er auf vielerlei Art auch einen Großteil seines Lebens nicht in seinem Heimatland verbrachte –, sondern von sich selbst. Er entwickelt einen Ansatz, der ihn fragen läßt: Was, wenn nichts außer mir existieren würde? Die Frage ist radikal und sie wird autobiographisch artikuliert, daher ist Selbstentfremdung unvermeidlich. Descartes berichtet in der ersten Person Singular von seiner methodischen Prozedur der Selbstentfremdung. Er leugnet seine eigene Existenz und die von allem anderen, um sie wieder zu rekonstruieren, aber die Rekonstruktion ist weder vollständig noch abgeschlossen. Selbstentfremdung ist also trotz allem das Ergebnis, sie wird erreicht, indem sich Descartes zum *anderen* macht. Es ist eines der Erkennungszeichen des modernen Fremden, daß er sich zum anderen macht. Nur dadurch kann er sich selbst als ‚anders‘, als ‚der andere‘ erfahren.

Ein Jahrhundert früher hatte Montaigne im Vorwort der *Essais* (*Au lecteur*) dem Leser verkündet, daß er selbst der Gegenstand dieses Buches sei. („*Je suis moi-même la matière de mon livre*“). Aber er hatte auch gesagt, was er von sich zeigen wolle: sein ‚natürliches‘ und volles Selbst, als sei er ein nackter Eingeborener. Zum Ausdruck bringen wollte er damit eigentlich, daß er auf keine Weise von sich selbst entfremdet sei; seine Selbstdarstellung ist lückenlos und abgeschlossen wie die so vieler (männlicher) Persönlichkeiten der Renaissance. Cellini, Leonardo, Michelangelo oder Alberti – sie alle waren darauf aus, so ausgefüllt und vollendet zu sein wie möglich. Wenn es noch mehr zu tun gab, so nicht weil sie einen inneren Mangel hatten, es mangelte höchstens finanziell, zeitlich oder

räumlich. Sie brauchten bloß mehr Geld, mehr Zeit und mehr Platz zur Arbeit, denn stets gab es Pläne, die eigene Tätigkeit auszuweiten, die Werke zu vergrößern und damit sich selbst zu erweitern. Aber sie waren in keiner Weise fremd gegenüber sich selbst. Sie hätten gut Tertullians Lehre bekräftigen können: *nihil mihi alienum*.

Der moderne Fremde ist dagegen dauernd uneins mit sich. Descartes' dualistisches Modell macht es möglich, von sich selbst entfremdet zu sein; also ist es nicht länger die Frage, ob jemand ein *alienum* sei – ein Fremder, Verbannter, Ausgestoßener, Pilger –, sondern man *selbst* ist jemand von außen, ist der Verbannte, der Ausländer, der Ausgestoßene, der Pilger. Man kann jetzt sagen: *ego mihi alienus sum*, was bedeutet, daß der moderne Fremde sich selbst ein anderer ist. Wenn sich daher Rousseau, der moderne Fremde, in seinen *Bekenntnissen* ähnlich ausdrückt wie Montaigne, tut er es stets mit der Intention, sich selbst in günstigerem Licht darzustellen, sich gegen andere zu verteidigen und das Bild zu revidieren, das diese von ihm haben. Er stellt sich also selbst dar, weil der andere, für den ihn die anderen halten, ihm unakzeptabel geworden ist. Er möchte ihre Sicht korrigieren, er möchte, daß sie besser von ihm denken, er möchte, daß sein Selbst-als-anderer ein vorteilhafteres ist. Er ist sich fremd, weil er für die anderen – für seine Leser zum Beispiel – einen neuen anderen darstellen muß.

Ausgehend von Descartes' Modell zweier Substanzen – dem Körper und dem Geist –, wird der moderne Fremde noch vielschichtiger. Er wendet sich nach innen, der ‚Ausländer-Fremde‘ wird der ‚Fremde-als-Anderer‘. Sich selbst fremd zu sein, bedeutet jetzt, der ‚Fremde-als-Anderer‘ zu sein; das ‚Ich‘ wird sich also fremd, denn es ist ein Selbst, das anderen präsentiert werden soll. Die Dialektik zwischen Selbst und anderem wird komplexer: Das Selbst ist sowohl es selbst als auch das andere seiner selbst. Wo die anderen wiederum für das Selbst andere sind, entsprechen sie diesem Modell: Die anderen sind für mich in dem Maße fremd, wie ich mir ein anderer, ein Fremder bin. Der moderne Fremde entwickelt sich aus diesem grundlegenden Muster: das transzendente ‚Ich denke‘ gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erfahrung bei Kant, die Unterscheidung von Bewußtsein und Selbstbewußtsein bei Hegel, die Selbstentfremdung der Arbeiter, die aus der Entfremdung von der Arbeit resultiert, bei Marx – sie alle folgen demselben Modell. Der moderne Fremde kann sich selbst als anderes konstituieren, er kann die anderen als andere konstituieren und er kann für die anderen ein anderer sein. Die Bewegung von Verinnerlichung und anschließender Veräußerung des Fremden, die sich aus der Beziehung des Selbst zu sich speist, macht den modernen Fremden aus.

Wenn das Selbst ein Ursprung ist – Herkunfts-ort, Quelle, Boden –, von dem sich Wissen, Ordnung und Verstand herleiten, dann ist alles andere ein konstituierter Gegenstand, Objekt von Intention

und Erfahrung. Das läßt sich an drei Modellen aufzeigen: dem Husserls, dem Freuds und dem Sartres. Für sie ist der moderne Fremde, der Sichselbst-andere, auch sich selbst ein ‚Ausländer‘. In jedem der drei Modelle konstituiert das Selbst sowohl sich als anderen, als auch die anderen als andere. Es gibt also in Wirklichkeit zwei ‚Ausländer-Fremde‘: das Selbst sich gegenüber und der andere gegenüber dem Selbst. Für beide gibt es eine Subjektivität, die entweder sich selbst oder die andere Person als Objekt konstituiert, mit dieser Konstitution geht auch die Objektivität der beiden einher.

Für Husserl ist das Selbst sowohl ein Subjekt als auch ein Objekt: Als transzendentes Ego konstituiert es Gegenstände, und unter diesen befindet sich das Selbst als Ich. In der transzendentalen Sphäre gibt es nichts Fremdartiges, im Feld der transzendentalen Subjektivität gibt es keine Andersheit. Sogar die anderen egos sind mit dem eigenen ego gepaart, sie begründen Intersubjektivität, die allerdings gegenüber dem Reich der reinen Subjektivität kein anderes oder Außen ist. In Habermas' Konzept einer universalen kommunikativen Rationalität kehrt diese transzendente Sphäre ohne Fremdheit wieder.

Das Ego als Selbst, als Subjekt, ist für Husserl Quelle und Ursprung, der Ort, von dem aus Gegenstände konstituiert werden. Von ihm gehen alle intentionalen Akte aus, alle gerichteten Akte setzen es voraus. Es konstituiert seine Gegenstände als von sich verschieden – die Gegenstände des Selbst sind anders als es selbst. Daher können sie als ‚Ausländer-Fremde‘ konstituiert werden: die Gegenstände des Selbst sind seine Andersheiten. Besonders, wenn diese Gegenstände andere Selbst sind, sind sie dem Selbst fremd. Anders zu sein, eine andere Person zu sein, heißt ein Fremder für das Selbst zu sein. Jemand anders kann dieser (moderne) Fremde sein, aber man kann es auch selbst sein. Denn nicht nur der andere, sondern auch das Selbst kann sich fremd sein: Es kann sich bewußt werden und damit Objekt für sich werden, es kann für sich fremd werden.

Ähnlich bei Freud: Wenn das Ich (wie im Normalfall) die Bewußtseinsprozesse nicht vollständig kontrolliert, gibt es eine ganze Region des Selbst, die ihm verborgen ist, die aber sein Handeln beeinflußt. Dieser Bereich, das Unbewußte, ist ‚Ausland‘ für das Selbst; er entspricht nicht einem vertriebenen Selbst, sondern ist für dieses unzugänglich, unverfügbar und fremd. Für die Psychoanalyse ist dieser Bereich aber trotz allem zumindest teilweise ein Bestandteil des Selbst, was bedeutet, daß das Selbst sich fremd ist. Auch die Ich-Ideale sind nicht die eigenen, sondern Erwartungen und Werte anderer, die man sich auferlegt, Projektionen, wer (anderer) man sein sollte, Vorschriften für das ‚eigene‘ Handeln. Das Ich-Ideal ist fremd für das Selbst, aber das Unbewußte ist noch fremder.

Für Freud – hier macht Kristeva ausgiebig Gebrauch von ihrer Konzeption der Fremdheit gegen-

über sich selbst – ist das *Bewußtsein heimlich* zu Hause, dem Selbst nicht fremd. Das *Unbewußte* ist *unheimlich*, für das Selbst ist es fremdartig, das andere. Es gibt also eine Trennung innerhalb des Selbst – zwischen dem, was *heimlich* und dem was *unheimlich* ist. Die „beunruhigende Fremdheit“ (Freud) fällt mit dem Selbst zusammen und auch wieder nicht, sie ist sowohl Ich wie Unbewußtes. Die „beunruhigende Fremdheit“ ist auch Kristevas Schlüsselbegriff für die Fremdheit sich selbst gegenüber. Aber letztlich ist dies eine moderne Fremdheit: an sich ist das Selbst sich fremd.

Die anderen – Andersheit, die *autrui* ist – sind anders als wir. Die anderen sind unserem Selbstbild fremd, sie sind Objekte für das Subjekt, das Selbst. Insofern sie aber andere Menschen und nicht bloß Dinge sind, sind sie gemäß demselben Modell fremd, das auch uns zu unseren *eigenen* Fremden macht. Nach Freud haben wir viele außergewöhnliche Beziehungen mit anderen – mit Müttern, Vätern, Schwestern, Brüdern, Liebenden, Lehrenden, Vertrauten usw. Während sie in unterschiedlicher Weise nicht unsere Feinde sind, und wir sie uns als solche auch nicht vorstellen wollen, sind sie nichtsdestoweniger jene anderen, die uns geprägt haben, sodaß sie sowohl *heimlich* als auch *unheimlich* für uns sind, genau so wie wir für uns selbst.

Entscheidend ist hier, daß der andere für das moderne Subjekt wesentlich ist, und dieser andere (wie das Selbst) ein moderner Fremder ist. Andere sind ‚Ausländer‘, selbst wenn sie aus demselben Land, Ort oder Umfeld kommen. Ihre Fremdheit ist allerdings keine Sache von Gesetzen oder Grenzen, weder ihrer noch unserer. Die anderen sind fremd, weil sie Gegenstände des Bewußtseins sind (Husserl) und weil sie das *Unheimliche* in uns hervorrufen. Natürlich können sie auch im engeren Sinne Ausländer sein, Bürger einer anderen Stadt oder eines anderen Landes. Aber insofern sie jedenfalls epistemologisch und psychologisch Fremde für uns sind, folgen sie derselben Struktur, die uns fremd gegenüber uns selbst macht. Ich bin was ich bin, aber ich bin auch, was ich nicht bin – das ist die Grundlage des modernen Fremden.

Besonders deutlich ist diese Struktur bei Sartre: Das Ego konstituiert Gegenstände, denn alles Bewußtsein ist Bewußtsein von etwas; das Selbst wiederum kann sich alles bewußt machen, auch sich selbst. Aber wenn das Selbst Bewußtsein von sich hat, so ist es Bewußtsein von einem Objekt, von etwas, was außerhalb seiner selbst liegt. Für Sartre ist das Bewußtsein allerdings leer, während es für Freud mit Inhalten (Vorstellungen) bereits gefüllt ist. Also ist das Selbst notwendig sich selbst fremd – es kann gar nicht anders sein. Strukturell muß es immer ein Gegenstand für sich sein, daher auch ein Gegenstand an sich. Daher ist das Selbst in *mauvaise foi*, ob es sich als das auffaßt, was es ist oder als etwas anderes. In jedem Fall ist es sich fremd. Auch andere Menschen sind Gegenstände des Bewußtseins, Gegenstände für das Selbst, Für-

sich-Seiende. Genauso ist jeder von uns ein Gegenstand für alle anderen. Wir sind alle Fremde nicht nur uns selbst gegenüber, sondern auch gegenseitig. Das ist die moderne Grundlage des Fremden.

Wenn man zu einem Gegenstand gemacht wird, wird man zu einem Fremden gemacht. Theorien, die auf ‚Objektives‘ abzielen, sind in der Moderne nicht erfolgreicher als jene, die vom Subjekt ausgehen. In der Moderne bin ich entweder für mich ein Objekt, oder ich bin eine Zahl, eine statistische Größe, ein Faktor. Das Selbst, das auf diese Weise vergegenständlicht wird, ist wieder ein Fremder – jetzt gegenüber dem Bild, das von ihm gemacht wird. Wenn man Überlebender einer schweren Katastrophe ist – dem Anschlag in Oklahoma City oder dem auf die Twin Towers –, ist man eine Nummer. In den Nachrichten beziffert, wird man einer von vielen, was nichts darüber sagt, wer man ist, was man denkt, wie man fühlt und was man weiß. Das Selbst wird eine bloß numerische Größe ... So eine Beschreibung führt sicherlich dazu, daß man sich selbst fremd wird.

Ob objektiviert oder subjektiviert, der moderne Fremde ist jedenfalls sich selbst fremd. Wir sind uns fremd, wenn das ‚wir‘ all diejenigen einschließt, die sich als Mitglieder der Gruppe verstehen, charakteristischerweise meint aber die Rede, daß wir uns fremd sind, letztlich daß ‚Ich‘ fremd gegenüber ‚mir selbst‘ bin. Denn der moderne Fremde ist isoliert, er konstituiert sich selbst, er entfremdet sich selbst und ist selbst-entfremdet. Das ‚wir‘ bedeutet in Wirklichkeit nur ‚Ich‘ und ‚mir‘. Ihr seid gleich mir, deshalb kann ich ‚wir‘ sagen – das ist die Grundlage des modernen Fremden

3. POSTMODERNE FREMDE

Was würde es bedeuten, von einem ‚postmodernen‘ Fremden zu sprechen? Im Kontext der Postmoderne kann die Frage nach dem ‚wir‘ nicht länger gestellt werden. Wie allerdings an anderer Stelle ausgeführt, ist das Postmoderne schon im Moderne angesiedelt, es kann nicht außerhalb der Moderne bestehen. Es kann nicht anders als das Moderne sein, keine neue Epoche, keine neuen Grundlagen. Das Postmoderne ist notwendig in das Moderne eingeschrieben – also ist der postmoderne Fremde in den modernen eingeschrieben. Aber was könnte dann den Unterschied des postmodernen Fremden vom modernen ausmachen?

In der Postmoderne sind wir unsere eigenen Fremden. Wir sind nicht fremd uns selbst gegenüber, aber wir sind auch nicht ohne Fremdheit. Wir sind unsere eigenen Ausländer – was ausdrücken könnte, daß es in der Postmoderne keine Ausländer gibt. Nichts ist außen in der Postmoderne – oder alles in der Postmoderne ist außen. Es geht nicht mehr darum, daß eine Identität andere Identitäten konstituiert, sondern die Identitäten stehen neben-

einander, werden parallelisiert, bestehen in Beziehungen zu wieder anderen. Unterschiede von Rasse, Klasse, Geschlecht, Stellung, Religion usw. sind nicht selbstkonstitutive Differenzen, sondern solche, die das Selbst de-konstituieren, de-zentrieren und uns zerstreuen.

Zwischen den Kulturen, zwischen Personen und Identitäten sind weniger Andersheiten als weitere Identitäten und weitere Differenzen und Abweichungen. Differenzen sind nicht Andersheiten – ‚anders‘ ist etwas immer in Beziehung zu einem modernen Selbst. In der Postmoderne existiert das Selbst durch seine Abweichung von anderen Selbst. Wie Kristeva schreibt: Wenn ich ein Ausländer bin – und damit ein Fremder –, dann gibt es keine Fremden. Ein Fremder, ein Ausländer zu sein, heißt nicht, daß man entfremdet ist, es heißt, daß man modern ist. Postmodern zu sein bedeutet, abweichend zu sein. Aber das Postmoderne liegt innerhalb des Modernen, deshalb ist die postmoderne ‚Identität‘ überhaupt keine Identität, sie ist eine Differenz zu den anderen. Während Kristevas Idee des „Fremde sind wir uns selbst“, die Idee des *Unheimlichen*, immer noch sehr in der Moderne verhaftet ist, ist der postmoderne Fremde keineswegs mehr Fremder.

Krystevas Untersuchung ‚des Fremden‘ endet an den Ausläufern der Moderne. Sie beschäftigt sich vielleicht allzusehr mit dem *Unheimlichen*, das die Voraussetzung dafür ist, daß man zu Hause sein kann, daß man ein Gegenstand für sich wie für andere sein kann. Der postmoderne Fremde ist weder zu Hause noch heimatlos. Er ist der moderne Fremde mit einem Unterschied – dem Unterschied zwischen Reinheit und Verunreinigung.

Der moderne Fremde ist fremd, weil er der Erwartung von Reinheit nicht gerecht wird. Eine Nation zu sein, heißt eine Nation von Bürgern zu sein; jene, die keine Bürger sind, können nur Ausländer oder Fremde sein. Sie können zwar ansässig sein, Fremde bleiben sie aber dennoch. Eigentlich gehören sie zu einer anderen Nation, und die Reinheit dieser Nation ist die Verfälschung der eigenen. Der moderne Fremde beruht auf diesem Modell der Andersheit als einer reinen Andersheit, die der reinen Identität entgegengesetzt ist. Ausweise, Dokumente und ähnliches definieren, wer dazugehört, wer rein ist. Solange es in der Moderne die Suche nach reiner Identität gibt, solange wird es immer andere geben, die unrein sind, nicht dazugehören, nicht Teil der Nation sind und nicht voll als sie selbst akzeptiert werden. Diese anderen genauso wie das Selbst konstituieren sich – in Kristevas Terminologie – thetisch, symbolisch und positional. Daher ist die Grenzlinie zwischen dem Eigenen und dem anderen klar und deutlich abgesteckt – vielleicht deutlicher als die Grenze zwischen Ländern, Kulturen und Traditionen. Mit Kristeva gedacht, ermöglicht nur das Semiotische Differenz, Vielheit, Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit. Nationalität erfordert Reinheit, Einheit, Unterwerfung unter Ge-

setze, Vorschriften und Identitätsnormen. Sie hat keinen Platz für Differenz, und doch ist diese in sie eingeschrieben, aber nicht als benötigte, verlangte, gebrauchte und erwartete Differenz. Die Differenz verunreinigt die Einheit und Universalität, die fixierte Rationalität und das Gesetz. Ihr können keine Gesetze gegeben werden. Sie wird immer hinter der Identität verdeckt sein – in diesem Sinne ist der postmoderne Fremde in die Moderne eingeschrieben. Wenn Differenz als Identität konstituiert wird, unterscheidet sie sich von anderen Identitäten, trennt sich von anderen Subjekten und Objekten, von anderen Fremden und Nicht-Fremden.

Der postmoderne Fremde ist keineswegs Fremder. Tatsächlich gibt es keine postmodernen Fremden, es gibt nur postmoderne Differenzen, Verunreinigungen der Reinheit und Identität von Nationen, politischen Einheiten oder Gruppen. Unsere gegenseitige Fremdheit besteht nicht aufgrund unserer jeweiligen Identitäten, sondern aufgrund unserer jeweiligen Differenzen, und diese Differenzen haben keinen Platz im Nationalstaat. Sie können nicht geordnet oder verwaltet werden, sie können nicht durch Gesetz oder Macht dingfest gemacht werden. Minderheitenrechte sind die Rechte der Unreinen, derer, die Fremdkörper darstellen im Ganzen, im modernen Staat.

Die Verunreinigung unterwandert in der Postmoderne auf jeder Ebene die Reinheit, die Identität und Ganzheit, die Läuterung und die Reinigung. Zum Beispiel Aids: Wenn es modern aufgefaßt wird, macht es einige, die Infizierten, zu Fremden. Sie werden zu Außenseitern, zu denen, die nicht dazugehören. Die Moderne strebt danach, unverfälscht zu sein, danach, sich technologisch, begrifflich und psychologisch von den Verschmutzungen durch Aids zu reinigen. Aber Aids zeigt, daß wir alle befleckt sind. Nicht, daß wir alle Aids hätten: Mit etwas Glück wird die moderne Wissenschaft im Angesicht der Postmoderne Aids aus der Liste der Krankheiten streichen. Nichtsdestotrotz ist Verunreinigung die Grundverfassung der Postmoderne. Sie bringt uns gleichzeitig zusammen und trennt uns, sie bringt Unterschiede zum Ausdruck, sie bindet und schreckt uns und verteilt Abweichungen überall in den Räumen der Moderne. Der Nationalsozialismus wollte die Räume reinigen, das Öffentliche und Private von dem befreien, was fremd ist, was das andere im Selben ist. Die ethnischen Säuberungen der Serben in Bosnien und anderswo sollten Differenzen auslöschen, Verschmutzungen beseitigen und nationale Identität ohne Dissonanz produzieren. Der postmoderne Fremde ist dauernd abweichend, er ist kein anderer, sondern nur verschieden. Unterschiede drücken Beziehungen aus, nebeneinander gestellte Positionen, die nicht zusammenpassen.

In Hélène Cixous' Stück *Die meineidige Stadt oder Das Erwachen der Erinnyen* sind die Erinnyen und Furien nicht auf der einen oder anderen Seite lokalisiert. Die Rachegöttinnen korrumpieren uns

alle, niemand ist ihnen fremd. Von ihrer Präsenz oder Absenz sind wir alle angesteckt ... „Die Erinyen sind weit von uns und in uns“

Doch wer kann wirklich sagen, wer von hier ist
 Wer nicht von hier ist?
 Es ist so finster in den Hirnen
 Und du sperrst mir die Brücken?
 Vermauerst mir die Keller?
 Du versenkst meine Schiffe?
 Alle Spalten sind verstopft?
 Nie sah man solch eine Verdrängung.
 Mit gestutzten Flügeln sprech ich doch zu dir
 Sag, wer von uns beiden ist weniger fremd?
 Es gibt kein fernher. Hierher ist, wo ich bin.
 Antwortet mir nicht.

Wer von uns wäre weniger fremd als irgendein anderer, fragen die Erinyen. Damit meinen sie auch, welcher Mensch könnte überhaupt auf irgendeine Art mehr oder weniger fremd sein als ein anderer? Wie Kristeva sagt: Der Fremde ist (auch) in mir – das heißt, der moderne Fremde.

Aber ebenso bedeutet „Wenn ich Fremder bin, gibt es keine Fremden“ den postmodernen Fremden, einen, der keineswegs Fremder ist, sondern eher Unterschied oder Unterbrechung, einen, der Seite an Seite existiert neben anderen Fremden, anderen Identitäten, anderen Selbst. Der postmoderne Fremde ist keineswegs Fremder, sondern eher ein Zeichen der Differenz, eine unreine Nicht-Identität. Weil ich kein Fremder bin, sind alle anderen Fremde. Weil ich ein Fremder bin, ist niemand Fremder. Und uns selbst sind wir zweifellos nicht fremder als wir es anderen gegenüber sind. Dennoch, insofern wir anderen fremd sind, sind wir noch modern. Dort, wo wir anderen nicht fremd sind, sind wir ihnen verbunden, nicht in Form irgendeiner universalen Rationalität, Totalität oder Harmonie, sondern durch Nebeneinandersetzungen, durch Verhältnisse von Unterschieden, durch Zwischenräume, die uns gleichzeitig zusammenbringen und trennen. Alle sind wir befleckt, niemand ist rein.

Das Postmoderne ist heute dort, wo diese Verunreinigung hervorgehoben wird; wo wir sie ignorieren und nach Reinheit suchen, erheben sich die Plagen unserer Zeit. Technologie verbindet uns durch Knoten, Verbindungen und Netzwerke, sie trennt uns, indem sie unsere Differenzen umso akuter macht. Wir können nicht sein, wer wir sind, und wir können nicht anders sein – das produziert weder Andersheit noch Identität, es produziert

Markierungen der Differenz. Wir sind verantwortlich für unsere Verunreinigungen ...

In Quentin Tarantinos *Pulp Fiction* ist jeder ein Fremder, ein ‚Ausländer‘ gegenüber jedem anderen im Film. Der Film beginnt in der Mitte und endet in der Mitte, nämlich im Augenblick des Überfalls im Restaurant. Die Chronologie ist unterbrochen, weil Chronologie ohnehin nicht mehr einwandfrei und rein ist. Das reine Bewußtsein des modernen Romanes, des modernen Filmes deckt die Differenzen zu. Wie kann ein Film in der Mitte beginnen und enden – *in medias res*? Und dennoch bezeichnet dieser Ort der Unterbrechung die Grenze zwischen dem Anfang und dem Ende. Die Szenen folgen keiner Reihenfolge, trotzdem gibt es eine Reihenfolge: 1. Die Fahrt zur Wohnung zur Frühstückszeit, die Unterhaltung über die *little differences*; 2. die vier jungen Männer, die Marsallus' Geld haben, werden ermordet; 3. der schwarze Junge wird versehentlich im Auto erschossen; 4. aus einer Wohnung wird der „Cleaner“ gerufen (gespielt natürlich von Harvey Keitel, der dieselbe Rolle schon in *Codename Nina* spielte); 5. der Überfall im Restaurant, wo sich die Rollen vertauschen; 6. Marsallus wird der Aktenkoffer übergeben, der Boxkampf mit Butch ausgemacht; 7. Travolta besorgt Drogen, sein Abend mit Uma Thurman, Marsallus' Frau; 8. nächster Tag: der Boxkampf, Butch tötet seinen Gegner, er entkommt im Taxi; 9. seine Nacht mit seiner französischen Freundin; 10. seine Erinnerung bzw. sein Traum von der Uhr seines Vaters; 11. Butch merkt – wiederum am nächsten Morgen –, daß seine Freundin die Uhr vergessen hat; 12. er kommt, um seine Uhr zu holen, tötet Travolta, der gerade mal wieder auf dem Klo gelesen hat; 13. Butch begegnet Marsallus; 14. die beiden werden vom Sheriff und vom Waffenhändler vergewaltigt; 15. sie überwältigen ihre Entführer; 16. Butch fährt, versöhnt mit Marsallus, in den Tag hinein, Marsallus wird die Vergewaltiger bestrafen.

Kodiert als Ostergeschehen – wie in Dantes *Göttlicher Komödie*: drei Tage und zwei Nächte –, zeigt sich ein Weg von Verbrechen zu Vergebung und einer Art Erlösung. Niemand ist sauber, niemand ist echt, niemand ist unschuldig, niemand, der nicht irgendwie den anderen fremd wäre – Schwarze und Weiße, Amerikaner und Nicht-Amerikaner, Zeitgenossen und Nostalgiker usw. –; alle sind in Beziehung, alle sind verschieden, alle sind befleckt, gleichzeitig alle zusammen und alle getrennt. Sie sind die postmodernen Fremden ...

HELMUTH VETTER

PSYCHOANALYSE UND RHETORIK

In einem Interview betonte Dietrich Fischer-Dieskau, einer der großen Liedsänger dieses Jahrhunderts und als Schriftsteller nicht unbedeutend, wie sehr er Sigmund Freud schätze. Dabei hob er vor allem die literarischen Qualitäten des Begründers der Psychoanalyse hervor, während ihm andererseits dessen Theorie, wie es schien, in manchen Punkten suspekt war. Natürlich fand hier nicht zum erstenmal der Literat Freud Anerkennung. Schon 1930 wurden seine schriftstellerischen Qualitäten mit der Verleihung des Goethe-Preises der Stadt Frankfurt gewürdigt. Und kein Geringerer als Thomas Mann hielt am 8. Mai 1936 die Festrede zu Freuds 80. Geburtstag – in jenem Wien, das dieser ein knappes Jahr später zu verlassen gezwungen war. In dieser Rede – *Freud und die Zukunft* – sagt Thomas Mann:

„Entschließt man sich, einen Dichter zum Lobredner eines genialen Forschers zu ernennen, so sagt das etwas aus über den einen wie den anderen; es ist kennzeichnend für beide.“¹

So läge es denn nahe, unter dem Titel „Psychoanalyse und Rhetorik“ eine nähere Untersuchung von Freuds Stil vorzunehmen – die klassische Rhetorik würde vermutlich von einem *genus tenue* sprechen, einem schlichten Stil, zugleich *subtile et acutum*, „durch genaue Bestimmtheit gefallend und scharfsinnig“, um dies entsprechend wiederzugeben, zudem mit dem Ziel des *docere*, ohne dabei das *delectare* zu vergessen: Freud lesen macht – unabhängig von etwaiger Sachkritik – Freude. Man könnte das Verfahren weiterführen, die Mittel der *elocutio* – des sprachlichen Ausdrucks – näher betrachten, die Wortwahl, den Gebrauch von Metaphern, die Funktion der Ironie, die Anwendung der *aversio*, das heißt die Anrede eines fingierten Partners (wie in der Abhandlung *Die Frage der Laienanalyse*) und ähnliches mehr analysieren. Das Thema wäre somit eine Untersuchung zu Freud aus der Perspektive der klassischen Rhetorik.

So ergiebig eine solche Untersuchung auch sein mag, geht der folgende Versuch doch in eine andere Richtung. Die bisherigen Hinweise auf die Rhetorik waren aber nicht nutzlos, als *demonstratio ad oculos* aus einer bestimmten Art von Rhetorik. Das Ergebnis – wie vorläufig auch immer – stimmt mit der üblichen Auffassung überein, Rhetorik sei die Kunst der schönen Rede beziehungsweise die Reflexion auf die entsprechenden Techniken.

Doch schon dieser erste Ansatz zu einer ausführlichen Behandlung der Rhetorik zeigt, daß die damit verbundene Auffassung zu eng ist, um die Bedeutung der Rhetorik auszuschöpfen. Schon Aristoteles, der Schöpfer der ersten „systematischen“ Rhetorik, versteht darunter nicht nur eine

Theorie der Wortkunst, sondern begreift sie als Mittel zum Zweck der Einflußnahme vor allem im öffentlich-politischen und öffentlich-rechtlichen Leben – darin einer von ihm selbst bis auf Empedokles datierten Tradition folgend. Vor allem aber betont er die Rolle der Gefühle, Stimmungen und Affekte. So gilt das zweite Buch seiner *rhetorike* Affekten wie Zorn und Verachtung, Besänftigung, Freundschaft und Liebe, Feindschaft und Haß, Furcht und Mut, Scham und Freundlichkeit, Mitleid, Neid und Rivalität.

Es wäre nun ebenso naiv wie banal zu meinen, es werde dem Analytiker mit Hilfe der Rhetorik die Möglichkeit an die Hand gegeben, seine Kundschaft zu überreden. Naiv wäre eine solche Auffassung deshalb, weil sie Freuds Erkenntnis zuwiderläuft, mit der bloßen Überredung sei gar nichts getan:

„Wäre das Wissen des Unbewußten für den Kranken so wichtig, wie der in der Psychoanalyse Unerfahrene glaubt, so müßte es zur Heilung hinreichen, wenn der Kranke Vorlesungen anhört oder Bücher liest. Diese Maßnahmen haben aber ebensoviel Einfluß auf die nervösen Leidenssymptome wie die Verteilung von Menükarten zur Zeit einer Hungersnot auf den Hunger. Der Vergleich ist sogar über seine erste Verwendung hinaus brauchbar, denn die Mitteilung des Unbewußten an den Kranken hat regelmäßig die Folge, daß der Konflikt in ihm verschärft wird und die Beschwerden sich steigern.“²

Zwei Möglichkeiten, von Rhetorik zu sprechen, entfallen nach dem bisher Gesagten. Weder ist sie nur die Kunst der schönen Rede (beziehungsweise die Reflexion auf die dafür einzusetzenden Mittel) noch bloße Einflußnahme auf dem Weg der Affekte (wiederum mit entsprechender theoretischer Fundierung). So stellt sich die Frage, was Rhetorik darüber hinaus denn sein könne. Hier erweist sich ein gangbarer Weg mit Nietzsches.

Vorweg: Was Aristoteles für die „klassische“ Tradition war, ist Nietzsche für die Nachklassik, für das, was unscharf „Postmoderne“ genannt wird. Als Altphilologe, der der junge Basler Professor war, übernimmt er die klassische Rhetorik, bildet sie aber unter dem Einfluß neuerer Arbeiten grundlegend um, so zwar, daß sie nun für sein eigenes Denken fruchtbar wird. Diese Eigenart – und das ist eine Hauptthese dieser Überlegungen – verbindet ihn mit Freuds Theorie des Unbewußten. Wir können – das wäre die Schlußfolgerung – dank Nietzsches den Ausdruck „Rhetorik“ rechtens in der Psychoanalyse verwenden, ohne es bloß mit der Kunst der schönen Rede oder mit der Beeinflussung von Gefühlen zu tun zu haben.

Die folgenden Bemerkungen werden daher mit einem Blick auf Nietzsche beginnen. Es folgen einige Hinweise darauf, was ich aufgrund von Vorar-

beiten von Jacques Lacan, besonders aber von Samuel Jaffe eine Rhetorik des Unbewußten nennen möchte.

1. NIETZSCHE UND DIE RHETORIK

„Nietzsche also hat sich mit Rhetorik befaßt: er hat sie gelehrt, er hat erwogen, ihr ein Buch zu widmen, und hat vor allem ihres Vokabulars (zumindest der großen Kategorien der Theorie der Tropen) in einer Reihe berühmt gewordener, obgleich sämtlich Entwurf oder Fragment gebliebener, philosophischer Texte sich bedient. Man weiß, daß Nietzsche, indem er die Rhetorik ‚anwandte‘, der Sprache der Philosophie und Wissenschaft die Frage ihres Anspruchs auf Wahrheit zu stellen suchte, ihres Wunsches nach reiner und unverstellter Buchstäblichkeit, – ihres Willens zur Eigentlichkeit, wenn man so will.“³

Diese Sätze von Philippe Lacoue-Labarthe entstammen einem von Jean-Luc Nancy erstellten Dossier über *Nietzsche – Rhétorique et langage* und sind zuerst 1971 erschienen; deutsch liegt *Le Détour – Der Umweg* – seit 1986 in Hamachers Sammlung *Nietzsche aus Frankreich* vor. Lacoue-Labarthe hat wohl als einer der ersten eindringlich auf den Rhetoriker Nietzsche hingewiesen. Seither ist eine Masse an Arbeiten hinzugekommen, erwähnt sei der 1994 erschienene Band *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“* (herausgegeben von Josef Kopperschmidt und Helmut Schanze).

Lacoue-Labarthe drückt mit dem Einleitungssatz seines *Umwegs* ebenso kurz wie präzise aus, worin Nietzsches eigentümliche Leistung besteht – es wurde schon darauf hingewiesen: in Übernahme von Elementen der antiken Rhetorik sich zur eigenen Aufgabe vorzuarbeiten, und dies heißt: mit Hilfe der Rhetorik Philosophie und Wissenschaft auf ihren Wahrheitsanspruch hin zu befragen. Ohne hier vorgreifen zu wollen: Es zeichnet sich ab, daß Freud – ob mit oder ohne „Rhetorik“ – etwas Ähnliches im Sinne hatte, was Paul Ricoeur veranlaßte, ihn – zusammen mit Nietzsche und mit Marx – zu einem „Meister des Zweifels“ zu ernennen, unterwegs, „ein neues Reich der Wahrheit“ freizulegen⁴.

Was tut Nietzsche mit der Rhetorik? Und was sind seine Quellen? Diese zweite Frage kann von der ersten nicht getrennt werden, weil wir nun wissen, daß Nietzsche – von seiner durch die Philologie vermittelten Kenntnis griechischer und lateinischer Schriftsteller einmal abgesehen – das Material zur Rhetorik vor allem aus Richard Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht* (Berlin 1872) bezog, seine Bemerkungen zur Rhetorik der Sprache aber ganz von Gustav Gerber übernahm: *Die Sprache als Kunst* (Bromberg 1871)⁵.

Nietzsche hat seine Gedanken zur Rhetorik im Rahmen seiner akademischen Lehrtätigkeit in Basel zwischen 1869 und 1879 wiederholt vorgetragen. Nicht weniger als neunmal kündigte er Lehrveranstaltungen zur antiken Rhetorik an, allerdings wur-

den zwei nicht durchgeführt, und bei anderen ist die Durchführung ungewiß⁶. Die Tatsache allein, daß er sich mit diesem Thema so ausgiebig beschäftigte, war freilich als solche noch nicht ungewöhnlich; über angewandte Rhetorik las etwa der berühmte Basler Germanist Wilhelm Wackernagel. Wesentlich ist, welches Ziel Nietzsche als *Philosoph* damit verband. Man hat festgestellt, daß seine Quellen nach zwei Gruppen eingeteilt werden können: philologische Arbeiten, wozu der erwähnte Volkmann gehört, und sprachphilosophische, zu denen Gerber zu zählen ist⁷. Das Material nahm er also – direkt oder indirekt – aus der Antike, die theoretische Verarbeitung geht auf Gerber und die von diesem vermittelte Tradition von Hamann, Herder und Wilhelm von Humboldt zurück.

Wodurch wurde Gerber für Nietzsche wegweisend? Sein Ziel war es, die *lebendige* Sprache zu beschreiben; dafür reichten die traditionelle Etymologie und Syntax nicht aus. Die Sprache müsse daher, meinte er, als *Kunst* verstanden werden. Man habe sie unter diesem Gesichtspunkt bisher nur wenig beachtet. Das dafür benannte Motiv führt auf den eigentlichen Punkt: Stets sei man von der *bewußten* Aktivität der künstlerischen Gestaltung ausgegangen und nicht vom *unbewußten* Schaffen, welches das Ergebnis eines „Kunsttriebes“ sei (Gerber weist in diesem Zusammenhang auf Schillers „Spieltrieb“ hin). Der Rhetor macht bewußt und handhabt mit Bewußtsein, was in der Sprache unbewußt geschieht.

Zu diesen Vorlesungen kommt eine Abhandlung, die von Nietzsche selbst nicht veröffentlicht, seit ihrem Bekanntwerden aber immer wieder kommentiert wurde: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873). Die im folgenden zitierten Beispiele gehen gleichfalls alle auf Gerber zurück. Es handelt sich, kurz gesagt, um den Erweis der These, es gäbe keine objektive Wahrheit und das, was man als solche vermeine, sei von außermoralischen Interessen geleitet, die ihrerseits von einer Rhetorik des Unbewußten gesteuert würden. Der Essay beginnt mit den oft zitierten Sätzen:

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben. Denn es giebt für jenen Intellekt keine weitere Mission, die über das Menschenleben hinausführte. Sondern menschlich ist er, und nur sein Besitzer und Erzeuger nimmt ihn so pathetisch, als ob die Angeln der Welt sich in ihm drehten.“⁸

Hier ist, wie Nietzsche später sagen würde, noch das Parfum Schopenhauers zu riechen, zu viel Pessimismus, allerdings auch eine Kritik an der Auffassung, der Mensch sei die Krone der Schöpfung. Freud wird später, Nietzsches Auffassung nicht unähnlich, von drei „Kränkungen“ sprechen: der Entdeckung, daß die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls, der Mensch nicht Endzweck der Evolution und nicht einmal Herr im eigenen Haus ist. Ich bleibe einen Augenblick bei dieser Metapher, weil sie genau illustriert, was Nietzsche in diesem Essay hervorhebt: Der Intellekt, verglichen mit der Natur, ist zwecklos und beliebig; er vermeint nur, nach vorgegebenen, und zwar vernünftigen Zwecken zu handeln – aber diese Meinung ist nichts als – ich zitiere wieder Nietzsche – „das fortwährende Herumflattern um die eine Flamme Eitelkeit“⁹. „Der Mensch“, wie ihn Nietzsche pathetisch anredet, spricht vom Trieb der Wahrheit und schließt damit seine übrige Natur in den Grenzen des Bewußtseins ein. Die Natur selbst verbirgt sich im Zeichen vorgeblicher Wahrheit:

„Sie warf den Schlüssel weg; und wehe der verhängnisvollen Neubegier, die durch eine Spalte einmal aus dem Bewusstseinszimmer heraus und hinab zu sehen vermöchte und die jetzt ahnte, dass auf dem Erbarmungslosen, dem Gierigen, dem Unersättlichen, dem Mörderischen der Mensch ruht, in der Gleichgültigkeit seines Nichtwissens, und gleichsam auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend.“¹⁰

Was bei Nietzsche dramatische Form annimmt, tritt bei Freud im Gewand wissenschaftlicher Prosa auf – der Unterschied liegt im Äußeren, nicht in der Tendenz. Die Ausgangslage ist durch Trennung zweier Ebenen charakterisiert: einer des bewußten Denkens, das sich über sich selbst täuscht (Lacan wird von *méconnaissance* sprechen), und einer unterhalb des Bewußtseins, wo sich die wahren Kräfteverhältnisse entfalten. (Es ist also, beiseitegesagt, nicht so, daß es für Nietzsche keine Wahrheit gäbe; endgültige Wahrheiten gibt es gewiß nicht, aber einiges erweist sich als relativ wahrer als anderes, und am wenigsten ist Wahrheit dort zu finden, wo die gleichsam offizielle Wahrheitssuche stattfindet.) Mitten in die Rhetorik hinein führt folgender Satz:

„Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bäumen, Farben, Schnee und Blumen reden und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen Wesenheiten ganz und gar nicht entsprechen.“¹¹

Hier spielt ein durch Schopenhauer vermittelter Kant herein: Was das Ding an sich ist, erkennen wir nicht, vielmehr nur seine Erscheinungen; der Wille, so Schopenhauer, ist nur über die Vorstellungen zugänglich; das Unbewußte, so später Freud, nur durch die im Bewußtsein manifesten Symptome. Warum spricht Nietzsche dann von Metaphern? Das griechische *metaphora* bedeutet „Übertragung“. Nietzsche stellt diese als einen Wechsel von „Sphären“ dar:

„Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neu.“¹²

Die Metapher gehört in der traditionellen Rhetorik zu den Tropen, „Rede-wendungen“ (vom griechischen *tropos*, „Wendung“, daher auch der geographische Begriff der Tropen, Wende-kreise). Quintilian (der, im ersten nachchristlichen Jahrhundert, die Früchte der antiken Rhetorik noch einmal zur Gänze einsammelt) gibt das Paradebeispiel *durus homo*, „ein harter Mensch“. Das Wort „hart“, dem Bereich des Leblosen zugehörig, auf Belebtes übertragen. Eine Übertragung meint auch Nietzsche, allerdings operiert er mit einer weiteren Theorie, wodurch er das aus der Hand gibt, was er mit der Rhetorik eigentlich tun könnte: „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild.“ Was wir z. B. „Baum“ nennen, ist nur ein Abstraktionsprodukt für bestimmte Reize, die, von den Nerven weiter zum Gehirn geleitet, sich vom sprachlosen Bild zum Wort „Baum“ wandelt. Daß dahinter eine mehr als fragwürdige Abbildtheorie steht, ist eine Sache, die hier nicht weiter verfolgt werden soll. Wesentlicher ist im vorliegenden Zusammenhang das Faktum, daß Nietzsche die Frage außer Acht läßt, was – jenseits der Übertragungen im Reiz-Reaktions-Schema – die Metapher innersprachlich bewirkt: einen Zuwachs an Bedeutungen durch einen neuen Kontext.

Erstes Ergebnis: Nietzsche entdeckt so etwas wie das Unbewußte in seiner neuen Interpretation der Rhetorik, sieht jedoch nicht, wie diese im Unbewußten arbeitet, und gibt solcherart seine Entdeckung wieder aus der Hand. Das hat für ihn Konsequenzen, denn für die spätere Theorie des Willens zur Macht ist die Rolle der Rhetorik so gut wie ausgespielt – wohl nicht nur deshalb, weil Nietzsche Philologie wie Universität hinter sich ließ, sondern weil er sich in der Leistungsfähigkeit der Rhetorik getäuscht sah, dies aber aufgrund einer Fehlinterpretation. Einen anderen Weg – ohne Nennung des Namens „Rhetorik“ allerdings – zeigt Freud in der *Traumdeutung*.

2. DIE VERSCHWIEGENE ANWESENHEIT DER RHETORIK BEI FREUD

Spätestens seit Lacan ist bekannt, daß die in der *Traumdeutung* erhobenen Verfahrensweisen der Träume als rhetorische Figuren interpretierbar sind. Lacan hat, wie so oft auch hier etwas ängstlich, weniger verraten als erraten lassen und bietet ein ganzes Arsenal rhetorischer Figuren auf, um die Mechanismen des Unbewußten festzumachen. Im Romvortrag *Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse* von 1953 (einem seiner wohl klarsten und instruktivsten Texte) gibt er die vielleicht ausführlichste Beschreibung der Rhetorik mit Bezug auf die *Traumdeutung*. Der

Traum sei – so Lacan durchaus mit Freud – eine Schrift, seine Elemente seien wie die griechischen Hieroglyphen bildhaft und deshalb zu dechiffrieren. Doch damit beginnt erst die eigentliche Textentzifferung. Wenn Lacan schreibt:

„Von ihr sagt Freud, sie sei in der Ausarbeitung des Traumes, das heißt in seiner Rhetorik gegeben“,

so erhält diese nun eine wesentlich stärkere Position, als dies bei Nietzsche der Fall war: Die verschiedenen rhetorischen Figuren entsprechen den Bewegungen der Traumarbeit, die zur Herstellung der manifesten Traumgedanken aus dem latenten Trauminhalt führt. Lacan zu jener Rhetorik:

„Ellipse und Pleonasmus, Hyperbaton und Syllepsis, Rückgriff, Wiederholung und Apposition sind syntaktische Verschiebungen, Metapher, Katachrese, Antonomasie, Allegorie, Metonymie und Synekdoche sind semantische Verdichtungen, in denen Freud uns die angeberischen und demonstrativen, die heuchlerischen und überzeugenden, die zurückweisenden und verführerischen Intentionen lesen lehrt, mit denen das Subjekt seine Traumrede schmückt.“¹³

Das Grundgerüst: Verdichtung und Verschiebung, die beiden großen „Werkmeister“ der Traumarbeit, entsprechen aus der Rhetorik bekannten Figuren.

Zumindest einige Hinweise auf die *Traumdeutung* sind geboten. Ein Beispiel aus dem Abschnitt über die Verdichtungsarbeit:

„In einem längeren wüsten Traum von mir, der eine Schiffsreise zum scheinbaren Mittelpunkt hat, kommt es vor, daß die nächste Station *Hearsing* heißt, die nächst weitere aber *Fließ*. Letzteres ist der Name meines Freundes in B. [Berlin], der oft das Ziel meiner Reise gewesen ist. *Hearsing* aber ist kombiniert aus den Ortsnamen unserer Wiener Lokalstrecke, die so häufig auf *ing* ausgehen: Hietzing, Liesing, Mödling (Medelitz, *meae deliciae* der alte Name, also ‚meine Freud‘), und dem englischen *Hearsay* = Hörensagen, was auf Verleumdung deutet und die Beziehung zu dem indifferenten Traumerreger des Tages herstellt, einem Gedicht in den *Fliegenden Blättern* von einem verleumderischen Zwerg, ‚Sagter Hatergesagt‘. Durch Beziehung der Endsilbe ‚ing‘ zum Namen *Fließ* gewinnt man ‚*Vlissingen*‘, wirklich die Station der Seereise, die mein Bruder berührt, wenn er von England zu uns auf Besuch kommt. Der englische Name von *Vlissingen* lautet aber *Flushing*, was in englischer Sprache Erröten bedeutet und an die Patienten mit ‚Errötensangst‘ mahnt, die ich behandle, auch an eine rezente Publikation Bechterews über diese Neurose, die mir Anlaß zu ärgerlichen Empfindungen gegeben hat.“¹⁴

Es handelt sich hier um ein Beispiel der Verdichtungsarbeit, doch tritt schon im ersten Satz die Verschiebung entgegen: Ein Traum, „der eine Schiffsreise zum scheinbaren Mittelpunkt hat“. Das aber ist geradezu die Definition der Verschiebung, wie sie Freud gibt:

„Der Traum ist gleichsam *anders zentriert*, sein Inhalt um andere Elemente als Mittelpunkt geordnet als die Traumgedanken.“¹⁵

Das scheinbare Zentrum ist eine Schiffsreise, als

wirkliches Zentrum, das sich dahinter verbirgt, erweisen sich Alltagsvorkommnisse aus dem Leben des Träumers, von denen er zumindest andeutet, daß sie ihn nicht angenehm berührt haben. Wenn eine Station „Fließ“ heißt, dann darf nicht vergessen werden, daß mit dem Erscheinen der Traumdeutung der intensive Austausch von Mitteilungen mit dem Berliner Arzt Wilhelm Fließ, für Freud *der* Analyseersatz, nun spürbar seinem Ende zugeht. Die auftauchenden Namen erfüllen eine Grundbedingung der Metonymie; der Kürze halber zitiere ich Quintilian:

„... metonymia, quae est nominis pro nomine positio“
 ... „Venerem‘ quam coitum dixisse magis decet ...“¹⁶

Unter Metonymie versteht man die Ersetzung eines Namens durch einen anderen; das Beispiel, das Quintilian bringt, zeigt zugleich die Hauptfunktion dieser Figur: Man gebraucht ein anderes Wort, weil sich dieses „eher ziemt“, *magis decet* – man sagt „Venus“ und meint „Koitus“. Die Metonymie ist somit ein ausgezeichnetes Beispiel im Dienst der Verschiebung, und zwar als semantische Verdichtung. Warum Verdichtung? Weil sich unter dem Gesichtspunkt des neuen Zentrums die möglicherweise unangenehmen Alltagserlebnisse um die eher harmlos scheinende Schiffsreise gruppieren.

Zu den Arbeitsmitteln der Verschiebung gehört unter anderem, folgt man Lacan, die Ellipse, eine Technik des Weglassens und Aussparens, wie etwa in der Redewendung: „Je schneller [du kommst], desto besser [ist es]“. Das liegt zu einem Teil in der Sprachökonomie begründet. In dieser Form ist die Ellipse eine Weglassung des Unwichtigen, und Lacan hätte, strenggenommen, darauf hinweisen müssen, daß nicht die Ellipse im allgemeinen, sondern eine Sonderform von ihr, gleichsam die Umkehrung ihrer Funktion, in der syntaktischen Verknappung die ihr zugeordnete Rolle spielt: die Aposiopese (griechisch *apo* „weg“, *siopao* „schweigen“), das Verschweigen gerade des Wesentlichen, des „Besten“, das „den Buben“ nicht gesagt werden darf¹⁷. Wenn „Hearsing“ für „Hearsay“ steht und dieses Hörensagen von Freud selbst mit Verleumdung in Zusammenhang gebracht ist, wird hier ein harmloser Name für einen weniger harmlosen Tatbestand eingesetzt, der zumal den Träumer selbst schmerzt. So hat Freud immer wieder Versuche unternommen, auf akademischem Boden Fuß zu fassen, und er sah sich Verleumdungen gegenüber, die zum einen mit dem herrschenden Antisemitismus, zum anderen mit dem weithin tabuisierten Thema der Sexualität zu tun hatten. Es ist bekannt, mit welchen Intrigen Freuds Ernennung zum außerordentlichen Professor zusammenhing. Als sich endlich der Erfolg einstellt, schreibt er an Fließ (im letzten Brief dieses fünfzehn Jahre, seit 1887, dauernden Gedankenaustausches, am 11. März 1902):

„Die Teilnahme der Bevölkerung ist sehr groß. Es regnet auch jetzt schon Glückwünsche und Blumenpenden, als sei die Rolle der Sexualität plötzlich von

Sr. Majestät amtlich anerkannt, die Bedeutung des Traumes vom Ministerrat bestätigt, und die Notwendigkeit einer psychoanalytischen Therapie der Hysterie mit 2/3 Majorität im Parlament durchgedrungen.“¹⁸

Es kann bei diesen Bemerkungen zur Bedeutung der Rhetorik bei Freud mit dem Hinweis auf Lacan sein Bewenden nicht haben. Wohl war Lacan der erste, der von prominenter Stelle aus auf die rhetorischen Techniken hingewiesen hat, die in der Traumarbeit wirksam sind. Es gibt für ihn in Freuds Œuvre einige „Bücher, die man als kanonisch bezeichnen kann auf dem Gebiet des Unbewußten“¹⁹: *Die Traumdeutung*, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* sowie *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* – alles frühere Arbeiten, während die sogenannte zweite Topik mit ihrer Interpretation des Es als brodelndem Kessel eher das Mißfallen des eigenwilligen Freudlesers gefunden hat. Es ist hier nicht Gelegenheit, über Lacans Freudlektüre zu sprechen; dazu gibt es genügend kompetente Arbeiten. Allerdings sollten einmal gewisse Unschärfen genauer untersucht werden, z. B. Beispiel Lacans Definition der Metapher als „ein Wort für ein anderes“²⁰, während die Metapher doch die Übertragung von einem in ein anderes Bedeutungsfeld darstellt (z. B. vom Leblosen auf Lebloses); was Lacan hier gibt, ist die Definition der Metonymie. Aber die Leistung, solche Figuren auf die Traumarbeit zu beziehen, bleibt bestehen. Doch wußte Freud selbst von der Rhetorik mehr, als er möglicherweise preisgab.

Die Traumarbeit beruht auf einer vierfachen Leistung: Zu den schon erwähnten „Werkmeistern“ Verschiebung und der Verdichtung kommen die „Rücksicht auf Darstellbarkeit“ (also die Präsentation der latenten Traumgedanken durch Symbole) und die sekundäre Bearbeitung (die aus dem Traummaterial ein einigermaßen sinnvolles Gebilde hervorgehen läßt). Wenn sich Lacan nur mit den ersten beiden Leistungen beschäftigt, darf daraus nicht geschlossen werden, die beiden anderen hätten mit der Rhetorik nichts zu tun. Daß alle vier Figuren rhetorische Elemente enthalten, hat Samuel Jaffe 1980 in einer kleinen, aber bedeutsamen Studie gezeigt: *Freud als Rhetoriker*. Die Arbeit ist nicht zuletzt auch deshalb von Interesse, weil hier Quellenverbindungen nachgewiesen werden, die Freuds Interpretation in einem neuen Licht erscheinen lassen. Daß dabei der Begründer der neueren Psychologie, Wilhelm Wundt, eine wichtige Rolle spielte, sei hier ohne weitere Erläuterungen erwähnt.

Ein erstes Ergebnis von Jaffes Untersuchung:

„Sowohl Freud als auch Wundt begreifen ‚Verdichtung‘ und ‚Verschiebung‘ als ineinandergreifende Prozesse. Zugleich ist jede hinsichtlich der Phänomene, durch die sie im einzelnen spezifiziert werden, so allgemein definiert, daß beide sowohl ‚metaphorische‘ wie ‚metonymische‘ Varianten erlauben, d. h. ‚metaphorische‘ und ‚metonymische‘ Verdichtung, ‚metaphorische‘ und ‚metonymische‘ Verschiebung ... Die Gleichsetzung von ‚Verdichtung‘

mit ‚Metapher‘ und ‚Verschiebung‘ mit ‚Metonymie‘ ist im Vergleich mit Wundt kein Kriterium von Freuds Rhetorizität – sie ist eine Gleichsetzung, die für keinen von beiden Gültigkeit hat.“²¹

Was hier gegenüber Lacan (den Jaffe nicht erwähnt) auffällt, ist die Polyvalenz der genannten Figuren: Metaphern und Metonymien können sowohl der Verdichtung als auch der Verschiebung zugeordnet werden. Es sind Verschiebung und Verdichtung zwar

„die beiden Werkmeister, deren Tätigkeit wir die Gestaltung des Traumes hauptsächlich zuschreiben dürfen“²²,

doch, wie gesagt, nicht die einzigen. Nimmt man auch die beiden anderen hinzu – und darin besteht die eigentliche Entdeckung Jaffes –, zeigt sich mit einem Mal eine Parallele zu vier aus der traditionellen Rhetorik bekannten Elementen, den „vier Änderungskategorien“, wie man sie gelegentlich nannte, der *quadripartita ratio* des Rhetors Quintilian.

Dieser beginnt den entsprechenden Abschnitt mit dem Satz: „Prima barbarismi ac soloecismi foeditas absit“²³.

Als erster und schlimmster Sprachfrevler werden Barbarismus und Solözismus ausgeschlossen. Jener liegt im Verstoß gegen die Reinheit der Sprache, wobei besonders an die Durchmischung der Rede mit ausländischen Brocken gedacht ist (ein Fehltritt gegen Latinität und Grazität). Solözismus meint die Sprachverhöhnung durch Fehler in Formenlehre und Syntax. Bedenkt man, daß das lateinische *foeditas*, wörtlich „Häßlichkeit“, auch einen moralischen Beigeschmack hat, dann kommt dies der Traumarbeit noch näher: Die Tätigkeit der genannten „Werkmeister“ zielt ja insgesamt daraufhin ab, das moralisch Anstößige und gesellschaftlich nicht hinreichend Sozialisierte (den Barbarismus, die Wildheit) unkenntlich zu machen.

Gegen solche Gebrechen setzt Quintilian sein vierteiliges Verfahren („*quadripartia ratio*“) in Gang, eine Korrektur folgender vier Fehler: der *adiectio* oder Erweiterung, der *detractio* oder Auslassung, der *transmutatio* oder Vertauschung und der *immutatio* oder Verwechslung. So nun der Kern von Jaffes Vergleich:

„Freuds vier ‚Momente, die die Bildung von Träumen regieren‘, haben, so scheint mir, eine unmißverständliche Ähnlichkeit mit den vier ‚Kategorien der Änderung‘, die Quintilians *quadripartia ratio* umfassen – und insbesondere gemäß den Entsprechungen:

Freud:	Quintilian:
Verdichtung	Auslassung [<i>detractio</i>]
Verschiebung	Vertauschung [<i>transmutatio</i>]
Rücksicht auf Darstellbarkeit	Verwechslung [<i>immutatio</i>]
Sekundäre Bearbeitung	Erweiterung [<i>adiectio</i>] ²⁴

Die latenten Traumgedanken werden in den manifesten Trauminhalt transformiert; Freud über „Verdichtungsarbeit“:

„Der Traum ist knapp, armselig, lakonisch im Vergleich zu dem Umfang und zur Reichhaltigkeit der Traumgedanken. Der Traum füllt niedergeschrieben

eine halbe Seite; die Analyse, in der die Traumgedanken enthalten sind, bedarf das sechs-, acht-, zwölfmal an Schriftraum.²⁵

Hier ist tatsächlich das Wesentliche an der Verdichtung, das Weglassen des Überflüssigen, weil Anstößigen, „Barbarischen“, mit der rhetorischen Figur der „Auslassung“ unmittelbar komparabel. Gilt dies auch für Verschiebung und Vertauschung?

Die Arbeit der Verschiebung, wurde gesagt, besteht darin, daß der Traum ein anderes Zentrum erhält. Gerade das ist aber der Effekt der Vertauschung. Elemente, in der Latenz bedeutungsschwer und unangenehm, verschwinden, sobald manifest, durch ihre Einbettung in harmlose Szenerien.

Bei der Vertauschung wird die Rangfolge geändert, bei der Verwechslung eine Darstellungsform für eine andere eingetauscht, oder, wie Freud sagt:

„... die Traumarbeit scheut nicht die Mühe, den spröden Gedanken etwa zuerst in eine andere sprachliche Form zu gießen.“

– er nennt dies auch eine „Umleerung des Gedankeninhalts in eine andere Form“²⁶; das ist die Darstellung in Gestalt visueller Bilder, der Traumsymbole. Ein Beispiel:

„Ich denke daran, daß ich vorhabe, in einem Aufsätze eine holprige Stelle auszubessern. *Symbol*: Ich sehe mich ein Stück Holz glatthobeln.“²⁷

Freilich ist es, wie hier deutlich geworden sein dürfte, auch sprachlich nicht einfach, *transmutatio* und *immutatio* genau zu unterscheiden; beides heißt „Vertauschung“. Der lateinische Rhetor charakterisiert sie damit, „cum aliud pro alio ponitur“²⁸ – was zu allem Überfluß auch für die Metonymie gilt.

Die vierte Figur schließlich, die Erweiterung, ist analog zur sekundären Bearbeitung verständlich. Das Verbum *adicere* bedeutet „hinzufügen, vermehren“, und Freuds Beschreibung kann sich daran applizieren:

„Es ist unzweifelhaft, daß die zensurierende Instanz, deren Einfluß wir bisher nur in Einschränkungen und Auslassungen im Traumhalte erkannten, auch Einschaltungen und Vermehrungen desselben verschuldet.“²⁹

Durch sekundäre Bearbeitung entsteht aus dem relativ inkonsistenten Traum ein verständliches Erlebnis, es ist ihre Arbeit, „an den Traum gleichsam eine Fassade anzubauen“³⁰. Die Frage, wieweit Freud Quintilian selbst gelesen hat, bleibe hier offen. Wenig spricht dafür, nicht wenig andererseits dafür, daß er indirekten Kontakt hatte: Es besteht einige Wahrscheinlichkeit, daß er den Artikel *Hermeneutik und Kritik* von Friedrich Blass gekannt hat, der die Lehre Quintilians für die Zwecke der philologischen Kritik zusammenfaßt:

„Suchen wir nun weiter nach Arten von Fehlern [er diskutiert zunächst „Verstümmelungen“ und „Auslassungen“], so ist der umgekehrte der, dass etwas zu viel da ist; dann ein anderer die verkehrte Folge; dann, dass ein Wort für ein anderes steht; diese Einteilung ist in ihrer Art erschöpfend, obwohl wir nachher noch anderes finden werden.“³¹

Parallelen zwischen Freud und Quintilian gibt es, wie auch immer die Quellenlage sein mag:

<p><i>Freud:</i></p> <p>Verdichtung Verschiebung Rücksicht auf Darstellbarkeit Sekundär Bearbeitung</p>	<p><i>Blass:</i></p> <p>Verstümmelungen, Auslassungen Verkehrte Folge Ein Wort steht für ein anderes Daß etwas zu viel da ist</p>
<p><i>Quintilian:</i></p> <p>Auslassung [detractio] Vertauschung [transmutatio] Verwechslung [immutatio] Erweiterung [adiectio]</p>	

Der Name des Philologen Blass führt zu guter Letzt wieder auf Nietzsche zurück, hat dieser doch *Die attische Beredsamkeit* für die Zwecke seiner Vorlesungen genau studiert. Damit schließt sich ein Kreis, ein Kapitel der neueren Rhetorik, mehr als nur ein Hilfsmittel zur Erforschung von Vorgängen unbewußter Natur – bei Nietzsche allerdings in Kombination mit einer Abbildtheorie, die dem dynamischen Charakter der Rhetorik nicht gerecht wird; bei Freud innerhalb der Theorie der Traumarbeit, die sich mit Hilfe rhetorischer Figuren deutlicher strukturieren läßt.

Freilich: Eine Dimension der Rhetorik scheint bei alledem außer Acht zu bleiben, ein Stück der Tradition unterrepräsentiert (was im übrigen zum Untergang der traditionellen Redekunst führte): das Feld der Affekte. Ist es Zufall, daß sie Freud unter der Rubrik des Unbewußten (also immer im Konnex mit dem Bewußten) behandelt? So sei abschließend und ein wenig relativierend an ein Wort von Robert Walser erinnert:

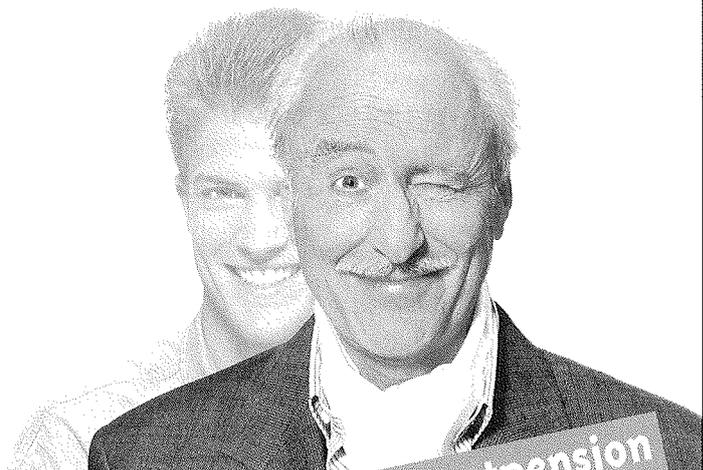
„Ohne Fühlen ersticken wir an uns, wir können sagen, was wir wollen. Redensarten helfen uns nicht.“³²

ANMERKUNGEN:

- 1 Thomas Mann: *Freud und die Zukunft*, in: Sigmund Freud: *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/M. 1953, S. 194-222, S. 195
- 2 Sigmund Freud: *Studienausgabe*, Ergänzungsband. Frankfurt 1975, S. 139 (*Über „wilde“ Psychoanalyse*)
- 3 Philippe Lacoue-Labarthe: *Der Umweg*, in: Werner Hamacher (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt/Berlin 1986, S. 75-110, S. 77
- 4 Paul Ricœur: *Die Interpretation*. Frankfurt 1974, S. 47; vgl. auch Michel Foucault: *Nietzsche, Freud, Marx*, in: Nietzsche. *Cahiers de Royaumont*, Philosophie No. VI (1967), S. 183-200
- 5 Anthonie Meijers / Martin Stingelin: *Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ‚Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne‘*, in: *Nietzsche Studien* 17 (1988), S. 350-368
- 6 Glenn Most / Thomas Fries: *Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung*, in: Josef Kopperschmidt / Helmut Schanze (Hg.): *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik“*. München 1994, S. 17-38, S. 17
- 7 Ebd., S. 23
- 8 Friedrich Nietzsche: *Kritische Studienausgabe*, Band 1. München 1980, S. 875
- 9 Ebd., S. 876

- 10 Ebd., S. 877
 11 Ebd., S. 879
 12 Ebd.
- 13 Jacques Lacan: *Schriften I*. Olten 1973, S. 107; vgl. ders.: *Schriften II*. Olten 1975, S. 47. Zu einigen der hier gebrauchten termini technici: Ellipse = Weglassung mit Konzentration aufs Wichtige; Pleonasmus = unnütze Anhäufung von Worten gleicher Bedeutung; Hyperbaton = Abweichung von der gewöhnlichen Wortstellung; Syllepsis = Worteinsparung, ähnlich wie Ellipse; Katachrese = Vermischung nicht zusammenpassender Metaphern; Antonomasie = Umschreibung von Namen; Metonymie = Umbenennung; Synekdoche = Ganzes für Teil (pars pro toto) oder umgekehrt.
- 14 Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*. Studienausgabe, Band II. Frankfurt 1972, S. 299
- 15 Ebd., S. 305
- 16 M. Fabi Quintiliani institutiois oratoriae pars secunda. VIII 6, S. 23 f.
- 17 Vgl. das Lieblingszitat Freuds aus Goethes *Faust*, I. Teil, 4. Szene: „Das Beste, was du wissen kannst, darfst du den Buben doch nicht sagen.“ Zitiert in Freud (Anm. 14), S. 158 und S. 438
- 18 Ders.: *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. Frankfurt 1962, S. 295 f.
- 19 Jacques Lacan: *Schriften II* (Anm. 13), S. 48
- 20 Ebd., S. 32
- 21 Samuel Jaffe: *Freud als Rhetoriker*. ‚Elocutio‘ und die Traumarbeit, in: Josef Kopperschmidt (Hg.): *Rhetorik*. Band I: Rhetorik als Texttheorie. Darmstadt 1990, S. 363-384, S. 367
- 22 Freud (Anm. 14) S. 307
- 23 M. Fabi Quintiliani institutiois oratoriae pars prima, I 5, S. 5
- 24 Jaffe (Anm. 21), S. 370
- 25 Freud (Anm. 14), S. 282
- 26 Ebd., S. 339
- 27 Ebd., S. 340
- 28 Quintilian (Anm. 23), I 5, S. 41
- 29 Freud (Anm. 14), S. 471
- 30 Ebd., S. 472
- 31 Friedrich Blass: *Hermeneutik und Kritik*, in: *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, hg. v. I. v. Müller. München 1892, S. 254 f.
- 32 Robert Walser: *Lektüre für Minuten*. Zürich 1978, S.65

Versichert?



UNICUE

Die Privatpension
 Ihr sicherer Gewinn!
 Wiener Städtische

Versorgt!

WIENER
STÄDTISCHE



THOMAS H. MACHO

ZUR TYPOLOGIE MATERIALISierter ERINNERUNG Überlegungen im Anschluß an Franz Borkenhaus Begriff der »Todesantinomie«

1.

Denkmale sind Zeitmaschinen. In ihnen verkörpern sich Wünsche – persönliche oder kollektiv verbindliche Hoffnungen auf eine dauerhafte Überbrückung der Abgründe zwischen lebenden und toten Generationen. Wer sich ein Denkmal setzt, will fort-dauern; bedeutsame Personen und Ereignisse sollen durch Denkmale »verewigt« werden. „Die Toten sind nicht tot, schon deshalb nicht, weil wir leben.“¹ Denkmale geben Zeichen der Erinnerung oder des Danks; sie feiern Götter, Helden und Siege, aber auch die Erlösung von einer Epidemie oder die Vereitelung eines Attentats auf den Kaiser. Denkmale sind Sedimente kultureller Techniken der Zufallsbewältigung; versteinerte Zeugen des Umgangs mit Ursprungs- und Untergangserfahrungen; Spuren jener symbolischen Beziehungen, die gerade mit dem Plötzlichen, Unerwarteten und Nichterklärbaren angebahnt werden müssen. Denkmale sind temporale Grenzmarken, die von Vergänglichkeitserfahrung und Unsterblichkeitssehnsucht erzählen: Grab- und Wiedergeburtsteine.

Denn, in aller Trivialität gesagt: die Kontingenz des Lebens provoziert den kulturellen Einspruch. Sie muß gewissermaßen übersetzt, zum Schicksal geadelt, zu einer Geschichte, zu einer Prüfung, zum Fragment eines erhabenen Textes gewendet werden. Niemand hält sich überzeugend für das Ergebnis eines Zufalls; und kein Mensch vermag zu glauben, daß er sich unaufhaltsam einem endgültigen Abschied nähert. Der individuelle Tod ist zwar gewiß; aber dieser Evidenz korrespondiert die tiefe, insgeheim außerordentlich mächtige Erwartung, niemals sterben zu müssen. Daß uns der Tod bevorsteht, läßt sich nicht leugnen; aber genausowenig läßt sich die klammheimliche Hoffnung abstreiten, diesen Tod irgendwie zu überleben. Nach wie vor träumen jene Lebewesen, die sich seit beinahe dreißig Jahrhunderten als »Sterbliche« zu bezeichnen gelernt haben, von ihrer Ewigkeit, – ähnlich dem Kind, das sein eigenes Begräbnis aus der Vogelperspektive betrachtet.

Vielleicht läßt sich Kultur gar nicht besser charakterisieren als durch die Behauptung, sie sei der unablässig vielgestaltige Versuch, die Paradoxie der Sterblichkeit aufzuklären: eine Folge komplexer, häufig korrigierter Antworten auf den Widerspruch zwischen Gewißheit und Unvorstellbarkeit des Todes.² Die Geschichte der menschlichen Hochkulturen gibt Heidegger recht, der den Tod als ein nicht bloß empirisch gewisses „Existenzial“³ verklärte; aber sie bestätigt auch Freud, der konstatierte, „im Unbewußten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“⁴ Alle Hochkulturen bearbeiten

den Skandal der Antinomie zwischen diesen beiden Wahrnehmungen: sie erklären, wie und unter welchen Voraussetzungen Tod und Unsterblichkeit gleichermaßen erwartet werden können.

In einem posthum veröffentlichten Essay hat Franz Borkenhaus ein Tableau der möglichen Antworten auf die Todesparadoxie entwickelt. Auf der Suche nach einer Systematik menschlicher Hochkulturen skizzierte er einerseits einen Typus von Gesellschaften, die in ihrem Gründungsmythos für Unsterblichkeitsevidenz eintreten, – daher aber einen spezifischen Kanon von Ritualen, Dogmen und kulturellen Traditionen aufbauen müssen, um das Risiko einer eskalierenden Mordparanoia zu begrenzen, – denn tatsächlich sterben ja auch die Angehörigen einer Hochkultur, die an Unsterblichkeit glaubt. Andererseits skizzierte er einen Typus von Gesellschaften, die in ihrem Gründungsmythos für Todesgewißheit votieren, – daher aber religiöse und politische Vorsorge treffen müssen, um das Risiko epidemisch um sich greifender Schwermut zu begrenzen; – denn tatsächlich wollen ja auch die Angehörigen einer Hochkultur überleben, die an Sterblichkeit glaubt.

Borkenhaus empfahl keinen groben, dualistischen Raster, sondern ganz im Gegenteil: einen sensiblen Maßstab zur Beurteilung der einzigartigen Genialität von Zivilisationen, die ein Paradoxon bewältigen müssen, das keine simple Auflösung erlaubt. Aus der Perspektive seines Modells läßt sich der soziokulturelle Witz von Totenkulten oder Seelenlehren ebenso demonstrieren wie der Scharfsinn einer schriftorientierten Religion des »Eingedenkens«. Aus der Perspektive seines Modells läßt sich die Raffinesse der altägyptischen Entscheidung für ein „Klassenprivileg der Unsterblichkeit“⁵ ebenso ableiten wie das Gewicht der Osirisreligion, die für eine Bindung der Unsterblichkeitshoffnungen an einen sittlichen Lebenswandel – und nicht an die Künste der Mumifizierungstechniker – plädierte. Aus solcher Perspektive läßt sich schließlich der historische Erfolg des Christentums als ein triumphaler Sieg über die jüdische und griechische Kultur der »Todeshinnahme« interpretieren, während die Neuzeit als eine Epoche dysangelischer Vernunft, als Ära der Resignation vor den realnihilistischen Erfahrungen wiederholter Kriege, Massenmorde und Vertreibungen, charakterisiert zu werden verdient.

Borkenhaus operierte nicht mit statischen Kategorien. Seine Spekulation sollte ja einen kritischen Kommentar bilden zu Spenglers Versuch, die Generationszyklen der Hochkulturen zu bilanzieren. Darum bezog er sich nicht allein auf die jeweils konkreten Gestaltungen der Todesparadoxie, sondern vielmehr auf deren Entwicklungsdynamik:

„Jede Hochkultur beginnt mit einem Mythos, der die eine Seite der Todesantinomie hervorhebt, und endet mit einer Rationalisierung, die sich bemüht, der entgegengesetzten Seite zu ihrem Recht zu verhelfen. ... Jede Nachfolgekultur (»affiliated civilization«) beginnt mit einem Urmythos, der inhaltlich den Rationalisierungen der Spätphase der vorangehenden Kulturgeneration entspricht, und endet daher mit einer Rationalisierung, die inhaltlich dem Urmythos der vorangegangenen Kultur entspricht.“⁶

Es wechseln die Horizonte: von der Todesüberwindung zur Todesgewißheit – und umgekehrt; es wechseln aber auch die Darstellungs- und Ausdrucksformen: vom Mythos zur Rationalisierung – und wieder zum Mythos.

2.

Borkenaus Hypothesen lassen sich denkmalstheoretisch fruchtbar machen; denn sie ermöglichen eine heuristisch brauchbare Differenzierung zwischen verschiedenen Formen des Denkmalsbedarfs und des hochkulturellen Umgangs mit den steinernen »Gedächtnisstützen«. Folgender Schluß legt sich nahe: Kulturen, die von Todesüberwindung und Unsterblichkeitsevidenz ausgehen, benötigen und errichten erst in ihrer Spätphase historische Denkmale, während sie in Anfangs- und Gipfelzeiten allenfalls »magische Denkmale« kennen, – nämlich Denkmale, die unmittelbar und buchstäblich den herrschenden Glauben an Unsterblichkeit affirmieren. Umgekehrt gilt: Kulturen, die von Todeshinnahme und Sterblichkeitsevidenz ausgehen, müssen sich gerade in ihrer Initiations- und Reifungsphase auf alle Arten von geschichtlichen Erinnerungshilfen stützen, auf schriftliche oder bildliche Quellen, kurzum: auf alle möglichen historischen Denkmale, während sie im Spätstadium, gewissermaßen im Vorfeld neuer Unsterblichkeitsmythen, eine Renaissance magischer Denkmalsproduktion begünstigen.

Beginnen wir – wie Borkenau – mit dem Beispiel Ägyptens. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre die ägyptische Kultur eine ausgeprägte Denkmalskultur; mit ihren Pyramiden, Obelisken und Sphinxen hat sie zumindest ein zitierbares Repertoire der Monumentalität geschaffen. Aber im Unterschied zu ihren zahlreichen Imitationen haben die ägyptischen Denkmale regelmäßig einen magischen Auftrag erfüllt. Sie sollten weniger an einen Herrscher erinnern, als zu den günstigen Bedingungen seines persönlichen Fortlebens beitragen: nicht im Bewußtsein der Nachwelt, sondern im Totenreich und Götterhimmel. Die Konstruktion der Pyramiden, die Ausstattung der Grabkammern, die Errichtung von steinernen Wächtern, Zeugen und Begleitern, diente – ebenso wie die Technik der Mumifizierung – keiner symbolischen, sondern der *tatsächlichen* Unsterblichkeit des Pharaos. Das Monument wurde gewissermaßen ohne Umweg identifiziert mit seinem Sinn: in einer Kultur der

„unmittelbaren Signifikation“⁷ blieben auch die toten Könige am Leben, während sich die Gottheiten in ihren Bildern und Statuen zu offenbaren pflegten.⁸

Gegen das magische Unsterblichkeitsideal rebellierte zuerst ein Pharao; aber der religionspolitische »Staatsstreich« Echnatons schlug fehl, dieser Versuch, „alle Totenkulte abzuschaffen, ihre Priesterschaft zu vernichten und an ihre Stelle den Kult der »Sonne« zu setzen – nicht der wirklichen Sonne, die aufsteigt und untergeht, sondern einer phantastischen, ewig scheinenden Sonne, die alle chthonischen Totengötter vernichtet. Ihre ausschließliche Verehrung hätte nichts Geringeres bedeutet als die radikale Leugnung des Lebens nach dem Tode. Die Revolution scheiterte, wie alle solchen Revolutionen, an ihrem Unvermögen, das doch schon halbtote mythologische Erbe und die mit ihm durch ihre *vested interests* verbundenen Hierarchien zu überwinden. Das Ende war die mechanische Rückkehr zu den alten Mythen und Kulturen – und die Erstarrung.“⁹ – Eine Erstarrung, die vom Neuaufbruch der jüdischen wie auch der griechischen Hochkultur in weltgeschichtliche Schattenzonen abgedrängt wurde.

Der jüdischen Religion verdanken wir in gewisser Hinsicht die Etablierung erinnerungspolitischer Institutionen. Unter dem Diktat des Verbots magischer Idole, der Abkehr vom Totenkult und von jeder Ausmalung eines himmlischen Paradieses,¹⁰ wurde das Prinzip des »guten Gedächtnisses« systematisch eingeübt. Die hebräische Bibel wirkte durchgängig als Dokument der Einsicht in die Sterblichkeit des Menschen – und eben deshalb als Imperativ der Erinnerung.

„Die Juden haben in der Not des Babylonischen Exils die Fundamente einer kulturellen Mnemotechnik gelegt, die in der Menschheitsgeschichte beispiellos dasteht.“¹¹

Die Ablehnung des Prinzips magischer Repräsentation erzwang gleichsam jene »Erfindung« historischer Denkmale, die den Marsch der Israeliten durch den Jordan abschloß:

„Da rief Josua die zwölf Männer, die er verordnet hatte aus den Kindern Israel, aus jeglichem Stamm einen, und sprach zu ihnen: Gehet hinüber vor die Lade des Herrn, eures Gottes, mitten in den Jordan und hebe ein jeglicher einen Stein auf seine Achsel, nach der Zahl der Stämme der Kinder Israel, daß sie ein Zeichen seien unter euch. Wenn eure Kinder hernach ihre Väter fragen werden und sprechen: Was tun diese Steine da? so sollt ihr ihnen sagen: Weil das Wasser des Jordans abgerissen ist vor der Lade des Bundes des Herrn, da sie durch den Jordan ging, sollen diese Steine den Kindern Israel ein ewiges Gedächtnis sein.“¹²

Die Bedeutung der »Gedächtnissteine« wurde von ihrer materiellen Gestalt abgetrennt und an die exklusive Tradierung historischer Merksätze geknüpft. Die altägyptische »Ehe« von Sinn und Sein wurde geschieden. In exemplarischer Konsequenz mußte selbst der Kontakt mit Leichen tabuisiert werden;

denn nur im Gedächtnis des Volks sollten die Toten überleben. Mit dem Verzicht auf Unsterblichkeits-evidenz verband sich also die Differenzierung exegetischer und geschichtsphilosophischer Künste: eine permanente, theologisch zentrale Auseinandersetzung mit den Schriftzeichen der Vergangenheit. Die Abschaffung »magischer Denkmale« förderte die Techniken der Geschichtsschreibung und einer kollektiven »ars memoriae«.

Diese neuen Künste der Todeshinnahme wurden auch in der griechisch-römischen Antike praktiziert. Das hellenische Totenreich war nicht bunt, sondern blaß und fragwürdig, ein Schattenreich ohne Wert und Substanz. Wie in keiner anderen Hochkultur sprachen die Angehörigen der griechischen Stadt einander als »Sterbliche« an: just um dieser elementaren Wahrnehmung das Ethos politischer und wissenschaftlicher Verantwortung abzurufen. Wo keine Unsterblichkeit im Kreise der olympischen Götter erhofft werden konnte, sondern bestenfalls ein Fortleben im Geiste der polis, mußten eben alle Anstrengungen unternommen werden, Nachruhm und öffentliche Ehre zu erwerben. Der melancholischen Überzeugung, daß es besser sei, als ein Bettler unter den Lebenden zu weilen, anstatt als Achilleus im Reich der Schatten zu herrschen, mochte die Errichtung von Denkmalen und die Modellierung von Büsten wenigstens kompensatorische Genugtuung bieten. Von solchem Trost zeugen zunehmend individualisierte Portraits, Historien, biographische Anekdoten und immer ausführlicher abgefaßte Grabinschriften, die den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung den Titel einer Epoche der Epitaphien eingetragen haben.

Weiß Gott, – ein schwacher Trost. Es wundert kaum, daß zahlreiche Texte der jüdisch-prophetischen Literatur und der griechischen Tragödie von Verzweiflungen reden, die sich mühelos unter das silenische Motto versammeln lassen, am besten sei es für den Menschen, niemals geboren zu werden, am zweitbesten jedoch – früh zu sterben.¹³ Die Schwermut jüdischer und hellenischer Welterfahrung, manifestiert in den heiligen Texten, in Gedächtnissteinen, erinnerungsliturgischen Ritualen und ungezählten Epitaphien, läßt sich auch heute noch mit einer Intensität nachfühlen, die zur verwunderten Frage verführen mag, wie eigentlich die Mythen vom »ausgewählten Volk« und von den »heiteren Griechen« entstehen konnten. Franz Borkenau hat darum recht; nur wer das Gewicht dieser Schwermut ermißt, kann verstehen, was vor bald zwei Jahrtausenden als »Frohe Botschaft« bejubelt und durchgesetzt wurde: nämlich die christliche Idee von einer »Auferstehung der Toten«, die Nachricht vom »ewigen Leben«. „Man braucht kaum zu betonen,“ – schreibt Borkenau – „daß Todesüberwindung der Kern der christlichen Botschaft ist. Die Evangelien und Paulus stimmen darin überein: »Tod, wo ist dein Stachel!« Man hört hier ein fernes Echo der alten Stromtal-Religionen, die

vom Christentum durch das hellenische »Zwischenspiel« getrennt erscheinen.“¹⁴

3.

Die christliche Religion hat die Denkmalstraditionen der jüdischen wie der griechisch-römischen Antike radikal umgestürzt. Historische Denkmale wurden zurückgedrängt. Spätestens im 5. Jahrhundert begann sich die Sorge um angemessene Erinnerung der Toten abzuschwächen. Die Lebensspuren der Ahnen brauchten nicht länger konserviert zu werden; der Trost individueller Portraits und biographischer Mitteilungen verblaßte angesichts der Hoffnung auf ein ewiges Leben im »Himmelreich«.

„Als erstes verschwindet das Grabbildnis, so als hätten der Leichnam und mehr noch das Antlitz an Bedeutung und gleichsam magischer Kraft eingebüßt. Es hat sich damit für eine sehr lange Zeitspanne von etwa fünf Jahrhunderten verflüchtigt: ein wirklich außerordentliches Phänomen. Ein solches Verschwinden kann nur als tiefgreifender Zug der kollektiven Mentalität gedeutet werden.“¹⁵

Zwar mochten sich die Epitaphien hartnäckiger – bis ins 7. Jahrhundert hinein – behaupten; aber die Schriftführung wurde vernachlässigt, und der Text mußte sich „mit einer Sekundärfunktion begnügen“. Die Inschrift büßte „ihren überragenden Rang in der ästhetischen wie in der religiösen Ökonomie des Grabes“ ein. An ihrer Stelle erstreckte sich häufig ein massives Kreuz, das den Stein „wie ein Mantel“ umhüllte. Selbst bedeutende Persönlichkeiten verzichteten auf besondere Identifizierung und epigraphische Zeugnisse.

„Karl der Große und seine Nachfolger haben als Grabstätten die schönen Sarkophage der Antike vorgezogen, die sie einfach wiederbenutzten, ohne sich in jedem Fall die Mühe zu machen, sie erneut zu personalisieren.“¹⁶

Denkmale wurden kaum noch erbaut. Eine auferstehungsgläubige Gesellschaft hielt nichts von Steinen, „in denen man den idolatrischen Ausdruck menschlicher Selbstherrlichkeit erblickte“. Die wenigen profanen Denkmale des Mittelalters fungierten als Hoheitszeichen oder Rechtssymbole; auch das Reiter-Denkmal auf dem Magdeburger Marktplatz (um 1245) stellte weniger einen bestimmten Herrscher dar, „als vielmehr eine Personifikation der königlichen Macht als oberster Quelle des Rechts“.¹⁷ An Stelle des jüdischen Paschamahls, das alljährlich an den Exodus der Hebräer erinnern sollte, etablierte die römische Kirche ein präsentisches Ritual; in jeder katholischen Messe wurde die zeremonielle Aufhebung der alttestamentarischen Scheidung von Sinn und Sein gefeiert.¹⁸ Nichts anderes besagte die Transsubstantiationslehre: Gott werde keineswegs symbolisch oder im Rahmen einer kollektiven mnemotechnischen Übung (»Das tut zu meinem Gedächtnis«¹⁹), sondern direkt und unmittelbar – mit Fleisch und

Blut, mit Haut und Haar – in den Gestalten von Brot und Wein aufgenommen. Kurz und gut: dem Rückzug historischer Denkmale antwortete eine Hochkonjunktur magischer Denkmale. In jeden Altar wurden »Reliquien« eingebaut, – diese Hobelspäne von den Knochen irgendwelcher Heiligen; beim Kirchenbau fanden »Splitter vom Kreuze Jesu« genauso Verwendung wie einzelne Fetzen von seinem Leichentuch, Proben vom Salböl der Maria Magdalena oder ein paar Brocken »heiliger« Erde.

Nicht zufällig verdanken wir Martin Luther, der so erbittert gegen den Reliquienkult und die Sakramentalisierung des Gedächtnismahls wetterte, die Einführung des Wortes »Denkmal« in die deutsche Umgangssprache.²⁰ Mit Reformation und italienischer Renaissance begann ein langsamer Abschied vom christlichen Vertrauen auf Unsterblichkeit, ein Abschied aber auch vom Zauber der magischen Denkmale und der liturgischen Vergegenwärtigungstechniken. Die christliche Mythologie der Todesüberwindung büßte ihre Glaubwürdigkeit ein; sie wurde im Prozeß der Säkularisation durch historische und nationale Bewußtseinsfiguren ersetzt. Nach Borkenaus Modell: ein vergeister Mythos, der eine Seite der Todesantinomie akzentuiert hatte, wurde von einer Rationalisierung abgelöst, die der anderen Seite zu ihrem Recht verhelfen sollte. Die christliche Auferstehungsbotschaft konvertierte zum nüchternen Skeptizismus der Moderne: zu einer neuerlichen Anerkennung menschlicher Sterblichkeit, die sich während der »Sattelzeit« zwischen 1780 und 1830 auch institutionell etablieren konnte. In dieser Zeit wurden nicht nur Kliniken und Museen gegründet, sondern auch die Friedhöfe aus den Zentren der Metropolen an die Peripherie verlegt; in dieser Zeit wurde erstmals geplant, was später in Nordamerika verwirklicht werden sollte: der Friedhof als Park des ewigen Schlafs, als eine Art von »Schlummergarten«.²¹ Die Totenkulte wurden mehr oder weniger erfolgreich »entmythologisiert«: von den vielfach verwendbaren »Klappsärgen« Josephs II. bis zur freigeistigen Kremationspropaganda und zum »American Way of Death«.²² In den Obduktionssälen der modernen Spitäler wurden die Toten mit dem Skalpell demaskiert: „Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche.“²³

Ein totes Ding, und – manchmal – ein Denkmal. Der zunehmenden Depotenzierung magischer Denkmale läßt sich der Aufstieg historischer Denkmale gegenüberstellen: die Entwicklung eines bürgerlich-nationalen Denkmalskults. Aber dieser Denkmalskult generierte kaum jemals originäre Werke; eine Vielzahl seiner Exponate orientierte sich am Repertoire der ägyptischen oder griechisch-römischen Monumente. Mit einer einzigen Ausnahme: dem Genre der Kriegerdenkmale.

„Seit der Französischen Revolution und den Befreiungskriegen nehmen die Totenmale für gefallene Krieger stetig zu. Sie stehen in Kirchen und auf Friedhöfen, aber sie wandern auch aus den Kirchen aus, auf die Plätze und in die Natur. Nun ist es nicht

nur der Soldatentod selbst, der politischen Zwecken dient, sondern auch die Erinnerung daran wird in politischen Dienst genommen. Das Kriegerdenkmal soll diese Aufgabe erfüllen. Es rückt das Gedächtnis an den Soldatentod in einen innerweltlichen Funktionszusammenhang, der nur noch auf die Zukunft der Überlebenden zielt. Der Schwund christlicher Todesdeutung schafft so einen Freiraum für rein politische und soziale Sinnstiftungen.“²⁴

Unzweifelhaft repräsentieren die Kriegerdenkmale den modernen Denkmalstypus schlechthin, – womöglich gerade weil sie den Gattungskriterien historischer Denkmale immer weniger genügen. Was Reinhart Koselleck als Spiegelung der „Demokratisierung“ zeitgenössischer Gesellschaften deutete²⁵, läßt sich auch als Verzicht auf das Institut des sozialen Gedächtnisses erfassen. Untweg stehen wir gleichsam vor Massengräbern, die jeden Versuch, eines einzelnen, toten Individuums zu gedenken, von vornherein der Lächerlichkeit preisgeben. Das moderne Denkmal fügt sich keiner unsterblichkeitsmagischen Projektion; aber es verweigert sich auch dem Auftrag zur konkreten Erinnerung an die gestorbenen Kinder und Väter. Das moderne Denkmal feiert den Massentod, das anonyme Sterben: als Element einer politischen Theologie, die – nach dem überzeugenden Befund von George L. Mosse – den Tod nur hinzunehmen lehrt, wenn er heroisch verklärt, als Spektakel nationaler Wiedergeburt inszeniert werden kann.²⁶ Die modernen Denkmale feiern eine »Todeshinnahme«, die nah verwandt ist mit Todesrausch und Selbstmordkult. Wie die Museen propagieren sie eine soziale Synthesis des Vergessens, nicht die antike Kunst der Erinnerung. Die zahllosen »unbekannten Soldaten« haben mit ihren Vorläufern, den *gisants* der mittelalterlichen Kirchhöfe,²⁷ nichts mehr zu tun, – eher schon mit der kitschkultischen Verehrung einer unbekanntes Selbstmörderin aus Paris, die als »Inconnue de la Seine«, als eine Nippes-Ikone der Anonymität, die bürgerlichen Wohnzimmer der Fünfzigerjahre schmückte.

In seinem »Nachlaß zu Lebzeiten« schrieb Robert Musil, „das Auffallendste an Denkmälern“ sei,

„daß man sie nicht bemerkt. Es gibt nichts auf der Welt, was so unsichtbar wäre wie Denkmäler.“²⁸

Daß ihm die Unheimlichkeit seiner treffenden Beobachtung – dieser Wahrnehmung des Denkmals als »Zeichen des Vergessens« – bewußter war, als im spielerisch-gemüthlichen Tonfall des Essays dargestellt werden durfte, verrät eine Bemerkung zum Ende seiner Reflexionen. Da heißt es von den Denkmälern, sie glichen den „schweren Melancholikern in den Nervenheilstätten“. Und ferner:

„Wenn die Menschen nicht für Denkmale seelenblind wären und bemerken könnten, was oben vorgeht, so müßten sie, wenn sie vorbeikommen, das Gruseln haben wie an den Mauern eines Irrenhauses.“²⁹

ANMERKUNGEN:

*Der nachstehende Text wurde erstmals veröffentlicht in: *Kunstforum International 1994/127*. Ruppichterth: Verlag Kunstforum 1994. S. 178-183

- 1 Alain: *Die Pflicht glücklich zu sein*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1982, S. 151
- 2 Dem Paradoxon der Sterblichkeit entspricht das „Leichenparadoxon“ – die Erfahrung der anwesenden Abwesenheit jedes Toten. Vgl. Thomas H. Macho: *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987, S. 195 ff.
- 3 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen¹⁵ 1979, S. 235 ff.
- 4 Sigmund Freud: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*. In: Studienausgabe Band IX. (Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion). Fischer, Frankfurt/M. 1982, S. 49
- 5 Franz Borkenau: *Ende und Anfang. Von den Generationen der Hochkulturen und von der Entstehung des Abendlandes*. Herausgegeben und eingeführt von Richard Löwenthal. Klett-Cotta, Stuttgart 1984, S. 99
- 6 Franz Borkenau: *Ende und Anfang*. A. a. O., S. 96
- 7 Vgl. Jan Assmann: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. Wilhelm Fink, München 1991, S. 87 ff.
- 8 Daß die Tiergötterstatuen der altägyptischen Theokratie als Stimmhalluzinationsmedien genutzt wurden, – also eine akustische Präsenz der numinosen Wesenheiten ermöglichten, – behauptet der US-amerikanische Neuropsychologe Julian Jaynes. Vgl. Julian Jaynes: *Der Ursprung des Bewußtseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche*. Rowohlt, Reinbek 1988, S. 229 ff.
- 9 Borkenau: *Ende und Anfang*. A. a. O., S. 102
- 10 Vgl. Bernhard Lang / Colleen McDannell: *Der Himmel. Eine Kulturgeschichte des ewigen Lebens*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990, S. 24 ff.
- 11 Vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. C.H. Beck, München 1992, S. 227
- 12 *Josua 4,4-7*. Zitiert nach: Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1930. S. 227 f. Vgl. auch: *Josua 24, 26-27*, S. 251
- 13 In der Version Friedrich Nietzsches: „Das Allerbeste ist für dich gänzlich unerreichbar; nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich – bald zu sterben.“ Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. In: Kritische Studienausgabe Band I. dtv/de Gruyter, München / Berlin / New York 1980, S. 35. – Vgl. auch: Thomas H. Macho: *Tod und Vergeltung. Ein Fragment über das Gericht*. In: Manuskripte 98. Forum Stadtpark, Graz 1987, S. 4 ff.
- 14 Borkenau: *Ende und Anfang*. A. a. O., S. 109
- 15 Philippe Ariès: *Bilder zur Geschichte des Todes*. Carl Hanser, München / Wien 1984, S. 37
- 16 Philippe Ariès: *Bilder zur Geschichte des Todes*. A. a. O., S. 39
- 17 Manfred Lurker (Hg.): *Wörterbuch der Symbolik*. Alfred Kröner, Stuttgart⁵ 1991, S. 144
- 18 Vgl. Jochen Hörisch: *Brot und Wein*. Die Poesie des Abendmahls. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992, S. 41 ff.
- 19 *Lukas 22, 19*. Zitiert nach der Bibelübersetzung Martin Luthers. A. a. O., S. 100
- 20 In Luthers Übersetzung des »Alten Testaments« wird der Ausdruck »Denkmal« dreimal für »mnemosynon« in der griechischen sowie für »monumentum« in der lateinischen Bibel verwendet, und zwar stets im Sinne von »Gedächtnishilfe« oder »Gedächtnisstütze«. Vgl. Helmut Scharf: *Kleine Kunstgeschichte des deutschen Denkmals*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, S. 8
- 21 1793 verfügte der Konventsdelegierte Fouché den Wegfall jeglicher Zeremonien bei Beerdigungen, die Umwandlung der Friedhöfe in »Parkanlagen«, und deren Kennzeichnung durch ein Schild, auf dem geschrieben stehen sollte: »Der Tod ist ein ewiger Schlaf«. Vgl. Werner Fuchs: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1973, S. 86
- 22 Vgl. Jessica Mitford: *Der Tod als Geschäft*. Walter-Verlag, Olten / Freiburg / Brsg. 1965. Vgl. auch: Evelyn Waugh: *Tod in Hollywood*. Herder-Verlag, Freiburg / Brsg. / Basel / Wien 1966
- 23 Werner Fuchs: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. A. a. O., S. 71
- 24 Reinhart Koselleck: *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*. In: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität*. (Poetik und Hermeneutik VIII). Wilhelm Fink, München 1979, S. 259
- 25 Reinhart Koselleck: *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*. A. a. O., S. 259 f.
- 26 George L. Mosse: *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben*. Klett-Cotta, Stuttgart 1993, S. 44 ff.
- 27 Vgl. Philippe Ariès: *Bilder zur Geschichte des Todes*. A. a. O., S. 54 ff.
- 28 Robert Musil: *Nachlaß zu Lebzeiten*. Rowohlt, Reinbek 1962, S. 62
- 29 Robert Musil: *Nachlaß zu Lebzeiten*. A. a. O., S. 65

ECKART LEISER

STRUKTURALISMEN: VERSUCH EINER VERDICHTUNG*

Historisch gesehen, geht der Strukturalismus zurück auf eine wachsende Unzufriedenheit mit einem empiristischen oder atomistischen Zugang zur Welt, der über lange Zeit die Wissenschaften bestimmt hatte. Denn ein solcher Zugang ist nicht in der Lage, die Frage nach den *Formen* zu stellen, die die verschiedensten Phänomene in Biologie, Psychologie, kulturellen Manifestationen und sogar der Mathematik kennzeichnen und miteinander verbinden; Formen, die durch ihre unveränderlichen Grundzüge, ihre Geschlossenheit und gleichzeitig durch ihre Sparsamkeit auffallen. Erst recht nicht war es möglich, über einen solchen Zugang zu befriedigenden Antworten zu gelangen.

In bestimmten Fällen drängte sich die immer zwingendere Vermutung auf, daß es *Ganzheiten* (oder *Totalitäten*) gibt, die wohlabgegrenzt sind, in sich organisiert und durch einen Typus von Gesetzmäßigkeiten geregelt, die sich nicht von den in die Ganzheit eingehenden Elementen her ableiten lassen und die in diesem Sinn übergeordnet sind. Da es sich um *dynamische* Ganzheiten handelt, wie etwa bei den Regeln, nach denen eine Kultur ihr Zusammenleben regelt oder ein Kind seine Denkprozesse organisiert, haben sie keine feste und direkt beobachtbare Form: die Erforschung ihrer Funktionsweise erfordert somit einen grundlegend komplexeren Ansatz, als es der empiristische ist. Es überrascht daher nicht, daß sich das Repertoire der traditionellen wissenschaftlichen Methoden hier als unbrauchbar oder zumindest als unzureichend erweist.

Nehmen wir als *erstes* Beispiel die Entwicklung der Arten, sicher für viele ein im vorliegenden Zusammenhang unerwarteter Bezug, wird doch gerade die Evolutionstheorie gewöhnlich als revolutionärer Schritt in Richtung auf ein neues wissenschaftliches Denken gesehen. Und ihr ist tatsächlich die Einsicht zu verdanken, daß es unmöglich ist, die Dynamik der Evolution und ihre Gesetze anhand eines einzelnen Organismus zu erforschen. Vielmehr ist ein Blickwinkel erforderlich, der zumindest die Population umfaßt. Aber damit kommt man noch lange nicht den Prinzipien auf die Spur, die die *Funktionalität*, die *stetige Veränderung* und die *Vervollkommnung* der Ausstattung einer Art sichern, sowohl hinsichtlich ihrer morphologischen Merkmale als auch ihres Verhaltens. Wie die postdarwinistische Diskussion in der Biologie zeigt, kann das statistische darwinistische Denken nach dem Modell „Versuch und Irrtum“ nicht erklären, wie das Sich-Entfalten der körperlichen Gestalt und der Verhaltensschemata eines individuellen Organismus funktioniert und was die scheinbar „prästabilierte“ (im Vorhinein eingerichtete) Harmonie garantiert, die zwischen dieser Ausstattung und der

in gewissem Grad immer einmaligen Umwelt eines Organismus besteht. Kurz gesagt, stellt sich hier die Frage, wie die Ausarbeitung leistungsfähiger Strukturen möglich ist mit einem Variieren, das keineswegs zufällig ist, sondern eher einen strategischen Charakter zu haben scheint.

Nehmen wir zur weiteren Veranschaulichung ein *zweites* Beispiel aus der Mathematik, nämlich das System der ganzen Zahlen. Eine einzelne ganze Zahl kann wohlbestimmte Eigenschaften haben: sie kann gerade oder ungerade sein, Primzahl oder nicht usw. Aber von solchen einzelnen Zahlen aus wird man niemals zu den Prinzipien oder Gesetzen gelangen, die das System der ganzen Zahlen als übergeordnete Ganzheit bestimmen, und die etwa begründen, daß sich aus der Addition von zwei ganzen Zahlen immer eine weitere ganze Zahl ergibt. Genausowenig wird man zu diesem System *induktiv* gelangen, indem man etwa eine Zahl nach der anderen samt ihren Eigenschaften zusammenstellt. Vielmehr ist ein ganzheitlicher Ansatzpunkt zur Erzeugung dieses Systems nötig, etwa die „generative“ Axiomatik von *Peano* zur Erzeugung der Zahlenreihe, um den Kontext herzustellen, der die Eigenschaften des Zahlensystems untersuchbar macht. Genau eine solche Sichtweise ist es, die uns erlaubt, hier zum ersten Mal eine wohldefinierte Struktur zu erwähnen, nämlich die „Gruppenstruktur“, die die ganzen Zahlen als Ganzheit kennzeichnet. (Wie vielleicht einige wissen, hat diese strukturelle Sichtweise ein besonderes Projekt zur Begründung von Mathematik in Gang gesetzt, den mathematischen Strukturalismus unter dem Namen *Bourbaki* – auf das übrigens *Piaget* des öfteren Bezug nimmt).

Damit ist bereits klar, daß es ein Hauptziel der verschiedenen Spielarten von Strukturalismus ist – und es gibt viele Strukturalismen –, die komplexen Gesamtheiten hinter den empirischen Einzelercheinungen zu suchen. Diese sind durch eigene und verständnisrelevante Strukturen gekennzeichnet, die die Einzelercheinungen als tieferliegende Bedingungsgefüge beeinflussen und diese in einen Kontext von größerer Erklärungskraft einzuordnen ermöglichen. Auch ein zweites, dieses Mal vor allem methodologisches Ziel der strukturalistischen Herangehensweise ist damit bereits angesprochen: die Oberflächlichkeiten und die „Blindheit“, um es zugespitzt auszudrücken, der empiristischen und atomistischen Sichtweise zu überwinden, und dabei gleichzeitig, gestützt auf objektive Kriterien, die Willkürlichkeiten anderer ganzheitlicher Anschauungen zu vermeiden.

Denn schon immer und lange vor dem strukturalistischen Projekt gab es Ganzheitlichkeit beanspruchende, aber eben im Metaphysischen verblei-

bende Versuche, die Erscheinungen dieser Welt zu erklären, angefangen bei religiösen Interpretationen, über spekulative Theorien bis hin zur Gestaltpsychologie, um einen meiner Arbeit näher liegenden Bereich zu nennen. Aber die in all diesen Fällen eingeführten Gesamtheiten sind mehr oder weniger von außen gesetzt oder apriorisch.

Dagegen gehören zu einer Struktur, im Sinn des wissenschaftlichen Strukturalismus, verschiedene Eigenheiten, anhand derer sie bestimmbar ist. Nach *Piaget* sind es drei solche Eigenheiten, an denen sich die strukturalistische Forschung orientieren kann: *Erstens* kann bei einer Struktur immer ihr Wirkungsbereich von ihrer Umgebung abgegrenzt werden. *Zweitens* durchläuft eine Struktur, im Fall lebender Systeme, Transformationen, deren Spielraum und Dynamik ihrerseits durch spezifische Gesetze geregelt sind mit dem Ziel, die wesentlichen Eigenschaften der in Frage stehenden Struktur zu bewahren. *Drittens* sind auch auf einer als stabil gesetzten Entwicklungsstufe einer Struktur Mechanismen der Selbstregulation erforderlich, die diese Stabilität sichern und Störungen von außen abfangen (s. *Piaget* 1973). Das im Vorangehenden zitierte Beispiel aus der Mathematik wäre bezüglich des dritten Kriteriums ein Extremfall. Denn wenn eine mathematische Struktur einmal auf vollständige und widerspruchsfreie Weise eingeführt ist, wird es keine „einschlägigen“ Störungen mehr geben, abgesehen von möglichen subjektiven Irrtümern der Mathematiker.

Jetzt wo wir das Wesentliche der strukturalistischen Herangehensweise gekennzeichnet haben, nämlich den Vorrang der zugrundeliegenden Strukturen vor der Vielfalt wechselnder Phänomene – ein Gesichtspunkt, der sich auf jede Art von Wissenschaft anwenden läßt, wollen wir im weiteren die Naturwissenschaften ausklammern und uns auf die spezifischen Strukturen des menschlichen Lebens beschränken, die den Mensch-Welt-Zusammenhang kennzeichnen. In letzter Instanz lassen sich all diese Strukturen auf die symbolische Dimension des menschlichen Seins zurückführen und die greifbarsten Aspekte dieser symbolischen Dimension sind die Erscheinungsweisen der Sprache.

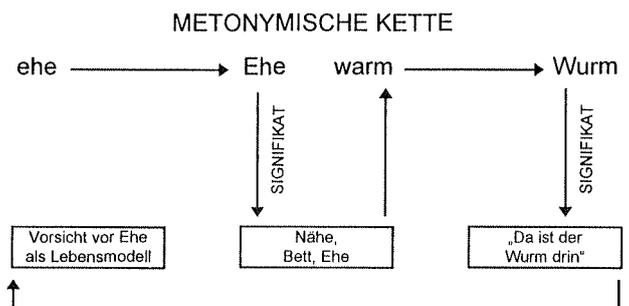
Wir wenden uns daher jetzt den linguistischen Ursprüngen des Strukturalismus zu, die mit dem Namen *De Saussure* verbunden sind.

DER STRUKTURALISTISCHE BEITRAG
VON *DE SAUSSURE* (1857-1913)
ZUR SPRACHWISSENSCHAFT

Es war der Schweizer Sprachwissenschaftler *De Saussure*, der, von einigen neuentwickelten Gesichtspunkten ausgehend, der linguistischen Diskussion seiner Zeit einen ersten strukturalistischen Impuls gab, der sich in der Folge über fast alle Humanwissenschaften ausbreitete (s. *De Saussure* 1967). Im Gegensatz zum damals vorherrschenden Modell der Sprachwissenschaft von empiristischem oder materialistischem Zuschnitt, dem bis heute ei-

nige linguistische Schulen folgen, vertrat er die Auffassung, gestützt auf konkrete Phänomene, daß die Sprache nicht lediglich ein symbolisches Medium ist, um die menschliche Welt widerzuspiegeln, also eine kulturelle Instanz, um Erfahrungen, Handlungen, Empfindungen und Bedürfnisse in Beziehung zu Dingen und Menschen darzustellen und zu verallgemeinern. Er bestritt also, in Begriffen der Sprachwissenschaft, daß Sprache sich darin erschöpft, *Signifikate* zu schaffen und zu fixieren, indem er zeigte, daß den *Zeichen* ein Eigenleben zukommt, sie also nicht einfach ein frei verfügbares Mittel im Mund des Sprechenden sind. Zeichen haben die Tendenz, sich aus sich selbst heraus zu organisieren gemäß den Beschaffenheiten des Materials, aus dem sie gemacht sind, wie etwa ihre phonetischen Eigenarten, ihre etymologischen Verflechtungen, ihre Ähnlichkeiten und unterscheidenden Partikel oder, auf komplexerem Niveau, ihre syntaktischen Schemata.

De Saussures auf die Sprache bezogenes Zeichenmodell, das aus einem bezeichnenden (Signifikant) und einem bezeichneten Teil (Signifikat) besteht, wurde vom psychoanalytischen Strukturalismus übernommen und unter dem Begriff der mesonymischen Kette weiterentwickelt. Das folgende Beispiel soll vorwegnehmend den Mechanismus einer metonymischen Kette aufzeigen, um so das „Eigenleben“ der Zeichen anschaulich zu machen.



Um diese Abbildung etwas mit Leben zu füllen, stellen wir uns die dargestellte Folge im Kopf eines konkreten Menschen vor. Als erstes gelangt er beim Denken über die bevorstehenden Schritte seines Lebens vom Wort „*ehe*“ zum Wort „*Ehe*“ aufgrund der phonetischen Gleichheit. Danach kommt die Ebene der Signifikate ins Spiel, wo sich „*Ehe*“ mit Nähe, Enge, Bett assoziiert findet. Zu den Zeichen zurückkehrend, verdichtet sich dieses Bedeutungsbündel zum Wort „*warm*“, und von dort aus setzt sich eine neue metonymische Kette in Gang, die zum Wort „*Wurm*“ führt. In einer neuerlichen Abzweigung auf die Ebene der Signifikate findet sich „*Wurm*“ in der Assoziation mit „der Wurm ist drin“. Mit seinem Ausgangspunkt, der Planung seiner Zukunft, rückgekoppelt, wird sich für die hier betrachtete Person die Ehe als Perspektive etwas verdunkeln, und die Dynamik der Sprache gelangt zu einem (vorläufigen) Schlußpunkt.

Aus dieser Dynamik und den Strukturen, die sie hervortreibt, entsteht das, was man *Signifikant* nennt. So betrachtet ist der Signifikant also mehr als eine mehr oder weniger zufällige und beliebige Menge von Zeichen als materielle Träger des Signifikats, sondern ein lebendes System das, unabhängig von seiner Beziehung zu den Welten, die es darstellen soll, in die mentale Strukturierung des sprechenden Subjekts oder – in größerem Maßstab – einer Kultur eingreift. *De Saussure* geht soweit zu behaupten, daß selbst bei der Herstellung von Signifikaten die strukturelle Dynamik der Signifikanten als grundlegende bedingende Instanz eingreift. Das bedeutet, daß Signifikate sich in hohem Grad in Abhängigkeit von den Signifikanten bilden. So hat *De Saussure*, um die Dinge etwas zu konkretisieren, als elementares Prinzip der Dynamik von Signifikanten aufgedeckt, daß sie sich nach dem Schema von Gegensätzen konstituieren. Das heißt, daß man niemals ein einzelnes Zeichen finden wird, das mit einem Signifikat in Form einer isolierten Beziehung verbunden ist. Stattdessen ist die elementarste Einheit die Gegenüberstellung von zwei Zeichen. Daraus werden zwei entgegengesetzte Signifikate gebildet, von denen jedes einzelne seine inhaltliche Bestimmung nur durch Abgrenzung von seinem „Gegenspieler“ aufrechterhalten kann.

Folgen wir diesem Argument, ist es z. B. unmöglich, von „Licht“ zu sprechen, ohne ihm die „Dunkelheit“ entgegensetzen, noch von „Hunger“, ohne ihm die „Sätttheit“, aber auch den „Durst“ gegenüberzustellen, und im Hinblick auf den psychoanalytischen Strukturalismus ist es ebenso unmöglich, vom „Ich“ zu sprechen, ohne es in Kontrast zum „Anderen“ zu setzen. Die Sprache folgt also nicht dem Muster einer Landkarte, die das menschliche Leben Punkt für Punkt in Form einzelner Abbildungen darstellt, sondern läßt sich eher als Produkt eines strukturierenden Mechanismus fassen, der dem symbolischen Apparat selbst innewohnt, und dessen Schlüsselprinzip die *Differenz* ist. Die symbolische Ordnung, die aus dieser differenzbildenden Operation entsteht, zielt damit nicht so sehr auf eine „objektive“ Darstellung der Dinge, sondern „stülpt“ der Welt vor allem ein Netz oder Gitter von Unterscheidungen über, um sie zu strukturieren und zu assimilieren.

Am Rande bemerkt gibt es heutzutage andere Strömungen des linguistischen Strukturalismus von größerer Verbreitung: etwa die „generative“ Linguistik von *Noam Chomsky*, der sich selbst allerdings nicht ohne weiteres dem Strukturalismus zurechnen würde (s. Chomsky 1965).

Mit dieser kurzen Skizze der historischen Grundlagen des strukturalistischen Ansatzes sowie mit der symbolischen Dimension des menschlichen Seins als Ausgangspunkt sind wir jetzt in der Lage, uns einem Bereich zu nähern, wo der Strukturalismus nicht nur ein neues Verständnis vom zu erforschenden Gegenstand einbringt, sondern außerdem einen wohlausgearbeiteten methodischen Ap-

parat hervorgebracht hat, um Phänomene außerhalb der sauber faßbaren Ebene des Sprachlichen zu erforschen. Die Rede soll sein von *Lévi-Strauss* und seiner strukturalistischen Anthropologie und Ethnologie.

Kommen wir also jetzt zu dieser Erweiterung des strukturalistischen Projekts.

DIE ETHNOLOGIE UND STRUKTURALE ANTHROPOLOGIE VON LÉVI-STRAUSS (GEB. 1908)

An anderer Stelle (ich beziehe mich hier auf meinen spanischen Artikel „*Die Struktur der Zeit in der Geschichtsschreibung*“, s. Leiser 1994) habe ich mich mit der besonders schwierigen Situation beschäftigt, mit der sich die ethnologische Forschung konfrontiert sieht, ein Schicksal, das sie mit der Historiographie teilt. In beiden Fällen geht es darum, sich an das Fremde anzunähern, und es gibt viele Fallen, in die die Forscher hier zu treten pflegen und insbesondere die empiristisch orientierten Forscher. Ich habe seinerzeit betont, daß der ethnologische Strukturalismus von *Lévi-Strauss* hier auf eine Art „Ur-Alphabet“ von Strukturen setzt, das eine Verknüpfung zwischen dem Bezugssystem (oder „Code“) des Forschers und dem des erforschten Gegenstandes ermöglichen soll. Im Rahmen des gegenwärtigen Themas soll das Projekt von *Lévi-Strauss* uns dazu dienen, das aufzuhellen, was unter *Transformationsdynamik* symbolischer Strukturen verstanden wird. Darüberhinaus wollen wir das konzeptuelle Gerüst andeuten, das sich aus dieser Fragestellung herleitet.

Aber auch die traditionelle, empirisch ausgerichtete Ethnologie, zu deren berühmtesten Vertretern *Malinowski* zu zählen ist, stieß in der Untersuchung der sogenannten „primitiven“ Kulturen schon seit langem auf eine immer erdrückendere Vielfalt von Formen: Heiratsregeln, totemistische Schemata, differentielle Gesichtspunkte zum Anordnen von Clans und das Festlegen des Verhältnisses zwischen ihnen, Klassifikationssysteme für Pflanzen und Tiere usw. So eifrig auch ganze Schwärme von Ethnologen derartige Daten zusammentrugen, führte das zu nicht viel mehr als zu dem Eindruck, daß diese „primitiven“ Kulturen sich durch einen recht seltsamen bis bizarren Geist auszeichnen würden (s. *Lévi-Strauss* 1977).

Geht man diese empirischen Ergebnisse erneut aus strukturalistischer Sicht durch, so springt als erstes das Wirken dieses schon erwähnten differenzbildenden Mechanismus ins Auge, der die Dynamik des Signifikanten kennzeichnet. Diese ruht nicht, bis sie die gesamte Welt mit einem Netz von Differenzen überzogen hat. Die erste Leistung jedes symbolischen Systems besteht also vor allem darin, Unterscheidungsschemata einzurichten, die auf mentalem und praktischem Niveau eine strukturierte Beziehung zur Welt ermöglichen. Natürlich sind die darin eingesetzten Objekte und Signifikate, also die Schlüsselemente dieses Netzes, die es in

der Erfahrungswelt verankern, nicht zufällig. Aber genauso wenig sind sie hinreichend durch die „objektiven“ Lebensbedingungen festgelegt, sei es im Bereich der Natur oder im Bereich der elementaren Notwendigkeiten menschlicher Existenz, um mit einiger Wahrscheinlichkeit in diese Schemata Eingang zu finden. Eher scheinen sich die Signifikanten mit einer Grundausstattung aus den verfügbaren Signifikanten „auszustaffieren“, derart, daß immer ein kultureller Spielraum zum Auswählen bleibt.

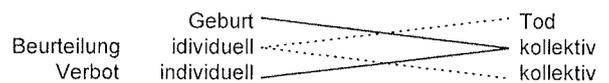
Was sich zweitens dem strukturalistischen Verstand aufdrängt, ist der Verdacht, daß die in den Blick genommene Einheit, wenn einzelne Kulturen oder Stämme untersucht werden, nicht umfassend genug ist, um die allgemeine Struktur zu erfassen, in die sich diese Vielfalt besonderer Formen einfügt. Genauso wie sich im Fall der ganzen Zahlen die Einfachheit der Gruppenstruktur erst dann offenbart, wenn man von den einzelnen Zahlen auf die Ebene des Zahlensystems als Ganzes übergeht, müssen in der ethnologischen Forschung Gesamtheiten größeren Maßstabs betrachtet werden. Indem er dies tut, gelangt Lévi-Strauss zu außerordentlich überraschenden Ergebnissen.

Nehmen wir als Beispiel die Fülle von Ergebnissen, die die ethnologische Forschung zu den Kulturen der australischen Ureinwohner zusammengetragen hat.

So etwa halten die Stammesangehörigen von *Motlar*, *Mota* und *Aurora* einige für einzelne Personen geltende Verbotsnormen ein, die sich auf Speisen beziehen und die sie auf den Umstand zurückführen, daß das Kollektiv den besagten Personen die Identität bestimmter Tiere und Pflanzen zuschreibt. Diese Zuschreibung geht zurück auf ein Zusammentreffen mit einem Tier oder einer Pflanze, das der Mutter während der Schwangerschaft widerfahren ist. (Konkret handelt es sich z. B. darum, daß eine schwangere Frau auf eine Bergkatze stößt, der Stamm bespricht die Angelegenheit und kommt zum Schluß, daß diese Bergkatze im erwarteten Kind wiedererscheinen wird, woraus sich das Speiseverbot „Bergkatze“ für diesen zukünftigen Menschen ergibt.) Dagegen gibt es unter den Stammesangehörigen von *Lifu*, *Ulawa* und *Malaita* Speiseverbote, die für das gesamte Kollektiv gelten und die, wie sie sagen, auf Visionen zurückgehen, die Sterbende haben und in denen Tiere und Pflanzen vorkommen, die auf ihre Wiedergeburt hinweisen.

Lévi-Strauss gelingt es, derartige scheinbar exzentrische und unerklärliche Praktiken in ein sehr einfaches strukturelles Schema einzuordnen, und zwar, indem er das durch die einzelnen Stämme gegebene Bezugssystem überschreitet in Richtung auf einen Kulturraum von größerem Maßstab, also zu einer Ganzheit höherer Ordnung übergeht. Er findet so zwei Achsen, die die symbolische Ordnung dieser Kulturen bestimmen, gebildet durch die Gegensätze „Geburt-Tod“ und „individuell-kollektiv“. Das letztere Paar spaltet sich dabei auf in die Funktionen „beurteilen“ und „Verbotsnormen setzen“. Auf

dieser Grundlage hat eine Gruppe ihre symbolische Repräsentation zu vollziehen, also ihre Identität zu konstruieren. Die Eingeborenen von *Motlar*, *Mota*, und *Aurora* tun das, indem sie sich dem Pol der *Geburt* zuordnen, was Gegenstand einer *kollektiven Beurteilung* ist, aus der sich ein *individuelles Verbot* ableitet. Dagegen ordnen sich die Eingeborenen aus *Lifu*, *Ulawa* und *Malaita* dem Pol des *Todes* zu. Aus dem Sterbe geschehen geht eine *individuelle Beurteilung* hervor, aus der ein *kollektives Verbot* folgt. An der folgenden Abbildung wird deutlich, daß die beiden Praktiken als zwei Manifestationen der gleichen Struktur verstanden werden können. Es handelt sich um zwei Anordnungen im gleichen Schema der beschriebenen Achsen, die in einer Spiegelungsbeziehung zueinander stehen.



Das Beispiel soll die Transformationsdynamik der symbolischen Ordnung illustrieren, die in diesem Fall eine differentielle Repräsentation von zwei Kulturräumen möglich macht, die sich aus geographischen und historischen Gründen in Form von Gegensätzen miteinander in Beziehung setzen. Es handelt sich dabei lediglich um *einen* Transformationsmechanismus aus einem ganzen Arsenal von Operationen: Die Achsen selbst können einen Wandel durchlaufen derart, daß aus einem Verbot ein Gebot wird. Oder das Speiseverbot verlagert sich auf die sprachliche Ebene (ein Verbot der entsprechenden Namen). Oder eine soziale Regel kann sich mit einem anderen Bereich verknüpfen, sagen wir den Heiratsregeln (s. „Die Transformationsysteme“ in Lévi-Strauss 1973). Nach Lévi-Strauss können, was Australien angeht, alle Kulturen des Kontinents als Manifestationen der gleichen gigantischen strukturalen Ganzheit verstanden werden. Diese sind unter sich über Transformationsmechanismen verbunden, die in Abhängigkeit von geographischen Parametern (Nord-Süd), Stammesverwandtschaften oder historischen Verflechtungen arbeiten. Er träumte davon, alle diese strukturalen Achsen, die Transformationsmechanismen, die den Übergang von einer Variante zur anderen regeln und die Parameter, die in diesen Prozeß eingehen, mit Hilfe eines Computers zu modellieren.

Wir wollen jetzt auf ein drittes Projekt des Strukturalismus eingehen, den bereits zuvor angesprochenen *psychoanalytischen Strukturalismus*, dessen Protagonist *Lacan* ist.

DIE SYMBOLISCHEN STRUKTUREN ALS FUNDAMENT DER PSYCHOANALYSE IN DER THEORIE VON JACQUES LACAN (1901-1981)

Dieses Projekt kann als Versuch gesehen werden, die symbolische Dimension in den umfassendsten Rahmen der menschlichen Lebenstätigkeit zu stellen und gleichzeitig das Prekäre des symbolischen

Geschehens herauszuarbeiten. Wir sind damit beim verwegenen Teil dieser an sich schon vermessenen Idee, den Strukturalismus in einführender Weise in einer Stunde darzustellen.

Der Ausgangspunkt des psychoanalytischen Strukturalismus ist die Tatsache, daß es menschliche Subjekte gibt, die sich im Netz der Signifikanten verirrt haben und die sich wehrlos an eine entfesselte Dynamik der symbolischen Strukturen ausgeliefert finden. Den Extremfall führt die Psychose vor, aber es gibt viele andere Phänomene ähnlicher Art wie Zwangsmechanismen, hysterische Bilder usw., und in gewissem Sinn darf man hier sogar die Träume einschließen. Ausgehend von derartigen Phänomenen ist es nicht abwegig zu fragen, ob das Symbolische in der Evolution der Natur zum Menschen hin tatsächlich einen Fortschritt darstellt, eine leistungsfähige Funktion also, die dem Menschen im Vergleich mit anderen Spezies nur Vorteile bringt im Sinne des Überlebens. Genau eine ethnologische Herangehensweise nach der Art von Lévi-Strauss könnte zu einer solchen Sicht beitragen, denn vor der Fülle all dieser kulturellen Äußerungsformen, die den Gegenstand seiner Forschung bilden, erweist es sich als schwierig, die bereichernde Kraft des Symbolischen in Frage zu stellen. Ist es also erlaubt, an dem Guten zu zweifeln, das das Symbolische zum menschlichen Leben beisteuert? Lacan sagt ja. Über die Pathologie hinaus vertritt er den Standpunkt, daß das Symbolische eher eine „Krücke“ ist, um einen ursprünglichen und unheilbaren Mangel der menschlichen Existenz zu mildern, der im Verlust eines direkten und verlässlichen Kontakts mit der Welt liegt, in dem, worüber die Tiere aufgrund ihrer Instinkte verfügen, eine biologische Ausstattung, die beim Menschen – im Widerspruch zu allen biologistischen Moden – ihre Funktionsfähigkeit eingebüßt hat. Nach dieser Sicht steht die Eigendynamik der symbolischen Strukturen und ihre Tendenz, sich von ihrer Funktion abzulösen, die Welt widerzuspiegeln, nicht für die Allmacht des Menschen, sondern ganz im Gegenteil für eine tiefgehende Unfähigkeit, sich mit der Außenwelt oder dem, was Lacan das *Reale* nennt, zu vermitteln. Entsprechend ist für Lacan das Reale die am wenigsten grundlegende Dimension – in seiner Terminologie: *Register* – der menschlichen Lebenstätigkeit. Es sind zwei andere Register, auf denen die menschliche Existenz gründet, nämlich das *Imaginäre* und das *Symbolische*. Wenn auch das Reale der Ort menschlicher Ohnmacht ist – Lacan sagt, daß das Reale das Unmögliche ist –, bedrängt es trotzdem und unablässig durch seine pure Gegenwart und als unlösbares Problem das Imaginäre und das Symbolische. Wie aus dem Gesagten folgt, ist, wenn man das symbolische Register betrachtet, das was es am wenigsten kennzeichnet, seine Qualität eines Mittels zur Wiedergabe des Realen, also einer *Funktion* zur freien Verfügung des Subjekts. Viel eher ist das Symbolische eine Instanz *a priori* und als solche, eine primäre bedingende

Größe des menschlichen Lebens. Und das ist es nicht wegen der Signifikate, die es zur Interpretation der Welt liefert, auch wenn dabei vielleicht nur ein Trugbild herauskommt, sondern aufgrund der *Signifikanten*, die die Subjekte wie ein Netz umhüllen und sie vom ersten Augenblick an formen (s. Lacan 1980). Das Symbolische darf danach nicht als *Gabe* des Subjekts betrachtet werden, sondern das Subjekt kann eher umgekehrt, wie es Lacan zuzuspitzen gefällt, als *Effekt* von Signifikanten gesehen werden.

So kommt es, daß der Strukturalismus in seiner radikalen Konsequenz Anstoß für ein anderes Projekt gibt, nämlich das einer *Desubjektivierung* jenes autonomen Subjekts des westlichen Denkens – oder seine *Dekonstruktion*, um einen gängigen Begriff zu benutzen – (andere Vertreter dieses Projekts sind Foucault, Deleuze und im Bereich des Marxismus Althusser). In ihm stecken eine Reihe schwer abschätzbarer Konsequenzen für die Wissenschaften und deren Erkenntnisanspruch, denn was bleibt von diesem bewußten und reflektierenden Subjekt als Ort des Wissens übrig (s. „Das 'Erkenntnis-Ich' des Forschers“, Leiser 1973)?

Da jedoch in der psychoanalytischen Praxis das Subjekt „Patient“ im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, stellt sich als entscheidendes Problem für den lacanianischen Strukturalismus die Rückgewinnung eines Spielraums innerhalb des Netzes von Signifikanten durch das Subjekt und die Verlagerung seiner Position in diesem Netz zu einem weniger erdrückenden Ort hin. Um aber zur Frage der Strukturen zurückzukehren, die im Mittelpunkt unseres Themas stehen, ist die Ausgangsstruktur des individuellen Subjekts die durch die Signifikanten vorgegebene. Schon bevor es auf die Welt kommt, findet sich ein menschliches Wesen in eine ursprüngliche Topologie von Signifikanten eingebunden. Bereits der Fötus nimmt verschiedene phonetische Schemata wahr, die er mit elementarsten Empfindungen verbindet: zärtliche Worte und kalte Worte, beruhigende Laute und panische Laute, eine weibliche Stimme und eine männliche Stimme. Vor allem nimmt er wahr, daß sich die Mutter selbst mit ihm in Beziehung setzt, indem sie etwa zärtlich mit ihm spricht und dabei ihren Bauch streichelt. Aus all dem entsteht ein Netz von buchstäblich reinen Signifikanten, denn noch gibt es keinerlei Kontakt mit einer Welt außerhalb dieser Symbiose mit der Mutter. Wir haben hier die Basis, auf die sich Lacan letztlich bezieht, wenn er sagt, daß das Unbewußte die Struktur einer Sprache hat. Bei der Geburt befindet sich das menschliche Subjekt bereits in einem in gewissem Maß strukturierten symbolischen Raum mit einem für es vorbereiteten Ort darin (durch einen Wunsch, eine Ablehnung, Ambivalenzen usw.). Und nicht selten findet es sich bereits unter einen despotischen Signifikanten gestellt vor („Die zweitgeborenen Söhne der Familie haben immer Probleme“, sagt eine Mutter in der Sprechstunde des argentinischen Analytikers Ricardo Ro-

dulfo; in einer anderen Familie verfolgt den Sohn von Geburt an der Satz „Ach, wie hübsch er ist“; *Rodulfo* spricht in diesem Zusammenhang von „Familienmythos“, s. Rodulfo 1989). Dieser Kern des symbolischen Registers wird sich Schritt für Schritt mit Bildern verbinden, die über das Sehen entstehen, vermischt mit Wünschen und Phantasien, also mit all dem, was die imaginäre Verankerung der Signifikanten ausmachen wird.

Frühestens mit sechs Monaten gelangt das Kind an einen kritischen Punkt seiner Subjektivierung, nämlich zu einer ersten (und in gewissem Sinn letzten) Begegnung mit dem Realen. Es befindet sich vor einem Spiegel, hinter ihm die Mutter, und entdeckt, jubilierend, sein eigenes Bild, und die Mutter sagt ihm: „Das bist Du“. Zweierlei passiert: Einerseits verleiht die Mutter seinem Bild eine Ganzheit, Vollkommenheit und Großartigkeit, die sich in sein imaginäres Register als Idealmodell seines Ichs einschreibt. Andererseits stimmt irgendetwas nicht, denn die Mutter als uranfängliche und unüberschreitbare Größe verflüchtigt sich. Sie steht neben diesem „Idealich“ als eine *Andere*, die die Absolutheit seiner Existenz in Frage stellt, so wie sein eigenes Bild die Absolutheit der mütterlichen Existenz fragwürdig macht. Es tut sich eine Kluft in der Logik der Repräsentation auf, ein Widerspruch, der sich niemals mehr auflösen wird: das Spiegelbild verwandelt sich in etwas Brüchiges (s. Lacan 1973). Es ist dieser unvorhergesehene Kontakt mit dem Realen, der in die Welt des Kindes die Dimension der Leere einbrechen läßt, des Todes und der Gewalt; Motive, um die später das kreisen wird, was *Lacan* das *Phantasma* nennt.

Diese Erfahrung wird eine unermüdliche Anstrengung in Gang setzen, sich zwanghaft in einem System von Signifikanten darzustellen, das diesen Mangel hat. Ein anderes Mittel bleibt aber nicht, sich gegen diesen Einbruch des Realen zu schützen, das sozusagen hinter dem Spiegel lauert. Wenn das Subjekt es schafft, sich durch diese widersprüchliche Situation einen Weg zu bahnen, wird es sich schließlich in die symbolische Ordnung einfügen, die die Kultur ihm vorgibt, in der zu leben ihm zugefallen ist. Es wird die Strukturen der Signifikanten mit Signifikaten anreichern, die ihm eine Orientierung in der Welt ermöglichen, und auf diese Weise sich das konstruieren, was *Lacan* die *Realität* nennt (und die er also vom Realen abhebt).

Wenn jemand das nicht schafft, wird er sich vielleicht eines Tages in der Praxis eines Psychoanalytikers einfinden. Dessen Aufgabe besteht dann darin, einen Ort anzubieten, wo das Subjekt sich vorsichtig – und ohne seine Auflösung befürchten zu müssen – diesem Netz von Signifikanten annähern kann, die es sprechen lassen, es in endlosen Zirkeln von Bildern oder symbolischen Ketten festhalten, und dessen Wirkungen sich in Entglei-

sungen oder Versprechern offenbaren. Es geht dann darum, sich in dieser Welt auf den Weg zu machen, sich den Metonymien und Metaphern auszuliefern, die in seinen freien Assoziationen und Träumen aufsteigen. Es gilt dann, alles das von Neuem zu durchqueren und innerhalb dieser Strukturen einen offeneren Ort zu finden. Von dort aus kann es das Subjekt dann wagen, die krankheitserzeugenden und deformierten Elemente seiner symbolischen Ordnung einer heilsamen Erschütterung auszusetzen, damit sie sich vielleicht neu anordnen und ihm den Weg zu einem befriedigenderen Leben öffnen. In anderen Worten handelt es sich darum, die Dynamik der Signifikanten aus einer Sackgasse zu holen, damit sie wieder „Ketten machen“ können. Oder es auf versöhnende Weise mit seinem „Untergrund“, diesem *Freudschen* „Es“, in Kontakt zu bringen, um es mit *Lacan* sagen zu lassen: „Wo es war, soll ich ankommen“ (Lacan 1975, S. 50). Das markiert einen kleinen, aber gewichtigen Unterschied zu *Freuds* „Wo Es war, soll Ich werden“ (Freud 1978, S. 516), jenem Projekt, das er mit der Trokelenlegung des Zuidersees vergleicht.

Damit sind wir am Ende dieses etwas schwindelerregenden Streifzugs durch den Strukturalismus angelangt.

*Der Beitrag erscheint auch in „Psychologie & Gesellschaftskritik“, 4/1996.

LITERATUR:

- Chomsky, Noam: *Aspects on the theory of syntax*. M.I.T. Press, Cambridge/Mass. 1965
- Freud, Sigmund: „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“, in: *Studienausgabe Bd. I*. Fischer, Frankfurt / M. 1978, S. 496-516
- Lacan, Jacques: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*. Walter, Olten 1973, S. 61-70
- ders.: „Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten, oder die Vernunft seit Freud“, in: *Schriften II*. Walter, Olten 1975S. 15 ff.
- ders.: „Der Traum von Irmas Injektion“, in: *Das Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*. Walter, Olten 1980, S. 189-219
- Leiser, Eckart: „Über das ‚Erkenntnis-Ich‘ des Forschers“. *Psychologie & Gesellschaftskritik* 67/68, 1993, S. 25-41
- ders.: „La estructura del tiempo en historiografía“ (Die Struktur der Zeit in der Geschichtsschreibung). *LLULL* 17, 1994, S. 61-74
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*. Suhrkamp, Frankfurt / M. 1973
- ders.: *Strukturelle Anthropologie*. Suhrkamp, Frankfurt / M. 1977
- Piaget, Jean: *Der Strukturalismus*. Walter, Olten 1973;
- Rodulfo, Ricardo: *El niño y el significante* (Das Kind und der Signifikant – deutsche Übersetzung in Vorbereitung). Paidós, Buenos Aires 1989
- Saussure, Ferdinand de: 1967. *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. de Gruyter, Berlin 1967

MICHAEL TURNHEIM

TRIEB UND WERK*

Nicht zu unrecht hat man darauf hingewiesen, daß der Begriff der Sublimierung keine zentrale Stellung in der Freudschen Theorie einnimmt. Daß Freud einen speziell diesem Thema gewidmeten, dann verlorengegangenen Text geschrieben habe, ist vermutet, aber niemals bewiesen worden¹. Seine überlieferten Bemerkungen sind im Werk verstreut und bleiben häufig allusorisch. Obwohl sie alle unser Interesse verdienen, stellen manche von ihnen den Ausgangspunkt von späteren Irrtümern bei den Schülern dar.

Die Frage der Sublimierung ist insofern heikel, als sie dazu verführen kann, die Psychoanalyse dazu verwenden, um gewisse unabhängig von ihr bestehende Vorurteile über die Bedingungen der Entstehung von Werken zu verfestigen. Ich skizziere diese Vorstellungen in etwas karikatürlicher Weise: Die Psychoanalyse würde uns zeigen, daß das Seelenleben des Menschen von dunklen, animalischen, letztlich auf das Sexuelle gerichteten Strebungen beherrscht wird. Aber es stehe auch die Möglichkeit offen, sich aus dieser finsternen Zone zu Höherem zu erheben – sei es unter dem Einfluß eines Ideals, sei es aufgrund von Schwierigkeiten, auf der niedrigen Ebene zu Befriedigung zu gelangen. Kurz gesagt – bestimmte Individuen würden sich sexuell entweder zurückhalten oder zu Zurückhaltung gezwungen sein, und stattdessen schöpfen. Je weniger sie sich auf der niedrigen Ebene befriedigen, desto mehr schaffen sie auf der höheren.

Freuds Behauptung, daß „unsere Kultur ganz allgemein auf Unterdrückung von Trieben aufgebaut ist“, und daß es der Sexualtrieb ist, der der Kulturarbeit die dazu erforderlichen „außerordentlich großen Kraftmengen“² liefert, könnte als Rechtfertigung einer solchen Auffassung dienen. Allerdings stellt Freud sofort einschränkend fest, daß ein derartiger Verschiebungsprozeß nicht „unbegrenzt fortzusetzen“ ist, weil „ein gewisses Maß direkter sexueller Befriedigung“ sich für sein Gelingen als unerlässlich erweist³. Und schließlich scheint er die ganze Vorstellung der einfachen Verschiebung der Aktivität vom Sexuellen auf andere Gebiete zu verlassen, wenn er, einige Seiten weiter, schreibt:

„Das sexuelle Verhalten eines Menschen ist oft *vorbildlich* für seine ganze sonstige Reaktionsweise in der Welt. Wer als Mann sein Sexualobjekt energisch erobert, dem trauen wir ähnliche rücksichtslose Energie in der Verfolgung anderer Ziele zu.“⁴

Das würde ja im Gegenteil heißen, daß jemand z.B. umso besser schafft, als er sexuell zu Befriedigung gelangt.

Es gibt also Einschränkung, dann sogar fast Umkehrung der „vulgären“ Vorstellung. Aber ich bin nicht sicher, daß man dadurch den tatsächlichen Gegebenheiten näherkommt. Auch finde ich fol-

gende Formulierung Freuds im gleichen Aufsatz eher irreführend: „Ein abstinenter Künstler ist kaum recht möglich, ein abstinenter Gelehrter gewiß keine Seltenheit.“⁵ Es gibt kleine, ängstliche Leben, in denen große und gewagte Kunstwerke entstehen, und ausgefüllte Leben, die sich in unbedeutenden Werken wichtigmachen. Es dürfte andererseits erfolgreiche Gelehrte geben, die es sich im Leben gut gehen lassen, usw.

Betrachten wir einige Beispiele, die mit der Beziehung von sexueller Befriedigung und Sublimierung zusammenhängen. Gibt es Kriterien, die erlauben, die beiden Bereiche zu unterscheiden?

Zunächst ein von Freud geschätzter Witz, den er in seinen Briefen an Fließ zitiert: Ein Neffe gratuliert seinem Onkel zu dessen Verlobung und erkundigt sich, wie denn die Braut sei. Der Onkel antwortet: „Geschmackssache – mir gefällt sie nicht!“⁶

Es wäre ein Irrtum, zu glauben, daß der Mann sich lächerlich macht, weil er eine Braut hat, die ihm nicht gefällt – sie könnte ja zum Beispiel reich sein und er sich damit begnügen.⁷ Er hat auch recht, daß der Geschmack von Subjekt zu Subjekt variiert. Sein Verhängnis ist aber, daß er sich nicht auf seinen eigenen, sondern auf den Geschmack der anderen beruft. Mit Kant können wir sagen, daß hier etwas nicht stimmt: Das Geschmacksurteil würde implizieren, daß das Subjekt ein „Interesse“ an dem Objekt hat, daß das Objekt eine „Begierde“ hervorruft. Beim Geschmacksurteil wird das Subjekt von der „Existenz“ des Objekts affiziert. Es gibt „Genießen“ des Objekts, Kant verwendet tatsächlich diesen Ausdruck.⁸

Heißt das, daß der Mann sublimiert? Nein, aber seine Haltung enthält *ein* Element, das sie der Sublimierung annähert – das Fehlen des Interesses an der Existenz⁹ des Objekts (hinsichtlich des Geschmacks, auf den er sich beruft), das die Voraussetzung für sein Genießen wäre. Lacan erwähnt die höfische Liebe als Paradigma der Sublimierung¹⁰. Auch hier wird auf den Genuß des Objekts verzichtet. Indem der Troubadour aber in seiner Poesie die Schönheit des Objekts besingt, beansprucht er Allgemeingültigkeit, und diese hat natürlich das eigene Empfinden zum Ausgangspunkt. Der arme Kerl des Witzes genießt also einerseits sein Objekt nicht, verfehlt aber andererseits auch die Sublimierung: Sofern ihm selbst seine Braut nicht gefällt, kann er kein allgemein gültiges Urteil abgeben.

Man kann andererseits Beispiele suchen, die dadurch seltsam oder komisch wirken, daß die Frage der Existenz des Objekts und des Genusses dort auftaucht, wo sie normalerweise nicht erwartet wird. Harmlos ist der Fall der Dame, die in einem Museum, vor einem kleinen Bild Rembrandts zum Beispiel, ihrem Gatten zuflüstert – „So etwas müß-

ten wir bei uns im Salon hängen haben!“ Der Wunsch ist verständlich, weicht aber von der üblichen Attitüde ab, die darin besteht, ein Museum als Ort der Kontemplation zu betrachten. Der nicht seltene Diebstahl von wegen ihrer Berühmtheit unverkäuflichen Kunstwerken ist etwas radikaler – es scheint Liebhaber zu geben, die viel Geld dafür ausgeben, um in ihrem Keller heimlich die Gegenwart eines gestohlenen Meisterwerkes zu genießen. Ein Ausspruch von Groucho Marx zeigt dasselbe Auftreten der „Existenz“ des Objekts, dort, wo sie nicht hinzugehören scheint (eine Art „Entsublimierung“):

„Vom Augenblick an, wo ich Ihr Buch in die Hände nahm, bis zum Moment, wo ich es wieder weglegte, habe ich schallend gelacht. Ich habe wirklich die Absicht, es eines Tages zu lesen.“¹¹

Im Hinblick auf die Sublimierung zeigen diese Beispiele – von zwei verschiedenen Seiten her – ein Scheitern, oder zumindest etwas Untypisches. Das schließt natürlich nicht aus, daß der Mann des Witzes vielleicht umso mehr genießt, als seine Braut nicht ihm, sondern anderen gefällt; und Groucho Marx hat vielleicht berechtigterweise ein besonderes Interesse für das Buch als Objekt¹², wie jeder Sammler im übrigen. Nur würde man das Sammeln, das auf einer Art Erotisierung der Objekte beruht, kaum als eine typische Form von Sublimierung einstufen. Sublimierung meint ja, daß das Subjekt selbst zunächst ein Objekt schafft, von dem es dann sich zu trennen bereit ist; während das Sammeln darin besteht, sich von etwas, das von einem anderen geschaffen worden ist, nicht mehr trennen zu wollen.

Ganz allgemein hat man den Eindruck, daß es „andere, kürzere Wege“¹³ geben müßte, um zu Befriedigung zu gelangen als in den obigen Beispielen. Es scheint doch, daß diese Komplikationen mit einer Verwechslung von zwei Bereichen – sexuelle Befriedigung und Sublimierung – zusammenhängen, die verschiedene Funktionsweisen besitzen¹⁴.

Um etwas klarer zu sehen, schlage ich vor, uns auf Freuds zentrale Annahmen zu konzentrieren. Es würde eine spezifische Befriedigung geben, die dem Schaffen von Werken innewohnt und nicht sexuell wäre. Insofern die Sexualität – speziell ihr als pervers qualifizierter Anteil – der Verdrängung unterliegt, ergeben sich von hier aus zwei Möglichkeiten, die beide von Freud erwogen werden.

Man kann einerseits annehmen, daß die Sublimierung eine Folge der Verdrängung darstellt, und Freud sagt das auch manchmal: Die angesichts der Entwicklung zurückgedrängten, perversen Anteile der Sexualität erzeugen Unlustempfindungen und geben deshalb Anlaß zu sogenannten „Reaktionsbildungen“ (Ekel, Scham, Moral). Die Sublimierung wäre dann als ein weiterer, im gleichen Sinne wie die Verdrängung wirkender „psychischer Damm“ aufzufassen.¹⁵

Aber gleichzeitig schreibt Freud auch in einer sehr wichtigen Fußnote, die er 1915, zehn Jahre

nach ihrem ersten Erscheinen, seinen *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* hinzufügt:

„Im allgemeinen darf man aber Sublimierung und Reaktionsbildung als zwei verschiedene Prozesse begrifflich voneinander scheiden. Es kann auch Sublimierungen durch andere und einfachere Mechanismen geben.“¹⁶

Und an anderen Stellen, die ungefähr der gleichen Zeit entstammen, erfährt man, daß sich in einem solchen Fall „die Libido der Verdrängung entzieht“¹⁷, keine Verdrängung herbeigeführt wird¹⁸.

Was heißt das? Wenn Sublimierung durch einfachere Mechanismen, ohne Verdrängung zustande kommt, so würde das bedeuten, daß sie nicht jenseits, sondern diesseits der Verdrängung angesiedelt ist. Aber wie ist das zu vereinbaren mit Freuds These, daß dies durch „Heranziehung der sexuellen Triebkräfte zu anderen als sexuellen Zielen“¹⁹ geschieht? Heißt das, daß es so etwas wie eine Abzweigung des Triebes an seinem Ursprung gibt, oder umgekehrt, daß die sexuelle Strebung nachträglich einem anderen Ziel zugeführt wird?

Ich würde meinen, daß man mit dem Kern der psychoanalytischen Auffassung, wonach Sublimierung einer nicht-sexuellen Befriedigung entspricht, nicht richtig umgehen kann, solange man nicht verstanden hat, warum Freud überhaupt der Sexualität eine zentrale Funktion zuschreibt. Obwohl uns das vom Thema zu entfernen scheint, müssen wir auf diese Frage eingehen.

Selbst wenn Freud es nie explizit formuliert hat, setzen seine grundsätzlichen Annahmen voraus, daß die Tatsache, daß Menschen sprechen, Konsequenzen nach sich zieht, die keinerlei Bezug auf Psychologie, Ethologie oder Biologie zu erhellen vermag. Folgt man Lacans Freud-Lektüre, so wird man sagen, daß für den Menschen, für das sprechende, der Sprache ausgesetzte Wesen die Sexualität der Ort ist, wo „der Organismus sich verwickelt in die Dialektik des Subjekts“²⁰. Zwei zunächst heterogene Bereiche, der Organismus und das durch den Signifikanten repräsentierte Subjekt, werden mittels der Sexualität einer Artikulation zugeführt.

Ohne allzusehr zu simplifizieren, könnte man die Diachronie dieser Verschränkung von Organismus und Dialektik des Subjekts folgendermaßen darstellen²¹: Indem das kindliche Subjekt sich in einem durch Sprache markierten Universum befindet – und zwar schon in der allerelementarsten Weise, wenn es seine ersten Ansprüche an den Anderen richtet –, unterliegen seine natürlichen Bedürfnisse einer Entfremdung. Der Signifikant ist, wie Lacan immer wieder unterstreicht, der Ort des Anderen, und diese Andersheit bewirkt, daß die einfachste Artikulation des Signifikanten einen Verlust impliziert, der als durch Sprache verursachter grundsätzlich unaussprechlich ist.

Die zentrale Rolle der Sexualität rührt daher, daß sie der Ort ist, wo die aus dem Sprechen erwachsenden Sackgassen einer Regelung zugeführt

werden, wobei für diese Regelung dasjenige wesentlich ist, was Freud als „Kastrationskomplex“ bezeichnet hat. Eine der großen Aufklärungen, die Lacan zu Freuds Lehre geliefert hat, besteht darin, deutlich gemacht zu haben, daß der Phallus – der ja definitionsgemäß im Zentrum besagten Komplexes steht – den Signifikanten des ursprünglichen Verlustes darstellt, der durch Sprechen erlitten wird. Anders gesagt – der Phallus ist der Signifikant des Urverdrängten. Der durch Sprache verursachte unruhige Abfall findet im Phallus einen Namen, einen allgemeingültigen Namen – er bezeichnet den Verlust.

Gleichzeitig bleibt die Verkörperung dieses Signifikanten, wie jeder weiß, für gewöhnlich verborgen, ist Gegenstand von Scham. Das heißt, der Signifikant selbst ist latent wie das Urverdrängte, das er bezeichnet. Gerade weil der Punkt, den er bezeichnet, der allerproblematischste ist – er bezeichnet, was nicht zu sagen ist – ist auch die ihm zugeordnete Funktion problematisch, eben dadurch, daß sie kulminiert in dem, was man in der Psychoanalyse als Kastrationskomplex bezeichnet. Der grundsätzlichen Unmöglichkeit, alles zu sagen, wird eine andere, „handlichere“, dem Körper auferlegte Unmöglichkeit koordiniert, ein Verbot.

Um die Beziehung der Sublimierung zur Sexualität aufzuklären, muß man untersuchen, wie sich die Sublimierung zu den zwei Zeiten verhält, die wir bei der Sexualität angetroffen haben: einerseits Verlust – das „Ding“, von dem die Philosophen (Kant, Heidegger, aber auch Freud in seinem *Entwurf*) sprechen, zeichnet sich dadurch aus, von Grund auf unvorstellbar zu sein; andererseits findet in der Sexualität dieses für die Vorstellung Verlorene, Urverdrängte eben doch einen Signifikanten, einen paradoxen, untersagten, deshalb auch der Scham unterworfenen Signifikanten, den Phallus. Fügen wir noch hinzu, daß die Funktion des Phallus nicht eine Schöpfung des Subjekts darstellt, sondern eher auf dem Akzeptieren einer Konvention, die sich allen anbietet, beruht.

Das Besondere, welches das Subjekt durch die Sprache verliert, wird also in der Sexualität durch ein Element bezeichnet, das nicht nur selbst wiederum der Sprache angehört, sondern uns auch fix und fertig geliefert wird, von der Tradition sozusagen. Diese zweiseitige Formulierung mag sehr theoretisch klingen, wird aber plausibler, sobald man sich überlegt, welchen Platz die Sexualität tatsächlich in der Existenz eines jeden einnimmt. Sexualität, oder präziser: der Geschlechtsakt (zu unterscheiden von Verliebtheit z. B.) ist unerhört und zugleich alltäglich; gewiß etwas Besonderes, das sich aber gleichzeitig durch seine Wiederholbarkeit auszeichnet. Beide Aspekte sind wesentlich, Voraussetzung für das Gelingen: einerseits keine Befriedigung ohne Bruch mit dem Alltag; andererseits wird man, ohne zu moralisieren, annehmen können, daß die Ablehnung der Wiederholung, die Unfähigkeit, den Akt mehr als einmal mit dem glei-

chen Partner zu vollziehen, als Einschränkung anzusehen wäre. Diese Sonderstellung der sexuellen Befriedigung, scheint es mir, steht in Einklang mit der Eigenart der Funktion des Phallus, die ich beschrieben habe²².

Zurück zur Sublimierung. Ich glaube, wir können jetzt etwas besser sehen, wie die schon erwähnten Freudschen Formulierungen zu verstehen sind, wonach Sublimierung auf einer „Heranziehung der sexuellen Triebkräfte zu anderen als sexuellen Zielen“ beruht; und wonach sie durch „einfachere Mechanismen“ erzeugt wird als die sogenannte Reaktionsbildung. Das kann nicht einfach heißen, daß irgendwelche vitale Energien in andere Kanäle geleitet werden – vom Sexuellen zum Schönen oder Erhabenen. Das muß heißen, daß Sublimierung zur Voraussetzung hat, daß die Funktion des Phallus, welche die Besonderheit mit der Wiederholbarkeit in Einklang bringt, irgendwie abgebaut, „dekonstruiert“ wird. Der Phallus regelt die wiederholbare Besonderheit des Geschlechtsakts; die Sublimierung gehorcht der Forderung nach der unwiederholbaren Einmaligkeit des Werkes. Und insofern impliziert Sublimierung gewissermaßen die Verwerfung der phallischen Routine²³.

Während Sexualität der Ort ist, wo die Unvorstellbarkeit des Dinges durch den Signifikanten Phallus symbolisiert und damit auch zugedeckt wird, gibt es keine Sublimierung ohne den Anspruch, jenseits etablierter Vorstellungen durch eine neu erfundene Darstellung etwas von der Unvorstellbarkeit des Dinges ahnen zu lassen²⁴. Das meint Lacan, wenn er behauptet, daß die Sublimierung „ein Objekt zur Würde des Dinges erhebt“²⁵.

Wie ist das möglich? Wie kann ein Werk, das ja ebenfalls eine Repräsentation ist, mit demjenigen zusammenhängen, was durch die Tatsache selbst von Repräsentation immer schon verloren ist? Ein Satz von Walter Benjamin kann uns hier weiterführen. Obwohl Benjamin von etwas sehr Speziellem spricht – von der barocken Allegorie – scheint mir sein Formel anwendbar auf die Sublimierung insgesamt. Das Allegorische, schreibt Benjamin, „ist nicht Konvention des Ausdrucks, sondern Ausdruck der Konvention“²⁶; das heißt, statt der Darstellung eines Gegenstandes gemäß einer Konvention gibt es ein Zeigen der das Ding darstellenden Konvention. Das Ding ist gewissermaßen gegenwärtig durch das Zeigen seines Verschwindens durch Darstellung, durch das immer wieder neue Zeigen des notwendigen Scheiterns von Darstellung überhaupt²⁷.

Es gibt ein Werk, das zweifellos nicht unbedeutend war dafür, daß Kunst mit dem Scheitern der Darstellung in Zusammenhang gebracht werden konnte – Alois Riegls *Spätromische Kunstindustrie*²⁸. Das Buch ist 1901 in Wien erschienen. Nichts weist darauf hin, daß Freud es gekannt hat. Die in ihm vertretene Grundthese wäre vielleicht schwer mit seinem Szientismus vereinbar gewesen.

Riegl stellt explizit etwas fest, das uns heute fast selbstverständlich erscheint. Deshalb braucht man

sein Werk nicht zu kennen, um – wie Lacan – The-
sen zu vertreten, die den dort formulierten naheste-
hen. 1901 aber war ganz neu, was er schrieb, näm-
lich daß es in der Geschichte der Kunst weder Fort-
schritt noch Verfall gibt. Die Tatsache, daß man be-
stimmte Momente der Kunstgeschichte irrtümlich
als Verfallsperioden hat betrachten können, beruht
darauf, daß man die Suche neuer Repräsentations-
formen mit der Degeneration der vorausgehenden –
die man für die „richtigen“ hielt – verwechselt hat.

Das zeigen sehr gut die ebenfalls unter Riegls
Einfluß entstandenen Arbeiten Walter Friedländers
über den bis dahin als Verfallserscheinung betrach-
teten Manierismus²⁹. Friedländer unterstreicht, daß
der klassische Stil der Malerei, den man für die
endlich gefundene „korrekte“ Darstellung der Dinge
hätte halten können, nur einen Augenblick lang
dauert und – in den Gemälden Pontormos und
Rosso Fiorentinos z. B. – sofort von neuen,
„manieristischen“ Darstellungsweisen abgelöst wird.
Der Besuch einer chronologisch angeordneten
Kunstsammlung wie der Uffizien macht das offen-
sichtlich. Es ist übrigens interessant, daß sowohl
Friedländers als auch Benjamins Arbeiten unter
dem Eindruck der expressionistischen Malerei ent-
standen sind³⁰, für die Freud wenig übrig gehabt
hat.

Erwin Panofsky betont, daß Riegls Auffassung
Kants Ästhetik zur Voraussetzung hat: Die Nicht-
Repräsentierbarkeit des „Dinges an sich“ bewirkt,
daß Kunst „keine anderen Gegenstände besitzt als
solche, die sich allererst in ihr konstituieren“³¹, und
zwar auf immer neue Weise. Kunst ist nicht Zeigen
eines Gegenstandes, sondern Zeigen der Konstitu-
ierung eines Gegenstandes.

Kunst wird also angetrieben durch die Unvor-
stellbarkeit des Dinges, was dazu führt, daß jede
neue Form, die Illusion von Darstellbarkeit zu er-
zeugen, sofort wieder abgeschafft wird. Wie Lacan
sagt:

„Dieses Ding ... wird immer durch ein Leeres reprä-
sentiert, gerade insofern, als es nicht durch etwas
anderes repräsentiert werden kann – oder genauer,
daß es *nur* durch etwas anderes repräsentiert wer-
den kann.“³²

Um dem Ding treu zu bleiben, muß durch die Ab-
schaffung etablierter Darstellungsformen ein leerer
Platz geschaffen werden, auf dem Neues entstehen
kann. Dadurch ist ständig gegenwärtig, daß der
Gegenstand auch anders hätte dargestellt werden
können.

Das erlaubt uns, zu verstehen, warum für Lacan
Sublimierung das ist,

„was das eigentliche Wesen des Triebs aufdeckt, so-
fern er nicht einfach der Instinkt ist, sondern mit dem
Ding als solchen in Beziehung steht, mit dem Ding,
sofern es vom Objekt verschieden ist“³³.

Das heißt zunächst, daß die analytische Theorie mit
den gängigen Vorstellung eines bloß natürlichen
Triebs („Instinkt“) bricht, daß sie den Trieb im Ge-

genteil als eine komplexe Montage³⁴ auffaßt. Aber
die Behauptung, daß die Sublimierung „das eigent-
liche Wesen des Triebs aufdeckt“, heißt mehr –
Sublimierung würde zeigen, was der Trieb eigent-
lich ist. Und zwar, wie man nach dem bisher Gesag-
ten einsehen wird, was der Trieb ist in bezug auf die
durch den Phallus beherrschte Sexualität.

Der Trieb, so wie ihn die analytische Theorie
auffaßt, ist etwas Elementares, aber ohne deswe-
gen etwas Natürliches zu sein; Ergebnis eines
überschreitenden Abbaus eher als Rückkehr zum
Ursprung. Aus dem komplexen Gebäude des
Sexualtriebs, des durch den Phallus domestizierten
Triebs, läßt sich durch Abtragen der Wirkung des
Phallus etwas Radikaleres herausbrechen. Und auf
Grund dieses Bruchs stößt man zum Trieb als sol-
chen vor, der nicht mehr durch das Sehnen nach
dem Phallus vorangetrieben wird, durch das Seh-
nen nach einem Ausgleich der Spannung zwischen
Ding und Vorstellung, sondern unmittelbar um das
unvorstellbare Ding kreist.

Eben das stellt Kunst dar. Unruhig wie der Trieb,
kreist sie endlos um das nicht vorstellbare Ding³⁵
und deckt dadurch tatsächlich „das eigentliche We-
sen des Triebs“ auf, *zeigt* dieses Wesen. Und die-
ses Zeigen selbst würde eine (von der phallischen
zu unterscheidende) Befriedigung darstellen.

Diese Treue zum Ding radikalisiert sich in der
Malerei des zwanzigsten Jahrhundert, der es, wie
Beckett sehr treffend geschrieben hat, um

„das Objekt unabhängig von seinen Eigenschaften, in
seiner Gleichgültigkeit, seiner Trägheit, seiner La-
tenz“³⁶

geht. Ganz zurecht schließt deshalb Beckett die
surrealistische Malerei, weil es ihr „einzig um Fra-
gen des Repertoires“ geht, aus der Moderne aus.
Ich finde das einleuchtend und würde dem hinzufü-
gen, daß Dalis Malerei zwar mit dem Ding zu tun zu
haben scheint, aber gerade dadurch, daß sie das
Ding z. B. in Form einer weichen Uhr abmalen will,
ein falsches Zeugnis von ihm ablegt. Ähnlich kann
man schlechte moderne Musik daran erkennen,
daß Dissonanzen dazu verwendet werden, etwas
Unförmiges oder Schreckliches auszudrücken³⁷. All
das ist Verrat am Ding, Mangel an „Würde“, wenn
man Lacans Terminologie folgt.

Falls tatsächlich, wie Beckett schreibt, „das Ob-
jekt unabhängig von seinen Eigenschaften“, das
heißt das unaussprechliche Objekt, als Kern des
Werkes aufgefaßt werden kann, so muß man fest-
stellen, daß die Orientierung der sogenannten
„angewandten Psychoanalyse“ – wie sie zuerst von
den Autoren der berühmten Zeitschrift *Imago* be-
trieben worden ist – von Anfang an verfehlt war.
Denn dort versuchte man, Werke, als wären sie Bil-
dungen des Unbewußten, zu entziffern. Wie im
Traum z. B. wären verborgene, vom Schaffenden
nicht voll anerkannte latente Gedanken hinter den
uns gelieferten manifesten Repräsentationen auf-
zuspüren. Dagegen ist einzuwenden, daß das We-

sentliche am Werk eher in dem zu finden wäre, was, wie das „träge Objekt“, jeglicher Deutung widersteht; nicht in Gedanken, sondern in dem, was sich der Fassung in Gedanken widersetzt. Insofern sind weniger wir es, die Werke deuten, als sie uns. Wie ein Analytiker – der, behauptet Lacan, im analytischen Verfahren letztlich das rätselhafte Ding, das Objekt verkörpert, welches das Subjekt zum Sprechen bringt – regt uns ein Kunstwerk, wenn es gelungen ist, zu endlosen Diskursen an³⁸.

Besteht nicht das Risiko, durch eine Theorie der Sublimierung abzuschließen, was Kunst zu öffnen versucht? „Ästhetik ist für Künstler wie Ornithologie für Vögel“, meinte der Maler Barnett Newman³⁹. Gewiß, aber die Existenz von Vögeln ist nicht unvereinbar mit der gleichzeitigen Existenz von Ornithologen. Newmans Reserven betreffen ja nur die Möglichkeit, beides in einem zu sein.⁴⁰ Damit wäre ich einverstanden, falls hier eine Kritik jener Werke gemeint ist, welche eine bloße Illustration schon bestehender Theorien darstellen. Derartige Tendenzen werden aber gerade durch die analytische Theorie der Sublimierung verworfen, sofern sie für deren Gelingen Bruch mit etablierten Vorstellungen fordert – gleichgültig ob diese nun theoretisch sind oder die unmittelbare Praxis der Darstellung betreffen.

Aber es wäre verfehlt, im Namen dieses Bruchs den intellektuellen Charakter des Schaffens zu unterschätzen. In einem seiner Vorträge erwähnt Marcel Duchamp, daß es im Französischen eine Ende des 19. Jahrhunderts aufgekommene Redewendung gibt: *bête comme un peintre*, dumm wie ein Maler⁴¹. Duchamp bestreitet zwar nicht, daß dieser Redewendung etwas in der Realität entspricht – es gibt tatsächlich sehr dumme Maler –, weigert sich aber, diese Dummheit als Wesensmerkmal anzuerkennen. Die psychoanalytische Theorie der Sublimierung bestätigt das, indem sie das Werk dem Trieb zuordnet, von dem sie behauptet, daß er nicht dumm ist.

ANMERKUNGEN:

* Dieser Beitrag wurde veröffentlicht in „Michael Turnheim: Versammlung und Zerstreuung“. Psychoanalytische Beiträge II, Turia & Kant, Wien 1996

- 1 Vgl. „Editorische Einleitung zu den Metapsychologischen Schriften von 1915“, in: Sigmund Freud: *Studienausgabe*, Bd. III, S. 72
- 2 Sigmund Freud: „Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität“, *Studienausgabe*, Bd. IX, S. 18
- 3 Ebd., S. 19
- 4 Ebd., S. 27
- 5 Ebd., S. 26
- 6 Vgl. ders.: *Briefe an Wilhelm Fließ*, S. 391 und S. 406. Freud zitiert den Witz in Zusammenhang mit einem Ergebnis der Sublimierung, seiner *Traumdeutung*.
- 7 Vgl. R. B. Jachmann: *Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund*, in: *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, S.

160: „Kant war ... der Meinung, daß, wenn man bei der Wahl einer Gattin außer den guten Qualitäten der Hausfrau und Mutter noch auf ein sinnliches Motiv sehen wolle, man lieber auf Geld Rücksicht nehmen möchte, weil dieses länger als alle Schönheit und aller Reiz vorhalte...“

- 8 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner, Hamburg 1968, S. 9 f. (Pagination der Originalausgabe)
- 9 Vgl. Lacans Hinweis (in: *L'éthique de la psychanalyse*, Le séminaire, livre VII, Seuil, Paris 1986, S. 339), daß Freud die Sublimierung in Zusammenhang bringt mit der „Möglichkeit für den Menschen, seine Begehren kommerziell zu machen, verkäuflich in Form von Produkten“. Diese Möglichkeit hängt m. E. davon ab, auf die „Existenz“ des Objekts (für den eigenen Genuß) verzichten zu können, was natürlich nicht ausschließt, daß das Schaffen selbst des Objekts eine Befriedigung erzeugt hat.
- 10 Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, a.a.O., S. 153
- 11 Zitiert nach John D. Barrow: *Pi in the Sky*, Little Brown and Company, Boston / New York / Toronto / London 1992, S. V
- 12 Groucho Marx' Verhalten ist das übliche eines Nichtspezialisten gegenüber einem Werk wie *Finnegans Wake*. Man besitzt es, schätzt es (wegen seiner „Erhabenheit“), ohne es jemals gelesen zu haben.
- 13 Jacques Lacan: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le séminaire, livre XI, Seuil, Paris 1973, S. 152
- 14 Daß in den angeführten Beispielen nicht das Objekt selbst, sondern die jeweilige Funktion, die es ausübt, entscheidend ist, könnte erhellen, warum Freud behauptet, daß bei der Sublimierung der Trieb sein Ziel ändert („Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität“, a.a.O., S. 18). Betreffs der Verwechslungen, welche die obigen Beispiele von der Sublimierung unterscheiden, vgl. den von Freud aufgestellten Gegensatz zwischen (pathologischem) „Übergreifen“ und (sublimatorischer) „Heranziehung“ der sexuellen Strebung: „Die nämlichen Wege aber, auf denen Sexualstörungen auf die übrigen Körperfunktionen übergreifen, müßten auch in der Gesundheit einer anderen wichtigen Leistung dienen. Auf ihnen müßte sich die Heranziehungen der sexuellen Triebkräfte zu anderen als sexuellen Zielen, also die Sublimierung der Sexualität vollziehen.“ (Sigmund Freud: „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“, *Studienausgabe*, Bd. V., S. 111)
- 15 Sigmund Freud: „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“, a.a.O., S. 86
- 16 Ebd., S. 86, Fußnote
- 17 ders.: „Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci“ (1910), *Studienausgabe*, Bd. X, S. 106
- 18 Ders.: „Zur Einführung des Narzißmus“ (1914), *Studienausgabe*, Bd. III, S. 62
- 19 Ders.: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, a.a.O., S. 111
- 20 Jacques Lacan: „Die Stellung des Unbewußten“, *Schriften II*, S. 228
- 21 Vgl. ders.: „Die Bedeutung des Phallus“, *Schriften II*, S. 119-132, passim
- 22 Es gibt natürlich andere Auffassungen – oder zumindest andere Forderungen: z. B. Foucaults Wunsch, daß Sexualität Ort der Kreativität werde (Vgl. Michel Foucault: „Une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité“, in: *Dits et écrits*, Bd. IV, Gallimard, Paris

- 1994, S. 736). Das ist mit dem analytischen Diskurs kaum vereinbar und hat Foucault konsequenterweise zu dessen Kritik geführt.
- 23 Man könnte hier einwenden, daß meine Ausführungen vorwiegend die männliche Seite der Sexualität berücksichtigen. Aber vielleicht fördert die bei Männern vorwiegende phallische Regelmäßigkeit deren Abbau durch Sublimierung, woraus sich schließen ließe, daß Frauen einerseits leichter auf diese verzichten als Männer, andererseits, wenn das nicht der Fall ist, ein weniger „gespanntes“ Verhältnis zu ihr haben.
- 24 Hier wäre der eingangs erwähnte Gegensatz zwischen Forderung der Existenz des (phallischen) Objekts in der Sexualität und bloßer Kontemplation der Evozierung des (unvorstellbaren) Dings bei Sublimierung anzusetzen. Aufgrund des konventionellen Charakters des Phallus erübrigt es sich, das an ihn gebundene Genießen einem allgemeingültigen Urteil zu unterwerfen, während der nicht-konventionelle Charakter des Werkes ein solches Urteil herausfordert.
- 25 Lacan: *L'éthique de la psychanalyse*, a.a.O., S. 133
- 26 Walter Benjamin: „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, *Gesammelte Schriften*, I/1, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1991, S. 351
- 27 Der Phallus drückt allerdings ebenfalls – durch die Kastration – ein solches Scheitern und Verschwinden aus, jedoch in „konventioneller“, für alle gleicher Weise. Das Werk beansprucht gewissermaßen, die für gewöhnlich durch den Phallus ausgeübte Funktion jedesmal neu zu schaffen – schöpferische Überheblichkeit anstelle phallischer Bescheidenheit.
- 28 Alois Riegl: *Spätromische Kunstindustrie*, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt 1973
- 29 Walter Friedländer: *Mannerism & Anti-Mannerism in Italian Painting*, Schocken, New York 1965, passim
- 30 Vgl. Donald Posner: „Introduction“, in: Friedländer, a.a.O., S. XII; und Benjamin, a.a.O., S. 234 f.
- 31 E. Panovsky: *Idea*, Wissenschaftsverlag Volker Spiess, Berlin 1985, S. 72
- 32 Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, a.a.O., S. 155. – Im gleichen Seminar entwirft Lacan ein Art Geschichte der Funktion des Leeren und der Illusion in der Kunst: 1. Primitive Architektur organisiert sich um ein Leeres; 2. die Entwicklung der Perspektive erlaubt die Abbildung der Leeres umgebenden Architektur in der Malerei; 3. die Architektur selbst unterwirft sich den Gesetzen der Perspektive (Palladio) und findet damit die Leere der primitiven Architektur wieder; 4. das Barock (Lacan verweist auf die Anamorphosen) sucht in der Illusion etwas, wo diese sich selbst „transzendiert“, „zerstört“, indem sie zeigt, daß sie „nur als signifikant da ist“ (ebd., S. 162 f.).
- 33 Ebd., S. 133
- 34 Vgl. ders.: *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, a.a.O., S. 154
- 35 Vgl. ders.: *L'éthique de la psychanalyse*, a.a.O., S. 339: „Die Sublimierung ist die Befriedigung der Streben im Wechsel ihres Objekts.“ – Daß Sublimierung auf Triebanteilen beruht, „die leicht ihre Objekte wechseln können“, schreibt Freud in „Triebe und Tribschicksale“ (*Studienausgabe*, Bd. III, S. 89).
- 36 Samuel Beckett: „Peintres de l'empêchement“ (1948), in: *Le Monde et le Pantalon*, Minuit, Paris 1990, S. 55
- 37 Schönbergs Verwerfung der Tonalität beraubt die Dissonanz ihrer Bedeutung: „Der Ausdruck Emanzipation der Dissonanz bezieht sich auf deren Faßlichkeit, die als gleichwertig mit der Faßlichkeit der Konsonanz angesehen wird.“ (Arnold Schönberg: „Stil und Gedanke“, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. Fischer Verlag, 1976, S. 74)
- 38 Vgl. J. A. Miller: „Sept remarques sur la création“, *La lettre mensuelle*, 68, 1988, S. 9
- 39 Zitiert nach Tom Wolfe: *The painted word*, Farrar Straus and Giroux, New York 1975, S. 63
- 40 Sein amüsanter Streit mit Panovsky zeigt Newmans Aversion gegen die Theoretiker, aber auch den Ehrgeiz dieses Vogels, noch gescheiter als die Ornithologen zu sein; vgl. B. Newman: „Letters to the Editor (Replies to Erwin Panovsky)“, in: *Selected Writings and Interviews*, University of California Press, Berkeley / Los Angeles 1992, S. 216-220
- 41 Marcel Duchamp: „L'artiste doit-il aller à l'université?“, in: *Duchamp du signe*, Flammarion, Paris 1994, S. 236 f.

DIE AUTOREN / DIE AUTORIN

ISOLDE CHARIM: Dr.phil., Studium der Philosophie in Wien und Berlin. Dissertation zur Ideologietheorie Louis Althusser's; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für die Wissenschaften vom Menschen; Lehrtätigkeit in Linz, Weimar und derzeit am Institut für Philosophie der Universität Wien. Publikationen: „Der Fall des Intellektuellen“ (Hg.), Wien 1996; diverse Aufsätze zum politischen Imaginären.

ECKART LEISER: Dozent am Studiengang Psychologie der FU Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Epistemologie, Entwicklungspsychologie, strukturelle Anthropologie. Publikationen u. a.: Hg. gem. mit M. Jäger u. a. „Subjektivität als Methodenproblem“, Köln 1979; „Hegemonie und Methode in der etablierten Psychologie“, München 1991; zahlreiche Beiträge in diversen Fachzeitschriften.

THOMAS H. MACHO: Dozent für Philosophie am Institut für Philosophie der Universität für Bildungswissenschaften Klagenfurt; 1987–1992 Leiter des Studienzentrums für Friedensforschung in Stadtschlaining (Südburgenland); 1993 Berufung auf einen Lehrstuhl für Kulturgeschichte am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt Universität Berlin. Publikationen u. a.: „Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung“, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1990 (2. Aufl.); Hg. gem. mit Peter Sloterdijk „Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart“, Artemis & Winkler, Zürich / München 1993 (2. Aufl.).

HUGH J. SILVERMAN: Professor für Philosophie und Vergleichende Literaturwissenschaft an der State University of New York at Stony Brook; Gastprofessuren an den Universitäten Wien, Nizza, Turin, Warwick, Leeds und der New York University; Executive Director der International Association for Philosophy and Literature. Publikationen u. a.: „Inscriptions: Between Phenomenology and Structuralism, Northwestern University Press, Routledge 1987; auf Deutsch: Turia & Kant, Wien 1996; Herausgeber zahlreicher Bände zur Kontinentalphilosophie und Philosophie und Literatur, u. a. gem. mit Ludwig Nagl: „Textualität der Philosophie – Philosophie und Literatur, Oldenbourg 1994.

KARL STOCKREITER: Dr.phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am IWK, Ausbildung zum Psychoanalytiker im Wiener Arbeitskreis für Psychoanalyse. Veröffentlichungen u. a.: „Narzißmus und Kunst“, 1992; „Übergänge. Beiträge zu Psychoanalyse und Kunst“ (Hg.), erscheint im Frühjahr 1997 bei Turia & Kant; verschiedene Beiträge im Spannungsfeld von Psychoanalyse, Philosophie und Kunst.

MICHAEL TURNHEIM: Psychoanalytiker, Psychiater, Dozent für Geschichte der Psychiatrie an der medizinischen Fakultät der Universität Wien, lehrt gleichzeitig am Departement für Psychoanalyse der Universität Paris VIII. Hat zwei Bücher („Freud und der Rest“, „Versammlung und Zerstreuung“) beim Verlag Turia & Kant (Wien) veröffentlicht. Herausgeber von Herbert Silberers Schriften über die Symboltheorie (Hora, Wien 1988).

HELMUTH VETTER: Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Hermeneutik, Fragen der Theoriebildung psychotherapeutischer Schulen. Zahlreiche Veröffentlichungen zu diesen Themen, u. a. „Zeichen des Anderen. Zum zweiten Hauptwerk von Lévinas mit Bezug auf Heidegger“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 1994; „Dilthey, Freud und die Hermeneutik“, in: texte – psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik; „Phänomenologie und Hermeneutik als Grundlage der daseinsanalytischen Psychotherapie. Der spätere Heidegger und die Daseinsanalyse“, in: Daseinsanalyse 12, 1995.

DANIEL WEIDNER: Mag.phil., Studium der Philosophie, Soziologie und Geschichte an den Universitäten Freiburg, Jena und Wien. Diplomarbeit: „Das Bild des Vergangenen. Zur Auffassung von Geschichte und Tradition bei Sigmund Freud und Walter Benjamin“, Wien 1995. Arbeitsschwerpunkte: Geschichts- und Religionsphilosophie, Judentum und Philosophie, Psychoanalyse.



bm:wvk

