

**Reader zum Kongress
»Wo Es war ...«
Freud'sche »Kulturarbeit«
und die psychoanalytische Kur heute**

im Maison de France, Berlin

5.– 6.12.2009



Inhalt

- 7 Einleitung CLAUD-DIETER RATH
- 13 Trieb und Geist.
Zum Verhältnis der Psychoanalyse
zur Philosophie ACHIM PERNER
- 37 Zu weit gehen.
Die Kulturarbeit des Karikaturisten FRANK GROHMANN
- 59 Kultur der Schuld, Kultur der Unschuld.
Zum heutigen Wandel der
Schuldstruktur des Begehrens JEAN CLAM
- 75 Machwerke von Volker Braun und
Wolfgang Hilbig erzählen,
was ES (die DDR) war... HANNELORE MAY
- 89 Witz und Kur ILSABE WITTE
- 97 Über das Wohnen CORNELIUS TAUBER
- 125 Mythen der Gründung und
der Selbstbegründung TANJA JANKOWIAK
- 145 Charles Darwin als Theoretiker
des Kulturellen PHILIPP SARASIN
- 161 Zwischen Unbewusstem und Bewusstlosigkeit.
Anmerkungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und
Institutionspolitik BERNHARD SCHWAIGER
- 177 Kulturprozess, Freud'sche Kulturarbeit,
psychoanalytische Arbeit CLAUD-DIETER RATH



Mitteilungen der Redaktion

Robin Cackett & Hans-Werner Lehmann

Das vorliegende Sonderheft des Berliner Briefs der Freud-Lacan-Gesellschaft/Psychoanalytische Assoziation Berlin versammelt – zum Teil in überarbeiteter Form – die meisten Vorträge, die auf dem biennialen Kongress der Gesellschaft im Jahr 2009 gehalten wurden. Wir danken allen Autoren für die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung ihrer Manuskripte.

Während der Zusammenstellung der Texte zu diesem Band ist völlig überraschend unser Redaktionsmitglied Tanja Jankowiak erkrankt und kurze Zeit später gestorben. Ihr, die über viele Jahre am *Berliner Brief* mitgewirkt hat und die im vorliegenden Band mit ihrem Beitrag zum Kölner Diözesanmuseum Kolumba vertreten ist, sei dieses Sonderheft gewidmet.

Wir möchten unsere Leserinnen und Leser außerdem auf ihre 2010 im Wilhelm Fink-Verlag publizierte Arbeit *Architektur und Tod* hinweisen, deren Erscheinen sie leider nicht mehr erlebt hat.

Die Redaktion hat in Abstimmung mit der Gesellschaft beschlossen, die Herausgabe des fortlaufenden Berliner Briefs mit der letzten Ausgabe einzustellen und künftig nur noch die Arbeit der Assoziation zu dokumentieren, die sich auf den Kongressen verdichtet. Bestehende Abonnements werden bis zu ihrem Auslaufen mit diesen alle zwei Jahre erscheinenden Sonderheften bedient. Bestellungen alter Ausgaben des Briefs können unter <http://www.freud-lacan-berlin.de/Lektueren/Bestellformular> aufgegeben werden.

Unser ganz besonderer Dank gilt Ilisabe Witte, die seit Bestehen der Freud-Lacan-Gesellschaft maßgeblich an der Herausgabe sowohl der regulären Briefe wie auch der Sonderhefte beteiligt war und die inzwischen aus der Redaktion ausgeschieden ist, um sich anderen Aufgaben zu widmen.

Einleitung

Claus-Dieter Rath

Sicher haben Sie per Internet schon eine Sendung bekommen, die sich unmöglich öffnen ließ. Ein Kompressionsprogramm hatte die betreffende Datei beim Absender so dicht verpackt, dass Sie dasselbe Programm brauchen, etwa WINZIP, um die Botschaft zu dekomprimieren. Gelingt das Auspacken nicht, bleiben Sie vor Ihrem Download sitzen und dürfen sich mit dessen mehr oder weniger einleuchtenden Kurztitel begnügen. Vielleicht »Die Frau existiert nicht«, »Das Begehren des Anderen«, »Die Heilung gibt es als Dreingabe«, »Das Reale ist das Unmögliche«, »Vom Unbewussten zum Unbewussten«, oder auch: »Wo Es war, soll Ich werden«.

Verdichtungs- und Verschiebungsvorgänge beschäftigen die Freudsche Traumdeutung. Das Aufschließen ist nur die Voraussetzung eines Erschließenkönnens, denn die hörende, lesende, deutende Entzifferungsarbeit ist mehr als ein Decodieren.

Viele freudsche, kleinianische, lacansche Wendungen, die man irgendwie verstanden zu haben glaubt, sind Pakete, die man aufmachen und dann wieder und wieder befragen muss, um damit wirklich arbeiten zu können. Statt uns darzulegen, wie sie sich aus der Erfahrung ergeben haben und wie sie uns zu neuer Erfahrung führen könnten, bleiben diese Formulierungen hölzern abgeleitete Behauptungen. Allenfalls dienen sie als Glaubensartikel oder als Logo für eigene und Gruppenphantasmen, aber für den Gedankenaustausch einer psychoanalytischen Arbeitsgemeinschaft bleiben sie unfruchtbar. Etwas in dieser Art kritisiert Sigmund Freud an dem viel gerühmten Kliniker Georg

Groddeck (*Briefwechsel*, S. 61): »Warum stürzen Sie sich von Ihrer schönen Basis aus in die Mystik, heben den Unterschied zwischen Seelischem und Körperlichem auf, legen sich auf philosophische Theorien fest, die nicht an der Reihe sind?« Und Oskar Pfister hält er vor (*Briefe 1909 – 1939*, S. 62 f.): »Was fällt Ihnen denn ein, die Zerlegung des Sexualtriebes in Partialtriebe zu bestreiten, wozu die Analyse uns jeden Tag nötigt? [...] In der Wissenschaft muss man zuerst zerlegen, dann zusammensetzen.«

Diese »schöne Basis« betont der zweite Teil unseres Titels »Freud'sche ›Kulturarbeit‹ und die psychoanalytische Kur heute«. Es reicht nicht, ein »zurück zu Freud« zu predigen, ohne die Kur in Betracht zu ziehen. Zur *Kulturarbeit* gehört Auspacken und Befragen, Subjektivierung von Wissen und das Weiterforschen. Um das Paket *Kulturarbeit* aufschnüren zu können, müssen die sachlichen Zusammenhänge und die möglichen Lesarten des 1932 hochaktuellen Bilds von der Trockenlegung der Zuydersee untersucht werden, und dies bedeutet auch eine Dekonstruktion einer in der Psychoanalysegeschichte tradierten Rede. Das Kulturarbeits-Motto »Wo Es war, soll Ich werden« ist berühmt und berüchtigt, doch verrät uns sein Wortlaut noch nicht, *welche* Arbeit *wo* und *von wem* geleistet wird; auch nicht, ob diese ein Teil, eine Spielart oder ein Schwerpunkt der Analytiker-Arbeit sein soll. Wird der Analytiker zum Kulturbeauftragten, wenn die »psychoanalytische Arbeit«, wie Freud schreibt, sich »als ein besserer Ersatz für die erfolglose Verdrängung geradezu in den Dienst der höchsten und wertvollsten kulturellen Strebungen« stellt? (Freud 1910a [1909], S. 57.) Hätte er im »Dienst der höchsten Strebungen« die Äußerungen des Analysanten auf ihren kulturellen Wert hin zu beurteilen und ihn entsprechend zu zivilisieren, gleichsam das Es des Analysanten trocken zulegen, womit dieser Analytiker ein Kultur-Über-Ich verträte? Oder anders gesagt: Hätte er die Schuldgefühle des Einzelnen zu reduzieren auf das, was dieses »tatsächlich«, »objektiv« der Kulturgemeinschaft schuldet?

Freudsche *Kulturarbeit* lässt sich als eine Arbeit lesen, die nicht von Personen bewusst vollzogen wird, sondern, der *Traumarbeit* gleich, von der Kultur selbst oder die, wie die *Trauerarbeit*, unbewusst im Ich stattfindet. In Freuds früheren Nennungen der *Kulturarbeit* ist sie etwas von den Subjekten Vollbrach-

tes, ein bestimmter Umgang des Subjekts mit den Nebenmenschen und mit den Trieben, vorrangig als Sublimierung.

Das so wohl gesetzt klingende Motto »Wo Es war, soll Ich werden« von 1932 fordert den Psychoanalytiker heraus. Wird man Dank psychoanalytischer Kur und Forschung vielleicht eines Tages sagen müssen: »ES – das war einmal«? Dass es so kommen müsse, haben Adorno, Horkheimer und Marcuse der Psychoanalyse vorgehalten, und zwar nicht in erster Linie der Theorie, sondern der therapeutischen Praxis, wenn sie zur Anpassungstechnik verkommt.

Beliebt ist auch die Umkehrung: *Vom Ich zum Es*,¹ oder *Von der Kultur zur Befriedigung*. 1953, im Jahr von Jacques Lacans programmatischer Rede von Rom (Lacan 1953), notierte in den USA der emigrierte Philosoph Günter Anders Bemerkungen, die er *Kultur und Umweg. Gegen eine amerikanische Variante von Psychoanalyse* nannte; es sind Tagebuchnotizen mit Beobachtungen an seinen dortigen Studenten. »Das Prompte [...] ist das Barbarische«, schreibt er. Das modisch wirkende, zunehmende Interesse seiner Studenten an der Psychoanalyse entspringe einem Ideal der »Wegabkürzung«, da Pragmatismus wie Analyse gegen »Hemmungen« kämpften. »Hemmungen sind die Analyse-Mode ist, mindestens auch, eine sich modern gebende Welle auf einem ziemlich alten Wasser. Das Produktionstempo soll gesteigert werden.« (Anders 1963, S. 27)

Günter Anders gewinnt den Eindruck, für seine Studenten habe das Glück, das »selbst nicht mehr zu etwas da« ist, »keinen ›Wert‹, weil es ›für nichts‹ Wert hat; der Zweck keinen ›Wert‹, weil er kein Mittel ist; das Ziel keinen.« (Ebd., S. 29.) Auch »der Sexus [habe] etwas zu sein, was ›gut für etwas‹ ist (das seinerseits gut ist für ein Drittes und so weiter ... für ›Unendlichkeit‹ ist gesorgt).« »Da die Nicht-Ausübung ungesund ist, ist ›sex necessary.« (Ebd., S. 30)

Angesichts dieser Verzerrungen der Psychoanalyse liegt Günter Anders doch daran, die Relationen im Umgang mit der freudschen Lehre zurechtzurücken: »dass die weitgehende Unterschlagung der Analyse in Deutschland und

¹ Vgl. RATH (1994): Zur Einführung: Olympiade 1936.

Österreich, wie sie dem Nationalsozialismus geglückt ist, kulturell bedenklicher ist als die Tatsache, dass sie drüben auch zu Groteskformen geführt hat.«

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Texte des vorliegenden Bandes über »Freud'sche ›Kulturarbeit‹ und die psychoanalytische Kur heute« nicht ein durchgekauftes *Sujet* präsentieren; vielmehr befragen sie eine – entgegen dem ersten Anschein – schwierige Thematik.

Einige innere Verknüpfungen führen von ihr zu den bisherigen FLG-Kongress-themen und -bänden: der erste, 1999, zum Thema *Die Haut: Das Ich als Haut*, als Oberfläche, *Zerstörungslust* (2001): Probleme mit dem Kulturimperativ »Liebe Deinen Nächsten!«, *Der Rede Wert. Psychoanalyse als Diskurserfahrung* (2003): Das Mühlrad des Sprechens und die Windmühlen bei der (Ver-)Polderung, »*Rücksicht auf Darstellbarkeit*« (2004): Beschreibungen des Unkennbaren, also unbewusster Gebiete und Vorgänge; hier konkret: Freuds Grafiken der zweiten Topik und sein Zuydersee-Bild. *Familie nach Lacan* (2005): Die familiären Bande, von denen die Kulturarbeit ausging und die in Konkurrenz zu ihr treten. *Sexuelles Genießen – heute. Ende der Verdrängung?* (2007): Zu behaupten, die psychoanalytisch Ethik müsse dem Genießen Einhalt gebieten, ist rationalisierte Lustfeindlichkeit, sofern nicht zwischen Trieb, Vorstellung, Lust und lacanscher *jouissance* unterschieden wird. Welche kulturellen und historischen Veränderungen erfährt die in Freuds zweiter Topik eingezeichnete Barriere, der Damm zwischen dem Ich und dem Verdrängten?

Die Beiträge lassen vier Schwerpunkte erkennen:

- Beziehungen zwischen der Kultur und dem Unbewussten
- einzelne Kultursektoren (Karikatur, Mythos, Dichtung, Politik)
- Triebobjekte wie die Stimme und Bildungen des Unbewussten
- Kritik eines Freudschen Sollens.

Hingewiesen sei auf ein historisches Dokument über die Trockenlegung der Zuydersee: den halbstündigen Film »Nieuwe Gronden« (»New Earth«), von Joris Ivens, 1933.

Den Beitrag »Charles Darwin als Theoretiker des Kulturellen« hat Philipp Sarasin verfasst, Professor für Neuere Allgemeine Geschichte am Historischen Seminar der Universität Zürich und Autor des Buchs *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*.

Was hat der Naturforscher Darwin mit Freudscher Kulturarbeit zu tun? Freud prägt 1916 die eingängige Formel von den drei großen Kränkungen der Menschheit, deren erste Kopernikus' Mitteilung sei, dass die Erde nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist. Die »zweite, die biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus« folge aus der »Forschung Ch. Darwins, seiner Mitarbeiter und Vorgänger, [die] vor wenig mehr als einem halben Jahrhundert dieser Überhebung des Menschen ein Ende bereitet hat. Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind.« (Freud 1917a [1916], S. 8.)

Als »die empfindlichste Kränkung« der menschlichen Größensucht betrachtet Freud die Hervorhebung des Unbewussten im Seelenleben durch die Psychoanalyse, weist sie doch dem Ich nach, »dass es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewusst in seinem Seelenleben vorgeht« (Freud 1916/17, S. 284). Auch diese Formulierung ist eine komprimierte Botschaft, die es zu öffnen und zu befragen gilt, etwa: Um was für ein Ich handelt es sich, wenn »Ich werden soll«?

Darwin als Theoretiker der Entstehung und der Differenzierung von Arten ist für uns interessant nicht nur hinsichtlich der »Ähnlichkeit des Kulturprozesses mit der Libidoentwicklung des Einzelnen« (Freud 1930a [1929], S. 57), sondern auch in Bezug auf unser Denken von klinischen Kategorien, aber auch metapsychischen Konstruktionen, etwa: Woher komme ich? Woher kommt das Ich? Woher stammen die uns bekannten Triebchicksale wie Verdrängung, Sublimierung, Reaktionsbildung? Sind Abläufe und Folgen der Neurosenwahl als von den Subjekten in ihrem Leben betriebene »Selektion« zu denken?

Was bei der Lektüre von Sarasins Buch *Darwin und Foucault* für unseren Zusammenhang besonders auffällt: Der Kontrast zwischen den intellektuellen Künsten eines Freud und des von ihm gerühmten Darwin und dem heute spürbaren Verarmen der Erschließungs- und Deutungskunst in der Psychoanalyse.

Vielleicht sogar gibt die Lektüre von Darwins *Die Entstehung der Arten* Aufschlüsse über die Entstehung und die Differenzierung über Aufstieg, Ausdehnung und möglicherweise irgendwann auch Verschwinden der merkwürdigen Spezies *Psychoanalytiker* ...

LITERATUR

- ANDERS, G. (1963): Kultur und Umweg.
Gegen eine amerikanische Variante von Psychoanalyse.
Das Argument, 24, 5. Jg, Heft 1, S. 23–30.
- FREUD, S. (1910a [1909]): Über Psychoanalyse.
Fünf Vorlesungen. GW, Bd. 8, S. 1–60.
— (1917): 18. Vorlesung: Die Fixierung an das Trauma,
das Unbewusste. StA, Bd. 1, S. 273–285.
— (1917a [1916]): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse.
GW, Bd. 12, S. 3–12.
— (1930a [1929]): *Das Unbehagen in der Kultur*.
GW, Bd. 14, S. 419–506.
- FREUD S. / GRODDECK, G. (2008): *Briefwechsel*.
Frankfurt a.M./Basel (Stroemfeld).
- FREUD S. / PFISTER, O. (1963 (2. Aufl.)): *Briefe 1909–1939*.
Frankfurt a. M. (Fischer).
- LACAN, J. (1973 [1953]): Funktion und Feld des Sprechens
und der Sprache in der Psychoanalyse.
(Bericht auf dem Kongress in Rom am 26. u. 27. September 1953).
(Übers. K. Laermann). *Schriften I*.
Frankfurt a. M. (Suhrkamp), S. 71–169.
- RATH, C.-D. (1994): Zur Einführung: Olympiade 1936.
In: Prasse, J./Rath, C.-D. (Hrg.). *Lacan und das Deutsche*.
Die Rückkehr der Psychoanalyse über den Rhein.
Freiburg i. Br (Kore), S. 11–27.

Trieb und Geist

Zum Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie

ACHIM PERNER

Mein Interesse an der Psychoanalyse ist durch die Philosophie geweckt worden, genauer durch die Kritische Theorie, die die Psychoanalyse in sich aufgenommen hat. Das Thema dieses Kongresses hat mich dazu angeregt, mich noch einmal dem Anfang meiner Reise zuzuwenden, um mich zu fragen, was ich eigentlich mache, wenn ich heute als Psychoanalytiker arbeite.

Den Ausgangspunkt meiner Überlegungen, die sich um das Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie drehen werden, bilden zwei Gedanken:

1. Die Philosophie muss – aus der Sicht der Psychoanalyse – eine Triebgrundlage haben.
2. Die Psychoanalyse ist – aus der Sicht der Philosophie – ein geistiges Phänomen.

In welchem Verhältnis stehen dann Trieb und Geist, und in welchem die Psychoanalyse und die Philosophie zueinander? Der Trieb geht als Phänomen dem Geist voran, aber die Psychoanalyse, die das Triebleben erforscht, ist später entstanden als die Philosophie.¹ Und sie hat auch die Philosophie zur Vor-

¹ Vielleicht werden hier einige Philosophen mit dem Hinweis darauf widersprechen, dass der Geist ein überindividuelles Phänomen sei. Das mag man so sehen, aber das ließe sich mit gleichem Fug und Recht auch vom Trieb sagen, der ja, qua Fortpflanzung, von einer Generation an die nächste weitergegeben wird. Die Individuen sind nicht nur Träger des Geistes, sondern auch des Triebes – Freud hat das jedenfalls so gesehen.

aussetzung, einen bestimmten Stand der Philosophie. Sie hätte kaum früher entstehen können, als sie entstanden ist. Wie also ist es um das Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie bestellt, wenn das Objekt der Psychoanalyse früher erscheint als das der Philosophie, die Psychoanalyse selbst aber später?

Ich möchte von einem Satz ausgehen, den Freud am 2. April 1896 an Fließ geschrieben hat, als er sich von seinen physiologischen Studien abwandte:

»Ich habe als junger Mensch keine andere Sehnsucht gekannt, als die nach philosophischer Erkenntnis und bin jetzt im Begriff, sie zu verwirklichen, indem ich von der Medizin zur Psychologie hinüberlenke. Therapeut bin ich wider Willen geworden.«²

Freuds Projekt, die Sehnsucht nach philosophischer Erkenntnis durch die Wendung zur Psychologie zu erfüllen, klingt heute befremdlich, aber um 1900 war die geistige Situation eine andere. Das Scheitern von Hegels Entwurf einer das ganze Wissen umfassenden Einheitsphilosophie hatte zu einer Rückbesinnung auf Kant geführt, den Hegel hinter sich lassen wollte. Die Frage, um die es dabei ging, ist das Grundproblem, das seit Parmenides das philosophische Denken bewegt: Wie können wir aus der heterogenen Vielfalt unserer Wahrnehmungen zum richtigen Denken und damit zu wirklichen Erkenntnissen kommen? Denn die Wahrheit eines Gedankens kann sich nur daran zeigen, dass er richtig gedacht worden ist, dass die Erkenntnis, die er ausspricht, auf richtigem Wege (gr. *methodos*) gefunden ist. Parmenides, der als erster die Frage nach der Wahrheit (gr. *aletheia*, das Unverborgene) des Seins (gr. *ousia*) stellte und damit der eigentliche Begründer des philosophischen Denkens war, hatte in seinem Lehrgedicht behauptet, dass die Wahrheit (i.e. die Erkenntnis des wirklichen Seins) den verworrenen Menschen unzugänglich ist und nur durch göttliche Offenbarung zuteil werden kann. Diese Lösung ist dann von den meisten Philosophen aufgegriffen und variiert worden, bis zu Descartes, der die Wahrheit des richtigen Denkens durch einen Gott verbürgt sah, der kein Betrüger sein kann. Lacan hat dann, zugleich ernst und ironisch – um nicht zu sagen clownesk – an

² FREUD, S. (1985): *Briefe an Wilhelm Fließ*, Frankfurt/M., S. 190.

diese Stelle den *père Noël* gesetzt, den Weihnachtsmann. Aber das greift weit vor.

Nach der Religionskritik der Aufklärung war die traditionelle Lösung der Berufung auf Gott als Garanten der Wahrheit nicht mehr haltbar. Es hat danach vor allem drei Lösungswege gegeben:

- den Rationalismus, der den Weg zur wahren Erkenntnis durch die kritische Untersuchung der Denkvorgänge bahnen will;
- den Empirismus, für den sich die Wahrheit eines Gedankens an Voraussagen erweist, die experimentell überprüft werden können;
- den Skeptizismus, der das Erkenntnisproblem für unlösbar hält und es darum in das ethische Problem der Rechtschaffenheit bzw. des richtigen Lebens verwandelt.

Kant hatte etwas anderes versucht. Seine Erkenntnistheorie (die *Kritik der reinen Vernunft*) zielte darauf, die Schwachpunkte des Empirismus und des Rationalismus zu überwinden, indem er sie miteinander verband. Er hatte das cartesische »Ich denke« als Ausgangspunkt übernommen, um die verbürgende Instanz des Denkens nicht mehr in Gott, sondern im denkenden Ich selbst zu suchen. Im Grunde hatte Descartes auch schon getan, denn der Gott, auf den er baute, war zunächst ja kein seiender Gott, sondern ein Gedanke. Gott muss, so argumentierte Descartes, existieren, weil dieser Gedanke, der größer ist, als ich es bin, mir sonst gar nicht kommen könnte.³ Kant hatte nun an die Stelle des cartesischen Gottes das Theorem der »intellektuellen Anschauung« gesetzt, die die Kluft zwischen dem Denken und dem Wahrnehmen überbrücken und damit die Verbindung zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem intelligiblen Denken gewährleisten sollte. Aber diese Lösung konnte doch nicht halten, was sie versprach, weil eine intellektuelle Anschauung, d.h. ein unmittelbarer Wahrnehmungsakt des Denkkorgans, unmöglich ist. Schelling hat die als erster nachgewiesen und damit das

³ Freud hat dafür dann eine andere Ableitung gefunden: Die Vorstellung eines allmächtigen, allwissenden und vollkommenden Gottes wurzelt in der Erfahrung des kleinen Kindes, das seine Eltern als übermächtige Wesen erlebt.

ganze Gebäude der kantischen Erkenntnistheorie zum Einsturz gebracht.⁴ Dieses ungelöste Problem der kantischen Philosophie, nämlich die Verbindung zwischen dem Sinnlichen der Wahrnehmung und dem Intelligiblen des Denkens, das Hegel dialektisch überwinden wollte, wollte der Neukantianismus nun nicht mehr spekulativ durch das reflektierende Denken lösen, sondern konkret, durch psychologische Forschung. »Erst die psychologische Notwendigkeit«, schrieb Hermann Cohen programmatisch, »begründet das logische Gesetz.«⁵ Das Projekt, das Grundproblem der Erkenntnistheorie durch empirische psychologische Forschung zu lösen, geht auf Johann Friedrich Herbart zurück, dessen Assoziationsexperimente Freud die Anregung zur psychoanalytischen Technik des freien Assoziierens gaben. Den Ausgangspunkt des Assoziierens bilden in der Psychoanalyse aber nicht wie bei den Experimentalpsychologen die Vorgaben des Versuchsleiters, sondern die Traumbilder der Analysanten. In diesem Zusammenhang der neukantianistischen Philosophie, deren Bedeutung mit dem Postrukturalismus von heute verglichen werden kann, hatte Freud das psychoanalytische Unternehmen angesiedelt, um selbstbewusst zu formulieren:

»Vielleicht werden wir hier von der Ahnung erfasst, dass die Traumdeutung imstande sei, uns Aufschlüsse über den Bau unseres seelischen Apparats zu geben, welche wir von der Philosophie bisher vergebens erwartet haben.«⁶

Und darum konnte er den fiktiven Hörern seiner Vorlesung sagen:

»Ich sagte Ihnen, die Psychoanalyse begann als eine Therapie, aber nicht als Therapie wollte ich sie Ihrem Interesse empfehlen, sondern wegen ihres Wahrheitsgehaltes, wegen der Aufschlüsse, die sie uns gibt über das, was dem Menschen am nächsten geht, sein eigenes Wesen, und wegen der Zusammenhänge, die sie zwischen den verschiedensten seiner Betätigungen aufdeckt.«⁷

⁴ Vgl. FRANK, M. (1985): *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/M., S. 41–47.

⁵ Zitiert nach OLLIG, H.-L. (1979): *Der Neukantianismus*, Stuttgart, S. 31.

⁶ FREUD, S. (1900): *Die Traumdeutung*, StA, Bd. II, S. 161.

⁷ FREUD, S. (1933): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, StA, Bd. I, S. 584.

Das Forschen und Denken Freuds zielte auf den Brennpunkt der philosophischen Debatten um 1900. Dennoch finden wir in seinem Werk nur wenige Verweise auf philosophische Autoren, und Freuds gelegentliche Bemerkungen zur Philosophie sind nicht sehr schmeichelhaft, eigentlich hat er sich nur über Empedokles und Schopenhauer eindeutig positiv geäußert. Man wird Freuds Einstellung zur Philosophie als zutiefst ambivalent bezeichnen können. Zwei kurze Briefe über Spinoza, die im Nachtragsband der GW abgedruckt sind, geben davon einen prägnanten Eindruck:

»Philosophische Probleme und Formulierungen sind mir«, schrieb er 1930, »so fremdartig, dass ich mit ihnen nichts anzufangen weiß, auch nichts mit der Spinozas.«⁸

Ganz anders klingt es in einem Brief aus dem Jahr 1932:

»Ich habe mein langes Leben hindurch der Person wie der Denkleistung des großen Philosophen Spinoza eine außerordentliche, etwas scheue Hochachtung entgegengebracht.«⁹

In diesen Formulierungen klingt die Doppelgängerscheu an, die Freud Arthur Schnitzler gegenüber eingestanden hatte, die er aber auch Nietzsche gegenüber empfand. Freud, so dürfen wir wohl schließen, hatte sich mit dem Projekt der Psychoanalyse zwar der Philosophie zugewendet, aber von den Philosophen wollte er nichts wissen. Und er hatte die Psychoanalyse auch nicht als eine Philosophie verstanden, sondern als eine Wissenschaft, und zwar ausdrücklich als eine Naturwissenschaft (wobei er eher an die Biologie als an die Physik dachte). Die bemerkenswerte Erläuterung, die Freud seiner abweisenden Formulierung aus dem ersten Brief über Spinoza hatte folgen lassen, kann uns dabei helfen, seine Position besser zu verstehen:

»Ich beschränke mich aber darauf, zu sagen, dass ich keine Schwierigkeit darin finde, eine physische Welt hinter der psychischen anzuerkennen in der Art, dass die letztere ein Teilgebiet der ersteren ist. Die Frage der Relation zwischen physisch und psychisch kommt nur für letzteres (das Psychische) in

⁸ FREUD, S. (1930): Brief an Juliette Boutonier, GW, Nachtragsband, S. 671.

⁹ FREUD, S. (1933): Brief an Siegfried Hessing, ebd., S. 670.

Betracht. Die physische Welt hat eine psychische Seite insofern, als auch sie von uns nur durch psychische Wahrnehmung erkannt wird. Andererseits drängen uns unsere psychischen Wahrnehmungen auch die Notwendigkeit der Annahme einer physischen Realität hinter dem Seelenleben auf. (...) Die Aufstellung des Unbewussten hat alle früheren Fragestellungen umgeworfen.«¹⁰

Mit anderen Worten: Das Psychische ist im Denken Freuds ein Teil der physischen Welt, die von den Naturwissenschaften erforscht wird. Die physische Welt ist uns aber nicht unmittelbar gegeben, weil wir sie nur durch psychische Wahrnehmungen erkennen können und sie darum als eine notwendige Realität hinter dem Seelenleben nur annehmen, aber nicht beweisen können. Freud, so können wir sagen, räumte der physischen Welt die ontische und der psychischen Welt die epistemische Priorität ein. Wie kann dann das Psychische, das aus dem Physischen hervorgegangen ist, dieses Physische erkennen, das seine reale Grundlage bildet? Sehen wir uns Freuds Gedanken dazu näher an.

Das Psychische ist im Denken Freuds aus dem Physischen hervorgegangen, in einer langen Naturgeschichte, deren Prinzipien Darwin postuliert hatte, dessen Werk die biblische Schöpfungsgeschichte durch die Evolutionstheorie ersetzte und damit Theologie in Biologie, Religion in Naturwissenschaft verwandelte. 1858, Freud war damals zwei Jahre alt, erschien mit *Die Entstehung der Arten* das Buch, das die biblische Schöpfungsgeschichte beiseite fegte, die fast zweitausend Jahre lang das kulturelle Selbstbewusstsein des Abendlandes bestimmt hatte, und 1871, Freud war damals fünfzehn Jahre alt, erschien *Die Abstammung des Menschen*, die dem Narzissmus des ganz Besonderen der menschlichen Spezies einen herben Schlag versetzte. Freud wollte nun, in der Nachfolge Darwins, die Kulturgeschichte, die bisher von den Philosophen beschrieben und interpretiert worden war, in eine Naturwissenschaft verwandeln. Mit selbstbewusstem Stolz stellte er seine Unternehmung in eine Reihe mit den beiden vorangegangenen Erschütterungen des Fundaments des abendländischen Denkens, der kopernikanischen und der darwinistischen Revolution. Kopernikus hatte die Stellung des Men-

¹⁰ FREUD, S. (1930), a.a.O., S. 671 f.

schen im Kosmos vom Zentrum an den Rand verschoben, Darwin hatte das Bild der Gottesähnlichkeit des Menschen durch das seiner Verwandtschaft mit den Affen ersetzt. Freud machte sich nun daran, die geistigen Schöpfungen des Menschen auf animalische Triebe zurückzuführen. Seine posthum veröffentlichte *Übersicht der Übertragungsneurosen* umreißt den Umfang dieses ehrgeizigen Projekts,¹¹ das in vielen Texten Freuds mal mehr, mal weniger deutlich durchscheint. Das paradigmatische Vorbild dafür war eine Ethnologie, die nach dem Vorbild der Evolutionstheorie eine evolutionistische Theorie der kulturellen Entwicklung entworfen hatte. Die sogenannten primitiven Kulturen wurden darin als Vorläufer der höheren angesehen, wie in der Biologie die niederen Organismen als Vorstufen der höheren. *Totem und Tabu* nimmt in diesem Zusammenhang eine zentrale Stelle ein, weil Freud darin den Übergang von der äffischen Urhorde zum menschlichen Bund der Brüder beschreibt, der nicht mehr auf der despotischen Herrschaft des Stärksten, sondern auf einem demokratischen Gesellschaftsvertrag (Rousseau) beruht, oder, wie wir mit Lacan sagen können, auf einer symbolischen Ordnung gründet. Dieser Übergang, der das Feld der Untersuchungen Freuds von dem der Forschungen Darwins abgrenzt, markiert einerseits den Übergang von der Naturgeschichte zur Kulturgeschichte und postuliert andererseits, abgestützt durch das Theorem der phylogenetischen Vererbung, ihre untergründige Verbindung, die im Unbewussten des Menschen eingeschrieben ist, von einer Generation an die nächste weitergegeben wird und sich in den großen kulturellen Schöpfungen wie z.B. der Religion manifestiert. Die Kultur stellte für Freud darum keinen radikalen Bruch mit der Natur dar, sondern ihre Überwölbung. Die Menschwerdung des Menschen verdankt sich dem Aufstand der Söhne gegen die Allmacht des tyrannischen Vaters – am Anfang, so könnte man Freuds Theorie des Ursprungs der Kultur pointieren, war die Revolution. Aber diese Revolution war auch nur der Anfang, der Anfang einer langen Reise, die noch nicht abgeschlossen ist und deren zurückliegende Stationen sich uns als Kulturgeschichte zeigen, einer Geschichte des kulturellen Fortschritts, durch den sich die menschliche Gattung immer weiter von ihren biologischen Wurzeln emanzipiert. Der

¹¹ S. FREUD (1915): *Übersicht der Übertragungsneurosen*, GW, Nachtragsband, S. 627 ff.

Mensch ist, im Verständnis Freuds, noch unterwegs zum Menschen.¹² Der Einzelne durchläuft im Prozess der Erziehung die wesentlichen Stadien der Kulturgeschichte, nachdem er zuvor während seiner intrauterinen Entwicklung die wesentlichen Stadien der Naturgeschichte durchlaufen hat, die für erstere die Basis darstellt, ihr Fundament und ihren Ausgangspunkt. Die Neurosen zeigen sich in diesem Licht als ein Stolpern oder Hängenbleiben beim individuellen Durchlaufen der Kulturgeschichte, deren Etappen die unterschiedlichen Neurosenformen zugeordnet werden können. Sie stellen sich im Licht der freudschen Theorie als Atavismen dar, als Überbleibsel einer vergangenen Zeit.

Die Kultur gründet, mit anderen Worten, für Freud in einer Naturbasis. Hinter den Kulturphänomenen, die als Hervorbringungen des Menschen unserem Verständnis zugänglich sind, wirken Naturkräfte als ein prinzipiell unerkennbares Reales, das nicht deutend verstanden, sondern nur denkend erschlossen und nicht direkt, sondern nur durch Modelle dargestellt werden kann. Am weitesten hat Freud in dieser Hinsicht in *Jenseits des Lustprinzips* ausgeholt, wo er den Lebens- und den Todestrieb als Manifestationen kosmischer Kräfte interpretiert. Die Kulturgeschichte wird so in die Naturgeschichte und die Naturgeschichte in eine Kosmogonie eingebettet, nach dem antiken Vorbild von Empedokles, auf den Freud sich ausdrücklich beruft. Die realen Kräfte, die hinter dem Bewusstsein in der kulturellen Entwicklung und im menschlichen Seelenleben wirksam sind, erweisen sich damit als verwandelte Naturkräfte, und das begründet, jedenfalls in den Augen Freuds, die Stellung der Psychoanalyse als einer Naturwissenschaft, einer Naturwissenschaft der Kultur. Sehen wir uns diese Wissenschaft näher an.

Die psychoanalytische Theorie ist auf zwei Grenzbegriffen aufgebaut: dem Trieb, den Freud als einen Grenzbegriff zwischen dem Biologischen und dem Psychischen versteht, und dem Ich, das er an der Grenze zwischen der psychischen Innen- und der materiellen Außenwelt situiert. Im *Abriss der Psychoanalyse* hat Freud noch einmal den Grundgedanken seines Projekts beschrieben. Ich möchte die einleitenden Passagen in extenso zitieren:

¹² Vgl. z.B. SIGMUND FREUD (1933): *Warum Krieg?*, StA, Bd. IX, S. 285 f.

»Die Psychoanalyse macht eine Grundvoraussetzung, deren Diskussion philosophischem Denken vorbehalten bleibt, deren Rechtfertigung in ihren Resultaten liegt.

Von dem, was wir unsere Psyche (Seelenleben) nennen, ist uns zweierlei bekannt, erstens das körperliche Organ und Schauplatz desselben, das Gehirn (Nervensystem), andererseits unsere Bewusstseinsakte, die unmittelbar gegeben sind und uns durch keinerlei Beschreibung näher gebracht werden können. Alles dazwischen ist uns unbekannt, eine direkte Beziehung zwischen beiden Endpunkten unseres Wissens ist nicht gegeben. Wenn sie bestünde, würde sie höchstens eine genaue Lokalisation der Bewusstseinsvorgänge liefern und für deren Verständnis nichts leisten.

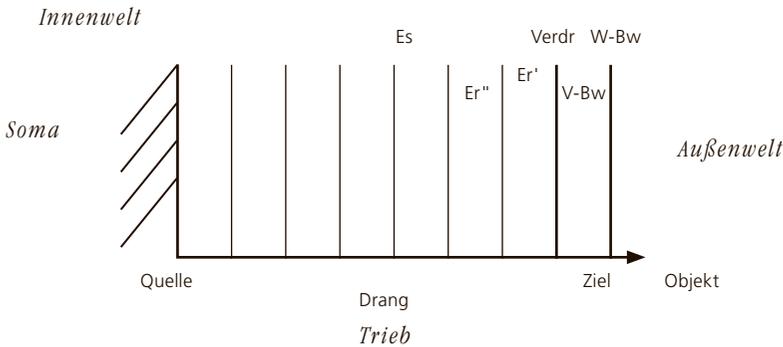
Unsere beiden Annahmen setzen an diesen Enden oder Anfängen unseres Wissens an. Die erste betrifft die Lokalisation. Wir nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumlich Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop u. dgl. Der konsequente Ausbau einer solchen Vorstellung ist ungeachtet gewisser bereits versuchter Annäherung eine wissenschaftliche Neuheit.

Zur Kenntnis dieses psychischen Apparates sind wir durch das Studium der individuellen Entwicklung des menschlichen Wesens gekommen. Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das *Es*; sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekanntem psychischen Ausdruck finden. (FN: Dieser älteste Teil des psychischen Apparates bleibt durchs ganze Leben der wichtigste. An ihm hat auch die Forschungsarbeit der Psychoanalyse eingesetzt.)

Unter dem Einfluss der uns umgebenden realen Außenwelt hat ein Teil des *Es* eine besondere Entwicklung erfahren. Ursprünglich als Rindenschicht mit den Organen zur Reizaufnahme und den Einrichtungen zum Reizschutz ausgestattet, hat sich eine besondere Organisation hergestellt, die von nun an zwischen *Es* und Außenwelt vermittelt. Diesem Bezirk unseres Seelenlebens lassen wir den Namen des *Ichs*.«¹³

¹³ FREUD, S. (1938): Abriss der Psychoanalyse, GW, Bd. XVII, S. 67 f.

Freud greift hier noch einmal Gedanken auf, die er zuerst in der *Traumdeutung* entwickelt hatte. Wenn wir in das »allgemeine Schema des psychischen Apparats«, das er dort vorlegte,¹⁴ die später entwickelte Triebtheorie und die Strukturtheorie einfügen, können wir das folgendermaßen darstellen:



Das ist natürlich ein ganz und gar biologisches Schema, dem das Modell des physiologischen Reflexapparats zugrunde liegt. Das Es, diese, wie Freud schreibt, »älteste Provinz« des Seelenlebens, die das enthält, was »bei der Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, also vor allem die aus der Körperorganisation stammenden Triebe«, ist dann als das biologische Erbe zu verstehen, aus dem sich durch die Einwirkung der Außenwelt das Ich mit seinen kulturellen Erwerbungen entwickelt. Freuds Satz, »Wo Es war, soll Ich werden«, wäre dann zu lesen als: Wo Natur war, soll Kultur werden, und so war er von ihm wohl auch gemeint. Die Kulturgeschichte erscheint dann als eine Fortsetzung der Naturgeschichte, die Kultur als eine Fortsetzung der Natur mit anderen Mitteln, die aber im Prinzip den gleichen Gesetzen unterliegt. Das heißt, die Gesetze der Kultur, die Freud aus dem Seelenleben der Einzelnen abliest, unterscheiden sich nicht grundlegend von den Gesetzen, die in der Natur wirksam sind. Dieses einleuchtende Modell kann aber eines doch nicht leisten: die Kluft zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und dem Denken zu überbrücken, weil es nicht möglich ist, die Gesetze des Denkens aus den Naturphänomen abzuleiten (das zeigt die definitive Widerle-

¹⁴ FREUD, S. (1900): *Die Traumdeutung*, StA, Bd. II, S. 514.

gung des Empirismus durch Quine¹⁵), auch nicht aus den Gesetzen der Psychologie. Die prinzipielle Unmöglichkeit, die Gesetze der Logik (und damit des Denkens) psychologisch zu begründen, hat Edmund Husserl im ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen*, der im gleichen Jahr wie *Die Traumdeutung* erschienen ist, so überzeugend dargelegt, dass kein Philosoph dies danach mehr versucht hat.¹⁶ So ist im gleichen Jahr, in dem Freud sein psychologisches Grundlagenwerk veröffentlicht hat, die prinzipielle Unerfüllbarkeit der philosophischen Hoffnungen dargelegt worden, die er damit verbunden hatte, und daran hat sich seither nichts geändert. Das heißt, wir sind im Hinblick auf die Grundfrage der Philosophie in den zweieinhalbtausend Jahren seit Parmenides keinen Schritt vorangekommen. Wir können daraus eigentlich nur einen Schluss ziehen, dass diese Aufgabe unlösbar ist, dass die Kluft zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und der denkenden Erkenntnis unüberbrückbar ist und die Gesetze des denkenden Geistes darum nicht auf die Naturgesetze des Triebes zurückgeführt werden können. Im Grunde hat Freud das sehr klar gesehen, wenn er den prinzipiellen Unterschied der Gesetze des unbewussten Primär- und des bewussten Sekundärprozesses beschreibt, ohne den immanenten Übergang vom einen zum anderen plausibel machen zu können. Wenn wir keinen immanenten Übergang von den Natur- zu den Kulturphänomenen finden, müssen wir daraus wohl schließen, dass dieser Übergang keinen Schritt in einer kontinuierlichen Entwicklung darstellt, sondern einen Bruch, der in der Unüberbrückbarkeit der Kluft zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und dem Denken zum Ausdruck kommt, die alle großen Philosophen schließen wollten. Wie ist dieser Bruch dann zu denken?

Zweifellos gehen ihm die Entwicklungen voraus, die die Evolutionsbiologen beschreiben, und sicher folgen darauf Entwicklungen, die die Kulturwissenschaftler (Ethnologen, Anthropologen und Kulturhistoriker) beschreiben, aber

¹⁵ QUINE, W.V.O. (1979): Die zwei Dogmen des Empirismus, in ders.: *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt /M.; ders. (1985): *Theorien und Dinge*, Frankfurt /M.

¹⁶ EDMUND HUSSERL (1900): *Logische Untersuchungen*. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik, Tübingen 1980.

dazwischen liegt eben dieser Bruch, den die Biologen nicht beschreiben können und den die Kulturwissenschaftler voraussetzen. Wir können uns, nach dem Vorbild der mathematischen Intervallschachtelung, von beiden Seiten her diesem Bruch nähern, wie es etwa Leroi-Gourhan in seiner Studie über die Grundlagen der menschlichen Kulturentwicklung getan hat,¹⁷ aber diesen Bruch selbst bekommen wir dabei doch nicht zu fassen. Wir können ihn nur konstatieren. Aus diesem Grund können die Naturgesetze, die die Evolutionsbiologen und die Ethologen an Tieren studieren, nicht bruchlos auf Menschen übertragen werden. Das betrifft nicht nur den Gegenstand, sondern auch die Methoden der Forschung, denn die Kulturwissenschaften müssen ihre Methoden ihrem Gegenstand anpassen und darum anders vorgehen als die Naturwissenschaften. Als Grundlagenwerke der kulturwissenschaftlichen Methodologien will ich hier nur Emile Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* (1895), Ernst Cassirers *Logik der Kulturwissenschaften* (1942), Alfred Webers *Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie* (1951), Lévi-Strauss' *Strukturelle Anthropologie* (1958) und Foucaults *Archäologie des Wissens* (1969) erwähnen, die in der Tradition von Vicos epochaler Unterscheidung der Prinzipien von Natur- und Kulturwissenschaften stehen. Aber die Psychoanalyse geht darin nicht bruchlos auf. Sie steht quer zu dieser Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften, denn sie hat den Bruch von Natur und Kultur, in dem diese Unterscheidung gründet, in sich aufgenommen. Wie ist das zu verstehen?

Wenn es sich bei dem Bruch zwischen Natur und Kultur auch um einen radikalen Bruch handelt, so kann es andererseits doch kein absoluter Bruch sein, denn wir hören, auch wenn wir Kulturwesen sind, darum ja nicht auf, animalische Wesen zu sein, und wir werden auch nicht als Kulturwesen geboren. Der Mensch durchläuft nach der Ansicht Freuds während seiner intrauterinen Reifung die wesentlichen Stadien der biologischen Evolution und in der postnatalen Erziehung die wesentlichen Etappen der kulturgeschichtlichen Entwicklung. Den Schnitt, durch den sich der animalische Fötus in ein entwicklungsfähiges Kulturwesen verwandelt, könnte man dann im

¹⁷ LEROI-GOURHAN, A. (1988): *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt/M.

Geburtsakt sehen, der mit dem Durchtrennen der Nabelschnur beendet wird. Aber so einfach liegen die Verhältnisse nicht, weil die Tatsache der menschlichen Frühgeburt zur Folge hat, dass die kulturelle Erziehung, die mit dem Stillen beginnt,¹⁸ schon einsetzt, bevor die körperliche Reifung abgeschlossen ist und diese darum beeinflusst. Das betrifft vor allem die Reifung des Organs, das beim Menschen so viel größer ausfällt als bei den vergleichbaren Tieren: des Gehirns. So schlagen sich, wie wir heute sicher wissen, die kulturell geprägten Stillpraktiken strukturbildend im Realen der neurologischen Entwicklung des Säuglings nieder. Wir können diesen Bruch, der radikal ist, aber nicht so absolut sein kann, wie er oft gedacht wird, mit einer Denkfigur von Rossana Rossanda als Dialektik von Kontinuität und Bruch denken, als einen Bruch, in dem das, womit gebrochen wird, aufgehoben, d.h. verwandelt und bewahrt wird.¹⁹ Die Entwicklung der menschlichen Sprache kann uns als ein Beispiel für diesen Übergang von der Natur zur Kultur dienen.

Wir gehen, im Unterschied zu Friedrich II., heute davon aus, dass die Sprache, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet, nicht angeboren ist, sondern erworben wird, d.h. gelernt werden muss. Angeboren ist dem Menschen aber die Fähigkeit, diese Sprache zu erlernen. Tiere lernen sie nicht, aber sie

¹⁸ Vgl. z.B. ERIKSON, E.H. (1971): *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart.

¹⁹ Er stellt, genauer gesagt, den Übergang von den Antagonismen, die die Evolution antreiben, zur Dialektik der kulturellen Entwicklung dar. *Polemos panton men pater esti*: Der Krieg ist, nach der geläufigen Übersetzung dieses Wortes von Heraklit, der Vater aller Dinge. Diese Übersetzung ist aber nicht zwingend, denn *polemos* bedeutet auch den Kampf, den Streit und den Zwist. Darwin hatte aus Heraklits *polemos* den *struggle of life* gemacht, den Kampf ums Dasein, der mit Klauen und Zähnen ausgefochten wird; in der Kultur ist daraus der Streit mit Worten geworden, hinter dem aber, wie wir wissen, der atavistische Kampf mit Klauen und Zähnen, d.h. der Krieg, jederzeit lauert. So lässt sich der Übergang von der Natur zur Kultur an der Bedeutungsverschiebung des heraklitischen *polemos* aufzeigen, der in beiden Bereichen das treibende Moment ist, aber auf unterschiedliche Weise. Und darin zeigt sich Freud, der die höheren kulturellen Bildungen auf die Rivalität und den Antagonismus der beiden Grundtriebe zurückführt, als ein streng darwinistischer Denker. Es wird oft übersehen, dass Darwin zwei Prinzipien postuliert hat, die die Evolution steuern: das *survival of the fittest* (die Durchsetzung des Passendsten) und die *sexual selection*. Die beiden Grundtriebe, die Freud postuliert hat, entsprechen Darwins regulativen Prinzipien der Evolution.

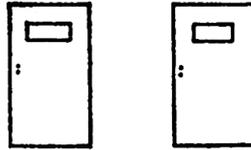
verfügen durchaus über Sprache, über distinkte Signale und Zeichen, die teils angeboren sind, teils in der Gruppe weitergegeben werden. Wir können in solchen Signalen und Zeichen, die sich vor dem Erlernen der Sprache beim Säugling zeigen, und die danach auch nicht völlig verschwinden, den Ausgangspunkt für das Erlernen der Sprache sehen. Worin liegt der Unterschied? In einer ersten Annäherung können wir sagen, dass die Signale und Gesten der Affen nach Freges Unterscheidung eine greifbare Bedeutung haben, aber keinen vorgestellten Sinn. Die Zeichen der Tiere beziehen sich auf anwesende Referenten wie das Futter oder den Feind, ihre Signale zeigen akute Zustände wie die Angriffs- oder die Paarungsbereitschaft an.²⁰ Die Signifikanten der menschlichen Sprache beziehen sich, wie Lacan über Saussure hinausgehend gezeigt hat, im Unterschied dazu nicht auf Vorstellungen, Gegenstände oder Befindlichkeiten, sondern aufeinander und erzeugen dadurch Sinn:²¹

ARBRE (BAUM)



Saussure

HOMMES DAMES



Lacan

Einen Sinn, der sich vom unmittelbaren Bezug auf Gegenstände oder Sachverhalte gelöst hat und dadurch Vorstellungen von etwas hervorrufen kann, das es nicht gibt, z.B. Gott, den Staat oder das Unendliche. Durch diese Lösung des Signifikanten von den Gegenständen, auf die das Zeichen verweist, und von den Befindlichkeiten, die das Signal anzeigt, entsteht die Kluft zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und dem Denken, das im wahrsten Sinn des Wortes übersinnlich ist. Diese Kluft liegt nicht, wie viele

²⁰ Vgl. MICHAEL TOMASELLO (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M.

²¹ Vgl. LACAN, J. (1986): Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud, *Schriften II*, S. 23 f.

meinen, zwischen der Wahrnehmung und dem Denken, denn die Wahrnehmung ist wie das Denken von den Signifikanten strukturiert. Darum können wir unsere Wahrnehmung, aber nicht das Wahrgenommene denken, das als Ding an sich (Kant) bzw. als Reales (Freud, Lacan) unserem Denken unzugänglich bleibt. Wie kommt es dazu?

Ich kann hier, der Kürze der Zeit wegen, die fünf wesentlichen Etappen der Verwandlung von Signalen und Zeichen in Signifikanten nur aufzählen, nicht beschreiben:

1. Die Mutter hört das expressive Schreien des Säuglings als einen Ruf, dem sie Folge leistet und verwandelt es dadurch für ihn in das Signal, als das sie es versteht. Die Verwandlung des expressiven Schreis in ein Signal, findet, mit Lacan gesprochen, am Ort des Anderen statt.
2. Die zu- und abwendende Kopfbewegung des Säuglings an der Brust bildet den Ursprung für die Gesten des nickenden Bejahens und des kopfschüttelnden Verneinens, die zunächst die Grundlage der ersten Urteilsbildungen (Attributions- und Existenzurteil) und dann als generalisiertes Ja und Nein den Ausgangspunkt für die Entwicklung der höheren Urteilsformen bis hin zur formalen Logik bilden.²²
3. Die Stimme der Mutter ist für den Säugling zunächst ein vertrauter Klang, der in seiner Erfahrung mit der Präsenz ihrer Brust verbunden ist und dadurch für den Säugling zum Anzeichen ihres Kommens werden kann. Durch das mütterliche »Nein, warte noch, ich komme gleich« verwandelt sich dieses Anzeichen ihrer Präsenz in den Signifikanten ihrer qualifizierten Absenz. Der Säugling vermisst dann nicht irgend jemanden oder irgend etwas, sondern genau sie. Das Auftreten der Fremdenangst im achten Lebensmonat kann als ein untrüglisches Anzeichen dafür gewertet werden. Aus der *lalangue* des infantilen Brabbels wird so *la langue*, die menschliche Sprache. Im Unterschied zu den hinweisenden Zeichen bezeichnen die Signifikanten das, was nicht da ist, einen leeren Platz, der mit der mehr oder weniger be-

²² FREUD, S. (1925): Die Verneinung, StA Bd. III, S. 373 ff. Vgl. auch SPITZ, R. A. (1992): *Nein und Ja. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Stuttgart.

stimmten Erwartung seines Gefülltwerdens verbunden ist, und genau das ist sein Signifikat.

4. Dieses Signifikat des erwarteten Wiederfindens einer erinnerten Präsenz, die die von Freud erwähnten Urteile zur Voraussetzung hat (die Brust ist gut, aber nicht da), hat aber zunächst noch keinen Signifikanten im eigentlichen Sinn, sondern einen lautmalerischen Namen, der als Sprechbewegung das behagliche Aaah der ersehnten Befriedigung mit dem Schließen der Lippen um die Brustwarze verbindet, die diese Befriedigung verschafft: Mama. Auf diese Weise verbindet sich das anfängliche Sprechen mit dem Ziel und dem Objekt des Triebes und verwandelt diesen dadurch in Begehren.
5. Den Übergang vom Namen zum Signifikanten hat Freud an den »Ooohs« und »Aaahs« seines eineinhalbjährigen Enkels gezeigt, die sein Spiel mit der Garnrolle begleiteten und von der häuslichen Umgebung als »Fort« und »Da« interpretiert, d.h. als oppositionelle Signifikanten aufgefasst wurden. Dies ist genau das Alter, von dem an Piaget zufolge das Kleinkind in der Lage ist, symbolische Repräsentanzen der Außenwelt (seiner Objekte) zu bilden.²³

Durch die implizite Einbindung des Namens des vermissten Objekts (Mama) in eine erste Opposition aufeinander bezogener Signifikanten (oooh – aaah) löst sich der Säugling von der Unmittelbarkeit seiner Erwartung. Die Erwartung des Erscheinens des vermissten Objekts kann aufgeschoben und sein Name in der Kette der Signifikanten verschoben werden: »Deine Mama kommt gleich wieder. Schau mal, was ich da habe.« Der Name der Mutter wird dadurch zu einem Signifikanten, der an die Stelle der vermissten Mutter tritt, zu einem besonderen Signifikanten, der die Aura des vermissten Objekts mit sich trägt, die dann auf andere Signifikanten übertragen, d.h. verschoben werden kann. Erst nachträglich verbindet das Kind das Nein der Mutter mit dem Namen des Vaters (*Nom du père*), das dadurch zum Nein des Vaters (*Non du père*) wird, auf dem das Inzesttabu gründet. Der Bruch, den das Erscheinen des Signifikanten bewirkt, bewahrt so den Schatten der

²³ PIAGET, J., INHELDER, B. (1986): *Die Psychologie des Kindes*, München. Zu den psychoanalytischen Wurzeln der Untersuchungen Piagets vgl. Piaget, J. (1993): *Drei frühe Schriften*, Freiburg.

Erinnerung an das auf, womit er gebrochen hat. Christopher Bollas hat die auratische Erinnerung an das mit dem Erscheinen des Signifikanten verlorene Objekt als den »Schatten des Objekts«, als das »ungedachte Bekannte« beschrieben.²⁴ Dieser Schatten des verlorenen Objekts wohnt aber nicht der Sprache inne, sondern dem Sprechen, das »an das Unausprechliche grenzt«²⁵, nicht dem leeren, sondern dem vollen Sprechen, das, wie das Schreien des Säuglings, an »eine Antwort appelliert«²⁶. Es handelt sich dabei um einen »der Leere eigentümlichen Appell«, einen »Appell an die Wahrheit« des *parlêtre* (des sprechenden Seins), das seinem Sein entfremdet ist, weil es nach dem Auftauchen der ersten Signifikanten nicht in seinem Sein, sondern, wie Heidegger betont hat, in der Sprache zuhause ist. Der Mensch, hat Heidegger gesagt, ist das Daseiende, dem es um sein Sein geht, weil, wie wir mit Freud hinzufügen können, sein Bewusst-Sein, dass an die Sprache gebunden ist, auf dem Fort-Sein des Objekts gründet. Die Kluft zwischen der Wahrheit und dem Sein, die Parmenides bemerkt hatte, wird also durch die Sprache hervorgerufen. Sie kann darum durch die Sprache nur vertieft, aber nicht geschlossen werden. Die Schöpfungen der Sprache, die Philosophie, die Wissenschaft und die Technik, die Regeln des Sozialen (der Arbeit und des Tauschs), zementieren diese Kluft und vertiefen die Entfremdung. Anders das Sprechen, das sich aus der Sprache erhebt, um die Leere zwischen der symbolischen Ordnung der Sprache und dem Realen des Seins zu füllen. So zeigt sich das Sprechen als die allerdings nur virtuelle und flüchtige Verbindung, die die Philosophen im Denken, und das heißt in der Sprache, vergebens gesucht hatten. Daher rührt die eigentümliche Stellung der Psychoanalyse, die auf dem Sprechen beruht, im System der Wissenschaften: als Wissenschaft ist sie in der Sprache verankert und damit in der ihr innewohnenden symbolischen Ordnung, auf der die Logik der Denkens beruht. Aber ihr Objekt, der Trieb, führt das Sprechen nicht, wie der metaphysische Geist, über die Sprache hinaus, sondern hinter sie zurück.

²⁴ BOLLAS, C. (1997): *Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte. Zur Psychoanalyse der frühen Entwicklung*, Stuttgart.

²⁵ LACAN, J. (1953): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, in: *Schriften I*, S. 79.

²⁶ Ebd., S. 84.

Freud hatte also einen guten Grund, sich von den Philosophen fernzuhalten, denn sein Unternehmen zielte nicht in ihre, sondern in die entgegengesetzte Richtung. Darin ist die Psychoanalyse den Künsten verwandt, der Musik und der Malerei, vor allem der Literatur, die die Sprache nicht instrumentell benutzt, sondern zum Sprechen bringt. Von hier aus kann sich uns Lacans Lesart des freudschen Diktums erschließen: Da, wo Es war, soll ich ankommen.²⁷ Die Trockenlegung der Zuydersee erscheint uns heute nicht mehr als eine prometheische Kulturarbeit, sondern als ein technologisches Großprojekt. Offenbar ist nach dem *Manhattan-Projekt* unser Verhältnis zu solchen Projekten ein anderes als das Freuds.

NACHTRÄGE

1. Vatermord und Schuldgefühl

Freud hatte den Beginn der kulturellen Entwicklung an den Mythos vom Aufstand der Söhne in der Urhorde geknüpft, die den tyrannischen Vater ermordeten. Er begründete das mit drei Phänomenen, die den Kern der Kulturentwicklung und der Religion bilden: dem Totemismus, den Tabuvorschriften und dem Schuldgefühl. Dieser, wie Freud schreibt, »wissenschaftliche Mythos« verlegt ein Motiv der griechischen Mythologie in die von Darwin postulierte Urhorde, nämlich die Ermordung von Uranus durch Chronos, die sich dann in der Ermordung des Chronos durch Zeus wiederholt. Dieses Motiv findet sich in vielen mythologischen Überlieferungen, über die ganze Welt verstreut.²⁸ Uranos hatte seine Kinder nach dem Aufstand der Kyklopen verschlungen, die er zur Strafe in die Tiefen des Tartarus verbannt hatte, und Chronos verschlang seine Kinder, nachdem ihm der von ihm entmannte

²⁷ An dieser Stelle, die sich auf Lacans Lesart bezieht, ist ›ich‹, im Unterschied zur Schreibweise Freuds, klein geschrieben. Das groß geschriebene Ich ist bei Freud eine »seelische Instanz«, aber genau davon setzt Lacans deutende Lektüre sich ja ab: Da, wo Es war, soll keine Instanz errichtet werden, sondern das Subjekt ankommen, also das kleine ich und nicht das große Ich.

²⁸ JOHNSON, A. W., PRICE-WILLIAMS., D. (1996): *Oedipus Ubiquitous. The Family Complex in World Folk Literature*, Stanford.

Uranos prophezeit hatte, dass seine Söhne ihm das gleiche Schicksal bereiten würden. In beiden Fällen waren es zunächst die Mütter (Gaia und Rhea), die sich den wütenden Vätern entgegenstellen, indem sie ihre Kinder vor ihnen retteten.²⁹ Natürlich kannte Freud diesen griechischen Mythos, den er nicht erwähnte, vielleicht, weil die Frauen darin nicht nur Sexualobjekte des Vaters und Tauschobjekte der Brüder sind, sondern eine initiale und aktive Rolle spielen. Freud wollte mit dem Mythos vom Vatermord die Entstehung des Schuldgefühls erklären, das in den Mythen, in der Religion und in den Analysen eine so große Rolle spielt, von dem die Verdrängung ausgeht und dessen Herkunft sich nicht aus der individuellen Entwicklung ableiten lässt. Denn die Entstehung des Über-Ichs aus dem Ödipuskomplex kann das Schuldgefühl nicht hervorbringen, sondern sie setzt es voraus. Freuds ebenso kühne wie elegante Lösung ist die Behauptung, dass das Schuldgefühl seit dem historischen Vatermord phylogenetisch vererbt wird. Aber diese Lösung hält nicht, was sie verspricht, denn auch der historische Vatermord setzt, wie Malinowski gezeigt hat, das Schuldgefühl voraus, das er erklären soll.³⁰ Warum sollten die Söhne Schuldgefühle wegen des Mordes am Vater empfinden, den sie doch nicht geliebt, sondern gefürchtet haben? Wir kommen aus diesem Dilemma heraus, wenn wir das Motiv des Verschlingens der Kinder nicht an die Väter, sondern an die Mütter binden. Es sind dann die Väter, die als störende Dritte die Kinder aus der verschlingenden Zweisamkeit mit den Müttern befreien und dafür zunächst als Befreier geliebt und dann doch als Rivalen von ihren Söhnen erschlagen werden. Man kann sich leicht denken, dass sie dazu von ihren Müttern ermutigt und von ihren Schwestern unterstützt, vielleicht sogar dazu angestiftet wurden, die es satt waren, bloße Sexualobjekte des mächtigen Vaters zu sein. Das archaische Schuldgefühl gegenüber den Müttern wurde dadurch in die symbolische Schuld gegenüber den Vätern verwandelt. Diese Annahme würde nicht nur das logische Problem des freudschen Mythos lösen, sie stimmt auch mit den Beobachtungen von Melanie Klein überein, die die Quelle der Angst und des

²⁹ Vgl. RANKE-GRAVES, R. (1984): *Griechische Mythologie. Quellen und Deutung*, Reinbek.

³⁰ MALINOWSKI, B. (1984): *Geschlecht und Verdrängung in primitiven Gesellschaften*, Frankfurt/M.

Schuldgefühls in der frühen Objektbeziehung zur Mutter ansiedelt. Der Ödipuskomplex reduziert und verwandelt dann diese archaisch-imaginären Ängste und Schuldgefühle, denen Klein einen paranoiden Charakter zuschreibt, in die symbolische Schuld des Ödipuskomplexes und die damit verbundene Gewissensangst. Der Ödipuskomplex ist dann nicht, wie Freud dachte, als die Quelle jeglichen Schuldgefühls anzusehen, sondern als die sublimierende Umwandlung der archaischen in symbolische Schuld. Die Klinik der Psychosen, auf die Klein sich beruft, kann diese Annahme stützen, und das Theorem der phylogenetischen Vererbung, das uns heute wenig plausibel erscheint, wird dadurch entbehrlich. Diese Erweiterung des freudschen Mythos um eine Vorgeschichte würde auch ein weiteres Problem lösen. Denn der kulturstiftende Gesellschaftsvertrag der Söhne, der das Inzesttabu errichtet, setzt die Sprache voraus, die die väterliche Tyrannis der Urhorde noch gar nicht braucht, genauso wenig wie der Aufstand der Söhne. Denn dafür genügt ja die Annahme, dass der stärkste Sohn den Kampf mit dem Vater aufnimmt, dem sich die Brüder anschließen. Die Brüder sind aber nicht nur Verbündete, sondern auch Rivalen um den Platz des Vaters, so dass zwischen ihnen, nachdem der Vater besiegt ist, der Kampf um die Beute beginnt. Diesem Kampf macht der Gesellschaftsvertrag auf eine sehr kluge und überraschende Weise ein Ende: Keiner soll sie bekommen. Im Verzicht auf die Beute, in diesem Nichts, das sie davon bekommen, sind dann alle Brüder gleich. Es ist kaum vorstellbar, dass die erregten und miteinander kämpfenden Brüder selbst auf diese vernünftige Lösung gekommen sind. Näher liegt der Gedanke, dass sie ihnen von ihren Müttern und Schwestern nahegebracht wurde, bestimmt nicht auf einmal, sondern mit der zwar leisen, aber unermüdlichen Stimme des Intellekts, die nicht ruht, bevor sie sich Gehör verschafft hat. Ihnen, und nicht den aufgebrachten Söhnen, wäre dann die Entstehung der Kultur zu verdanken, und daher hat die Kultur wohl, im Unterschied zum Krieg, ihr versöhnendes, feminines Fundament. Die Verteilungskämpfe zwischen den Brüdern werden dann in Eroberungskämpfe nach außen gewendet, die ihren Bund bestärken und ihnen nicht nur Sexualobjekte, sondern auch materiellen Gewinn und Prestige einbringen. Nicht nur das sexuelle Inzesttabu, der soziale Gesellschaftsvertrag und die auf die Schuld gegründete Kultur sind dann aus dem Vatermord hervorgegangen, sondern auch der Krieg und die zuerst auf Eroberung und später

auf Ausbeutung beruhende Ökonomie. Die Entwicklung der Sprache, die dafür erforderlich ist, haben wir oben an das Nein der Mutter geknüpft, die sich vom Kind ab- und dem Vater zuwendet, vielleicht nicht zuletzt, wie wir hinzufügen können, um es vor seinem Zorn zu schützen.

2. Der Platz des Triebes zwischen Kultur und Natur

Freud hat den Trieb als einen »Begriff der Abgrenzung des Seelischen vom Körperlichen« beschrieben.³¹ Was heißt das in Bezug auf das Verhältnis zwischen Natur und Kultur, das wir oben untersucht haben? Freud hat, das wird oft übersehen, den Trieb nicht als eine empirische Gegebenheit, sondern als eine theoretische Annahme eingeführt,³² als einen »noch ziemlich dunkle(n) Grundbegriff, den wir in der Psychologie nicht entbehren können«, als eine »abstrakte Idee«,³³ d.h. als eine Metapher des unerkennbaren Realen. Er definierte den Trieb als die Verknüpfung von vier Gegebenheiten, die wir, anders als den Trieb, an uns wahrnehmen können: die Quelle, den Drang, das Ziel und das Objekt des Triebes. Unter der Quelle des Triebes verstand Freud »jenen somatischen Vorgang in einem Organ oder Körperteil, dessen Reiz im Seelenleben durch den Trieb repräsentiert ist«,³⁴ und der sich als Unlust bemerkbar macht. Der Drang des Triebes ist sein

»motorisches Moment, die Summe von Kraft oder das Maß von Arbeitsforderung, das er repräsentiert. Der Charakter des Drängenden ist eine allgemeine Eigenschaft der Triebe, ja das Wesen derselben.«³⁵

Er macht sich uns als körperliches Drängen und psychische Spannung bemerkbar. Das Ziel des Triebes ist seine Befriedigung, d.h. die Erledigung des Reizes; sein Objekt ist das, woran er diese Befriedigung findet. Der Trieb wirkt,

³¹ FREUD, S. (1905): *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, StA, Bd. V, S. 76.

³² Ebd., S. 47.

³³ FREUD, S. (1915): *Triebe und Triebchicksale*, StA, Bd. III, S. 81.

³⁴ Ebd., S. 86.

³⁵ Ebd., S. 85.

wie Freud schreibt, als eine »konstante Kraft«³⁶. Der Begriff des Triebes kann dann als ein psychologisches Äquivalent zum Begriff der Kraft in der Physik verstanden und wie die Kraft als ein Vektor dargestellt werden:



Wir können also im Trieb die reale Verknüpfung des Biologischen mit dem Seelischen erkennen, das *missing link*, das unsere Natur mit den Eindrücken und Niederschlägen verknüpft, die die Kultur in unserem Seelenleben hinterlassen hat. Der Trieb ist weniger ein Antrieb, als ein Getriebe, das die somatischen Antriebskräfte ins Psychische überträgt bzw. übersetzt. Die Beeinflussung der Ziele (Sublimierung) und der Objekte des Triebes (durch Aufschub, Hemmung, Verbot und Verschiebung) sind die wesentlichen Aufgaben der Erziehung, die das ursprüngliche Triebwesen in einen kultivierten Menschen verwandeln will. Durch seine Quelle ist der Trieb im Somatischen verankert, in seinen Zielen und Objekten schlägt sich der Einfluss der Kultur nieder, wobei der Trieb, der auf das Objekt zielt, die Grenze des Innen (des Somatischen und des Psychischen) auf das Außen hin überschreitet. Dieses Außen, das uns als äußere Realität erscheint, ist nicht die natürliche Gegebenheit, für die wir sie meist halten, sondern die von Menschen gemachte Kultur, d.h. es ist verwandelte Natur. Sie konkretisiert sich in den Manifesten des Geistes und den Manifestationen der Technik, denen die symbolische Ordnung der Sprache zugrunde liegt. Die Statik eines Hauses gehorcht den Naturgesetzen, aber das Haus ist doch von den Menschen gebaut und nicht von der Natur hervorgebracht worden.

³⁶ Ebd., S. 82.

Im Drang des Triebes können wir beide Seiten bemerken: das unnachgiebige Drängen der Natur, das wir körperlich spüren, und den hemmenden, formenden, verwandelnden Einfluss der Kultur, der sich als Begehren in der seelischen Spannung unseres Erlebens niederschlägt, die sich, wenn sie zu groß wird, in Affektausbrüchen entlädt. Der Trieb zeigt sich uns damit als Verbindung zwischen dem realen Soma und dem denkenden, träumenden, wünschenden Geist, die unserer Wahrnehmung aber nicht zugänglich ist, weil das eine Ende dieser Verbindung unerkennbar (weil real) und das andere unbewusst (weil verdrängt) ist. Weil wir diese Verbindung dunkel spüren, aber nicht bewusst wahrnehmen können, erscheint in allen Kulturen, die wir kennen, das *Pneuma* (die Seele, der Geist) vom *Soma* getrennt, durch eine Kluft geschieden, die unser Sprechen füllen will. Am Gebet und der Beschwörung wird diese Di(t)mension deutlich, die jedem Sprechen innewohnt, das an einen anderen appelliert.

Lassen Sie mich abschließend zu meiner eingangs gestellten Frage zurückkehren: Was mache ich, wenn ich als Psychoanalytiker arbeite? Die Antwort kann dann nur lauten: Kulturarbeit (Freud), insofern das Eingreifen des Analytikers dort erforderlich ist, wo das individuelle Durchlaufen der kulturellen Entwicklung im Erziehungsprozess missglückt oder irgendwo steckengeblieben ist. Die Aufgabe des Analytikers ist dann eine doppelte: dem Einzelnen, der sich an ihn wendet, dabei zu helfen, dort einen Weg zu finden, wo er steckengeblieben ist, und den Prozess der kulturellen Entwicklung zu fördern, die noch nicht abgeschlossen, vielleicht unabschließbar ist.

Zu weit gehen. Die Kulturarbeit des Karikaturisten

FRANK GROHMANN

»Wo es verdeckt ist, muss es im Licht der komischen Betrachtung entdeckt, wo es wenig oder kaum bemerkt wird, muss es hervorgeholt und so verdeutlicht werden, dass es klar und offen am Tage liegt ... So entsteht die Karikatur.« K. Fischer

Man muss nicht lange in Sigmund Freuds 1905 veröffentlichten Studie über den Witz und seine Beziehung zum Unbewussten blättern, bevor man auf die Karikatur stößt. Was den Witz angeht, so führt kein Weg an der Karikatur vorbei, scheint uns Freud bereits auf den allerersten Seiten seiner Einleitung sagen zu wollen. Etwa, indem er auf den Philosophen Kuno Fischer hinweist, für den sechs Jahre zuvor, was seine Annäherung an den Witz¹ betrifft, der Umweg über die Karikatur ein notwendiger gewesen ist, erläutert dieser doch »die Beziehung des Witzes zum Komischen« gerade »mit Beihilfe der in der Darstellung zwischen beide eingeschobenen Karikatur.«² Hinsichtlich des Versuches, einen Zugang zum Witz freizulegen, steht diese Setzung auf die unumgängliche Karikatur in enger Verbindung zu der zentralen Platzierung des Witzes, die Fischer vornimmt und welcher Freud sich anschließt, – übrigens ganz im Sinne seiner fünf Jahr zuvor vorgelegten Einreihung des Traumes in das menschliche Seelenleben. Wie zuvor sein Zugang zum Traum, so fasst nämlich nun auch Freuds Annäherung an den Witz »unsere ganze geistige Welt, das intellektuelle Reich unserer Gedanken und Vorstellungen« ins Auge.³ Mit Fischer befindet sich Freud auch im Fol-

¹ KUNO FISCHER (1889): *Über den Witz*.

² SIGMUND FREUD (1905): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, GW, Bd. VI, S. 6.

³ Kuno Fischer, zitiert in FREUD (1905), S. 6.

genden kaum im Widerspruch. Zwar wird sich Freud unterwegs die Freiheit nehmen, Fischers Gedanken in eine andere Ausdrucksweise zu übersetzen,⁴ doch hat er, was seine Einleitung in die Analyse des Witzes angeht, eine solche Übersetzung nicht für nötig befunden, weshalb Fischer auch hier im folgenden im Wortlaut zitiert sei:

»Unsere ganze geistige Welt, das intellektuelle Reich unserer Gedanken und Vorstellungen, [...] enthält [...] seine Hemmungen, Gebrechen, Verunstaltungen, eine Fülle des Lächerlichen und der komischen Kontraste. Diese hervorzuheben und der ästhetischen Betrachtung zugänglich zu machen, wird eine Kraft nötig sein, welche imstande ist, nicht bloß Objekte unmittelbar vorzustellen, sondern auf diese Vorstellungen selbst zu reflektieren und sie zu verdeutlichen: eine gedankenerhellende Kraft. Diese Kraft ist allein das Urteil.«⁵

Wer diesen Zeilen zum Trotz über die Bedeutsamkeit der Freudschen Einreihung des Witzes in das menschliche Seelenleben im Zweifel sein mag – eine Einreihung, die sich, wie Freud nachweisen kann, dem Verhältnis des Witzes zum gedankenerhellenden Urteil verdankt –, dem sei die Lektüre des Kapitels der »Traumdeutung« empfohlen, in welchem Freud die intellektuellen Leistungen im Traum behandelt und dort ausgehend von den absurden Träumen auf die zentrale Funktion des Urteilens zu sprechen kommt.⁶ Doch kehren wir zum Witz zurück. Freuds Ausgangspunkt ist also, dass er Fischers Zugang folgt und den Witz zentral als gedankenerhellende Kraft platziert. Der Witz ist ein Urteil. Der Witz ist imstande, etwas hervorzuheben und der ästhetischen Betrachtung zugänglich zu machen. Der Witz vermag auf die Vorstellungen von Objekten zu reflektieren und sie zu verdeutlichen. Mit Fischers Worten: Der Witz ist das Urteil, welches den komischen Kontrast erzeugt.

⁴ Etwa, »wenn wir hervorheben, dass die witzige Tätigkeit doch keine zweck- oder ziellose genannt werden darf, da sie sich unverkennbar das Ziel gesteckt hat, Lust beim Hörer hervorzurufen.« FREUD (1905), S. 103.

⁵ FISCHER (1889) zitiert nach FREUD (1905), S. 6.

⁶ »Die Absurdität des Traum inhalts ersetzt also das Urteil: Es ist ein Unsinn, in den Traumgedanken. [...] Wir haben nun erfahren, dass der Unsinn im Witze den gleichen Zwecken der Darstellung dienstbar gemacht wird.« FREUD (1905), S. 200.

Nur scheinbar haben wir hierbei die Karikatur aus dem Auge verloren. Denn kaum ist der Witz derart in der Mitte unserer geistigen Welt und dem intellektuellen Reich unserer Gedanken und Vorstellungen platziert, hören wir, dass dieser Witz, der »im Urteil [...] seine eigentümliche Form und das freie Gebiet seiner Entfaltung« erreicht, »im Stillen schon in der Karikatur mitgespielt« hat.⁷

Im Stillen. Und dies, obwohl die Karikatur bekanntlich selten leise daherkommt. Bereits die Etymologie des Wortes *karikieren* ruft das Bild einer überladenen Karre hervor,⁸ und mit diesen Assoziationen zum plötzlichen Bersten dieser Karre, dessen Last sich daraufhin lautstark entlädt.

Und doch heißt es hier: *Im Stillen.* Zwischen dem Bildnis, das die Karikatur ist, und der eigentümlichen Form des Witzes klafft, ihrer offensichtlichen Verwandtschaft zum Trotz, ein Abgrund. Während der Witz im Urteil das freie Gebiet seiner Entfaltung findet, ist die Entfaltung der Karikatur begrenzt, findet auf nicht freiem Gebiet statt und muss sich mit einem lediglich mitspielenden Witz begnügen. Und dies, weil, wie wiederum Fischer hervorhebt, unsere ganze geistige Welt, das intellektuelle Reich unserer Gedanken und Vorstellungen, sich eben nicht vor dem Blick der äußeren Betrachtung entfaltet, sich nicht unmittelbar bildlich und anschaulich vorstellen lässt.

Darin also liegt die Begrenzung der Karikatur, die ihr Objekt bloß unmittelbar vorstellen kann: Während im Witz sich die ganze Kraft des Urteils frei entfaltet, ist dieser Kraft in der Karikatur eine Grenze insofern gesetzt, als diese notwendigerweise am Blick der äußeren Betrachtung haftet und nur das scharf ins Auge fasst, was sich unmittelbar bildlich und anschaulich vorstellen lässt. Mit anderen Worten: Der Witz spielt nur *im Stillen* in der Karikatur mit. Und die Kraft des Urteils ist in der Karikatur eine gehemmte. Gleichwohl haben der Witz und die Karikatur den gleichen Ursprung, insofern sie um das gleiche Objekt kreisen.

⁷ FISCHER (1889) zitiert nach FREUD (1905), S. 6.

⁸ Karikieren = von italienisch *caricare*; eigtl. »auf einen Wagen ladens, überladen, übertreiben. abgeleitet von lateinisch *carrus* = Karre.

Doch was ist es, das der Witz imstande ist, hervorzuheben und der ästhetischen Betrachtung zugänglich zu machen? Auf welche Vorstellungen vermag er zu reflektieren? Welches Objekt zu verdeutlichen? Und was ist dieses Verdeckte, das die Karikatur im Licht der komischen Betrachtung entdeckt? Was ist dieses wenig oder kaum Bemerkte, welches diese hervorholt und so verdeutlicht, dass es klar und offen zu Tage liegt? Eine Antwort auf diese Fragen klang schon an, als zuvor von Hemmungen unserer geistigen Welt, von Gebrechen und Verunstaltungen im intellektuellen Reich unserer Gedanken und Vorstellungen und der Fülle des Lächerlichen und der komischen Kontraste die Rede gewesen ist. Die Antwort kann ausgehend davon nicht knapper und bündiger ausfallen als wiederum in den Worten Fischers: Das Objekt sowohl des Witzes als auch der Karikatur ist der Gegenstand der Komik im Allgemeinen, – nämlich »das Hässliche in irgend einer seiner Erscheinungsformen.«⁹

Halten wir also zunächst fest, dass auch die Karikatur sich diesem Hässlichen und seinen Erscheinungsformen gegenüber in Position zu bringen versucht – und zwar mithilfe des still mitspielenden Witzes und als gehemmtes Urteil. Gleichwohl erweckt die Karikatur den Eindruck, als schere sie sich um nichts und trete stets, ihrer eigenen unsicheren Haltung dem Objekt gegenüber zum Trotz, polternd und lärmend auf.

KARIKATUR UND KRISE

Insofern ist es kaum vorstellbar, dass die Karikatur *nicht* mit der Krise Hand in Hand geht. Wie könnte es anders sein, kommt sie doch als überladende Karre daher, die ihr Objekt nur fassen kann, indem sie gleichzeitig Gefahr läuft, es im nächsten Augenblick zu verlieren und damit nur Unheil anzurichten. Der Karikaturist kann nicht anders als *zu weit gehen*; was er an Hässlichem entdeckt, hervorholt und verdeutlicht ist immer schon *zuviel des Guten*.

⁹ FISCHER (1889) zitiert nach FREUD (1905), S. 6.

Das setzt das *Übertriebene*, welches man sich während des sogenannten Karikaturenstreites¹⁰ meinte gegenseitig vorwerfen zu müssen – entweder im Namen der Meinungs- oder im Namen der Religionsfreiheit, beide Male aber unter der Fahne der gleichen *Überzeugung*, welche keinen Spaß mehr versteht – in eine etwas andere Perspektive. Auch hier hätte die Karikatur also den Witz nötig gehabt, denn erst der Witz trägt, wie wir gehört haben, das Urteil in sich, welches den komischen Kontrast erzeugt. Weshalb eine gute Karikatur dennoch als ein schlechter Witz daherkommen kann.

Eine eingehende Untersuchung dessen, was im Streit um die Karikaturen des Propheten Mohammed an Hässlichem auf dem Spiel stand, will ich Ihnen heute nicht vorlegen. Nur soviel sei hier angemerkt: Ich meine, dass eine solche Untersuchung nicht bei der Frage nach der (gelungenen) Karikatur ansetzen, sondern, anders, ihren Ausgangspunkt gerade an der Analyse des schlechten Witzes finden müsste, bei welchem allen Beteiligten das Lachen vergeht. Mit anderen Worten: Anstatt mit der Frage, welcher der beiden *Freiheiten* der Vorzug zu geben ist, sollte mit der Analyse der *Begrenztheit* (in diesem Falle eigentlich des Scheiterns) des Ausdruckes¹¹ der Anfang gemacht werden.

¹⁰ »Das Gesicht Mohammeds« ist eine Serie von zwölf Karikaturen, die den islamischen Propheten und Religionsstifter Mohammed zum Thema haben. Sie wurden am 30. September 2005 in der dänischen Tageszeitung Jyllands-Posten und am 17. Oktober in der ägyptischen Zeitung Al Fager veröffentlicht. Die Existenz eines Verbots bildlicher Darstellung des Gesichts Mohammeds ist im Islam umstritten und wird unterschiedlich streng ausgelegt. Dennoch stellte die Abbildung Mohammeds in den Augen vieler Muslime eine Herabwürdigung ihres Propheten dar. Es kam zu weltweiten Protesten muslimischer Organisationen, vom Boykott dänischer Produkte bis hin zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, die mehr als 140 Menschenleben kosteten. Es wurden sowohl dänische als auch norwegische Botschaften angegriffen und teilweise zerstört. Die Karikaturen führten weltweit zu einer Diskussion über die Religions-, Presse-, Kunst- und Meinungsfreiheit.

¹¹ Das dänische Wort für Meinungsfreiheit – *udtryksfrihed* – legt die Betonung auf die Freiheit (*frihed*) des Ausdruckes (*udtryk*).

DA IST WAS IM BUSCH

»Kennen Sie Wilhelm Busch?«, fragt Jacques Lacan 1954 die Teilnehmer seines Seminars.¹²

Einer, der diese Frage, wäre er zugegen gewesen, mit ja hätte beantworten können, ist Friedrich Bohne. In seiner Einführung zu Buschs *Narrheiten und Wahrheiten* schreibt er, dass Busch »zu einer verpflichtenden schöpferischen Aufgabe zu machen« wusste, »was zunächst nichts weiter war als Ausgeburt einer absonderlichen Vorstellungskraft. Mit Menschlichem und Allzumenschlichem zu rechnen, wurde diesem scharfen Beobachter zur zweiten Natur.«¹³ Es klingt hier bereits an, woran die Vorstellungskraft dieses Beobachters des Menschen sich geschärft hat.

Bohne nennt in diesem Zusammenhang als erstes den »Niederschlag der pessimistischen Philosophie Schopenhauers«, eine Weltanschauung, die, wie er hervorhebt, in vielen Zügen Buschs eigenem Denken nahe kam und der man folglich in dessen Werk auf Schritt und Tritt begegnet.¹⁴

Wilhelm Busch selbst weist auf einen zweiten Einfluss hin, dessen Beginn er an den präzisen Zeitpunkt knüpft, als dem 15-jährigen Immanuel Kants »*Kritik der reinen Vernunft* in die Hände [fiel], die, wenn auch damals nur spärlich durchschaut, doch eine Neigung erweckte, in der Gehirnkammer Mäuse zu fangen, wo es nur gar zu viel Schlupflöcher gibt.«¹⁵

¹² Sitzung vom 31. März 1954: LACAN (1953–54), *Seminar I. Freuds technische Schriften*, Olten und Freiburg, S. 167 f.

¹³ FRIEDRICH BOHNE (1999): Einführung, in *Wilhelm Busch – Narrheiten und Wahrheiten*, Frankfurt am Main 1999, S. 5.

¹⁴ BOHNE (1999), S. 7.

¹⁵ WILHELM BUSCH (1893): Von mir über mich, in *Wilhelm Busch – Narrheiten und Wahrheiten*, Frankfurt am Main 1999, S. 16.

Darüber hinaus zog es Busch nach eigenem Bekunden schon früh »unwiderstehlich abseits in das Reich der Naturwissenschaften«. Insbesondere die 1860 auch in deutscher Sprache erschienene Reflexion Charles Darwins *Über die Entstehung der Arten*, die den Menschen biologisch in das Tierreich einordnete, hat ihre Spuren im Werk Wilhelm Buschs hinterlassen.¹⁶ Folgender Auszug aus einem Brief des damals 43-jährigen fasst die Sicht Buschs auf das Menschlich-Allzumenschliche zusammen und streift noch einmal die bedeutsamen Einflüsse:

»In meinem elften Jahr verblüffte mich der Widerspruch zwischen der Allwissenheit Gottes und dem freien Willen des Menschen; mit 15 Jahren zweifelte ich am ganzen Katechismus. Seit ich Kant in die Hände kriegte, scheint mir die Idealität von Zeit und Raum ein unwiderstehliches Axiom. Ich sehe die Glieder der Kette in Eins: Kinder, Eltern, Völker, Tiere, Pflanzen und Steine. Und alle sehe ich sie von einer Kraft erfüllt ... Die ist, was Schopenhauer den Willen nennt: der allgegenwärtige Drang zum Leben; überall derselbe, der einzige; im Himmel und auf Erden; in Felsen, Wasser, Sternen, Schweinen, wie in unserer Brust. Er schafft und füllt und drängt, was ist. Im Oberstübchen der Intellekt und schaut dem Treiben zu. Er sagt zum Willen: ›Alter! lass das sein! Es gibt Verdross!‹ Aber er hört nicht. Enttäuschung; kurze Lust und lange Sorge; Alter, Krankheit, Tod, sie machen ihn nicht mürrisch; er macht so fort. Und treibt es ihn auch tausend Mal aus seiner Haut, er findet eine neue, die's büßen muss. – Und dieser Wille, das bin ich. Ich bin mein Vater, meine Mutter, ich bin Sie und Alles. Darum gibt es Mitleid, darum gibt's Gerechtigkeit. ... Der Wille ist der Starke, Böse, Wirkungsvolle, Erste; der Intellekt ist No. 2. – Nichtwollen, Ruhe wär' das Beste. – Wie soll das kommen? – Da steckt's Mysterium.«¹⁷

An anderer Stelle räumt Busch jede Illusion beiseite, dass *dieser kurzen Lust und jener langen Sorge* vielleicht doch zu entkommen sei: »Ich las Darwin, ich las Schopenhauer damals mit Leidenschaft. Doch so was lässt nach mit der Zeit. Ihre Schlüssel passen ja zu vielen Türen in dem verwunschenen Schloss dieser Welt; aber kein hiesiger Schlüssel, so scheint's und wär's der

¹⁶ Etwa »Fipps der Affe« aus dem Jahr 1879.

¹⁷ Wilhelm Busch in einem Brief an Maria Anderson vom 29.5.1875. BOHNE (1999), S. 7.

Asketenschlüssel, passt je zur Ausgangstür.«¹⁸ Der Ausgangsschlüssel, das Nichtwollen, liegt jenseits des Menschlich-Allzumenschlichen, diesen Schlüssel werden wir nicht in die Finger bekommen. Was uns bleibt, ist also, was wir bereits haben: der fortgesetzte Streit zwischen Willen und Intellekt. Was für uns dabei herausspringt, was dieser Streit abwirft, wenn diese beiden es wieder einmal zu wild getrieben haben, ist lediglich: eine neue Haut. Die wir allerdings nicht bekommen, ohne dass wir zuvor aus der alten fahren mussten und die neue es danach sogleich zu büßen hat.

DIESER LEDERNE SACK ...

Einer, der das Werk dieses Humoristen, von dem Jacques Lacan meinte, die Teilnehmer seines Seminars sollten von ihm »genährt« sein,¹⁹ nicht nur kannte, sondern auch sehr schätzte, war ein anderer scharfer Beobachter des Menschlichen-Allzumenschlichen. Sigmund Freud teilte, was sein eigenes Werk angeht, mit Busch nicht nur den Einfluss von Schopenhauer²⁰, Kant²¹ und Darwin²², sondern ebenso dessen »Reiselust nach der Grenze des Unfassbaren« (Busch), das Interesse für das Mysterium des Allzumensch-

¹⁸ BUSCH (1893), S. 17.

¹⁹ LACAN (1953–54), S. 167.

²⁰ Etwa im Hinblick auf die Annahme unbewusster seelischer Vorgänge: »Beeilen wir uns aber hinzuzufügen, dass nicht die Psychoanalyse diesen Schritt zuerst gemacht hat. Es sind namhafte Philosophen als Vorgänger anzuführen, vor allen der große Denker Schopenhauer, dessen unbewusster »Wille« den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist.« FREUD (1917): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, GW, Bd. XII, S. 12.

²¹ Etwa was den kategorischen Imperativ betrifft: »Der kategorische Imperativ Kants ist so der direkte Erbe des Ödipuskomplexes.« FREUD (1924): Das ökonomische Problem des Masochismus, GW, Bd. XIII, S. 380.

²² Etwa was die Darwinsche Urhorde angeht: »Allein, wenn man die von der Psychoanalyse gegebene Übersetzung des Totem mit der Tatsache der Totemmahlzeit und der Darwinschen Hypothese über den Urzustand der menschlichen Gesellschaft zusammenhält, ergibt sich die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses [...].« FREUD (1912/13): *Totem und Tabu*, GW, Bd. IX, S. 171.

lichen, die Neugier angesichts der Frage, was sich hinter den vielen Türen in dem verwunschenen Schloss unserer geistigen Welt und im Reich unserer Gedanken und Vorstellungen entdecken lässt, die Annahme eines das menschliche Seelenleben grundlegend auszeichnenden Dualismus, sowie nicht zuletzt die nur allzu leicht mit Pessimismus zu verwechselnde Anerkennung dessen, dass sich der Schlüssel zur Ausgangstür des verwunschenen Schlosses nicht finden lässt.²³

Sigmund Freud hat gerne Wilhelm Busch zitiert. Davon zeugen sowohl sein Werk als auch seine Briefwechsel. Etwa, wenn er für die Verliebtheit *des Kleinen Hans* in das »Mäderk« von nebenan Buschs Ausdruck von der »Liebe per Distanz«²⁴ bereit hält. Oder, wenn er in einem Brief an Sándor Ferenczi seiner Kritik an den beiden »bösen Buben« Alfred (Adler) und Wilhelm (Stekel) Luft macht, indem er von ihnen als »Max und Moritz«²⁵ spricht. Ein anderes Mal, als er die möglichen Linderungsmittel bespricht, die dem Menschen das Unbehagen in der Kultur erträglicher machen sollen, zitiert er nicht nur Theodor Fontane (»Es geht nicht ohne Hilfsmittel«), sondern auch aus der *Frommen Helene* Buschs: »Wer Sorgen hat, hat auch Likör.«²⁶

Die weiteren Hinweise Freuds auf das Werk Wilhelm Buschs lassen sich unter der Überschrift »Mehr oder weniger ungeschickte Bewegungen« zusammenfassen. In der *Psychopathologie des Alltagslebens* analysiert er sein eigenes Zerschlagen einer Vase und zitiert in diesem Zusammenhang einmal mehr aus der *Frommen Helene*: »Ach! die Venus ist perdü/Klickeradoms! – von Medici!«²⁷

²³ Letztere kommt bei Freud unter anderem dort deutlich zum Ausdruck, wo er die Psychoanalyse gegen die Auffassungen verteidigt, die aus ihr eine Weltanschauung machen wollen. Siehe etwa die letzte Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. FREUD (1930–31), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW, Bd. XV.

²⁴ FREUD (1909): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben: GW, Bd. VII, S. 252.

²⁵ SIGMUND FREUD – SÁNDOR FERENCZI (1993): *Briefwechsel*, Bd. I/1, 1908–1911, S. 368.

²⁶ FREUD (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*, GW, Bd. XIV, S. 432.

²⁷ FREUD (1901): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, GW, Bd. IV, S. 187.

Carl Gustav Jung gegenüber berichtet er im Anschluss an die von diesem am Burghölzli durchgeführten Wortassoziationsexperimente von einem Selbstversuch mit bestimmten Reizworten, welcher ihn letztlich auf »unseren Freund Busch« und seine beiden »Enten und den Frosch« aus dem *Münchener Bilderbogen* bringt: »Sechs Wochen lang der Frosch war krank./Jetzt raucht er wieder, Gott sei Dank!«²⁸

Hinsichtlich des ihm »sauer gewordenen und unbefriedigend ausgefallenen« Manuskripts des »Rattenmannes«, das er an Jung schickt, fallen Freud als Motto »die schönen Verse von Busch über die Kinderzeichnung seines Maler Klecksels ein: »So blickt man klar, wie selten nur,/Ins innre Walten der Natur.«²⁹

Wiederum Jung gegenüber kommentiert er das »langweilige« »Jahrbuch und den »Aufsatz fürs »Zentralblatt« (Nürnberger Vortrag)«, die ihm »wie das berühmte Abc von Busch« klingen (»Naturgeschichtliches Alphabet« aus dem *Münchener Bilderbogen*): »Der Esel ist ein dummes Tier;/Der Elephant kann nichts dafür.« Oder: »Die Zwiebel ist der Juden Speis',/Das Zebra trifft man stellenweis.«³⁰

Mehrfach zitiert wird folgender Vers aus Buschs »Bilder zur Jobsiade«, der bei einer Examinierung zum Kandidaten der Theologie refrainartig erscheint: »Über diese Antwort des Kandidaten Jobses/Geschah allgemeines Schütteln des Kopfes.«³¹

²⁸ SIGMUND FREUD – C. G. JUNG (1974): *Briefwechsel*, S. 77.

²⁹ Ebenda, S. 263.

³⁰ Ebenda, S. 374f.

³¹ SIGMUND FREUD (1986): *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*, S. 325.

SIGMUND FREUD – MAX EITINGON (2004): *Briefwechsel 1906–1939*, Bd. 1, S. 214 und S. 233.

... VOLLER KNIFFE UND PFIFFE

Greifen wir dieses Schütteln des Kopfes, das als Ausdruck eines verneinenden und ablehnenden Urteils gilt, auf, um auf die Karikatur zurückzukommen. Als Sigmund Freud 1905 den ›Witz und die Arten des Komischen‹ bespricht, nennt er – neben der Versetzung in eine komische Situation, der Nachahmung, der Verkleidung, der Entlarvung, der Parodie und der Travestie – die Karikatur eines der »Mittel, die zum Komischmachen dienen«³². Mit Parodie und Travestie sowie deren praktischem Gegenstück, der Entlarvung, hat die Karikatur gemein, dass sie sich, wie Freud anführt, »gegen Personen und Objekte [richtet], die Autorität und Respekt beanspruchen, in irgend einem Sinne erhaben sind. Es sind Verfahren zur Herabsetzung, wie der glückliche Ausdruck der deutschen Sprache besagt.«³³ Das Erhabene nennt Freud »ein Großes im übertragenen, im psychischen Sinne«, das (analog dem somatisch Großen) »durch einen Mehraufwand dargestellt wird« und fährt folgendermaßen fort:

»Wenn nun die besprochenen Verfahren zur Herabsetzung des Erhabenen mich dieses wie ein Gewöhnliches vorstellen lassen, bei dem ich mich nicht zusammennehmen muss, in dessen idealer Gegenwart ich es mir ›kommod machen kann, wie die militärische Formel lautet, ersparen sie mir den Mehraufwand des feierlichen Zwanges, und der Vergleich dieser durch die Einfühlung angeregten Vorstellungsweise mit der bisher gewohnten, die sich gleichzeitig herzustellen sucht, schafft wiederum die Aufwandsdifferenz, die durch Lachen abgeführt werden kann.«³⁴

³² FREUD (1905), S. 216.

³³ FREUD (1905), S. 228. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Freud die Karikatur auch im Zusammenhang mit dem Zwangsbild, dem Zwangssymptom und der Phantasie der Teufelsverschreibung diskutiert und sie ausgehend von diesen als Mittel zur Herabsetzung, Erniedrigung und Verhöhnung des Vaters analysiert. Eine Spur, der hier jedoch nicht weiter nachgegangen werden kann. Siehe dazu: FREUD (1916): Mythologische Parallele zu einer plastischen Zwangsvorstellung, GW, Bd. X, S. 399. FREUD (1918): Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, GW, Bd. XII, S. 98. FREUD (1923): Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert, GW, Bd. XIII, S. 228.

³⁴ FREUD (1905), S. 228 f.

Die Karikatur stellt diese Herabsetzung des Erhabenen her, »indem sie«, so Freud weiter,

»aus dem Gesamtausdrucke des erhabenen Objekts einen einzelnen an sich komischen Zug heraushebt, welcher übersehen werden musste, solange er nur im Gesamtbilde wahrnehmbar war. Durch dessen Isolierung kann nun ein komischer Effekt erzielt werden, der sich auf das Ganze in unserer Erinnerung erstreckt. Bedingung ist dabei, dass nicht die Anwesenheit des Erhabenen selbst uns in der Disposition der Ehrerbietung festhalte.«³⁵

Damit ist meines Erachtens ein entscheidender Unterschied zwischen der Karikatur und dem Witz präzise bezeichnet. Die Überlegenheit des Witzes besteht gerade darin, dass dieser sich von dieser Abhängigkeit vom Objekt frei machen kann. Der Witz hat die Abwesenheit des erhabenen Objekts nicht zur Voraussetzung.³⁶ Die Karikatur schon, insofern hier umgekehrt die Anwesenheit des Objektes den Beobachter in der Disposition der Ehrerbietung festhält und somit den Blick auf und für das Hässliche am Objekt verschleiern. Die Karikatur muss deshalb, zusammen mit der Übertreibung, der Parodie und der Travestie, »andere Wege« beschreiten, »um«, wie Freud schreibt, »den Unsinn wiederzugewinnen und Lust aus ihm zu ziehen.«³⁷ Da auf diesen anderen Wegen der mitspielende Witz jedoch nur still und leise auftritt, kann die Karikatur nicht anders als sich (mit ihrem Objekt) zu überladen und stets polternd und lärmend daherkommen. Ist das erhabene Objekt erst einmal abwesend und die Voraussetzung für die Karikatur damit erfüllt, so tritt das Hässliche als deren eigentliches Objekt nur umso deutlicher, ja *überdeutlich* hervor.

³⁵ FREUD (1905), S. 229. »Wo ein solcher übersehener komischer Zug in Wirklichkeit fehlt, da schafft ihn die Karikatur unbedenklich durch die Übertreibung eines an sich nicht komischen. Es ist wiederum kennzeichnend für den Ursprung der komischen Lust, dass der Effekt der Karikatur durch solche Verfälschung der Wirklichkeit nicht wesentlich beeinträchtigt wird.« Ebenda.

³⁶ Zur Frage, was diese Unabhängigkeit ermöglicht, siehe unter anderem Freuds Ausführungen zur Funktion der »Dritten Person« im Witz.

³⁷ FREUD (1905), S. 200.

Für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist nun Freuds Konklusion im Hinblick auf die Karikatur und deren Beziehung zum Unbewussten. Diese anderen Wege, die die Karikatur beschreitet, um den ›komischen Unsinn‹ zu schaffen, geben ihm zufolge nämlich keinen Anlass, unbewusste Vorgänge zur Erklärung heranzuziehen. »Wir verstehen nun auch«, fügt Freud abschließend hinzu, »warum der Charakter des ›Witzigen‹ zur Karikatur, Übertreibung, Parodie als Zutat hinzukommen kann; es ist die Verschiedenheit des ›psychischen Schauplatzes‹, die dies ermöglicht.«³⁸

Der psychische Schauplatz, auf dem die Karikatur sich dem Hässlichen gegenüber in Position zu bringen versucht, lässt nur bis zu einem gewissen Grad jenen komischen Kontrast zu, den Freud so entscheidend als den Effekt der Kraft des Urteils im Witz herausarbeitet. Die gedankenerhellende Kraft ist deshalb in der Karikatur gehemmt, deren Urteil erstreckt sich lediglich bis an die Randbereiche dieses psychischen Schauplatzes, doch überschreiten sowohl diese Kraft als auch dieses Urteil gerade nicht die Grenze hinüber auf jenen *anderen Schauplatz* der unbewussten Vorgänge. Es ist diese ihr innewohnende Begrenzung, die das Grenzenlose der Karikatur hervorbringt. Zugleich und damit im Zusammenhang ist die Karikatur jenes Mittel zum Komischmachen, auf welches die Hässlichkeit ihres Objektes am meisten abfährt. Die Karikatur ist selber hässlich. Erst in zweiter Hinsicht *kann* ihr – unter bestimmten Voraussetzungen – der Charakter des Witzigen zukommen, der ihre eigene Hässlichkeit dann mildert. Weshalb einem, wäre da nicht dennoch der zumindest still und leise mitspielende Witz, beim Betrachten der Karikatur manches Mal das Lachen im Halse stecken bleiben möchte.

»VON MIR ÜBER MICH«

Als Wilhelm Busch 1893 den ersten Teil seines bereits 1886 in der Form zweier Feuilletons in der Frankfurter Zeitung erschienenen und zunächst mit »Was

³⁸ Ebenda.

mich betrifft« überschriebenen Lebensbericht zum dritten und letzten Mal überarbeitet, ändert er auch dessen Überschrift: Seine Selbstdarstellung trägt nun den Titel: »Von mir über mich«, und deren erster Satz lautet: »Kein Ding sieht so aus, wie es ist. Am wenigsten der Mensch, dieser lederne Sack voller Kniffe und Pfiffe.«³⁹ Damit ist der Ton mehr als nur angeschlagen.

Dieser erlaubt uns zugleich, auf den Zusammenhang zurückkommen, in welchem Jacques Lacan die Teilnehmer seines Seminars auf eine »unvergessliche Schöpfung«⁴⁰ des Humoristen Wilhelm Busch aufmerksam macht, nämlich Balduin Bähلامm, einen Poeten, den seine bohrenden Zahnschmerzen vom Dichten abhalten. Auf den Poeten Bähلامm hatte 40 Jahre zuvor schon Sigmund Freud hingewiesen, und zwar in seinem Text »Zur Einführung des Narzissmus« aus dem Jahr 1914. Hier untersucht Freud das Liebesleben der Geschlechter, die Hypochondrie und die organische Krankheit in ihrem Zusammenhang mit der Frage der Libidobesetzung. Was die Würdigung des Einflusses organischer Krankheit auf die Libidoverteilung angeht, arbeitet Freud folgendes heraus:

»Es ist allgemein bekannt und erscheint uns selbstverständlich, dass der von organischem Schmerz und Missempfindungen Gepeinigte das Interesse an den Dingen der Außenwelt, soweit sie nicht sein Leiden betreffen, aufgibt. Genauere Beobachtung lehrt, dass er auch das libidinöse Interesse von seinen Liebesobjekten zurückzieht, aufhört zu lieben, solange er leidet. Die Banalität dieser Tatsache braucht uns nicht abzuhalten, ihr eine Übersetzung in die Ausdrucksweise der Libidotheorie zu geben. Wir würden dann sagen:

³⁹ BUSCH (1893), S. 15.

⁴⁰ LACAN (1953–54), S. 167 f. »Die Zahnschmerzen, die er bekommt, lösen alle seine idealistischen und platonisierenden Träumereien und auch seine verliebten Gedanken auf. Er vergisst den Börsenkurs, die Steuern, die Rechentafel usw. Alle gewohnten Lebensformen sind mit einem Schlag ohne Interesse, vernichtet. Und nun wohnt, in dem kleinen Loch, der Backenzahn. Die symbolische Welt der Börsenkurse und der Rechentafel wird gänzlich in den Schmerz investiert.«

Der Kranke zieht seine Libidobesetzungen auf sein Ich zurück, um sie nach der Genesung wieder auszusenden. [...] Libido und Ichinteresse haben dabei das gleiche Schicksal und sind wiederum voneinander nicht unterscheidbar. Der bekannte Egoismus der Kranken deckt beides. Wir finden ihn so selbstverständlich, weil wir gewiss sind, uns im gleichen Falle ebenso zu verhalten. Das Verscheuchen noch so intensiver Liebesbereitschaft durch körperliche Störungen, der plötzliche Ersatz derselben durch völlige Gleichgültigkeit, findet in der Komik entsprechende Ausnützung.«⁴¹

Weshalb sowohl Sigmund Freud als nach ihm auch Jacques Lacan in ihren Ausführungen zum Narzissmus auf Wilhelm Buschs Bearbeitung des Einflusses des organischen Schmerzes auf die Libidoverteilung aus dem Jahr 1883 hinweisen können. Bei Busch selbst lässt sich diese Bearbeitung wie folgt hören:

»Das Zahnweh, subjektiv genommen,
Ist ohne Zweifel unwillkommen;
Doch hat's die gute Eigenschaft,
Dass sich dabei die Lebenskraft,
Die man nach außen oft verschwendet,
Auf einen Punkt nach innen wendet
Und hier energisch konzentriert.
Kaum wird der erste Stich verspürt,
Kaum fühlt man das bekannte Bohren,
Das Rucken, Zucken und Rumoren –
Und aus ist's mit der Weltgeschichte,
Vergessen sind die Kursberichte,
Die Steuern und das Einmaleins.
Kurz, jede Form gewohnten Seins,
Die sonst real erscheint und wichtig,
Wird plötzlich wesenlos und nichtig.
Ja, selbst die alte Liebe rostet –
Man weiß nicht, was die Butter kostet –

⁴¹ FREUD (1914), S. 148 f.

Denn einzig in der engen Höhle
Des Backenzahnes weilt die Seele,
Und unter Toben und Gesaus

Reift der Entschluss: Er muss heraus!! – «⁴²

»Denn einzig in der engen Höhle/Des Backenzahnes weilt die Seele« – dieser Vers ist die humoristische Variation auf die Freud'sche Konklusion hinsichtlich des Einflusses des organischen Schmerzes auf die Libidoverteilung. Darüber hinaus geben uns die Zahnschmerzen Balduin Bählamms, die die Seele dazu treiben und ihr keinen anderen Ausweg lassen, als sich in der engen Höhle einzuschließen, nur überdeutlich zu erkennen, wovon schon Wilhelm Buschs Änderung der Überschrift seiner Selbstdarstellung Zeugnis ablegt: Von jener allzu menschlichen Möglichkeit nämlich, die darin besteht, dass die Libido das eigene Ich zum Objekt nimmt. In dieser Besetzung von *mir über mich* erkennen wir somit einen jener ›Kniffe‹, von denen, mit Busch gesprochen, das menschliche Seelenleben voll ist.

VON DER WURZEL HER

Während Jacques Lacan auf den verhinderten Dichter Balduin Bählam hinweist und dessen Zahnschmerzen zum Anlass nimmt, Libidoverteilung und Ichinteresse in diesem ›ledernen Sack‹, den uns der Humorist bereitstellt, zu untersuchen, möchte ich hier Ihre Aufmerksamkeit auf eine andere Schöpfung Wilhelm Buschs lenken, allerdings ohne damit von den Zahnschmerzen loszukommen. Denn unter diesen hat – 21 Jahre vor dem verhinderten Dichter – bereits ›Friedrich Kracke‹ zu leiden, dem, auch was seine Schmerzen angeht, weder das Rauchen, der Schnaps, das kalte Wasser, der warme Ofen, die Frau, das Pflaster, das Schwitzen oder das harte Lager unter dem Bett Linderung verschaffen:

⁴² Nicht nur nachlesen, sondern auch nachsehen lässt sich dies in: WILHELM BUSCH (1883): Balduin Bählam der verhinderte Dichter, in: *Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Bde. I–IV, Band 4, Hamburg 1959, S. 5–7.

»Zuletzt fällt ihm der Doktor ein.
Er klopft. – Der Doktor ruft: »Herein!«
»Ei, guten Tag, mein lieber Kracke,
Nehmt Platz! Was ist's denn mit der Backe?
Lasst sehn! Ja, ja! Das glaub' ich wohl!
Der ist ja in der Wurzel hohl!«
Nun geht der Doktor still beiseit.
Der Bauer ist nicht sehr erfreut.
Und lächelnd kehrt der Doktor wieder,
Dem Bauern fährt es durch die Glieder.
Ach, wie erschrak er, als er da
Den wohlbekannten Haken sah!
Der Doktor, ruhig und besonnen,
Hat schon bereits sein Werk begonnen.
Und unbewusst nach oben
Fühlt Kracke sich gehoben.
Und rack – rack! – da haben wir den Zahn,
Der so abscheulich weh getan!
Mit Staunen und voll Heiterkeit
Sieht Kracke sich vom Schmerz befreit.«⁴³

Zu guter Letzt haben uns die Zahnschmerzen also doch verlassen. Von der Frage nach der Wurzel allen Übels kommen wir aber allein deshalb noch nicht los. Was dieses Übel angeht, so folgt dem ruhigen und besonnenen »Lasst sehn! Ja, ja!« des still lächelnden Doktors meist kein »Das glaub' ich wohl!« Denn: Wie kann, was ist, in seiner Wurzel hohl sein? Ist es wirklich zu glauben, dass das Ich des Menschen sich als nichts anderes erweist als die Summe seiner Identifizierungen und der Narzissmus deshalb in seinem Ursprung so *unbegründet* ist, wie der Zahn Krackes in der Wurzel hohl? Wie *hier* Glauben machen? Darin besteht die Herausforderung an den Psycho-

⁴³ WILHELM BUSCH (1862): Der hohle Zahn, in: *Narrheiten und Wahrheiten*, S. 227–230.

analytiker.⁴⁴ Denn die Seele zieht sich nur im Schmerz in diese enge Höhle zurück; lässt dieser nach, ist jene schon wieder nicht zu fassen und entflieht – *unbewusst nach oben* – auf einen anderen Schauplatz.

Dies ist also, was sich an Menschlich-Allzumenschlichem im Inneren des derart zurückgelassenen ›ledernen Sackes‹ abspielt: Die Eigenliebe ist an ihrer Wurzel hohl. Von hier aus, von diesem ›Kniff‹ und von diesem ›Pfiff‹ her, muss, *wo Es war, ich werden* – und kann die Kulturarbeit des Menschen beginnen.

DIE KULTURARBEIT DES KARIKATURISTEN

Die Arbeit des Karikaturisten besteht darin, *zu weit zu gehen*. Seine Kulturarbeit aber besteht nicht nur darin, bei diesem Übertreiben die Frage nicht aus dem Auge zu verlieren, welche und wessen Grenze er wie überschreitet. Sie erfordert gleichzeitig die Anerkennung dessen, dass auch dieses Tun *nicht grenzenlos* sich (über-)treiben lässt. Das für diesen einen kleinen – aber sehr entscheidenden – Schritt, mit welchem der Karikaturist *sich zurücknimmt*, notwendige Urteil findet dieser nicht länger an gewohnter Stelle vor, sondern allenfalls auf einem anderen Schauplatz. Denn das Urteil über das Hässliche am Erhabenen, welches die Karikatur nur als gehemmt zu fassen bekommt, weshalb sie es zumindest in einem bestimmten Zug immerfort übertrieben darstellen muss, – dieses Urteil kommt erst anderswo zu seiner vollen Entfaltung.

Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten ist es, der in diesem Sinne der Karikatur eine Grenze setzt und zugleich einen Ausweg bietet. Der Witz ist es, welcher der Karikatur ihre überladene Last abnehmen kann. Anstatt dass diese immerzu und fortgesetzt *zu weit gehen* muss, erlaubt der Witz, dort, wo er laut wird, *die Grenze anderswohin zu überschreiten*.

Doch wohin?

⁴⁴ So Freud 1926 in *Die Frage der Laienanalyse*, GW, Bd. XIV, S. 207–286.

Dass wir von Wilhelm Busch hier nichts *gesehen*, dafür aber umso mehr von ihm gehört *haben*, mag uns, was die Beantwortung dieser Frage angeht, ein erster Hinweis sein. Der nächste Schritt führt uns noch einmal zu der Stelle, *wo* genau, und zu der Wahrnehmung, *wie* entscheidend Freud den Witz ansiedelt – eine Situierung, die Jacques Lacan als eine hinsichtlich Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache⁴⁵ deuten wird.

Vom *Symptom* heißt es in Lacans berühmter »Rede von Rom«, dass es »sich ganz in einer Sprachanalyse auflöst, weil es selbst wie eine Sprache strukturiert ist, und dass es eine Sprache ist, deren Sprechen befreit werden muss.« Was die anderen Bildungen des Unbewussten angeht, so brauchen wir diese mit Lacan nur dort aufzugreifen, wo wir sie im Laufe dieser Ausführungen bereits gestreift haben. Etwa, was den absurden *Traum* betrifft, der wie jeder andere Traum »die Struktur eines Satzes« hat. Oder Freuds, in das Zerschlagen einer Vase mündende und die Worte des »Freundes Busch« nach sich ziehende, ungeschickt-geschickte Bewegung, die wie jede andere *Fehlleistung* »ein geglückter, ja sogar ziemlich hübsch gedrechselter Diskurs ist.« Und schließlich der *Witz*, der »die Wirkung des Unbewussten bis in die feinsten Feinheiten demonstriert«, weshalb die Züge, welche dieses Unbewusste offenbart, »die des Geistes in der ihm durch die Sprache zuteil gewordenen Ambiguität« sind.⁴⁶

Dies also das *Anderswo*, in welche Richtung der Witz die Grenze der Karikatur überschreitet: Erst das (gesprochene) Wort vermag für das Freudsche *Wo Es war, soll ich werden* einzustehen. Was den Karikaturisten betrifft, so hängt seine Kulturarbeit im Grunde – also: *von der hohlen Wurzel her* – entscheidend davon ab, ob und inwieweit er es nicht nur zulässt, sondern es mitunter gerade darauf anlegt, dass seine Karikatur von Worten begleitet, *besprochen* wird. Wahre Wunder bewirkt hier der Wort-Witz, aber auch die

⁴⁵ So der Titel seines 1953 gehaltenen Vortrags. LACAN (1953). Die Begriffe, die die psychoanalytische Technik begründen, gewinnen ihren vollen Sinn erst dann, »wenn sie sich im Feld der Sprache orientieren und sich der Funktion des Sprechens einordnen.« Ebenda, S. 83.

⁴⁶ LACAN (1953), S. 108–110.

gemeinen Worte tun an dieser Stelle zur Sache. Anders gesagt: Die Kulturarbeit des Karikaturisten besteht darin, aus dem stummen Bild herauszutreten und angesichts des Hässlichen, welches das Objekt seiner Arbeit ist, das Wort zu ergreifen und das zu fassen zu versuchen, auf was er notwendigerweise *verzichten* muss, damit seine Karikatur andererseits an Lacheffekt *gewinnen* kann, also des Witzes gerade nicht verlustig geht. In Busch's unübertroffener Übersetzung: »Enthaltbarkeit ist das Vergnügen/An Sachen, welche wir nicht kriegen.«

Wilhelm Busch hat es gewagt, das Schweigen des Karikaturisten zu brechen, und uns damit *seine* Version dieses Zusammenhangs von Verzicht und Gewinn gegeben – und gleichzeitig mit dieser sein beredtes Urteil über die *zweite* Natur des Humoristen –, weshalb ihm hier auch das allerletzte Wort zukommen soll: »Man ist ein Mensch«, schreibt er, »und erfrischt und erbaut sich gern an den kleinen Verdrießlichkeiten und Dummheiten anderer Leute. Selbst über sich selber kann man lachen mitunter, und das ist ein Extrapläsier, denn dann kommt man sich sogar noch klüger und gedockener vor als man selbst.«⁴⁷

⁴⁷ BUSCH (1893), S. 17. Und ebenda: »Lachen ist ein Ausdruck relativer Behaglichkeit.«

LITERATUR

BOHNE, FRIEDRICH (1999): Einführung,
Wilhelm Busch – Narrbeiten und Wahrheiten,
Frankfurt am Main 1999.

BUSCH, WILHELM (1862): Der hohle Zahn,
Wilhelm Busch – Narrbeiten und Wahrheiten,
Frankfurt am Main 1999.

BUSCH, WILHELM (1883): Balduin Bählamm der
verhinderte Dichter, *Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe*,
Bde. I–IV, Band 4, Hamburg 1959.

BUSCH, WILHELM (1893): Von mir über mich,
Wilhelm Busch – Narrbeiten und Wahrheiten,
Frankfurt am Main 1999.

FISCHER, KUNO (1889): *Über den Witz*.

FREUD, SIGMUND (1901): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*,
GW, Bd. IV, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1905): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*,
GW, Bd. VI, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1909): Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben,
GW, Bd. VII, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1912/13): *Totem und Tabu*,
GW, Bd. IX, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1914): Zur Einführung des Narzissmus,
GW, Bd. X, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1917): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse,
GW, Bd. XII, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1918): Aus der Geschichte einer infantilen Neurose,
GW Bd. XII, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1923): Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert,
GW Bd. XIII, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1924): Das ökonomische Problem des Masochismus,
GW, Bd. XIII, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1926): *Die Frage der Laienanalyse*,
GW, Bd. XIV, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*,
GW Bd. XIV, Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1932–33): *Neue Folge der Vorlesungen
zur Einführung in die Psychoanalyse*, GW, Bd. XV,
Frankfurt am Main 1999.

FREUD, SIGMUND (1986): *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*,
Frankfurt am Main.

SIGMUND FREUD – CARL GUSTAV JUNG (1974): *Briefwechsel*,
Frankfurt am Main.

SIGMUND FREUD – SÁNDOR FERENCZI (1993): *Briefwechsel*,
Bd. I/1, 1908–1911, Wien, Köln, Weimar.

SIGMUND FREUD – MAX EITINGON (2004): *Briefwechsel 1906–1939*,
Bd. 1, Tübingen.

LACAN, JACQUES (1953): Funktion und Feld des Sprechens
und der Sprache in der Psychoanalyse, in: *Schriften I*,
Weinheim, Berlin 1986.

LACAN, JACQUES (1953–54): *Seminar I: Freuds technische Schriften*,
Olten und Freiburg 1978.

Kultur der Schuld, Kultur der Unschuld. Zum heutigen Wandel der Schuldstruktur des Begehrens

JEAN CLAM

I. FREUDS HYPOTHESE

Freuds Hypothese zur Entstehung menschlicher Kultur und Gesellung ist mit seinen Thesen zu den psychischen Stellungen und Funktionen beider nicht leicht in Einklang zu bringen.¹ Ich setze mich im Folgenden mit dieser Unstimmigkeit auseinander und zeige, wie sie zu einer Gabelung zweier Strömungen innerhalb der psychoanalytischen Bewegung geführt hat. Im Spannungsfeld der entstehenden Optionen psychoanalytischer Theorie und Praxis entwickle ich meine eigenen Thesen zur Beziehung von Kultur, Schuld und Unschuld.

Ich fange mit der Freud'schen Hypothese zur Entstehung von Kultur und Gesellung an. Von *Totem und Tabu* (1912–1913) bis zum *Mann Moses* (1939), von einer relativ frühen Phase seines Schaffens bis in die letzten Monate seines Lebens und Denkens, bleibt Freud der Auffassung einer urgeschichtlichen Tat treu, von der her sich alle Kultur und mit ihr die psychische Strukturierung der menschlichen Subjekte selbst schreiben muss.

Der Mord am Urvater bedingt die auf ihn folgende Reorganisation des Gruppendaseins der Menschen. Die neue Daseinsform ist von anders gelagerten Triebverzichtsforderungen bestimmt und bringt eine neue psychische Öko-

¹ Ich stelle im folgenden einige Thesen vor, die ich in einer längeren Arbeit ausgeführt habe, die in den nächsten Monaten in Frankreich erscheinen wird: *Aperceptions du présent. Théorie d'un aujourd'hui par-delà la détresse*, Paris (Ganse Arts et Lettres) 2010. Die Darstellung meines Arguments mag deshalb cursorisch erscheinen und enthält viele Verweise auf Begriffe und Denkfiguren, die in der genannten Arbeit entworfen und sorgfältig ausgearbeitet sind. Ich meine, dass gerade die knappe Entfaltung des Arguments, die auf knappem Raum versuchte Nachkonstruktion seiner zentralen Begriffe und Figuren insgesamt besser erkennen lässt, wohin es steuert.

nomie hervor. Diese ist gekennzeichnet durch strukturelle Züge, die in das psychopathologische Bild der Neurose gehören. Die neue Anlage des menschlichen Daseins, die man die kulturelle nennen könnte, hat einen strukturell neurotischen/neurotisierenden Charakter, in dessen Zentrum die ödipale Struktur liegt.²

Die Neurose ist daher nicht als eine Pathologie der Seele anzusehen, die dieser aufgrund von ungünstigen Umständen, missglückter Entwicklung etc. zustößt. Sie ist in ihr strukturell angelegt, ja sie vererbt sich in ihr von Geschlecht zu Geschlecht. Sie ist in ihr nicht aufzuheben noch auszumerzen. Sie kehrt immer wieder aus jeglicher Verdrängung zurück und bahnt sich Wege in das Ereignis der geschichtlichen Gegenwart. Sie kann sozusagen nicht untergehen. Sie ist der Psyche koextensiv. Sie erstreckt sich genau so weit wie jene und durchdringt all ihre Spannungen und Strebungen.

Die Freud'sche Hypothese stiftet einen Doppelplan, der für die psychoanalytische Theorie einige Schwierigkeiten mit sich bringt. Sie fordert die Ansetzung einer doppelten Problematik: einer ontogenetischen, in der sich die psychische Strukturierung vollzieht und sich über die Entwicklung vom Kleinkind zum Erwachsenen verzeitlicht; und einer phylogenetischen, welche die Zyklen von Verdrängung der Urtat und Rückkehr der Urtat aus der Verdrängung bestimmt, entsprechend den Geschicken der politischen und Religionsgeschichte.

Die Freud'sche Hypothese besagt, auf diesem ihren Doppelplan: Kultur als Bezugsraum all dessen, was infolge der Urtat in die neue Strukturierung kippte, ist aus der Schuld erwachsen und durchgehend von der Schuld durchdrungen. Kultur ist Schuld. Sie entsteht mit dieser zusammen aus einem Zuvor, in

² Zur sozialen Reorganisation des Hordengefüges nach dem Urmord, siehe Girard, René (1972): *La violence et le sacré*. Paris (Grasset) – sowie meine eigenen Thesen in Clam, Jean, »Ader gegen Ader, Schenkel gegen Schenkel«. Zum innersemitischen Antisemitismus und dem Wettstreit um die Gunst des Vaters«, in: *Das unmögliche Erbe. Antisemitismus, Judentum, Psychoanalyse*, Hg. Hegener, Wolfgang, Giessen (Psychozial-Verlag) 2006, S. 123–158.

dem es weder die eine noch die andere gab. Schuld entsteht mit einer Übertretung, die das Gesetz, das ihren Tatbestand zu einer Übertretung macht, erst mit sich bringt. Der Mord am Urvater war an sich von keinem Gesetz verboten. Er konnte daher nicht als Übertretung gelten. Der Urvater wird im und durch den Mord an ihm zum »Vater«. Die Urthat (des Urmordes) bringt alles in einem hervor: Gesetz, Schuld, Kultur, in einem: Sprache, wie Lacan sagen würde, denn Sprache hat für ihn einen strukturellen Gebotsgehalt – sie birgt in sich, in ihren Artikulationen und Enunziationen die (zehn) Gebote des Gesetzes.³ Die Tat verwandelt sich selbst, indem sie sich ereignet, in Missetat. Sie ist der Ort des Vollzugs einer Strukturverwandlung – die sie zuallererst an sich selbst erfährt und vollbringt.

Schuld wohnt der Kultur inne, nährt alle ihre Antriebe. Sie ist das, was hinter der Dynamik ihrer Verwicklung und Knotung um die Kernsignifikanten ihrer Sinnordnungen, liegt. Mit der Schuld steht die Kultur, als Dimension ihrer Entfaltung und Auswirkung, im Zeichen einer typischen Komplexität. Sie prägt sich in besonderen Figuren der Anerkennung, Verkennung, Verneinung, Verdrängung, Verwechslung etc. aus. Schuld/Kultur ist der Bereich, in dem die Triebtrajekte auf Bahnen gelenkt werden, die diese Trajekte über alle Stationen der Verknötung des Begehrens mit seinen Signifikanten und Objekten führen.

II. SCHULD/KULTUR IN IHRER ALLGEMEINSTEN PRÄGUNG ALS GESCHULDETE SYMBOLISCHE BESCHNEIDUNG

Die Freud'sche Hypothese der Entstehung und Vererbung der Neurose hat eine sehr starke Plausibilität in (fast) allen bekannten Kulturen. Diese Plausibilität ist nicht an die faktische Gegebenheit des Ödipuskomplexes gekoppelt. Sie bewahrheitet sich jenseits jeglicher Engführung auf diesen. Bei der Erhärtung der Hypothese geht es also weniger um die Plausibilisierung ihres Kerntheorems – des Ödipuskomplexes – als um die Anerkennung des allgemeinen Satzes einer Schuld- und Beschneidungsprägung aller Symbolizität

³ LACAN, JACQUES (1986): *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris (Seuil), S. 87 ff.

– d.h. aller symbolischen Ordnungen als solcher und als Substanz von Kultur.⁴ Man kann dann offen lassen, ob hinter dieser Prägung die ödipale Problematik – des Vatermordes und ihre Rückkehr aus der Verdrängung – liegt oder eine andere wie auch immer geartete.

Kultur als solche besteht letztlich in der Einprägung in sich, der Beibringung an sich (*applicare ad se*) einer Striktur⁵ auf den (Begehrens)Körper, die ihm Beschneidungen, eine (scharfe) Regel auferlegen, die sich am Körper, seinen Randstrukturen, seinen Hüllen und seinen Öffnungen markiert und ihm Nähe und Ferne zu anderen Körpern, aber vor allem Meidungen von anderen eigens markierten Körpern auferlegt.

Die Kultur ist somit eine von vergesellschafteten Menschengruppen vollzogene Verdoppelung (Reduplizierung) der anankastische Urstriktur,⁶ der urwüchsigen Not des Lebens. Mit diesem Vollzug entsteigen diese Menschengruppen aus dem Hordengefüge und treten in die symbolischen Ordnungen der Kultur und der Gesellschaftlichkeit ein.

Diese Beschneidungen sind *geschuldete*, ob sie explizit von einer mythischen oder historischen Schuld zeugen oder nicht. Sie sind Sache des Menschseins und die Menschen leisten sie, weil sie es der Ordnung und den Instanzen schulden, die für ihr Bestehen in der Welt bürgen.

⁴ Es gibt ausgesprochene Schuldkulturen: Kulturen, die besonders von Schuld gefärbt sind. An sich sind aber alle bekannten Kulturen, solange sie die urwüchsige Not des Lebens durch ein symbolisches Augment, durch Veranstaltungen der Bindung, Straffung der Haltung, der Spannung der Randstrukturen, der Abwehr von ..., der Einprägung am Leib duplizieren, von Schuld geprägt.

⁵ Dies ist einer der zentralen Begriffe einer Theorie der Kultur und ihrer symbolischen Ordnung, die in der oben genannten Arbeit entwickelt wird.

⁶ Die *αναγκη* (*anagkê*) bezeichnet bei Freud die basale Not des Lebens, die urwüchsigen Lebensbedingungen des Menschen, der in äußerster Bedürftigkeit ins Leben eintritt und sich durch dieses schlagen muss. Die Härte dieser Bedingungen lässt sich daher eben als »anankastisch« charakterisieren. Die Kultur erscheint als eine verdoppelte Striktur, insofern sie die basale Not durch eine neue, selbst auferlegte, eigens erdachte und ausgeübte symbolische Erschwerung der naturhaften Bedingungen dupliziert.

III. PROBLEMATIK DES BEZUGS VON KULTUR UND SCHULD ZUM BÖSEN UND ZUM OPFER

Universalien der Kultur bedürfen nicht der Aufzählung, denn sie sind keine *items*, die man leicht auseinander halten kann. Es sind allgemeine Komplexe, die sich in ihrer Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit anzeigen und interpretieren lassen.

Eines dieser Universalien der Kultur ist eine gestaltete Instanz, der Böses, manchmal alles Böse, zugeschrieben wird. Sie fehlt nirgends, wie sekundär sie in manchen mythologischen Stoffen erscheinen mag.

Ein weiteres Universale ist das Opfer. Es fehlt ganz offensichtlich nirgends und stellt den kardinalen Knoten dar, an dem eine symbolische Ordnung festgemacht wird und mit dem sie die Welt hält und fortschreibt.⁷

IV. DIE HINFÄLLIGKEIT BEIDER UNIVERSALIEN (DES BÖSEN UND DES OPFERS) IN DER KULTUR UNSERER GEGENWART UND DIE ERSTMALIGE VERKNÜPFUNG VON KULTUR UND UNSCHULD

Der Schwund einer strukturierenden Verankerung beider hier aufgeführten Exponenten des Symbolischen – d.h. des Bösen und des Opfers – in unserer heutigen Kultur steht außer jedem Zweifel. Er zeugt von einem Niedergang der Schuldproblematik und dem Aufkommen eines neuen Selbstverständnisses und eines Vermögens des Subjekts, sich als grundsätzlich unschuldig anzusetzen. Es entsteht eine Kultur der Unschuld, die über einen unablässigen Meliorismus nur so viel Böses in der Welt behält, wie es eigens verschuldete Menschenschuld hervorbringt. Alles andere Übel ist amoralisch-blind und gehört in die Ordnung des kosmischen Akzidens.

⁷ Ich verzichte darauf, diesen Punkt auszuführen. Ich zeige ihn an, um seine Stelle im Argument zu kennzeichnen. Ich gehe davon aus, dass die Aussage, so wie sie sich hier gibt – d.h. ohne Anspruch auf theoretische Vertiefung – aufgrund einer ihr zukommenden faktischen Evidenz so stehen bleiben kann.

Dagegen liegt die selbstverschuldete Beschädigung der Umwelt durch gierige, unvernünftige Übernutzung, durch Nichtbeachtung einer Forderung der Nachhaltigkeit ihrerseits voll im Bereich einer klaren Schuldproblematik.

V. DIE MODERNE WANDLUNG DES SCHULDVERSTÄNDNISSES UND DIE ENTSTEHUNG EINER EVIDENZ DER PRINZIPIELLEN UND URSPRÜNGLICHEN UNSCHULD

Die Moderne leitete eine Entobjektivierung des Schuldverhältnisses ein. Die neuen Evidenzgrundlagen des Schulddenkens führten dazu, dass eine als Schicksalsstrafe angesehene, persönlich-subjektiv unverschuldete Schuld in keiner Weise mehr verstanden werden kann. Eine unbeabsichtigte Handlung, ein zufallsbedingter Fehlgriff, eine ungewollte, unabsehbare, akzidentelle, durch keine Vernachlässigung irgendeiner Vorsichtspflicht zustande gekommene Verursachung von strafbaren Tatbeständen können im modernen »Sinn« keine Schuld begründen. Die Zumutung der Schuld kann hier aus keinen Evidenz- und Anschauungsquellen mehr schöpfen.⁸

In diesen Zusammenhang gehören das »Laute« und »Betonte« aller Artikulationen der Unschuld in der heutigen Kultur. Keiner kann gegen die Evidenz der grundsätzlichen Unschuld eines Nicht-Täters etwas ausrichten. Selbst wenn man eine kritische, psychoanalytisch motivierte Distanz zu solcher Evidenz an den Tag legt, ist die ernsthafte Behauptung oder Bejahung einer unverschuldeten (Erb)schuld nicht mehr wirklich nachvollziehbar.

In Freuds Hypothese ist das Begehren als fest an eine, man könnte sagen, Psycho-Ontologie der Schuld gekoppelt gedacht. Es ist vollkommen urwüch-

8 Die griechische Tragödie ist schon voller Ahnung, aber auch voller Abwehr dessen, was später die vollkommene Entschuldung des Subjekts ergeben wird. Sie spürt die Verlegenheit einer ungewollten, unbeabsichtigten, ja ungewussten schuldhaften Handlung. Sie stellt die Ordnung der Dinge und der Schuld nicht in Frage, jedoch gewährt sie neben dem Schrecken Gefühle des Mitleids mit dem Menschen, der von der objektiven, realen Schuld zermalmt wird.

sig in jener anthropologisch äußerst breiten Schuld/Kultur. Diese deckt die gesamte Menschheitsgeschichte bis zum Aufkommen der europäischen Moderne. Diese Gestalt des Begehrens ist schwerlich kongruent mit den neuen Grundlagen des Menschseins in der neu aufgekommenen Kultur der Unschuld. Es ist hier dem Subjekt unmöglich, sich etwas als Schuld und Sühne zuzuschreiben, das der objektiven Ordnung des realen Dramas des Begehrens angehört.

Eine Spannung entsteht somit zwischen dem psychisch Möglichen in der Artikulation von Schuld und Unschuld und der Einsicht in die Entstehung und Vererbung der Urschuld. Einerseits speist sich die Evidenz der Unschuld aus den für den modernen Menschen authentischsten Sinnanschauungsquellen, andererseits lässt sich die psychische Strukturierung des Subjekts und das sich von ihr her entfaltende psychische Leben in seinem neurotisierenden Kern nicht ohne die Ansetzung einer anfänglichen Schuld denken. Die peinigenden Einschläge der Schuld im Psychischen sind nie und durch keinen Rückgriff auf ein noch so überwältigendes Unschuldserleben auszuschalten. Eine bestimmte Richtung der Psychoanalyse hat eine Heilung des Widerspruchs als möglich angesetzt und sie über die entschuldigende Kulturarbeit zum Programm gemacht.

Eine andere Richtung hielt dagegen die Schuldkonstitution des Subjekts für unabmilderbar – von ihrer Aufhebung durch ein therapeutisches Programm ganz zu schweigen.

Eine solche Gabelung geht auf ein Schwanken der Freud'schen Theorie selbst zurück.

VI. DIE FREUD'SCHE HYPOTHESE UND IHRE FORDERUNG NACH ICH-ZENTRIERTER KULTURARBEIT FÜHREN DIE PSYCHOANALYSE AN EINEN SCHEIDEWEG

Seiner Hypothese über die Entstehung der Kultur und die Verfassung des Begehrens fügt Freud die Forderung nach Ich-Werdung dessen, wo/was es

war, hinzu. Kultur und Kulturarbeit erscheinen dann als die einzig adäquate Antwort auf die Herausforderungen der Triebproblematiken im Menschen. Die Entscheidungen, die innerhalb der psychoanalytischen Bewegung an diesem Scheideweg gefallen sind, haben diese gespalten. Von ihnen her hat eine Bifurkation stattgefunden, die schematisch zwei Gestalten der Psychoanalyse auseinander geführt hat, die sich aufgrund der Streberichtung der ihnen je intrinsischen Logik immer weiter von einander entfernen.

Die eine Gestalt orientiert sich an einem Verständnis des Begehrens, das dieses einer Ich-Instanz überantwortet sein lässt. Das Begehren wird vor dem Hintergrund dieser, seiner prinzipiellen Überantwortbarkeit an diese Instanz verstanden. Eine solche Überantwortbarkeit gibt dann den Grund ab, auf dem die Psyche auf ihre tiefen Konflikte hin zu analysieren ist, während die psychoanalytische Kur auf einer Stärkung dieser Instanz aufbaut und darüber ihre therapeutischen Effekte erzielt.

Die andere Gestalt lehnt eine solche Überantwortbarkeit ab und versteht das Begehren als eine schicksalhafte, die Ich-Instanz umfassende Struktur, die diese Instanz als eine lokale, durch Verkennung charakterisierte Anhaftung des psychischen Lebens an dessen (maschinelle, würde der frühe Lacan sagen) Wiederholungsgrundlagen erscheinen lässt. Sie stiftet, über diese – und einige, wenige andere – Negationen ein Verständnis der Psyche, das es unmöglich macht, von einer Ich-Integration Heilung oder Abbau der Neurotizität oder gar Kultur(leistungen) zu erwarten.

Bestimmte Tendenzen innerhalb dieser psychoanalytischen Richtung haben jedoch den Anschein erweckt, als ob über die Forderung nach einer Bejahung des Begehrens eine Deneurotisierung erreicht werden könnte. So stößt man etwa auf Äußerungen, in denen vom Subjekt gefordert wird, zu seinem Begehren zu stehen. Dabei geht es keineswegs um eine Ich-Stärkung und -Integration, sondern vielmehr um die Maxime eines »ne pas céder sur son désir« (nicht nachgeben in Bezug auf sein Begehren). Wenn man sie wörtlich nimmt, scheint sie mit dem Gesamtsinn der Lacan'schen Lehre nicht vereinbar zu sein. Meine These ist, dass sie, so verstanden, gerade das ver-

deckt, was man in Theorie und Praxis der Psychoanalyse zu voller Geltung bringen und bewahren muss, wenn uns die überwältigenden Evidenzen einer Kultur der Unschuld nicht für die wirklichen Spannungsverhältnisse in der Psyche blind machen sollen.

VII. DIE VORGABE DER GROSSALTERITÄT⁹

»Kind gewesen zu sein« ist die für das psychische Leben konstitutive Tatsache. Man wird als Kind geboren und wächst in Jahren der Bedürftigkeit und Abhängigkeit langsam zu einem der Pflege (durch Kind gewesene Erwachsene) nicht mehr bedürftigen Erwachsenen heran. Diese unabänderliche Tatsache der Kindgeburt, d.h. des nicht erwachsen, sondern als kleines, unreifes, hilfloses Wesen Zurweltkommens des Menschen charakterisiert die reale Ausgesetztheit und die relationale Asymmetrie, welche grundsätzlich die psychische Konstitution des Menschen prägen. Durch die Kindgeburt – Lacan nennt sie »Prämaturation« und versteht darunter den Umstand der unzulänglichen Reife des menschlichen Organismus zum Zeitpunkt der Geburt¹⁰ – wird im Menschen die Empfänglichkeit für übergroße Intensitäten des Empfindens gelegt und damit auch die Grundlage der unvermeidlichen, unabwendbaren Verwundbarkeit/Traumatisierbarkeit der Psyche.

Die Prämaturation ist die Matrix der psychischen Strukturierung, da sie den Schauplatz der frühen Kindheit stiftet, von dem her alles weitere psychische Erleben, genauer: alle weitere Suche bzw. Vermeidung von Erleben – und damit alle weiteren Bahnungen, Verläufe, Stile, (Wiederholungs-) Zwänge des Erlebens – mehrdeutig motiviert wird. Sie bezeichnet letztlich die grundlegende Annahme der Psychoanalyse, die Psyche des Menschen verdanke diesem Schauplatz der Herkunft ihre Struktur und ihre Anlagen. Die grund-

⁹ Es tut Not, einen Begriff einzuführen, der die Sache um den großen Anderen benennt. Dies ist mein Vorschlag dazu.

¹⁰ Lacan misst dem Prämaturationsmotiv in seinen frühen Seminaren (insbes. 1 und 2) eine große Bedeutung zu.

legende Annahme ist die einer extremen Prägbarkeit des frühen Subjekts durch Erfahrungen des Entzugs, der Verweigerung sowie der Saturierung und der rhythmisch konvulsiven Befriedigung (*jouissance*). Das frühe Subjekt ist sozusagen das Inventar aller Affektbahnen, die durch Gesetzmäßigkeiten der reinen (Über-)Intensität bestimmt werden.

Die Kindgeburt stiftet vor allem jene mit ihr korrelierende Tatsache der Großalterität. Dies kann man zunächst als relationale Asymmetrie verstehen, welche auf der einen Seite eine gebärende, in die Welt tragende und bringende, nährende und pflegende Instanz setzt, der eine absolut bedürftige und hilflose, auf die Pflege jener ersten Instanz angewiesene zweite gegenübersteht. Die physiologische »Unfertigkeit«, die vielfältige Defizienz der körperlichen Organisation des kleinen, neu zur Welt gekommenen Menschen hat aber, im Gegensatz zu bestimmten vergleichbaren Figuren aus der Tierwelt, nicht genug an der Versorgung durch den großen Anderen, sondern ist Ort der Entstehung der schmerzhaften Erfahrung, des hilflosen Ausdrucks und einer aus der Not geborenen Artikulation eines *Liebesanspruchs* (*demande d'amour*). Die Großalterität als Struktur beherbergt diesen Anspruch, ohne ihn wirklich sättigen zu können.

VIII. DIE STRUKTURELL MISSBRÄUCLICHE POSITION DER GROSSALTERITÄT UND DIE UNMÖGLICHKEIT, SIE IN KULTUREN DER UNSCHULD ZU HALTEN

Der Platz, den die Großalteritätsstruktur der pflegenden und »er-ziehenden« Instanz zuweist, ist gekennzeichnet durch unaufhebbare Züge der Bestialität und Obszönität (»obscène et féroce«, wie Lacan sagt¹¹). Solange die Menschheit in der Verantwortung ihrer symbolischen Ordnungen lebte und diese Strukturtatsachen des Seelischen mit Schuld/Kultur, d.h. mit der

¹¹ LACAN, JACQUES (1986): *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris (Seuil), S. 15.

klaren, ausdrücklichen Übernahme und Auflage von symbolischen Strikturen beantwortete, welche die naturwüchsigen duplizierten und auffingen, konnte die Großalteritätsstruktur als solche nicht problematisch werden.

Eine gewaltige Veränderung lässt sich in dieser psychischen Ökonomie der Vererbung von Schuld/Kultur und Neurose beobachten, als die überwältigende Evidenz der Unschuld und der unwiderstehliche Drang zur Entschuldung der Kultur alles Menschliche seiner »patientialen« (duldenden) Hüllen entkleidete und es wie enthäutet allem Unbill der großalterischen Fürsorge und des zwischenmenschlichen Verkehrs aussetzte. Der Mensch kann, in dieser seiner neuen Stellung, nicht bestehen. Ohne das dicke Fell seiner Annahme der eigenen Bestimmung als Dulder eines Lebens, in dem sein laufendes, oft dramatisches Verderben eingeschrieben ist, ist der Mensch nicht fähig, die Not des Lebens und die Not seines eigenen Begehrens als Dulder zu ertragen. Ohne die symbolischen Schuld/Kulturhüllen steht er nackt da und erleidet alle Strikturen seines Lebens und Begehrens als wild und obszön verletzende.

Mit dem Heraufkommen der Unschuldskultur (der Gegenwart) fallen diese Hüllen tatsächlich weg. Eine Kultur der Unschuld hat die Eigenheit, diese ihre Enthäutung und ihr der Verletzung Ausgesetztsein mit der imaginären Empfindlichkeit eines Kindes zu verknüpfen, die ihrerseits an eine imaginäre kindliche Unschuld gekoppelt ist. Das Kind erregt bei der geringsten Verletzung seiner zarten Haut die innigste Anteilnahme. Als Inbegriff der Unschuld wird es zum Bild schlechthin für Verwundbarkeit und zum Symbol für die Unerträglichkeit der Vorstellung eines ihm zugefügten Harms. Ganz abscheulich erscheint seine absichtliche, schuldhaft vorgenommene Verwundung. Uns Heutigen ist es der einzige Ort, an dem wir uns noch eine vergeltende, vielleicht sogar mit dem Tode strafende Justiz vorstellen.

Der Inbegriff der Unschuld ist hier zugleich Inbegriff der Empfindlichkeit und Verwundbarkeit. Die Verbindung beider erzeugt ein ganz besonders einprägsames Gefüge, das hinter sehr vielen unserer Bezugsweisen steht. Kulturen der Unschuld disseminieren Unschuld. Sie neigen dazu, Unschuld überall vorzusetzen, nunmehr weit über die Menschenart hinaus. Und es ist immer

imaginär das Kind, das diese Vorstellungen der Unschuld, der Verwundbarkeit, des Verschont-, Beschützt-, Gepflegt-, Geliebtwerdenmüssens trägt. Dieser Repräsentant der Unschuld ist nämlich der Urrepräsentant der Bedürftigkeit und der Hilflosigkeit.

Ungleich einem Sokrates oder einem Jesus, ist es nicht nur unschuldig. Beide sind unschuldig und weigern sich, sich gegen die sie treffende Ungerechtigkeit zu wehren. Sie werden zum Tode verurteilt und hingerichtet. Das Kind kann sich nicht wehren und kann sich daher auch nicht nicht wehren wollen. An ihm wird nicht gelebte und verantwortete Unschuld anschaulich, sondern klaffende, unbeholfene, im ungeschützten Fleisch der höchsten Empfindlichkeit inkarnierte Unschuld. Am Kind kann nicht einmal eine Strafe für keine Schuld vollzogen werden.

Kulturen der Unschuld können die Großalteritätsstruktur nicht mehr wirklich tragen. Es sind die ersten Kulturen, denen der Kindesbezug des (Kind gewesenen) Erwachsenen in seiner unbewussten *férocité et obscénité* problematisch wird. Sie gestalten ihn nicht nur als den sanftesten, schonendsten und wohlgesinntesten Bezug überhaupt – was das Bestreben vieler sonstiger Schuldkulturen ist –, sondern können die Positionen des Großen Anderen nicht mit Subjekten besetzen, die bereit sind, dem Kind die symbolischen Strikturen in all ihrer Härte beizufügen. Dafür sind sich die Erwachsenen und das Kind in ihrer Empfindungsfähigkeit zu nah und zu ähnlich. Die Erwachsenen haben am Kind den Repräsentanten der lebhaftesten Empfindungsfähigkeit und der lebhaftesten Angst, nach denen sie ihre eigene Empfindungsfähigkeit und Angst in sich empfinden. Für die Erwachsenen spricht aus dem Kind zu viel eigene Unschuld und Verwundbarkeit, als dass es ihnen noch möglich wäre, die symbolische Kastrationen ohne Zaudern und Zögern an ihm zu vollziehen.

IX. DIE VERANTWORTUNG DER GROSSALTERITÄT FÜR DIE ICH-VORAUSSETZUNG UND ICH-BEJAHUNG DES BEGEHRENS

Die Großen Anderen können sich nicht an dieser Stelle halten, die in den Schuldkulturen stets von einer Maßlosigkeit markiert ist. Ihr unbewusstes

Bestreben geht dahin, diese Maßlosigkeit (in der Verkennung der Unschuld und der Beibringung der Verwundung) in sich zurückzunehmen, d.h. alles, was sich davon beobachten lässt, unmittelbar zurückzudrängen und wieder-gutzumachen.

Dabei ist die entscheidende, für die gesamte Konfiguration der Unschuldskultur maßgebende Figur die folgende: Das Kind muss begehrt werden, damit es dieser Maßlosigkeit entkommt. Wenn dem Kommen des Kindes ein Begehren vorausgeht, hat man die beste Gewähr dafür, dass diese Maßlosigkeit in Schranken verwiesen wird, wenn es da ist und in der Obhut und Pflege seiner es begehrt habenden Eltern heranwächst.

Die Kultur der Unschuld tendiert dahin, die Gegensätze zwischen dem Subjektiven der Subjektivität und dem Objektiven der Weltobjekte und Weltkräfte, zwischen einer Personalität und Verantwortung des subjektiven und einer Impersonalität des objektiven Pols sehr stark in Anspruch zu nehmen und zu verschärfen. ICH will je nach meinem Vermögen begehren, dieses mein Begehren in die Welt tragen, es an frei erwählte Objekte herantragen, es aus den Maßlosigkeiten seiner Position auf der Seite der Großalterität zurückholen und mit dem Unschuldrepräsentanten, dem Kindgeborenen, versöhnen. Und nicht: Es begehrt in mir, in all den Irrungen meiner Triebchicksale, nach dem Gesetz eines Dramas, das sich von sich aus zu meinem macht. Das Gesetz dieses Dramas lässt mein Leben zu einem sich an ihm vollziehenden Begehrenschicksal werden. Ein ICH will sich an den Platz dieses schicksalhaften Unpersönlichen setzen, an die Stelle des Vollzugs einer unvordenklichen Trieb- und Symbolordnung im Begehren. *Wo Es war, soll Ich werden.*

Die Kultur der Unschuld entschuldete prinzipiell und durchgängig das Subjekt – ja bis in seine vorsätzlichen Misshandlungen hinein. Sie meint, sie könne den Zyklus der Vererbung der neurotischen Strukturierung brechen, indem sie das Begehren so denkt, als könne es sich vor die Dinge stellen und die Gewaltigkeit der Großalterität sowie die psychobiographische (in den Wiederholungszwängen angelegte) Schicksalhafterkeit zurücknehmen.

ICH ist grundlegend unschuldig. Die ihm zugeschriebene Schuld hat es nicht verschuldet. Es ist nicht deren Urheber. Mit einem solchen ICH verliert das Begehren seine Ambivalenz. ICH unterbricht den Puls des Begehrens, der in den Dingen des Subjekts und im Subjekt schlägt. Es schneidet das Subjekt von der Ordnung der Dinge ab und zieht es aus ihr heraus, blank und nackt, rein und ohne jegliche Befleckung, seiner eigenen Substanz fremd, kaum wissend, wie es sie, wenn auch flüchtig, berühren soll. ICH tritt an den Platz des Subjekts/Begehrens/Schicksals, das sich von jeher in einem in der Geschichte immer wiederkehrenden Drama knotet. Darin vollzieht sich eine doppelte Bejahung: Bejahung der Möglichkeit, die Ambivalenz des Begehrens entscheidend zu vermindern, indem man ihm die Gewaltsamkeit nimmt, die in der Großalterität verankert ist; Bejahung der Möglichkeit eines Wollens des Geschlechterverhältnisses durch Voransetzung des Begehrens, als ob das Geschlechterverhältnis sich von diesem Begehren her konstituiere.

X. DIE LACAN'SCHEN NEGATIONEN

Die Lacan'sche Psychoanalyse leugnet schlichtweg die Möglichkeit, dass ein Subjekt sein Begehren ichlich/ego-isch aneignet; dass es sich an den Platz seines Urhebers setzt, um es von sich her kommen zu lassen. Das Subjekt kann sich seinem Begehren gegenüber nicht in ein Verhältnis der Vorgängigkeit setzen.

Das Begehren, wie es sich im Bezugsrahmen dieser Theorie versteht, ist als Mangel und Bedürftigkeit geprägt und strukturiert die Psyche gemäß einer (ödipalen) Knotung, die sie in ihren elementaren Spannungen neurotisiert. Das Begehren in diesem Sinne ist kein ozeanisches Es, kein uferloses Becken von nicht fixierten Trieben. Es ist selber eine Ordnung und ein Gesetz. Weder das Gesetz, das sich das Subjekt gibt, noch ein Wunsch, den es in die Welt hineinträgt. Es ist im Subjekt das, was über es rollt und es einer Reihe von Figuren und Trajekten unterwirft, denen sich jedes begehrende Subjekt anheimgibt – wie die ersten Triebbesetzungen der Randstrukturen und Öffnungen des Körpers, die Ambivalenz der ersten Affekte, die Identifikation mit großen Anderen, die spekuläre Identifikation mit sich, etc.

Ein solches Begehren hat das Subjekt immer schon mit einer Barre durchkreuzt, mit einer Markierung, die die Unschuld seines Wunsches leugnet, ihm den freien Fluss zu seinen Objekten verwehrt und auf die aufschiebenden, verhindernden, von Schuld gezeichneten Trajekte seiner Befriedigungen setzt. Indem Lacan das Begehren von allem Anfang an zu jener Sache macht, die sich nur von dieser Spannung und dieser Barre her hält, legt er ihm die (Schuld-) Formel seiner eigenen Perplexität (Verlegenheit) bei. Die strukturelle Konstanz dieser Verlegenheit bringt sie in jeder Generation immer neu hervor und gibt ihr den Status eines in der Geschichte des Menschen stets und ununterbrochen übertragenen Faktums.

Machwerke von Volker Braun und Wolfgang Hilbig erzählen, was ES (die DDR) war ...

HANNELORE MAY

VORBEMERKUNG

Ich hoffe, ich kann Sie mitnehmen in die Lesung von und über Dichtungen dessen, was einmal diese DDR gewesen ist. Damit auch gleich der erste Befund: Von der »DDR« spricht kaum einer mehr, vielleicht jetzt in der alten BRD, aber weder Braun noch Hilbig in den Dichtungen, die ich hier vorbringe. Bei uns war sie doch die »sogenannte«, kurzzeitig eine »anerkannte« und ist wohl jetzt die »ehemalige«.

Volker Braun und Wolfgang Hilbig haben viel gemeinsam, das Alter, das Sächsische und die Niederlausitz und die literarische Produktion seit den 60er Jahren. Umso spannender sind die Differenzen: Braun war Werkzeugmacher, hochangesehener Industriearbeiter (eine seiner Erzählungen handelt von denen), Hilbig war Dreher, einfachster Beruf unter den Metallern, und arbeitete lange als Heizer in einem Kraftwerk (dem widmete er nicht nur eine Erzählung, sondern auch viele Rückbezüge, wenn es um den Arbeiter geht). Braun, als Stückeschreiber früh schon bekannt, war später auch im Deutschen Theater und Berliner Ensemble zu sehen (mit seinen Stücken *Die Übergangsgesellschaft*, *Großer Frieden* und Arbeiterthemen bei *Tinka*, *Schmitt* und *Die Kipper* z.B.). Hilbig schrieb Gedichte, Erzählungen und Romane, wurde spät erkannt und publizierte bei S. Fischer im Westen (die Gedichtbände *Abwesenheit* und *Die Versprengung* und erzählende Prosa *Das Provisorium*, *Ich*, *Eine Übertragung*). Sie kannten sich, hatten aber andere Freundeskreise. Heute gehören sie beide zur literarischen Prominenz im Land. Hilbig starb 2007.

Wie in einem so kleinen Land, das nur 40 Jahre dauerte und dem die Leute wegliefen, so viel beachtete, großartige Literaturwerke entstanden – bei dem Papiermangel – wäre vielleicht mal einer psychoanalytischen Betrachtung wert. (Ich denke immer wieder an Uwe Johnson, der früh gegangen und nie getrennt war, extrem einsam wie Hilbig es war.)

VOLKER BRAUN

* 1939 in Dresden

Volker Braun schreibt in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 31.10.2009:

»Das Verhältnis von Literatur und Politik war prekär, gerade weil die Literatur wichtig genommen, weil das neue Buch erwartet und gefürchtet wurde. Nie seit dem Jahrhundert des Horaz und Ovid hat Literatur so die Mächtigen beschäftigt und empört und den gemeinen Mann so ermutigt.«

(Man gönne ihm die Übertreibung!)

Machwerk oder Das Schichtbuch des Flick von Lauchhammer

Mit dem Namen fängt es schon an, einer gezielten Provokation vom Autor an die Leser, Ost wie West: Flick. Der alte Arbeiter, war damals in der DDR ein hochangesehener Ingenieur im Bergbau, der gerufen wurde bei Krisen, Havarien, Unfällen und wenn nichts mehr lief. Bei den Arbeitern sei Ruhe eingekehrt, wenn sein Flickwerk begann.

Flick-Werke.

»Von Flick dem Großen berichten andere Texte, Nürnberger Akten oder rheinische Anekdoten...« schreibt Braun (erst Seite 77, da war der schon fast vergessen). Hier gerät unser Flick ins Fantasieren, wird eingestellt in SEINER Fabrik und bei einer Katastrophe war er in seinem Element. Das wird ausgebreitet, dass es wehtut. Denn Flicks Kreisen um Arbeit und Markiertsein mit SEINEM Namen, dem Nazi-Flick, zeigt auch ein Mittun bei der großen Katastrophe. (Auschwitz)

Da ist der Flick von Lauchhammer schon arbeitslos nach der »Wende«. Dieser Don Quijote will Arbeitslosigkeit, ein Leben ohne Arbeit, nicht wahrha-

ben. Sein Enkel Ludwig, auch Luten oder Luder genannt, scheint ein Leben ohne Arbeit zu genießen. Der Großvater will ihn retten, ihn vor dieser Lust bewahren, nimmt ihn mit zu den Arbeitsstellen, die das Arbeitsamt vermittelt. Ludwig, so steht's im Schichtbuch von Flick »überspielte, übertönte ... sein Pech und verludert fröhlich«. Dieser Sancho Pansa, ausgestattet mit einer Liebe zum Großvater, folgt ihm gern, wenn auch nicht im Sinne dessen. Bei ihren Abenteuern bei der Arbeit (oder Zerstörung) entwickelt sich ihre Beziehung, der Alte verrennt sich, der Enkel versucht, den Großvater zu retten – vor sich selbst. Ihr Dialog ist Pro und Contra, Ernst und Ironie der materialistischen Dialektik. »Komm, meine Sorge [sagte der Alte]. Und meine Freude, und meine Not, ergänzte der Junge, und der Alte nickte«. (S. 17)

Mit seinem »Was liegt an?« betritt Flick jeden Platz und macht beinahe jeden zum Arbeitsplatz. Im Arbeitsamt beeindruckt er so, und mit seiner Arbeitskleidung, Helm auf und immer einen Karabiner und eine Zange dabei, die alle ihren Einsatz finden, beeindruckt also die Arbeitsberaterin, Windisch – eine Querzeichnung zu allem, was man zu hören kriegt. Insofern ist sie zwar eine Dulcinea – sie wird von Flick geehrt –, aber mit Gegenliebe, denn sie erkennt den Alten und sucht Arbeitseinsätze für ihn, auch wenn er Fehler mit schlimmen Folgen verursacht wie die heruntergeschnittenen Platanen, die nur auszuästen gewesen waren, im Park von Senftenberg. Er sollte nur helfen, was ihm aber zu langweilig wurde, und die zwei jungen Gärtner waren zu ungeschickt, da hat er denen die Säge aus der Hand genommen und gründliche Arbeit geleistet. Auch dort übrigens gibt es eine Querzeichnung von Braun: eine Hausfrau in der Parterrewohnung bedankt sich für das Licht, das nun bei ihr reinfällt. Immer mit 1-Euro-Jobs. Für Flick ganz unverständlich, dass das wichtig zu erwähnen sein soll.

Der Text quillt über an Geschichten (von der Straßenarbeit zur Waldarbeit bis zu den Robotern und Windrädern, die sprichwörtlich missverstanden werden), viel Spaß für die, die sich mit der Geschichte der Arbeit beschäftigen. Braun montiert ohne Mühe aus dem großartigen Film *Workingman's Death* einige Szenen, setzt den Flick als Zuschauer davor, der den Fremdarbeitern im Schrotthafen von Pakistan bei der Demontage riesenhafter Frachter unbedingt helfen will. Andere kleine Geschichten haben noch ein anderes Thema, da wird »Arbeit«, von der Flick nicht lassen kann, gebrochen, wenn nicht gar mit ihr gebrochen:

Die Geschichte mit dem Doppelgänger und die Geschichte von der sterbenden Greisin. Bei der alten Dame im Krankenhaus, die niemand beachtet, sieht Flick, dass sie nicht sterben kann. Mit seiner guten festen Stimme, die sonst gut zur Arbeit verführen kann, widmet er sich dieser Frau, beruhigt sie, weiß, was zu tun ist.

Der Krisenmanager unserer Gesellschaft setzt den Flick doch in Erstaunen, denn er erkennt darin wieder, was einst seine Arbeit war, aber in ganz anderer Form. Flick fragt den Mann, den er im Schwimmpfuhl der Klinik trifft, nach seinem Beruf. »Was heißt Beruf, sagte er: er werde gerufen. Er sei zur Stelle, wenns brennt. Er kommt, wenn nichts mehr geht und das Problem unlösbar scheint. Flick: Ein Einsatz!« heißt es im Text und es wird beschrieben, wie wir davon wissen, von Flick, der es aus DDR-Erfahrungen kannte, nun aber modernisiert : »Abwickeln, Outsourcen, Sanieren. Man zieht einen Profi aus dem Pool, und der übernimmt den Fall.« Flick ermattet vor diesem modernen »Knochenjob«, wie er sagt, und erkennt »seinen Doppelgänger in einer anderen Liga« und der erzählt:

»Der Weg ist ganz einfach, sagt Christoph Deinhard. Ich fange irgendwo an, beim Pförtner z.B. Ich stelle 4 Fragen: Was machen Sie? Was halten Sie davon? Was würden Sie gerne machen? Mit wem würden Sie dabei zusammenarbeiten? Dann lasse ich mich weiterschicken zum nächsten – fünfzig-, wenn es sein muss, hundertmal. Mein Weg führt eher zufällig durch das Unternehmen, am Ende weiß ich, wie der Hase läuft. Die fähigen Leute bringe ich hinter mich, und dann wird der Hase gejagt. Zur Not aus dem Haus.« (S. 197) Die andere Liga arbeitet mit Worten.

Flick geht mit.

Und ist am Ende mit seinem Latein, würde ich sagen. Er kommt in ein Buchkaufhaus und schläft ein. »Das lernt man im Kindesalter, mit der Buchstabenuppe. Die Enkel lesens besser aus.« (S. 201) Sein Enkel kommt und bringt die von ihm gewünschten Bücher, darunter, ach, auch Hilbig: *Die Weiber*. Als sie das Kaufhaus verlassen, sah der Alte ein »Machwerk«, *Die Flicks. Eine deutsche Familiengeschichte über Geld, Macht und Politik*, und »von Dämo-

nen ergriffen, steckte ers in die Tasche. Gegen diese papierne Existenz kam ihm die seine wie eine Erfindung vor, obwohl er doch lebte (wie die Leser wissen) ... Er wollte sein Schichtbuch in die Lücke schieben, aber er soll es lassen und nichts durcheinanderbringen, die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag«. (S. 202)

Schließlich verabschiedet sich der Autor launig aus seinem Text – »Was liegt an? Wo ist das Problem? Und ich habe zu antworten, was der Fall ist ... Dabei habe ich nichts Besonderes für ihn, keinen sinnvollen Auftrag ... ich habe nur das Machwerk zur Hand und las die Stelle, wo der Tod angeklopft hat.« (S. 215) Es gibt nichts mehr zu flicken. In der Niederlausitz wurde Kupfer gefunden. Das interessiert das große Kapital. Das verspricht Arbeitsplätze. Und die Landschaft wird wieder aufgerissen. Auch das steht schon im »Machwerk«.

Ein anderer war und ist Wolfgang Hilbig, sein Text führt zurück auf die Niederlausitz als sie noch DDR war und andererseits in eine ganz andere literarische Landschaft.

WOLFGANG HILBIG

Aus Meuselwitz bei Leipzig

* 1941 | † 2007

Wenn es einen Arbeiterschriftsteller gibt, dann wäre er es, hatte ich gedacht. Er schrieb nicht nur von der Arbeit, sondern mittenheraus, aus der Nachtarbeit des Heizers, schrieb in der Arbeit des Heizers vom Heizer, der versuchte zu schreiben, und hat das beschrieben.

Aber für ihn war der Arbeiterschriftsteller ein Gegensatz, eine Alternative, entweder Arbeiter sein oder Schriftsteller, man könne nur das eine ODER das andere sein. Zeit seines Lebens kämpfte er darum, Schriftsteller zu sein, seine Texte als die eines Schriftstellers anzuerkennen, schleifte den Arbeiter hinter sich her und schrieb von ihm, in Romanen und Erzählungen. Wenn man sich in diese Texte einliest, befindet man sich in seinem Zwiegespräch, er scheint nie allein zu sein, hat ein Gegenüber (z.B. Waller) und ein Erzähler-Ich,

es können auch mehr Erzähler-Figuren werden. Wie selbstverständlich spricht er von seinem Wahn, auch Wahnsinn. In kreisförmigen Bewegungen findet er zurück zum Zwiegespräch seiner Zweiheit, einer »entzweiten Sprache«.

Die Texte von Hilbig, von deren Lesung ich hier spreche, sind zwei Erzählungen: *Die Kunde von den Bäumen* (1992), die von Müllmännern handelt, denen der Protagonist sich zuwendet, ohne mit ihnen zu sprechen. Und die Erzählung, genannt *Der Brief* (1981), in der der Autor Selbstbeschreibungen gibt, die in diese Art von Text einführen können. Der Brief ist ein Brief, der sich allmählich erst einen Absender erschreibt (der dann verschwindet) und der adressiert wird in kurios verdrehten inneren Kämpfen.

Ich beginne mit der Erzählung *Der Brief*:

»Ich stamme aus einer Schicht her, in der man nur en masse zählt. Der eindrucksvolle Vergleich, mit dem die Schulmeister vor den Kathedern meiner frühen Schuljahre uns, den Schülern, die Macht des Proletariats darstellten – denkt nur, wie schwer es ist, alle Zündhölzer aus einer Packung, im Gegensatz zu einem einzigen, gleichzeitig zu zerbrechen –, hat seine Spuren in mir hinterlassen. Die Aussage dieses Vergleichs war ebenso unanfechtbar wie eine andere, die im Innern der Arbeiterschicht unausrottbar schien und die trotz des scharfen Kontrasts, mit der ersteren nicht einmal kollidierte: Wir können gegen die da oben nichts tun. – Wie anders, als in der Polarität dieser beiden Thesen taumelnd, hätte es geschehen sollen, dass meine Sprache eine so notorisch mit sich selbst entzweite Sprache geworden ist.« (S. 196)

Am liebsten würde ich weiterlesen, um die Verzweigungen des Textes deutlicher zu öffnen, aber ich springe an eine weitere Stelle derselben Erzählung, zu dem Oberbegriff der Sicherheit, »im fünften Stand verbleiben zu dürfen«, das sei »die wahre Sicherheit des Arbeiters« (S. 206). Wo gab es einmal ein Denken so aus dem Innern der Klasse? »Selbst Lenin glaubte, der deutsche Arbeiter spiele gerne Skat ... Ich denke wirklich, dass gerade der Arbeiter, als der eigentliche Massenmensch, das größte Potential von ungelöster Angst in sich aufbewahrt.« (S. 211) Und weiter:

»Das Gefängnis, sage ich, um Fassung ringend, ist meines Wissens auch hier eine Einrichtung, deren Genuss man sich erst verdienen muss. Wenn wirklich Angst dabei war, als ich meinen Stand verließ und Schriftsteller wurde, so war es die schwer beschreibliche Angst, mit der man die warme Masse verlässt und in eine kalte, geisterhafte Welt eintritt, in der man eine Identität besitzen muss, um bestehen zu können ... Ich verließ die Umarmung der Masse ... ja, ich hatte eine so böse Ahnung dabei, als verließ ich unwider-ruflich eine brüderliche Umarmung. Dabei, ich mache mir nichts vor, hatte es nie eine brüderliche Umarmung gegeben ...

Jetzt frage ich mich, ob nicht viele, die aus der Arbeiterklasse ausscheiden ..., ob nicht für viele, und ich nicht ausgenommen, der Schritt ins Gefängnis eine geheime Ähnlichkeit mit der Rückkehr in den Schoß der Masse hat.« (S. 213)

Schriftsteller werden ist für Hilbig kein einmaliger Akt, er bleibt rückgebunden, auch als es keine Rückkehr mehr gibt, als er 1985 aus der DDR übersiedelte in die BRD, als seine Romane publiziert werden. In diesem »Brief« von 1981 (mit 40 Jahren) scheint er sich wie eine Larve herauszuwinden zum Schriftsteller, aber das nicht ohne Schaden an der Beziehung zu einer Freundin (die Frau von oben) und nicht ohne umwegige Konstruktionen. Eine Person C. wird den Brief geschrieben haben, die aus der Arbeiterbiografie des Heizers kommt und einen Nachnamen (Lippold) erhält, der ausfertigt als Stamm, Klasse, Masse. In einem dritten Anlauf »schrieb er einen Brief nach Berlin, den er an sich selbst adressierte und mit dem paranoischen Vermerk *Persönlich auszuhändigen* versah.« (S. 241)

Das Zwiegespräch mit C. (er) und dem Erzähler (ich) wird als Verfolgungsjagd fortgesetzt, bei der der Name Lippold in die deutsche Geschichte eingeschrieben wird mit zwei Zweigen, einem jüdischen und einem deutschen, und auch als europäischer Filz von Verwandtschaftsgraden, alle »unter der Hand verwandt. Ihr alle, schrie er schließlich zornfunkelnd, ihr alle seid Lippolds ... vermutlich jeder.« (S. 249)

Die Briefträgerin hat den hebräischen Namen Kora, C. erschlägt sie, der Akt bleibt rätselhaft, es heißt lapidar, »seine Liebe zu ihr war vergangen«. (S. 255) Am Ende gibt es keine Erklärung für den Brief, dessen Adresse gleich dem Absender ist. C. wird verabschiedet als Kopfgeburt, ein »zweitgeborenes Ich«. (S. 259)

Aber in der nächsten Erzählung wird *Der Brief* gewendet, der Vater der toten Tochter rückt ins Gespräch (*Die Angst vor Beethoven*), nachzulesen im zweiten Band der Werke.

Der Autor Wolfgang Hilbig schreibt sich durch die grammatischen Positionen ICH, DU, WIR, IHR, SIE zu seinen Themen und hinter jedem Thema einem Objekt, seinem Objekt hinterher.

Die Kunde von den Bäumen (die mir vorliegende zweite Fassung ist 1994 erschienen) spielt noch in der DDR, als der »Kleinstaat« schon nicht mehr existiert. Er hebt in seinem Nachwort diese Differenz hervor als »Schreibsituation in einer Zeit um das offizielle Ende des Gesellschaftssystems, in dem dieser Text spielt«.

Ich lese den Anfang von *Die Kunde von den Bäumen* vor:

»Was weiß ich schon, sagte Waller, von den Wirren, die über mich kamen, als ich versuchte, meine ersten Geschichten zu verfassen. Hier stockte ich sofort: damals hätte ich nicht gewagt, mich so auszudrücken! Dieses Verfassen von Geschichten bestand in der andauernden Übung, Wörter durchzustreichen, die ohne mein Zutun aufs Papier geraten waren. In einer Art Tollheit, schien es, hatte ich sie hingesezt – und ich fand ganze Zeilen, ganze Abschnitte voller Wörter, die nur auf solche Art entstanden sein konnten: nur das Gezweig der Verbindungswörter konnte ich akzeptieren –, und plötzlich war es, als habe wer, ein anderer als ich, das Licht einer Lampe darauf gerichtet: wenn ich sie überhaupt noch lesen konnte, meine Wörter, dann waren sie das erdenklich Falscheste an Ausdruck für das, was ich eigentlich benannt haben wollte.« (S. 7)

Er bezeichnet sich als Gehenden, beneidet die Sitzenden (Schriftsteller), die einen Schreibtisch haben. Als er endlich einen hat, umkreist und flieht er ihn. Monate lang peinigt ihn jetzt »der Schreibtisch mit dem Anspruch, ihn auch zu benutzen.« (S. 14)

»Ich schrieb für einen ganz unmöglichen Leser, für einen einzigen nur, und dieser Leser war ich selbst.« (S. 17)

Er schreibt über ein Verschwinden der Dinge, »es will mir nicht glücken, das Verschwundene wieder ans Licht zu reißen«. (S. 18) Zum Beispiel einen Baum in Schrift setzen zu müssen, der Gedanke, treibt ihn auf die Straße. »An der erwähnten Straße hatten Kirschbäume gestanden, sie waren offenbar nicht mehr da.« (S. 19) »Wir nannten diese Straße die *Kirschallee* ... es war die Zeit der Kindheit, in der uns ein so klarer und deutlicher Name noch möglich war.« »Wir« sind die Freunde von damals, die verschwunden sind, »bevor dieses Land seine Grenzen dichtgemacht gemacht hat«. »Jetzt, da ich dieses *Wir* gebrauche, kommt es mir so vor, als könnten gerade sie, diese Verschwundenen, etwas zu meinem Bild von den Bäumen beitragen...«. (S. 20) Dann aber wieder: »Unsinn, ich konnte dort nur noch auf ihre Gespenster treffen. Sicher war dies einer der Gründe dafür, dass ich diese Gegend immer wieder aufsuchte...«. (S. 21) Es stellt sich heraus, dass ein Passweg durch diese Müllhalde die Kirschallee war. Wir erfahren jedenfalls von einem ersten Satz für ein imaginäres Manuskript, der lautet:

»Die *Kirschallee* ist verschwunden.« (S. 30 und 90)

Da ist er schon mittendrin in seiner Erzählung und das heißt auf den Müllbergen und in der Asche der Jahrhunderte. Da trifft er, der Erzähler, die Müllmänner. Erst beobachtet er sie vom letzten stehengebliebenem Baum aus, dann flüchtet er vor einem Sturm in ihre Hütte und nicht zuletzt beobachten sie ihn. Sie sprechen nicht in Worten mit ihm, setzen ihre Schaufensterpuppen als Wegweiser ein. Schließlich lässt der Autor die Müllmänner zu den Lesern über den Erzähler sprechen.

Die Rede der Müllmänner (wie ich sie nenne, die Rede)

»... da haben wir ihm eine Puppe aufgestellt, die ihm den Weg weisen soll ... am nächsten Tag drehten wir die Puppe um, und er folgte der anderen Richtung. ... Nur einen Weg schlug er aus, es war ihm die Richtung zurück zur Stadt nicht zu zeigen. Dann übernachtete er lieber in alten Autowracks ...

Dann wieder hockte er drüben auf einem Baum und stierte herüber ... schon lange war aus dem Stadtkontor der Auftrag gekommen, die Bäume zu fällen; und als der erste Baum gefallen war, hockte er am nächsten Tag auf dem zweiten Baum.

Was diese Stadt doch für Leute hervorbringt!« (S. 97)

Der Autor geht, rettet sich in seine Subjekte. Die Müllmänner sprechen nicht zu, sondern von ihm.

»Vielleicht sind wir so ähnlich gewesen vordem ... hier sind ja keine andern als solche, die es nicht gelernt haben, ihr Glück zu machen drüben in der Stadt. Und es sind welche, die das Unglück hier draußen dem Unglück in der Stadt vorziehen.« (S. 98)

Aus der Stadt kommen Briefe, Abrechnungen, Krankengeldnachzahlungen. Es kommt ein Präsentkorb, aber »der Jubilar ist längst eine Leiche«. (S. 99) Jetzt wird die Stadt also zu denen, die von draußen kommen, zu »denen da«.

»Wenn sie in ihren Autos bis vor den Schlagbaum am Stadtrand fahren ... das nennen sie eine Inspektion ... sehen sie durch den Dunst und den Qualm die Puppen an der Arbeit. Sie sind das Leben mit Attrappen gewöhnt, die Inspektoren ... und sie bezahlen die Puppen ziemlich gut, denn es mangelt der Müllverarbeitung bekanntlich an Personal. Denn in der Stadt herrscht der Fortschritt! Er ist an der Tagesordnung in den Schaufenstern der Stadt und im ganzen Land, besonders seit sich das Land in eine geschlossene Gesellschaft verwandelt hat ... das war ein Schritt in die richtige Richtung, sagten sie, sie bedienen sich gern solcher Stabreime.« (S. 100)

»Es ist etwas in all dem Zeug hier auf dem Gelände ... in all diesem Eigentum, in dem herrenlos gewordenen Sekundärreichtum: in dem altmodischen Kulturgut; zwischen defekten Kaffeemühlen, Radios und Klodeckeln, verrosteten Fahrrädern und Schreibtischen, zwischen Parteitagsbroschüren und Kaderakten und Fotoalben, und Asche, und in den tausend und abertausend Tonnen Vergangenheit ... darin ist etwas, das noch nicht gelernt hat zu schweigen. Und wir sind welche, die ebensowenig gelernt haben zu schweigen. Immer denken wir daran,

was uns all dies Zeug zu sagen hat ... wenn es verdaut und abgeprotzt ist.« (S. 101) Dann geht es in die Asche und es heißt: »Der meiste Teil von uns wird als Aschestaub durch die Luft fliegen.« (S. 104) »Schlieren von Bäumen, Gliedmaßen von Bäumen: so hat sie die Asche längst beschrieben!« (S. 105) »Und die Bäume müssen längst schon beschrieben werden wie Asche – und damit bleiben sie unbeschreiblich. – Der Gedanke an die Kirschbäume ist so schmerzlich wie ein Riss, von einem Nagel über das Glas gezogen, diagonal über das Glas, das einen Schrei ausstößt: *Beschrieben!* Und die Wirklichkeit scheint durchgestrichen für alle Zeit. – In der Asche erst, in die sich die Bäume zurückverwandelt haben, ist ihr Wesen offenbar geworden – irgend ein Vorwurf, eine Idee zum Erzählen war für die Bäume nicht der Rede wert – so war es ein Erzählen ganz ohne Anlass, ein Erzählstrom, der allein den langsamen Rhythmen folgte, die am Ort der Bäume am Werk waren ... für mich nicht spürbar, der ich andauernd weiter nach dem Vorwurf für eine Geschichte suchte.« (S. 105 f.)

Der Autor sucht sein Objekt, also seine Geschichte, denn die andere und ältere Bedeutung des VORWURFS ist »Gegenstand künstlerischer Bearbeitung« von lateinisch OBJECTUM (Gegenstand), herkommend vom griechischen PROBLEMA. Seit dem 18. Jahrhundert: Stoff, Thema, Motiv oder auch Vorlage für ein Werk.

Und während er sucht, schreibt er schon, findet seinen Rhythmus, entfernt sich von den Bäumen, indem er von ihnen schreibt, macht den Unterschied zum »schreiben über«, nennt seine Novelle *Die Kunde von den Bäumen*. Für die Bäume nicht, aber für den Autor ist die Sprache der Bäume, die am Ort gewesen waren, der Rede wert.

Aber etwas anderes drängt am Ende vor. Er war mit etwas anderem beschäftigt, sein Thema (Vorwurf) sei die landesinnere Stagnation gewesen, und die Sprache der Bäume, die er hört, wird zur Metapher: »das unendliche Schwanken von Ebbe und Flut in ihrem Schweigen, das ihr Sprechen war, es handelte von der ewigen Dämmerung der Jahreszeiten, deren Kommen und Gehen immer um sie war, langsamer noch als das Kreisen von Tag und Nacht und das Ineinandersinken der Wetter. Und es war eine Sprache

in den Bäumen, die immer im Dunkel endete. Es war eine Sprache der Wiederkehr, beständig kreiste sie um das Dasein dieser Blätter selbst, – im Dunkel rieselt das Laub weiter ... wie Asche.« (S. 107)

So gibt Hilbig in seiner Rede gleichsam ein lyrisches Mantra und ein Eingehen im Sinne eines Verschwindens, das aber aufgehalten wird. Wie eine Skandierung. »Dies geschah mir, als die Grenzen des Landes dichtgemacht wurden; von einem Tag auf den anderen war es vorbei mit der Hoffnung auf das Leben ... im Würgegriff von Grenzen ... und ich wusste in diesem Augenblick, dass ich nicht die mildeste Form einer Grenze akzeptieren konnte. Vorbei war die Jugend, ich konnte sie auf den Müll werfen ... Ich musste ein unbrauchbares Stück in der Gesellschaft sein, wenn ich ihre Grenze überschreiten wollte ...« (S. 107 f.)

Das waren schon die vergangenen Jahre, die Folgen/Wirkungen, an deren Anfang er jetzt zurückkehrt, den Mauerbau.

Bei Hilbig wird von einer DDR erzählt, die er nur »diesen Staat« oder »Kleinstaat« nennt, der in den 20 Jahren nach dem Mauerbau verfällt in Stagnation, Stillstand und in ein Verschwinden. Die Müllhalden, die auf dem ehemaligen Braunkohleabraum aufgeschüttet werden, der Müll und die Müllmänner und ganz besonders die Asche funktionieren als Metapher, die sich erst spät zu erkennen gibt. Und die eben (wie der Text erzählt) auch noch etwas anderes ist.

Der 13. August 1961 ist das einzige Datum in seinem Text, der Schnitt und Skandal. Den erinnert er wegen der starken Hitze des Tages und mit dem Parteimann, der im Betrieb die Nachricht überbringt, in kurzer Rede und auf einem Stuhl stehend. Der Erzähler, oder sollte ich jetzt Hilbig sagen, hat die Worte dieser Rede vergessen. Er erinnert daran, dass von diesem heißen 13. August nicht wieder gesprochen wurde, weder bei den Kollegen, noch in den Zeitungen und schon gar nicht in der Partei (nicht der Rede wert). Freunde aus der Jugendzeit, die das Land verlassen haben, tauchen als Geister auf, die Erinnerungen an die Kirschbaumallee und den Weg zum Dorf wecken; das Geläut des Kirchturmes soll bis zuletzt zu hören gewesen sein.

Einige Tage nach dem Mauerbau verlässt der Erzähler (der Heizer) seinen Arbeitsplatz und geht zur Müllkippe. Von der »Niederlausitz« spricht er so wenig wie von den Namen des Dorfes und der Stadt und des Staates. Die Müllkippe wird sein Ort zu sehen und zu schreiben (er hat dort einen Schreibtisch), was mit diesem Kleinstaat passiert, sozusagen von hinten.

Wie sie sich in der Akademie der Künste anlässlich der Archiveröffnung im September 2009 um den »Hilbig« versammelt hatten, einige Freunde und Bekannte, jedenfalls wissend dreinschauend, kommentierten sie Absender und Adressaten – die sie kannten –, gewisse Formulierungen von und an Hilbig, abwägend, ob der sich nicht naiv oder frech, provozierend geäußert hätte, auch ein »typisch« war zu hören, es waren starke Bande, Verbindungen bis heute. Darunter auch Volker Braun.

Literatur

BRAUN, VOLKER (2008),
*Machwerk oder Das Schichtbuch
des Flick von Laubhammer*,
Frankfurt/Main (Suhrkamp).

HILBIG, WOLFGANG (1981),
Der Brief, in: ders. (2009),
Werke. Erzählungen und Kurzprosa,
Frankfurt/Main (S. Fischer), S. 191–260.

— (1994), *Die Kunde von den Bäumen*,
Frankfurt/Main (S. Fischer).

Witz und Kur

ILSABE WITTE

An einem Kabarettabend von Wolfgang Neuss war etwa folgender Erlebnisbericht zu hören:

»War ick am Sonntag auffer Trabrennbahn Mariendorf jewesen. Ick bücke mir kurz, Schuh zubinden, kommt eener und sattelt mir! – Und?! – Zweeter jeworden!«

Ein Witz, wenn er denn ankommt, hat eine auflockernde, wohltuende und befreiende Wirkung, solange man lacht, kann der sogenannte Ernst des Lebens getrost vergessen bleiben, für den Moment jedenfalls.

Nachdem wir uns dieses Jahr im Seminar von Claus Rath von vielen Blickwinkeln aus schon mit dem Freudschen Begriff der Kulturarbeit und seinem vieldeutigen Imperativ »Wo Es war, soll Ich werden« als Ziel und Zweck einer psychoanalytischen Kur auseinandergesetzt hatten, habe ich, um mich meinem Vortragsthema zu nähern, das etymologische Wörterbuch¹ zum Thema »Arbeit« befragt und ich war beeindruckt: über mehrere Spalten, und dieses Privileg wird nur wenigen Wörtern zuteil, wird die Herkunft von »Arbeit« erläutert. Es findet sich speziell die germanische Wurzel »arbejidiz«/»Mühsal« zusammen mit dem Verb »arbeijo«/»bin verwaistes und daher aus Not zu harter Arbeit gezwungenes Kind«. Bekannter ist die slawische Wurzel »rabo-

¹ Etymologisches Wörterbuch des Deutschen, erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, Akademie Verlag, Berlin 1993.

ta«/»Knechtschaft, Sklaverei«. Kein leichtes Erbe, das dieses Wort mit sich trägt! Und könnte nicht Wolfgang Neuss in der eingangs erwähnten Witzgeschichte auf die Art anspielen, wie manchmal Arbeit über uns kommen kann: man steht irgendwo neugierig herum, interessiert sich für etwas, schon hat man plötzlich einen Sattel auf dem Rücken und legt los (mit dem Begehren), arbeitet wie ein Pferd.

Und so, um mich hier der Psychoanalyse zuzuwenden, wird mir deutlich, welch reichhaltige Auswahl an Arbeitsangeboten, Arbeitserfordernissen die Schriften Freuds bereithalten, jetzt ganz im wortwörtlichen Sinn verstanden: wir finden dort den Begriff der Trauerarbeit, der Denkarbeit, der Traumarbeit, der Verschiebungsarbeit und sicherlich noch einige andere, und eben auch die Witzarbeit. Witzarbeit – habe ich damit endlich eine Arbeit gefunden, die Spaß macht und zum Lachen bringt? Das hat mich angezogen und interessiert und schließlich – hat nicht der Witz als Markenzeichen und Exportartikel einen festen Platz in jeder Kultur? Ich denke hier besonders an die Witze des jüdischen Kulturkreises, von denen Freud in seinem Text *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*² aus dem Jahr 1905 viele erzählt. Kaum ein Volk mache sich in einem solchen Ausmaß über sein eigenes Wesen lustig wie das jüdische, bemerkt Freud.

Über die Psychoanalyse und ihre Protagonisten Couch, Analytiker und Patient sind wohl auch schon viele Witze gemacht worden, aber Witze innerhalb einer Analyse, innerhalb der Rede, die dort kursiert? Wird dort überhaupt gelacht und wenn ja, wer lacht da? In der Frühzeit der Psychoanalyse war es Wilhelm Fließ, der es anlässlich seiner Lektüre des Traumdeutungsmanuskripts fragwürdig und wohl auch irgendwie unwürdig fand, dass Träume so viele Witze enthielten (ebd. S. 10). Diese Kritik des Freundes war einer der subjektiven Gründe für Freud, sich speziell mit der Frage des Witzes zu beschäftigen. Merkwürdigerweise ist Freud in seinen späteren Schriften so gut wie nicht mehr auf diesen Text eingegangen, bis auf einige Einfügungen anlässlich der 2. Auflage 1912, ja er bezeichnet ihn sogar als einen

² SIGMUND FREUD (1905): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*, StA, Bd. IV.

Umweg oder Seitensprung: Er »hat mich seinerzeit ein Stück von meinem Weg abgeführt« (S. 11). Freud hat sein Witzbuch gleichzeitig mit den »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« verfasst und im selben Jahr veröffentlicht. Nach dem Zeugnis von Ernest Jones hatte Freud die Manuskripte auf zwei Tischen nebeneinander liegen und arbeitete »je nach Laune bald an dem einen, bald an dem anderen«. Er widmete sich somit abwechselnd und gleichzeitig den Fragen der sexuellen Triebe und der Erforschung sprachlicher Lust im Witz jeweils in ihrem Bezug zum Unbewussten.

Mir war aus einer ersten Lektüre des Witzbuchs vor vielen Jahren besonders eine Fußnote im Gedächtnis geblieben, die mir eigentlich den Aufhänger für meine folgenden Überlegungen geliefert hat.

Freud schreibt darin: »Viele meiner neurotischen, in psychoanalytischer Behandlung stehenden Patienten pflegen regelmäßig durch ein Lachen zu bezeugen, dass es gelungen ist, ihrer bewussten Wahrnehmung das verhüllte Unbewusste treulich zu zeigen, und sie lachen auch dann, wenn der Inhalt des Enthüllten es keineswegs rechtfertigen würde. Bedingung dafür ist allerdings, dass sie diesem Unbewussten nahe genug gekommen sind, um es zu erfassen, wenn der Arzt es erraten und ihnen vorgeführt hat.« (S. 159)

Freud konstatiert hier einen logischen inneren Zusammenhang zwischen einer vom Analytiker treffend erratenen Deutung und dem Lachen des Analysanten, das die Nähe dieser Deutung zu einem bis dato unbewussten Wahrheitsgehalt bezeugen soll – ein Lachen als Zeuge für die Anwesenheit des Unbewussten, das wirft Fragen auf!

Denn es ist ja nun beileibe nicht so, dass es während einer Analyse viel zu Lachen gäbe, man unternimmt ein solches Ding nicht um sich zu amüsieren. Auch und gerade aus diesem Grunde sage ich einem Kind und seinen Eltern, wenn es eine Therapie beginnt, dass das auch Arbeit sei. Das Kind könnte sonst denken, es werde vielleicht deswegen zum Analytiker gebracht, weil dieser so gerne mit Kindern spielen möchte. Es sollte aber von Beginn an wissen, dass dieses Spiel einer Arbeit dient; wir befinden uns hier auf dem festen Boden dessen, worum es in unserem Kongress geht, um Kulturarbeit,

die in der Analyse darin besteht, Unverstandenes, Verdrängtes neu zu bewerten, es einer »Revision«, Wiederansicht, Neuansicht zu unterziehen. Dabei werden, sagt Freud in »Die endliche und unendliche Analyse« einige alte Verdrängungen »abgetragen«, also aufgelöst, beseitigt, »andere« werden »anerkannt, aber aus soliderem Material neu aufgebaut. Diese neuen Dämme haben eine ganz andere Haltbarkeit als die früheren.«³ Wie ist das zu verstehen? Sollen etwa neue Verdrängungen, jetzt aber noch stärkere zustande kommen? Oder wir verstehen diese neuen »Verdrängungen« als einen bewussten Akt, etwa im Sinne von »es wünschte in mir, aber ich will dieses nicht mehr«. Und da wir unser Unbewusstes bekanntlich nicht lieben und am liebsten davon nichts wissen wollen, müssen wir eine psychoanalytische Kur »Arbeit« nennen. Wie passt in dieses Szenario ein Ausbruch von Lachen wie bei einem guten Witz?

Damit ist es auch an der Zeit, zu erwähnen, dass Jacques Lacan sein ganzes Seminar »Die Bildungen des Unbewussten«⁴ Freuds Witzbuch widmet und daran seine Theorie von der sprachlichen Verfasstheit des Unbewussten entfaltet.

Aus den von Freud bereits in der *Traumdeutung* entwickelten Kennzeichen der Traumarbeit, nämlich Verdichtung und Verschiebung als Arbeitsweisen des Unbewussten, werden bei Lacan die linguistischen und strukturalistischen Begriffe Metapher und Metonymie. Ich habe nun in der Vorarbeit zu diesem Vortrag eine Art »Zick-Zack-Lektüre« vorgenommen: angefangen mit Freuds Witzbuch zum Seminar »Bildungen des Unbewussten« und zurück zu Freud. Und es war merkwürdig, in welcher Frische mir Freuds Text da plötzlich entgegentrat. Vielleicht ging es mir wie jemanden, der nur Tiefkühlkost kannte, dann aber unverhofft in einen Garten kommt und Früchte vom Strauch weg probiert.

³ SIGMUND FREUD (1937): Die endliche und die unendliche Analyse, StA, Ergänzungsband, S. 368.

⁴ JACQUES LACAN (1957/58): Die Bildungen des Unbewussten, Privatübersetzung Gerhard Schmitz, 1. Fassung, September 2003.

Diese Frische mag auch an den vielen Witzen liegen, die Freud braucht, um seine Untersuchung zu machen. Es schien mir manchmal, als erzähle er sogar mehr Witze als unbedingt nötig, um seine Thesen zu verifizieren und deutlich zu machen. Auch finden sich eine Fülle von Ausrufen der Begeisterung aus Freuds Mund: »Der Witz ist vortrefflich!« (bei »Trauring aber wahr« S. 24); oder: »ein geradezu diabolisch guter Witz!« (bei »... soll der Mann viel verdient und sich dabei etwas zurückgelegt haben, seine Frau aber soll sich etwas zurückgelegt und dabei viel verdient haben« S. 35); Oder weiter: »Ein ausgezeichnete Witz!« (S. 48), »Ein Witz, über den man herzlich lachen darf« (S. 56) oder »ein wahres Wespennest der stachligsten Anspielungen« (S. 76).

Ich möchte es nun unternehmen, dem Weg Freuds im Witzbuch nachzugehen und dabei die Elemente hervorzuheben, die nach meiner Lacan-Lektüre in Freuds Text sozusagen aufzuleuchten beginnen.

Gleich anfangs stellt Freud fest, dass der Witzcharakter nicht am Gedanken, sondern an der Form, dem Wortlaut haften, denn der Gedanke möge zwar klug und geistreich sein, sei aber für sich allein noch nicht witzig. Dies sei jedenfalls so bei den Witzen, die Freud »die Harmlosen« nennt (vgl. oben: Trauring aber wahr). Ein erstes Kennzeichen dieser Form ist die starke Verkürzung im Wortlaut verursacht durch eine »zusammendrängende Kraft« (S. 23), die so aus einem Wort »Trauring« und einer bekannten Redensart »trauring aber wahr« den Witz herstellt. Auf diese Weise entdeckt Freud wie ein »Naturforscher der Sprache«, indem er Witz für Witz genau betrachtet und hin und her wendet, die verschiedenen Sprachtechniken, mit denen der Witz arbeitet. Um einen Eindruck von dieser Forschungsarbeit zu vermitteln, nenne ich einige davon: Verdichtung mit Ersatzbildung (Mischwort, S. 23), Verdichtung mit leichter Modifikation (S. 28), Doppelsinn (S. 37), Gleichklang oder dasselbe Wort in zweifacher Verwendung (S. 35), Unifizierung (Ähnlichkeit der Beziehungen, S. 65), Darstellung durch das Gegenteil (S. 68), Darstellung durch Zusammengehöriges (S. 72) usw. Nun ist es so, dass Freud dem Schluss nicht ausweichen kann, dass Witz und Traum sich derselben Technik, derselben Sprachtechnik, bedienen. Aber er fragt sich: »Inwiefern kann ein sprachlicher Verdichtungs Vorgang mit Ersatzbildung

durch ein Mischwort [gemeint ist hier das berühmte ›famillionär, Anm. d. Verfass.] uns Lust schaffen und zum Lachen nötigen?« (S. 92). So und ähnlich fragt sich Freud immer wieder. Eine erste Antwort liegt in den Witzen, die »noch eine andere Lustquelle« bieten, die sogenannten »tendenziösen« Witze. Diese stehen im Dienste unbewusster feindseliger, aggressiver oder/und obszöner Strebungen/Neigungen. Während, so sagt uns Freud, die Lustwirkung der harmlosen Witze »zumeist eine mäßige« sei, würden die tendenziösen Witze durch »jene plötzlichen Ausbrüche von Gelächter ... unwiderstehlich« (S. 92). Nun sind also zwei Lustquellen dingfest gemacht: die Wortlust in Zusammenhang mit der Witztechnik/Witzarbeit und eine Lust aus unbewussten aggressiven und sexuellen Tendenzen. Kann es nun einen gemeinsamen Gesichtspunkt geben, unter dem sich diese doch so unterschiedlichen Lustquellen betrachten lassen, fragt Freud weiter. Er kommt zu dem Schluss, dass es in der Frühzeit des Subjekts war, in der Kinderzeit, in der beide Lustquellen intensiv genutzt wurden. Der kleine Mensch als »unermüdlicher Lustsucher« (S. 20) muss, Freud zufolge, eine Zeit gekannt haben, in der er noch nicht unter der später »neuzugewachsenen Denkhemmung« (S. 120) stand, oder sagen wir allgemeiner, unter dem Druck der Erziehung und der Kultur. Wir sollen uns das Kind ganz frei im Denken vorstellen, noch jenseits jeden logischen, an der Realität orientierten und kritischen Denkens. In dieser mythischen Urzeit, Freud spricht an anderer Stelle im Witzbuch sogar von einer »Rückkehr des Seelenlebens auf den embryonalen Standpunkt« (S. 160) im Traum wie im Witz, befinden wir uns damit also im primärprozesshaften Denken, mitten in den unbewussten Denkvorgängen. Das Kind behandelt dabei Worte wie Dinge, sagt Freud (S. 113). Was können wir uns dazu denken? Was tut ein Kind mit Dingen? Es verwendet sie nach seinem Belieben, seiner Lust, es spielt damit. Kinder spielen mit den Wörtern, nehmen sie auseinander, verdrehen sie, sie bauen aus dem gleichen Klang die abenteuerlichsten Bedeutungen. Zuvor musste das Kind allerdings in die Sprache gekommen sein, indem es aus der An- und Abwesenheit der Mutter im Spiel eine Fadenspule hat werden lassen, die es dann Verschwinden und Wiederkommen lassen konnte und an die es ein erstes Ding-Wort hängen konnte (das Fort-Da-Spiel von Freuds Enkel: »oohh« für fort und »aah«

für da).⁵ Wir können auch an das »Ding« in Freuds »Entwurf« denken, für das die Mutterbrust als wiedergefundenes Befriedigungsobjekt steht.

Aber nicht nur das Spielen mit Worten, sondern auch das Wiedererkennen und Wiederfinden der Dinge und Worte sei lustvoll und es hafte an diesem Wiederfinden des »ehemals Bekannten« (S. 114) eine besondere Frische, die durch eine »eigenartige Lustprämie belohnt« (S. 117) werde. Diese »eigenartige Lustprämie« bringt uns in die Nähe des Genießens als grundlegendem Begriff in der Ausarbeitung Lacans. Wenn Genießen als ein Grenzbegriff zwischen Körper und Sprache verstanden wird,⁶ dann hat der Witz etwas davon, insofern er mithilfe der Arbeitsweise des Unbewussten, Metonymie und Metapher, ein Genießen erlaubt und damit ein Lachen erzeugt.

Kann die Bedingung für diese Frische, von der Freud hier spricht, auch in der Zeitlosigkeit des Unbewussten liegen? Das bedeutet aber gleichzeitig, dass, wann immer es uns möglich ist oder ermöglicht wird, etwas von dieser zeitlosen Frische des Unbewussten, ein Stück des »ehemals Bekannten« zu erhaschen, sei es durch einen Witz oder durch eine Deutung im Laufe einer Psychoanalyse, dass uns dabei eine »eigenartige Lustprämie« zu teil wird. Manchmal scheint sie so groß zu sein, dass wir lachen müssen.

Im Witzbuch ist zu lesen, der Witz sei ein Mittel, »das Verlorene« wieder zu gewinnen (S. 96). Genau das möchte auch eine Psychoanalyse erreichen, etwas vom Verlorenen, vom Verdrängten, hörbar zu machen. Wir können mit Lacan die Schraube noch ein wenig weiter drehen und an das immer schon Verlorene einer mythischen Befriedigung denken, jenes Objekt a, metonymisches Objekt heißt es im Seminar »Die Bildungen des Unbewussten«, das im Witz sein Un-Wesen treibt.

⁵ SIGMUND FREUD (1920): *Jenseits des Lustprinzips*, StA, Bd. III, S. 225.

⁶ MARCEL RITTER: Die Einführung des Genießens bei Lacan, in: *Sexuelles Genießen – heute, Ende der Verdrängung?* Sonderheft V des *Berliner Briefs* der Freud-Lacan-Gesellschaft, S. 19.

Zum Schluss möchte ich auf einen bisher gar nicht erwähnten, aber ebenfalls unabdingbaren Aspekt des Witzes eingehen. Ein Witz will erzählt, er will weitererzählt werden! Wir kommen damit zu jenem Anderen, den Freud »die dritte Person« (S. 135 ff, S. 169) nennt. Im Unterschied zum Witz kommt das Komische mit zwei Personen aus, derjenigen, welcher z.B. ein Missgeschick zustößt, und einer zweiten, die darüber lacht. Ganz anders beim Witz. Der Witz sei immer ein Vorgang zwischen drei Personen. Die erste Person hat den Witz gemacht, sie hatte den Einfall dazu. Sie kann jedoch über den eigenen Witz nicht lachen. Warum nicht, sei nicht gut aufgeklärt, sagt uns Freud. Die erste Person benötigt also, damit sich der seelische Vorgang des Witzes vollende, die dritte Person, welche ihn durch ihr Lachen ergänzt und die Empfangsbestätigung liefert. Also allein durch den fremden Anderen, die »fremde andere Person« bewahrheitet sich, ob da Witz, und damit Unbewusstes, war. Freud äußert die Vermutung, »dass wir darum genötigt sind, unseren Witz anderen mitzuteilen, weil wir selbst nicht über ihn lachen können«. Der Witz sei damit »die sozialste aller auf Lustgewinn zielenden seelischen Leistungen« (S. 146).

Liegt darin nicht eine wunderbare Begründung für die Notwendigkeit, sich als Analytiker mit anderen Analytikern zu gesellen, Arbeitskreise, Gesellschaften, Salons und Assoziationen zu gründen und mit Leben zu erfüllen? Wer mit/am Unbewussten arbeitet, ist darum genötigt, es anderen mitzuteilen.

Über das Wohnen

CORNELIUS TAUBER



Abb. 1/2 aus:
Christian Norberg-
Schulz (1982):
Genius Loci.
Landschaft,
Lebensraum,
Baukunst,
Stuttgart
(Klett-Cotta)

DAS OFFENE UND DAS GESCHLOSSENE

»Die Stadtmauer enthält ihre Charakteristik durch die Türme«
Walter Seitter

In der Architekturgeschichte taucht die Frage nach dem Wohnen sehr spät, d.h. erst in der Moderne, auf. Zuvor wurde natürlich auch gewohnt, aber der Wohnungsbau wurde nicht als eine die Architektur prägende Aufgabe angesehen.

Die modernen Architekten haben zwei Antworten zum Thema gegeben. Mit dem Slogan »Licht, Luft, Sonne« wurde in den frühen 1920er Jahren programmatisch ein neues Konzept nicht nur für Wohnhäuser, etwa für die Villen Le Corbusiers, sondern für das Leben schlechthin geprägt. Ein anderer Slogan der Zeit lautete: »Die Wohnung für das Existenzminimum«. Hier war das Ziel die Verwissenschaftlichung des Wohnens, die berühmt gewordene

»Frankfurter Küche« von Margarete Schütte-Lihotzky aus dem Jahr 1926 sei erwähnt, es ist die Raum und Platz sparende Miniküche mit zwei sich gegenüber stehenden Küchenzeilen, die bis heute den Standard des geförderten Wohnungsbaus prägt.

Beide Ansätze eint der Bezug zum Raum, der entweder wissenschaftlich untersucht und optimiert oder in seiner Offenheit und Weite als fließender Raum erforscht und gestaltet werden soll. Auch auf anderer Ebene berühren sich diese Grundtendenzen der modernen Architektur. Die Planer sahen sich als Avantgarde eines neuen Lebensstils, den sie mit Hilfe der Architektur als der neuen Leitkunst aller Künste erforschen und kulturstiftend verbreiten wollten.¹

Martin Heidegger hat ein anderes Verständnis der Architektur, er spricht vom Bauen. In seinem berühmt geworden Vortrag »Bauen, Wohnen, Denken« aus dem Jahr 1951, den er in Darmstadt vor einem Publikum aus Architekten, Stadt- und Regionalplanern und Politikern hält, verblüfft er das Publikum mit der These, das Bauen und Wohnen wesentlich das Gleiche sind. Damit weist er auf den doppelten Sinn des Wortes Wohnen, das sowohl passivisch als auch aktivisch gebraucht werden kann.

Heidegger leitet etymologisch den Begriff Wohnen vom Althochdeutschen *wonên*, das ist *zufrieden sein, wohnen, bergen*, aber auch *sein* und *bleiben* ab. Während das Bleiben auf ein Sein verweist, steht das Wohnen als Bergen für ein aktives Besiedeln, für das Bauen.

Ich möchte zwei Punkte seines Vortrags besonders hervorheben. Heidegger spricht überwiegend vom Ort und nicht vom Raum, was ich für einen frucht-

¹ Vgl. Walter Gropius, »Das Bauhaus Manifest«, Flugblatt von 1918: »Das Endziel aller bildnerischen Tätigkeit ist der Bau! Ihn zu schmücken war einst die vornehmste Aufgabe der bildenden Künste, sie waren unablässige Bestandteile der großen Baukunst. Heute stehen sie in selbstgenügsamer Eigenheit, aus der sie erst wieder erlöst werden können durch bewusstes Mit- und Ineinanderwirken aller Werkleute untereinander. Architekten, Maler und Bildhauer müssen die vielgliedrige Gestalt des Baues in seiner Gesamtheit und in seinen Teilen wieder kennen und begreifen lernen, dann werden sich von selbst ihre Werke wieder mit architektonischem Geiste füllen, den sie in der Salonkunst verloren.«

baren Arbeitsansatz zum Verständnis aktueller Architektur halte.² Während der Raum mit Bezug auf Kant immer an die Anschauungsform gebunden und damit im Feld einer transzendentalen Ästhetik verhaftet bleibt, eröffnet der Ort ein subjektives Feld der Wahrnehmung und der Wertung.

In einem zweiten Zugriff umschreibt Heidegger als wesentliches Strukturmerkmal des Ortes, den wir auch »Wohnort« nennen können, die Umschließung oder Einfriedung. Die Einfriedung verweist in seiner Sprache auf das »Freie« oder auch »Frye«, das er das »Geschonte« nennt.

»Das Schonen selbst besteht nicht nur darin, dass wir dem Geschonten nichts antun. Das eigentliche Schonen ist etwas Positives und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas in sein Wesen zurückbergen, es entsprechend dem Wort freien: einfrieden. Wohnen, zum Frieden gebracht sein, heißt eingefriedet bleiben in das Frye, d.h. in das Freie, das jegliches in seinem Wesen schont. Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen.«³

Heidegger bringt mit der ihm eigentümlichen Sprache die Begriffe zur Indifferenz. Die Signifikanten Wohnen, Einfrieden, das Freie (Frye) und das Schonen meinen in je spezifischer Weise das Gleiche, aber sie können als Akzentverschiebungen vom passiven zum aktiven Sinn des Wortes Wohnen gelesen werden. Im Schonen, d.h. im Belassen wird so das aktive Bewahren zum entscheidenden Merkmal des Wohnens.

Wir verlassen Heideggers Vortrag und wenden uns der Frage des Wohnens als einem eingeschlossenen, umfassten oder umfriedeten Bereich aus einer anderen Perspektive zu. Der Architekt Gottfried Semper hat in seinem theo-

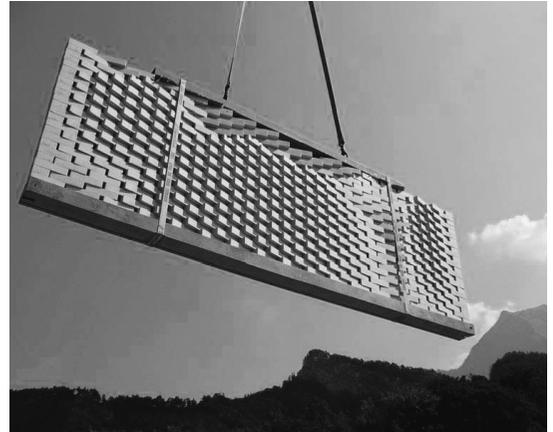
² In der Moderne war dagegen meist der Raum die zentrale Bezugsgröße für die Architekturtheorie. Vergleiche z.B. das Standardwerk des Kunsthistorikers Siegfried Giedion (1965), *Raum, Zeit, Architektur: Die Entstehung einer neuen Tradition*, Ravensburg (Otto Maier); original: *Space, Time, and Architecture: The Growth of a New Tradition*, Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 1941.

³ MARTIN HEIDEGGER (1951), »Bauen, Wohnen, Denken«. Vortrag veröffentlicht in *Mensch und Raum – Das Darmstädter Gespräch 1951*, Braunschweig 1991.



Abb. 3/4/5
 Weingut Gantenbein,
 Fläsch (Schweiz), 2007
 Fassadenkonzept:
 Gramazio & Kohler.
 Ansicht von innen / von
 außen / Wandscheibe

Abb. 6
 Vincent Tavenne, »Untitled«,
 Farbdruck 2008



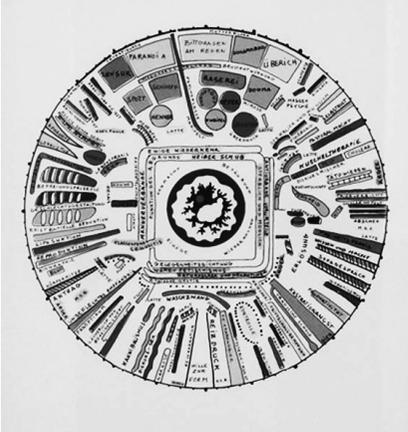
retischen Hauptwerk *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder Praktische Ästhetik* sein theoretisches Grundkonzept der Typologie des Hauses entwickelt. Er nennt vier Grundelemente der Baukunst – den Herd, das Dach, die Umfriedung und das Fundament –, von denen er die das Haus umschließende Umfriedung, die Wand, als das bedeutsamste Element be- greift.⁴

⁴ Vgl. GOTTFRIED SEMPER (1851), *Die vier Elemente der Baukunst*, Braunschweig.

Die Wand ist in ihren historischen Anfängen zunächst ein einfaches Geflecht oder Gewebe aus verflochtenen oder verfilzten Fasern und Seilen, welches das Haus umfasst, bzw. umkleidet (das Wort Haus leitet sich etymologisch vom Wort »Hut« und von den Worten Behüten, Bergen und Bekleiden ab). Der textile Charakter der Wand wird von Semper als der textile Ursprung der Architektur überhaupt gedeutet. Dabei entstehen symbolische Reihungen, die Wand wird als gestaltete Matte oder Teppich auch selbst als Bedeutungsträger⁵ gedacht. In der Folge wird die textile Form mit ihren Gestaltmerkmalen zum Vorbild für die Gestaltung von Wänden in anderen Bau-techniken wie z.B. im Holzbau oder im Mauerwerksbau. Die gemauerte

Wand »erzählt« zugleich ihre textile Vorgeschichte. Semper deutet demnach die Ornamentik eines Sgraffito- oder Kratzputzes als eine »Übersetzung« aus textilen Vorgängerformen.⁶

Er sieht im Zusammenfügen von aneinander stoßenden Elementen wie im Vernähen von zwei Stoffen oder Fellen den entscheidenden Impuls zur Entwicklung des Ornaments und damit der Kunst schlechthin. Wo Dinge verbunden werden müssen, da soll aus der Not eine Tugend, d.h. eine Naht gemacht werden, deren besonders schmuckvolle Gestaltung die Verbindung nicht schamvoll versteckt, sondern vielmehr selbstbewusst zeigt.



⁵ Bedeutungsträger ist im materiellen Sinn zu verstehen. Die Architekturzeichen sind von ihrer materiellen Gestalt nicht zu trennen. Sie weisen dabei nicht auf einen Sinn »jenseits« ihrer selbst, ihr Sinn besteht vielmehr in ihrer Zeichenhaftigkeit.

⁶ Es gibt noch andere schlüssige Hinweise auf den textilen Ursprung der Architektur. So stammen einige Hauptbegriffe des Bauens wie die Decke, die Wand oder der (Unter-)Zug aus dem Bereich der Bekleidung.

Noht und Naht stehen für Semper in einer etymologischen Beziehung,⁷ oder anders gesagt, ohne Lücken und Löcher gibt es keine Gestaltung und damit keine Kunst.

INNEN UND AUSSEN.

DAS LUST-UNLUSTPRINZIP / DAS REALITÄTSPRINZIP

In »Über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens« aus dem Jahr 1911 stellt Freud das Lust-Unlustprinzip und das Realitätsprinzip als die zwei konkurrierenden und einander ablösenden Prinzipien des Seelenlebens vor. In besonderer Weise wird die sich entwickelnde Differenzierung zwischen Innen und Außen, die beim kleinen Baby als zunächst nicht bestehend vorausgesetzt wird, zum entscheidenden Moment dieses Konflikts, bzw. dieser Ablösung.

»Ich greife auf Gedankengänge zurück, die ich an anderer Stelle (im allgemeinen Abschnitt der Traumdeutung) entwickelt habe, wenn ich supponiere, dass der psychische Ruhezustand anfänglich durch die gebieterischen Forderungen der inneren Bedürfnisse gestört wurde. In diesem Falle wurde das Gedachte (das Gewünschte) einfach halluzinatorisch gesetzt, wie es heute noch allnächtlich in unseren Traumgedanken geschieht. Erst das Ausbleiben der erwarteten Befriedigung, die Enttäuschung, hatte zur Folge, dass dieser Versuch der Befriedigung auf halluzinatorischem Wege aufgegeben wurde. Anstatt seiner musste sich der psychische Apparat entschließen, die realen Verhältnisse der Außenwelt vorzustellen und die reale Veränderung anzustreben.«⁸

In der Folge nennt Freud dieses neu erworbene psychische Prinzip das Realitätsprinzip, das man als den ersten Niederschlag der Außenwelt in der psychischen Innenwelt betrachten kann. Für mich sind an dieser Stelle zwei Punkte von Interesse. Freud spricht nicht von einer »Realität«, die im Sinne einer

⁷ Anmerkung des Autors: Das ist natürlich eine falsche Etymologie!

⁸ SIGMUND FREUD (1911), »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens«, Gesammelte Werke, Band VIII, S. 231, Frankfurt 1999.

Objektivität unabweisbare Anforderungen an das Subjekt stellen würde, sondern er spricht vom Realitätsprinzip, das eine Vorstellung der Außenwelt ermöglicht. Auch das Realitätsprinzip verbleibt somit im Bereich der mit psychischer Kausalität gedachten Instanzen. Zudem ist es interessant zu verfolgen, wie die Differenzierung von Innen und Außen sich in verschiedener Hinsicht als komplex erweist.

Für das primäre Lust-Ich scheint die Sache einfach: Gut ist alles, was das Baby als zu sich gehörend wahrnimmt, als ein Innen (das betrifft auch die Brust der Mutter), während als Außen alles Störende und Unabweisbare gilt (das kann auch ein nicht abführbarer innerer Trieb sein). Mit der Erfahrung einer ersten symbolischen Aktion – ein Kleinkind, das Hunger hat, kann schreien, was von den betreuenden Personen als »Hunger« verstanden, d.h. gedeutet und beantwortet wird –, zeigt sich in je spezifischer Weise, dass es ein Außen gibt (die gegebene Antwort ist nicht immer gleich), welches sich beeinflussen lässt, während andere Teile des zuvor gesetzten Außen dies nicht zulassen. Hier verkehren sich bereits die Vorzeichen, es ist die »feindliche« Außenwelt, die sich eher als zugänglich erweist als die Innenwelt. In der Folge entwickeln sich die Wahrnehmung und die Aufmerksamkeit gegenüber dem Außen als eine Technik der Erkennung und Unterscheidung, mit der sich das Kind der Wiederholung seiner Befriedigungserlebnisse versichern kann.

Die Innenwelt erfährt mit der Einführung der Verdrängung, insofern sie die Unterdrückung von nicht befriedigbaren Triebansprüchen meint, eine erste entscheidende Veränderung. Es gibt nun zwei Möglichkeiten, entweder wird ein nicht abzuführender Triebanspruch aufgeschoben bzw. mittels des Denkens, das Freud in dem Text als ein probeweises Verschieben von Besetzungsintensitäten beschreibt, einer Urteilsbildung unterzogen, oder er muss der Verdrängung anheimfallen. Dies gilt in besonderem Maße, wie wir wissen, für die Sexualtriebe, die sich gegenüber dem Fortschritt vom Lust-Unlust-Prinzip zum Realitätsprinzip als resistent erweisen, während die Ichtriebe eher dem Realitätsprinzip zugeeignet sind. Bei ihnen liegt damit auch das Potential zur Sublimierung, ein Ausdruck allerdings, der in diesem Text Freuds nicht auftaucht.

Die als fundamental zu verstehende Opposition zwischen Innen und Außen wird in den verschiedenen Momenten der Freudschen Argumentation immer wieder anderes differenziert. Über das Innen und das Lust-Ich habe ich bereits gesprochen. Auf der Seite der Realität, d.h. des Real-Ichs, sind die Verhältnisse nicht einfacher. Zunächst scheint klar, dass das Ich von seinem Gegenüber, dem Außen, eindeutig getrennt ist. Doch es gibt verschiedene Stellen, wo diese Opposition sich wieder auflöst oder wo sie zumindest wankt. Ich denke hierbei auch an die verschiedenen Schemata, die Freud zur Darstellung seiner Instanzenmodelle gewählt hat. Das Ich ist dabei immer ein Oberflächenwesen, das zum Einen der Wahrnehmung bzw. deren aktiver Form, der Aufmerksamkeit, nahe steht, das aber auch mit dem Überich eine zumindest in Teilen unbewusst bleibende Implementierung der Außenwelt erfährt (als Überrest des Ödipuskomplexes) und das gegenüber dem Unbewussten als dem Verdrängten sowohl in scharfer Opposition steht wie es auch als ein Abkömmling des Es verstanden wird. Freud entwickelt dafür verschiedene zeichnerische Darstellungen. Das Ich und das Verdrängte werden durch eine Doppellinie scharf abgegrenzt (diese Doppellinie wird aber nicht vollständig durchgezogen), während eine gestrichelte Doppellinie als eine Art innerer Grenze das Wort Ich selbst teilt.⁹ Auch in dem Schema aus *Das Ich und das Es* wird das Ich durch verschiedene Punktlinien geteilt, d.h. barriert.

Mit den Schemata stellt sich die Frage nach der Darstellbarkeit in der Psychoanalyse. Was nicht begrifflich dargestellt werden kann, so lässt sich folgern, muss zeichnerisch illustriert werden.¹⁰

⁹ Ich lege hier das Schema aus *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* zu Grunde.

¹⁰ Man vergleiche hier die Entwicklung, die Freud vom »Entwurf einer Psychologie« aus dem Jahr 1895 zu späteren Werken in der Darstellung gemacht hat. Im Entwurf ist die Verwendung von Grafiken ein gängiges Mittel, dessen Verwendung als Beleg der stilistischen Verwurzelung des Textes im »medizinischen Diskurs« verstanden werden kann. Später überwiegt ein erzählerischer oder auch literarischer Stil, der ohne zeichnerische Darstellungen auskommt. Die verschiedenen Schemata zur Topologie der psychischen Instanzen fallen hier als Ausnahme auf. Es ist bezeichnend, dass bis heute in den eher »orthodoxen« Darstellungen der Psychoanalyse gerade diese Schemata ganz häufig zitiert werden, wobei aber fast alle Autoren eigene zeichnerische Ergänzungen (»Verbesserungen«) einfügen, in denen das eher Tastende der Zeichnungen Freuds völlig verdeckt wird. Man kann hier von einem deutlichen Komplexitätsverlust sprechen.

In der Folge möchte ich versuchen, die Frage des Verhältnisses von Innen und Außen als einem Moment der Bekleidung oder Einfriedung, d.h. auch Kultivierung des Menschen, an Hand von Architekturbeispielen darzustellen. Hierzu habe ich drei Häuser ausgewählt, bei denen das Thema des privaten Wohnhauses gänzlich verschieden bearbeitet worden ist.

TOUCHSCREEN

»Ohne einen Glaspalast ist das Leben eine Last«, Paul Scheerbart, 1914

Dies ist das Wohnhaus R128 in Stuttgart, das der Architekt und Statiker Werner Sobek als das Wohnhaus seiner Familie errichtet hat. Sobek betrachtet sich dabei weniger als Architekt oder Statiker, sondern eher als Ingenieur:

»Was tut ein Ingenieur? Manchmal sage ich: *engineering*. Die englische Sprache ist hier passender: *He or she engineers something*. Dieser Ausdruck ist umfassender in seiner Bedeutung, als die nichts sagenden Begriffe *Tragwerks-*



Abb. 7/8
Wohnhaus R128, Stuttgart 2000. Architekt und Statik: Werner Sobek. Wohnhaus der Familie des Architekten / oberste Etage mit Eingang



Abb. 11/12

»Es ist eine unglaubliche Qualität, in einem Winkel von 360° die Natur um sich zu haben. Seit wir dort wohnen, empfinden wir das Wetter, die Natur und was sich dort entwickelt, intensiver.« Werner Sobek, Arch+ 157

werden die verschiedenen Ebenen durch Treppen und Galerien miteinander vernetzt. Bedingt durch die Lage am Hang liegt der Eingang nicht unten, sondern auf der obersten Ebene.

Der »Engineer« Sobek und sein Team schöpfen mit diesem Haus alle Aspekte der technischen Ausstattung eines zeitgemäßen Hauses aus. Dazu gehört z.B. die Erlangung des Status eines »Passivhauses«. Das Energiekonzept sieht vor, dass das Haus nur so viel Heizenergie im Jahr verbraucht, wie es an anderer Stelle entweder durch eine hochwertige Dämmung einspart oder durch zusätzliche Energiegewinne, z.B. durch Solaranlagen, erwirtschaftet. Der Traum der Zukunft ist das »Null-Energiehaus«, ein Haus, das sämtliche verbrauchte Energien regenerieren kann.



Zu diesem Konzept gehört die Versorgung des Hauses mit vorgewärmter Luft über ein Lüftungssystem, es gibt keine Heizkörper mehr. Ein weiterer unabdingbarer Aspekt sind die

Fenster, die zur Vermeidung von Energieverlusten luftdicht schließen müssen. Die Frischluft wird dem Haus ebenfalls über die Lüftungsöffnungen zugeführt.

»Beispielsweise strahlt die Heizkühldecke für mich eine starke Ästhetik aus. Ich kann mich auf den Fußboden legen und die Decke anschauen. Sie ist gut und zugleich 100% funktionell. Gerade dort, wo es um Millimeter geht, wo das Konstruktive unverfälschbar da ist, wo kein Kaschieren mehr stattfindet, da verknüpft sich das Ästhetische mit dem Technischen. Wenn man heute einen Autokotflügel mit Toleranzen von Millimeterbruchteilen biegen kann, dann muss auch die Bauindustrie in der Lage sein, beispielsweise hochpräzise Stahlbauteile herzustellen. Es ist inakzeptabel, dass die Bautoleranznormen heute Größenordnungen zulassen, die dazu führen, dass ein Gebäude komplett mit Unterlegscheiben, Futterblechen und ähnlichem aufgefüllt ist, die wiederum irgendwelche kaschierenden Maßnahmen erfordern, die ich aus ästhetischen wie aus ökologischen Gründen ablehne. Das alles ist die Technologie des vergangenen Jahrtausends.«¹²

Das Leben in einem Haus fast ohne Wände stellt besondere Anforderungen an die Bewohner. Nichts (bzw. fast nichts) kann verborgen werden. Einzig der natürliche Ort stellt eine äußere Abschirmung her. Dafür erzeugt das Haus, dessen Hülle Sobek als »poetisch« bezeichnet, einen besonderen Bezug zur Umwelt. »Es ist eine unglaubliche Qualität, in einem Winkel von 360° die Natur um sich zu haben. Seit wir dort wohnen, empfinden wir das Wetter, die Natur und was sich dort entwickelt, intensiver.«¹³

Sobek beschreibt das tägliche Leben seiner Familie mit folgenden Worten: »Wir leben zurückgenommen, auf den Menschen reduziert. Wir sind mittlerweile der Meinung, dass von den Dingen, die man normalerweise besitzt, bestimmt 80% überflüssig sind. Wir haben uns deshalb im Lauf unseres Lebens von vielen Dingen getrennt. Mit dieser Haltung lässt sich wunderbar leben. Sie ist in toto in diesem Haus repräsentiert.«¹⁴

¹² Aus: »Sobeks Sensor«, a.a.O., S. 26.

¹³ Aus: »Sobeks Sensor«, a.a.O., S. 29.

¹⁴ Aus: »Sobeks Sensor«, a.a.O., S. 29.

Einen besonderen Aspekt des Hauses, den Sobek als unabdingbaren Komfort angesichts der heutigen technologischen Standards bezeichnet, möchte ich noch erwähnen. Im gesamten Haus werden sämtliche Armaturen inklusive der Fensterbeschläge und Türgriffe bis hin zum Wasserhahn und zur WC-Spülung mittels einer elektronischen Bedienung gesteuert. Das Haus hat dadurch nur wenige der üblichen haptischen Momente der Berührung, sieht man einmal von den Geländern ab, denn die Bedienung erfolgt ausschließlich über Sensortaster und Felder. Dies führt zunächst zu Beschränkungen, da man die Bedienung der Sensoren erlernen muss, bietet dafür aber neue Momente des Komforts, wenn man z.B. das Küchenlicht abends auch vom Bett aus per Fernbedienung ausschalten kann. In der Zukunft möchte Sobek auch hier noch weiter gehen, in dem die Steuerung mit Stimmerkennung eingeführt wird. Es ist bereits heute selbstverständlich, dass die gesamte Technik des Hauses von einem Fachplaner für Steuerungstechnik über Internet ständig kontrolliert wird, der dann manchmal abends anruft, um, wie Sobek erzählt, daran zu erinnern, das man vergessen habe, im Büro ein Fenster zu schließen.

SUNKEN HOUSE

»...stolen green ...«

Das zweite gewählte Beispiel ist das »Sunken House« in London, ein privates Wohnhaus, das der Architekt David Adjaye mit seinem Team entworfen und gebaut hat. Das Haus steht auf einem kleineren Grundstück am Rand einer großzügig gestalteten Anlage von Vorstadt villen, die rückwärtig über große Gärten verfügen. Die Ästhetik des Hauses ist einfach und elementar, es ist eine Kiste mit scharf gesetzten Öffnungen, die Scheiben schließen fassadenbündig den Kubus des Baukörpers. Das gewählte Baumaterial Holz steht in bewusstem Kontrast zu den Ziegelbauten der Nachbarschaft.

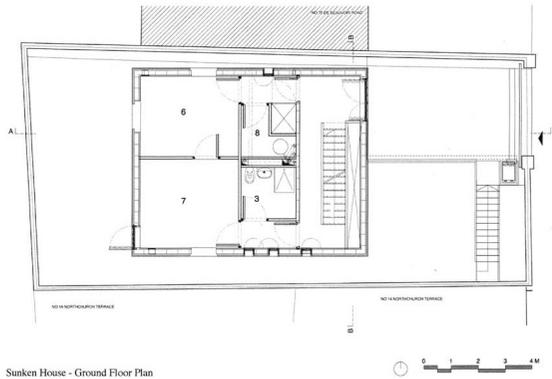
Für den Bau wird das gesamte Grundstück genutzt, wobei die an den Hauskörper angrenzenden Außenbereiche mit einer hohen Holzbretterwand als Patiohöfe oder Passagen nach außen abgegrenzt und auch durch die Gestaltung mit den Holzrosten dem Haus ästhetisch zugeordnet werden.

Auf der Erdgeschosebene dienen große Fensteröffnungen und Austritte als Verbindung der Räume zu den Hofbereichen, sodass im Sommer durchge-

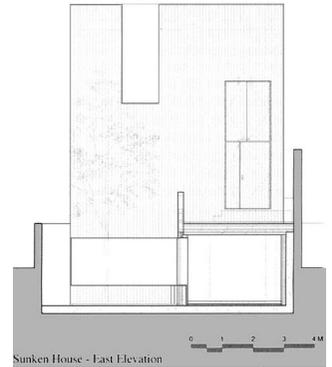


Abb. 13–17

Sunken House, London 2007. Architekten:
David Adjaye Associates, private Bauherren.
Der rückwärtige Patiohof stellt eine
Erweiterung des Wohnraumes her



Sunken House - Ground Floor Plan



Sunken House - East Elevation

Abb. 18/19
 Sunken House, London 2007
 Grundriss Erdgeschoss /
 Ansicht von Osten mit Schnitt

Abb. 20/21/22
 Die Treppe als Einbaumöbel /
 Architekturphotograph
 Ed Reeve, Bauherr des Hauses/
 Wohnraum mit Blick auf die als
 Kern eingestellten Sanitär-
 räume, der Schrank bildet eine
 Wand dieses Kerns



hend von Innen nach Außen gewohnt werden kann. Der Zaun schützt dabei vor Einblicken aus der Nachbarschaft.

Auf dieser Abbildung sehen wir links den Grundriss mit dem als »Kiste« eingestellten Baukörper. Dieser wiederum wird in seinem Inneren gegliedert durch einen weiteren als Kiste eingestellten Korpus, der die Sanitärräume aufnimmt. Auf der Ansichtszeichnung ist der Baugrund als Schnitt dargestellt. Man sieht, dass das Haus und der Hof tatsächlich um ein halbes Geschoss eingegraben wurden, daher der Titel »sunken house«. Durch diesen Kunstgriff erreichen die Architekten, die Wohnfläche des Hauses zu vergrößern, indem sie bei Einhaltung der nachbarschaftlichen Traufhöhe ein zusätzliches Geschoss unterbringen. Zudem verstärkt diese Anordnung den gewünschten Charakter der Intimität. Dieses Haus ist ein Refugium.

Wenn man den Architekten David Adjaye über seinen Entwurf sprechen hört,¹⁵ ist man überrascht. In seiner Erläuterung des Konzepts tauchen Begriffe auf, die man sonst eher als »unarchitektonisch« wahrnehmen würde. Er spricht von »pleasure« und von »enjoyment«, der für die Bewohner gewünschte »comfort« geht über das gemeinhin übliche »Angenehme« oder »Komfortable« hinaus. Dieses Haus soll für die Bewohner zu einer zweiten Haut werden, es soll sitzen wie ein gut geschnittener Maßanzug.

Dies zeigt ein Blick in den Wohnraum des Hauses. Die Rückwand des Raums wird durch einen Einbauschränk hergestellt, der zugleich die Umfassung und den Abschluss des als Block eingestellten Sanitärbereichs bildet. Über ein Oberlicht wird zusätzlich Licht eingefangen und auch die anderen Bereiche des Hauses, wie die zuvor gezeigte Treppe, sind trotz des introvertierten Charakters überraschend gut mit Tageslicht ausgeleuchtet.

Bei aller Liebe und Präzision des Innenausbaus haben die Architekten zum Thema der Bautechnologie ein durchaus pragmatisches Verhältnis. Das ge-

¹⁵ Ich hatte das Vergnügen, eine Präsentation des Gebäudes bei dem Workshop »*smart price houses*« der Internationalen Bauausstellung IBA in Hamburg zu hören.

wählte Baumaterial Holz ist einfach zu verwenden und repräsentiert zudem gut den gewünschten Charakter einer Kiste. Bei der Umsetzung zeigte sich, dass es große Unterschiede der handwerklichen Traditionen in Europa gibt. Während der Projektarchitekt Mansour El-Khawad, der zuvor in der Schweiz tätig war, von dort den Umgang mit dem Material Holz als völlig selbstverständlich gewöhnt war, war es schwierig, in Großbritannien geeignete Firmen zu finden. Da zudem auch die benötigten Dämmmaterialien nur schwer erhältlich waren, wurde eine eher unkonventionelle Lösung gewählt, in dem das Haus fast vollständig von einer Holzbaufirma aus Österreich vorgefertigt und in Container verpackt nach London transportiert wurde. Dort wurden die Elemente in kurzer Zeit mit einem Kran aufgestellt. Einzig der Innenausbau und die technischen Einbauten wurden von lokalen Firmen durchgeführt. Im strengen Sinne des Wortes handelt es sich also um ein Fertighaus.

»0113 BRUNNENSTRASSE«, 2009

»Es wird nur soviel gebaut, wie Geld und Raumbedarf da ist.«

Arno Brandlhuber

Zum Abschluss möchte ich ein besonders radikales Haus vorstellen, das gerade in Berlin fertig gestellt worden ist. Es handelt sich um das Projekt »0113 Brunnenstraße« der Architekten Brandlhuber & ERA, Emde und Schneider, das diese zum Teil für sich selbst als ein privates Wohnhaus mit einer Kunstgalerie im Erdgeschoss entworfen und realisiert haben.

Das Grundthema des Hauses ist die Frage, wie man sich in eine Lücke oder Nische oder auch eine Störung des Stadtgefüges so einnisten kann, dass zum einen die Geschichte dieses Einnistens präsent bleibt und dabei trotzdem die Ansprüche des Ortes gebrochen, bzw. umgedeutet und dadurch auch überhöht werden. Hierzu waren zwei Vorgaben bestimmend.

Die erste Vorgabe ergibt sich aus der unmittelbaren Vorgeschichte des Grundstücks, auf dem sich über Jahre nur die traurigen Überreste einer als Investitionsruine gescheiterten Vorgängerbebauung befanden. Auch aus Kostengründen wurde entschieden, die zur Straße gelegenen bereits errichteten Fundamente und Kellerbereiche nicht abzureißen, sondern zum Anlass



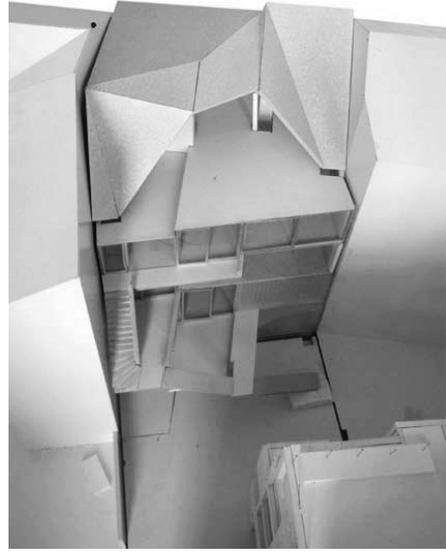
Abb. 23
Der Zugang von der Straße.
Die Gartenmauer gehört
zum Bestand.

Abb. 24/25
0113 Brunnenstraße, 2009
Architekten:
Brandlhuber & ERA,
Emde, Schneider;
Bauherren: Brandlhuber,
Galerie Koch-Oberhuber-Wolff,
Emde u. private Bauherren
Grundstück / Modell

des Weiterbaus zu nehmen. Dort, wo die Decke zum Erdgeschoss noch nicht geschlossen war, ließ man sie einfach offen, um so ungewöhnliche Räume zu gewinnen, die zum Teil unter Straßenniveau liegen.

Die zweite Vorgabe war der verbliebene Rest der angefangenen Bebauung im Hof, die ungefähr auf der Höhe des 3. Geschosses stecken geblieben war. Dieses Gebäude hat sich ein Zwischenerwerber des Grundstücks zum Weiterbau für sein eigenes Wohnhaus vorbehalten. Den vorderen Teil des Grundstücks hat er an die Architekten nur unter der Vorgabe verkauft, das sein Hofhaus durch einen Neubau in bestimmten Bereichen nicht verschattet werden dürfe. Die komplexe Form des gefalteten Dachs erklärt sich aus den verschiedenen Einfallswinkeln der Sonne zu bestimmten Daten und Uhrzeiten.

Die Architekten haben sich auf dieses Spiel mit Vorgaben und Regeln, der Architekturkritiker und Publizist Nikolaus Kuhnert bezeichnet es mit einem Ausdruck von Oswald Mathias Ungers als »Bindungen«, gerne eingelassen. Dies sieht man am Konzept der Straßenfassade, die mit ihren leichten Ni-



veauversprungen Beziehungen herstellt zu den Geschosshöhen und zur Fassadengliederung der Nachbarbauten.

Das Haus hat im strengen Sinn keine Fassade, sondern eher eine als Wandabschluss gedachte Hülle. In die einfache Grundstruktur, eine Pfosten-Riegel-Konstruktion, können geschosshohe Elemente eingespannt werden, z.B. Scheiben oder die bei diesem Haus erstmals als Fassadentafeln genutzten hoch dämmenden transluzenten Kunststoffelemente. Diese Einbauteile werden von den Architekten als jederzeit reversibel betrachtet, d.h. sie können bei einer neuen Nutzung des Hauses leicht umgebaut werden.

Diese Flexibilität des Hauses wird unterstützt durch das sehr einfache und radikale Erschließungskonzept. Alle oberen Einheiten werden von der Rückseite über eine offene Treppe erschlossen, während die Treppen im Inneren lediglich intern verschiedene Bereiche und Ebenen einer Nutzungseinheit verbinden. Der Verzicht auf ein reguläres Treppenhaus führt dazu, dass alle Geschosse fast zu 100% zum Wohnen oder Arbeiten genutzt werden können.

Der Innenausbau erfolgt in ähnlich reduzierter und damit konzeptioneller Weise. Auf fast sämtliche Belege und Bekleidungen inklusive des Estrichs auf den Böden oder dem Putz auf den Wänden und Decken wurde verzichtet.



»Es handelt sich um einen bewohnbaren Rohbau. Lediglich ein geringer Flächenanteil – das betrifft wesentlich die Nasszelle und den Aufzug – hat den normalen Ausbaustandard. Das führt dazu, dass gewisse Standards wie Trittschallschutz usw. bei diesem Projekt nicht eingehalten werden. Wir haben mit dem Atelier eine Nutzung gewählt, die in der Bauordnung nicht explizit reglementiert ist und wir konnten uns deshalb die Freiheit erlauben, andere Standards zu setzen, von denen wir glauben, dass sie sinnvoll sind.«¹⁶

Ich zeige hier einige Beispiel für diesen Ansatz, den ich ästhetisch sehr interessant finde. Details wie die Einbautreppe werden schlicht und fast elementar

¹⁶ Brutiful, Arno Brandhuber im Gespräch mit Nikolaus Kuhnert und Anh-Linh Ngo, in: *Arch+* Nr. 195, S. 11, Aachen und Berlin, 2009.

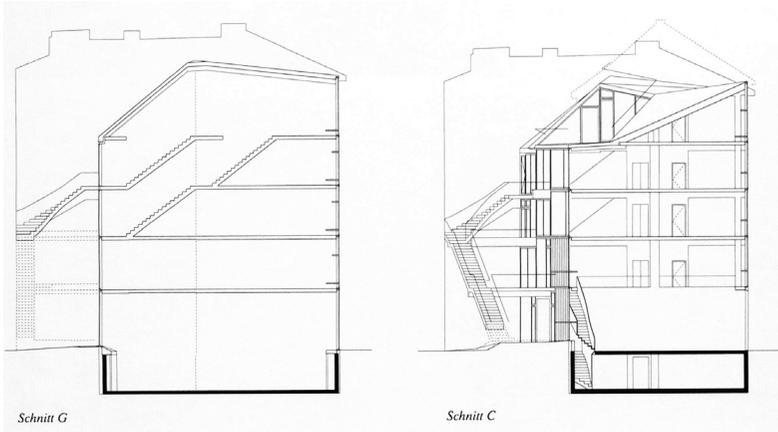
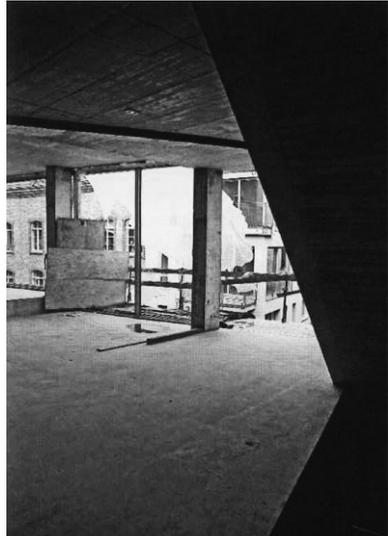
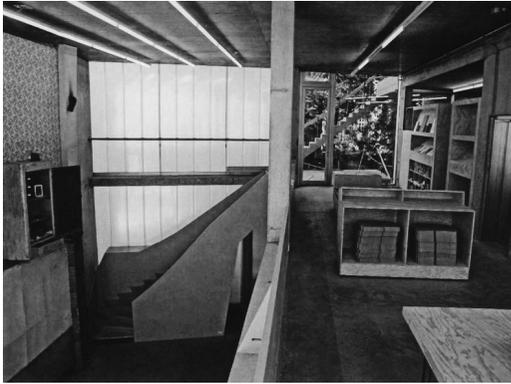


Abb. 26–30
 Fassade Brunnenstraße / Fassade Hof
 mit Erschließungstreppe. Schnitt mit
 Rückfassade

Abb. 31/32
 Sichtbetontreppe / Wohntage



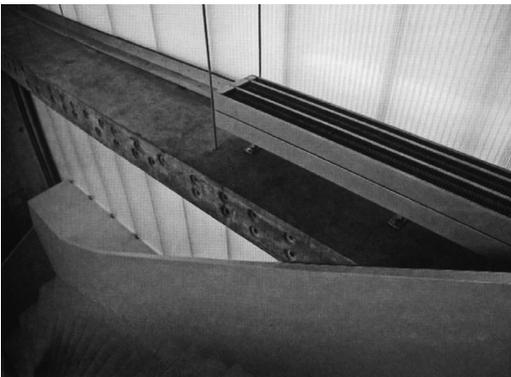


gestaltet, die Treppe und das Geländer bestehen aus einfachen lackierten Holzplatten.

Dieses Bild aus dem Untergeschoss zeigt die Bereitschaft der Bauherren, nicht nur mit den Bauresten ihrer Vorgänger, sondern auch mit deren optischen Mängeln zu leben.



Auch die Details sind bewusst schlicht und fast rotzig. Hier sehen Sie einen Heizungskonvektor, der ohne weitere Verkleidungen oder gar eine Fensterbank direkt auf die Betonbrüstung vor den Kunststoffpaneelen der Fassade gesetzt wurde. Dahinter steht die Einstellung, dass die Dinge in ihrer faktischen und technologischen Gegebenheit für sich stehen können und nicht durch Gestaltung in etwas anderes, etwas »Schöneres« verwandelt werden sollten.



Mit diesem Gebäude haben die Architekten ein nicht nur in Fachkreisen diskutiertes Statement geschaffen. Es geht hierbei um eine Architektur,

Abb. 33/34/35

Blick in die Galerie / Souterrain; »Recycling« der vorgängigen Investruine / Detail Fassade mit Heizungskollektor

die sich auf den Ort und die Brüche des Kontextes in offener und radikaler Weise einlässt. Damit könnte eine Abkehr vollzogen werden von einem Dogma der Stadtplanung in Berlin, das die Entwicklung der letzten 20 Jahre bestimmte und teilweise auch gehemmt hat. An die Stelle der »kritischen Rekonstruktion«¹⁷ der durch Krieg und Nachkriegsabrisse nicht mehr vorhandenen oder geschädigten bürgerlichen Stadt tritt eine selbstbewusste und in Teilen sicher auch aggressive Aneignung, die den neuen Bewohnern der Stadt neue Aktionsräume und auch Wohnformen eröffnet.

SCHLUSS

Display, Touchscreen und (Ge-)Wand

Im Jahr 1941 hat der Erfinder Konrad Zuse in Berlin eine programmgesteuerte Rechenmaschine mit dem Namen Z3 gebaut. Die Z3 gilt heute als der erste funktionsfähige Computer der Welt. Seit dem Jahr 1936 entwickelte der Mathematiker Alan Turing mit dem Konzept der »Turingmaschine« die theoretischen Grundlagen der Informatik, in den darauf folgenden Kriegsjahren arbeitete er als Kryptoanalytiker in einer geheimen Entschlüsselungseinheit der britischen Armee. Dort trug er wesentlich zur Entwicklung des 1. elektronischen Computers »Electronic Numerical Integrator and Computer« ENIAC bei, der bis zum Kriegsende erfolgreich bei der Entschlüsselung der deutschen Funksprüche eingesetzt wurde.

Diese beiden Momente markieren den wirksamen Eintritt in das Informationszeitalter, doch es sollte noch weitere 30 Jahre dauern, bis der Erfinder und Techniker Stephen Wozniak gemeinsam mit seinem Geschäftspartner

¹⁷ Die Wendung »kritische Rekonstruktion der Stadt« wurde von Dieter Hoffmann-Axthelm zunächst als eine Kritik an der Kahlschlagsanierung der 1980er Jahre entwickelt; sie ist in den 1990er Jahren zu dem Leitmotiv der Berliner Stadtplanung geworden.

Steve Jobs durch die Gründung der Firma Apple tatsächlich das Startsignal für das heutige Computerzeitalter setzte. Die von Wozniak und Jobs zunächst in bescheidener Stückzahl vertriebenen Rechner Apple I und Apple II basierten technisch auf der Erfindung des Mikrochips, weit bedeutsamer waren aber zwei Zutaten, die aus technischer Sicht nicht erforderlich waren. Dies war zum einen die Maus, die erstmals eine intuitive handgesteuerte Eingabe erlaubte, und es war das Display in Form eines Bildschirms, wodurch

der Nutzer erstmals in direkter und unverschlüsselter Weise ein visuelles Feedback zu der Arbeit des Rechners bekommen hat.

Die Auswirkungen dieser technischen Innovationen¹⁸ sind bis heute noch nicht in Gänze absehbar. Deutlich ist dabei ein Effekt der Verdoppelung, den man als Mimesis des Vorgangs der Mechanisierung verstehen kann. Der Erfolg der Mechanisierung beruhte vor allem auf der Ersetzung und damit Potenzierung von menschlichen, meist handwerklichen Tätigkeiten durch maschinelle Prozesse. Marshall McLuhan umschreibt diesen Prozess mit dem Begriff »Prothesengott«, in ähnlicher Bedeutung wie Freud den Begriff bereits in *Das Unbehagen in der Kultur* gebraucht hat.

Durch die Einsetzung des Computerdisplays entsteht ein ähnlicher Effekt, den man als Mechanisierung der Wahrnehmung bezeichnen kann. Zum einen werden dabei die Wahrnehmungsmöglichkeiten potenziert, zum zweiten wird die Wahrnehmung in anderer Weise strukturiert. Mit geeigneten grafischen Darstellungstechniken ist es heute z.B. möglich, die tägliche Vernichtung des Regenwaldes ebenso anschaulich darzustellen wie die zykli-

18 Als Erfindung im strengen kann man den von Wozniak konzipierten Rechner Apple I nicht bezeichnen, da sämtliche der verwendeten Bestandteile schon zuvor an anderer Stelle Verwendung gefunden hatten. Neu war die Gesamtkonzeption des »Personal Computer«, d.h. die Idee einer Maschine mit möglichst intuitiver Steuerung und leicht perzipierbarer Ergebnisausgabe, in der Bild und Wort als gleichwertige Informationsträger auftreten.

sche Gewichtszunahme eines Babys nach der Geburt oder die Beschleunigung und das Abbremsen eines Auto.¹⁹

Die gegenwärtige Form des Displays ist der Touchscreen, d.i. im Wesentlichen die Synthese aus Bildschirm, Maus und Tastatur des herkömmlichen Computers. Beim Touchscreen wird Ablesen, Umsetzen und Steuern zu einem einzigen intuitiven Prozess zusammengezogen. Mit einer Bewegung des Fingers kann man sowohl im Text oder im Bild scrollen, so wie man beides auch »wegwischen« und durch andere Inhalte ersetzen kann.

Werner Sobek sieht im Touchscreen ein beinahe ideales Instrument der Informationsverarbeitung, Verwaltung und Steuerung. Hier können nahezu gleichzeitig die Lüftung der Wohnräume, die Belichtung des Schlafzimmers oder die Öffnung der Fenster dargestellt und angesteuert werden, ohne dass eine bestimmte Ordnung der Abläufe vorgegeben wäre. Vorstellbar ist dabei auch die Verwendung einer unterstützenden und integrierenden Steuerung des Hauses, bei der das Öffnen von Türen und Fenstern automatisch zu Änderungen der Einstellung der Lüftungs- und Heizungsanlage führen.

Dennoch hat Sobek Einwände gegen das Display. Für ihn ist es im Grunde immer noch ein technisches Hilfsinstrument, das zwischen dem Bewohner und dem Haus steht. Er möchte es deshalb durch eine Sprach- bzw. Stimmsteuerung ersetzen. Wenn man diesen Gedanken fortsetzt, so wird das Haus der

19 Diese Darstellungstechniken sind nicht von heute auf morgen entstanden. Hingewiesen sei z.B. auf die Arbeit des österreichischen Philosophen und Ökonomen Otto Neurath, der in Zusammenarbeit mit dem Grafiker Gerd Arntz mit dem System Isotype die Wiener Methode der Bildstatistik entwickelt hat. Andere Bezugspunkte sind die Entwicklung der modernen Typografie oder die systematischen Untersuchungen zur Buchgestaltung durch Laszlo Maholy-Nagy und zur Plakatgestaltung durch Herbert Bayer und Joost Schmidt am Bauhaus. Überhaupt kann man sagen, dass seit der Erfindung der Fotografie um 1840 und später des Kinos um 1910 in fast allen Bereichen eine rasante Entwicklung der bildnerischen Darstellungsformen und Bildsprachen eingesetzt hat, die unsere Wahrnehmung der Welt massiv verändert hat. Diese Geschichte stand um 1980 zur Zeit der Entwicklung des Personal Computers als ein reichhaltiger Fundus der Darstellungsmöglichkeiten zur Verfügung.

Zukunft ein Haus sein, das mit seinen Bewohnern kommuniziert, das ihnen z.B. einen guten Morgen wünscht, das kleine Besorgungen wie das Nachbestellen der Zahnpasta für sie erledigt oder das während der Urlaubszeit sorgfältig für die Bewässerung der Pflanzen sorgt. Dieses Haus ist ein Haus des Komforts, oder des »comforts«, doch wird es auch »enjoyable« sein, wird es seinen Bewohnern eine besondere »pleasure« vermitteln, wie es sich Adjaye vorstellt?

Adjaye sieht das Haus eher als ein Möbel, mit dem man sich umgibt, oder als Anzug, den man möglichst passend geschnitten tragen kann. Das Behagen der Bewohner wird nicht unter dem Aspekt der »Wellness« als Aufwandsersparnis gesehen, sondern das Sich-Wohl-Fühlen ist Voraussetzung von Aktivität. Das Sunken House ist ein Refugium, das Raum bietet zur Kontemplation. Durch die Betonung des Einfachen und Basalen entsteht eine unaufgeregte und entspannte Atmosphäre, die weit weniger restriktive Nutzeranforderungen stellt als z.B. das R128 von Werner Sobek.

Mit dem Büro- und Atelierhaus in der Brunnenstraße haben Brandhuber und Emde ein innerstädtisches Haus entworfen, mit dem sie bewusst ein Statement setzen wollten. Ihnen geht es mehr um die Attitüde als um die Ästhetik, das Haus soll nicht gefallen, sondern herausfordern. Mit einer am Punk und an den Subkulturen der letzten 30 Jahre geschulten Nonchalance inszenieren sie ihren städtischen Eingriff eher als Coup, denn als architektonisches werthaltiges Objekt. Mit lockerem Griff wird das Raue und Unvereinbare mit dem Filigranen kompiert, gleichsam wie man im Hip Hop oder im Techno vorhandene Musik nur noch als einen materiellen Steinbruch für neue Aneignungen sieht. Diese Aneignungen können allen stilistischen Vorgaben genügen, von der lockeren und leichten Ironie bis zur böartigen und verzerrenden Entstellung. So wird das Haus nicht mehr als »Kunstwerk«, sondern als städtischer Mitspieler oder Agent verstanden, der ein Eigenleben hat und der von seinen Bauherren nach einer beliebigen Zeit auch wieder aufgegeben bzw. anderen Aneignungen übergeben werden kann. Es entsteht trotz des zunächst immensen Aufwandes, den die Erbauer sowohl in technischer als auch in rechtlicher Hinsicht²⁰ treiben mussten,

²⁰ Die Baugenehmigung musste von den Architekten in einem längeren Rechtsstreit eingeklagt werden.

der Eindruck, hier würde eher das Stadtnomadentum propagiert, als dass man die Bewohner eines Hauses noch in Einfriedungen behausen wollte. Wer so leben will, so kann man schließen, dem erscheint das Außen nicht mehr als das Fremde und Bedrohliche, sondern als eine andere Form des Eigenen.

Mythen der Gründung und der Selbstbegründung

TANJA JANKOWIAK

Kolumba – das im Herbst 2007 eröffnete Kunstmuseum des Erzbistums Köln –, so formuliert die Museumsleitung, soll ein Ort sein, an dem den Besuchern die Möglichkeit gegeben wird, vermittelt über Kunstwahrnehmung Zugänge zu existenziellen Fragen zu entwickeln.¹ Der Gründungsdirektor Joachim M. Plotzek beschreibt das Thema des Museums mit den Worten, in Kolumba werde »die Chance bereitgehalten, in der Begegnung mit Kunst sich selbst (wieder) zu finden«.²

Gemeinsam mit dem Eigentümer, dem Erzbistum Köln, hat die Museumsleitung zu diesem Zweck einen Museumsbau in Auftrag gegeben, der sich dieser Aufgabe zu stellen versucht.

Wie verhält sich diese hier angestrebte – in Führungsstrichen – »Kulturarbeit« im Sinne einer Beschäftigung mit den im Alltag ausgesparten »existenziellen Fragen« mit der »Kulturarbeit«, wie sie in der Psychoanalyse angestrebt wird? Was geschieht, wenn sich ein Kunstmuseum, ein Kardinal und ein Architekt zusammentun, um einen an Geschichte und Geschichten bereits reichen Ort für eine solche Unternehmung zu gestalten?

¹ JOACHIM M. PLOTZEK, KATHARINA WINNEKES, STEFAN KRAUS, ULRIKE SURMANN, MARC STEINMANN (Hg.)(2007): *Kolumba*. Kunstmuseum des Erzbistums Köln. Auswahlkatalog I. Köln, S. 13 ff.

² A. a. O., S. 14.

Klassischerweise werden in einem Diözesanmuseum ausschließlich sakrale Gegenstände, Kirchenschätze und christliche Auftragskunst ausgestellt. In Köln versucht das Diözesanmuseum seit 1990 ein anderes Modell zu realisieren. Der Museumsleiter Plotzek entwickelte mit seinem Kuratorenteam das Konzept, im Museum anstelle einer ausschließlich christlichen Interpretation einen »offenen Dialog« zu inszenieren. Anregen will die Museumsleitung diesen Dialog anhand von Ausstellungen, die neben sakraler Kunst gleichermaßen säkulare Kunstwerke des 20. und 21. Jahrhunderts präsentieren.

Seit 1990 kaufte die Museumsleitung vor diesem Hintergrund Werke von Joseph Beuys, Rebecca Horn, Mark Rothko, Paul Thek und vielen anderen Künstlern der Moderne und Spätmoderne an. Parallel zum Ausbau der Sammlung begann man, den Bau eines neuen Museumsgebäudes vorzubereiten. Die Erzdiözese Köln und ihr oberster Vertreter, Kardinal Meisner, konnten für dieses Vorhaben gewonnen werden.

Seinen Namen gab dem neuen Museum das Baugrundstück: Dieses wurde schon 1990 vom Erzbistum angekauft. Es befindet sich an einem an historischen Tiefenschichten äußerst reichen Ort in der Kölner Innenstadt.



Eine archäologische Grabung legte auf dem Baugrundstück Mitte der 1970er Jahre – neben Besiedlungsspuren aus dem Jungneolithikum und Überresten antik-römischer Wohnhäuser – auch die umfänglichen architektonischen Relikte von fünf christlichen Kirchenbauten frei, die hier seit dem 7. bis in das 16. Jahrhundert gebaut wurden.

Abb. 1 Grundstück s. Abbildungsverzeichnis S. 138

Sie waren sämtlich der Heiligen Kolumba,³ einer frühchristlichen Märtyrerfigur, geweiht. Am Rande des Grabungsfeldes befindet sich auf dem Museumsgrundstück eine katholische Beicht- und Sakramentskapelle, die nach der Zerstörung der spätgotischen Kathedrale im Krieg hier in den 1950er Jahren errichtet wurde. Sie ist nach einer hier geborgenen und in ihr aufgestellten Muttergottesdarstellung *Madonna in den Trümmern* genannt worden, und entwickelte sich seither zu einer der beliebtesten Beichtkapellen der Kölner Innenstadt. 1957 wurde die kleine Kapelle – der Entwurf stammt von Gottfried Böhm – nach Norden hin um ein Klostergebäude ergänzt. Das Klostergebäude wurde vor Baubeginn des neuen Museums abgerissen, die Kapelle hingegen soll auch weiterhin als solche benutzt werden. Man sieht, das Baugrundstück birgt bereits eine reiche Geschichte in sich.

1996 wurde ein prominent besetzter Architekturwettbewerb ausgeschrieben.⁴ Diesen gewann der Schweizer Architekt Peter Zumthor⁵ und 2007, nach einer immerhin zehnjährigen Planungs- und Bauphase, wurde das 44 Millionen teure Großprojekt Kolumba eröffnet.

In dem festlichen Gottesdienst, der anlässlich der Museumseröffnung im Kölner Dom stattfand, bezeichnete sein oberster Bauherr, Kardinal Meisner, das Gebäude als einen »Sakralbau in den Dimensionen eines Museums«, im

³ Der Legende nach ist die Heilige Kolumba enthauptet worden, weil sie sich, als Christin unter römischer Herrschaft im französischen Sens lebend, weigerte, den Sohn des Kaisers Aurelian zu heiraten. Vgl. EDUARD HEGEL (1997): Die Geschichte der Pfarrei St. Kolumba in Köln. In: Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln, JOACHIM M. PLOTZEK, KATHARINA WINNEKES, STEFAN KRAUS, ULRIKE SURMANN (Hg.) (1997): *Kolumba. Ein Architekturwettbewerb in Köln 1997*, Köln (Walther König), S. 31.

⁴ Zu den teilnehmenden Architekturbüros gehörten u. a. Baumschlager und Eberle, Ben van Berkel, David Chipperfield, Gigon und Guyer, Christoph Mäckler, Robbrecht en Daem und Peter Zumthor.

⁵ Der Entwurf setzte sich innerhalb eines Feldes von insgesamt 167 Teilnehmern gegen eine prominente Konkurrenz durch. Ein zweites Schweizer Büro, das die Museumslandschaft seit den 1990er Jahren mitprägt, das Büro Gigon & Guyer, wurde mit dem zweiten Preis ausgezeichnet, 4. Preise erhielten das Kölner Büro Petry & Partner sowie David Chipperfield Architects sowie van Berkel & Bos.



Abb. 2 Südansicht, Brückenstraße
(Photo Hélène Binet)



Abb. 3 Material und Struktur

Geleitwort zur ersten Ausstellung sprach er davon, der Museumsbau sei, »ein sichtbares Zeichen [...], dass die Kirche im neuen Jahrtausend neue Räume für ihren Verkündigungsdienst betritt.«⁶

Das Gebäude, das der Architekt Zumthor an diesem Ort entworfen hat, umfängt mit seinen mächtigen Außenwänden nahezu das gesamte Grundstück. Die verschwiegene Fassade seines Neubaus, die sich an drei Gebäudeecken zu wehrhaft anmutenden Türmen ausprägt, entzieht sich Hinweisen auf das, was in seinem Inneren stattfindet, fast vollkommen.

Von Ferne mag sich der Betrachter an eine Trutzburg oder an eine winterliche Schutzeinhausung erinnert fühlen, wie sie für Statuen in Landschaftsparks gebaut werden oder für Teile von Gebäuden, während sie restauriert werden.

⁶ JOACHIM KARDINAL MEISNER (2007): Geleitwort. In: JOACHIM M. PLOTZKE u. a. (Hg.) (2007): *Kolumba*, a.a.O., S. 7

Nähert man sich dem Gebäude, so wird schnell deutlich, dass die von Ferne wie eine papierne Hülle erscheinende Fassade von Kolumba zum einen erstaunlich massiv und zum zweiten auffallend sorgfältig gefertigt ist.

Das Material – ein unverputzter Backstein, ein auf den ersten Blick »armes« Material – wurde in der von Knappheit geprägten, deutschen Nachkriegszeit zur notdürftigen Reparatur an der ruinösen Kolumbakirche verwendet.⁷ Anders als die Nachkriegsarchitekten verwendet Zumthor für Kolumba aber keinen vorgefundene Trümmerstein – seinen Stein, den er Kolumba-Stein taufte, ließ er in traditioneller Manufakturarbeit, das heißt wesentlich in Handarbeit und nach seinen detaillierten Angaben, in einer bereits stillgelegten alten dänischen Ziegelei herstellen.

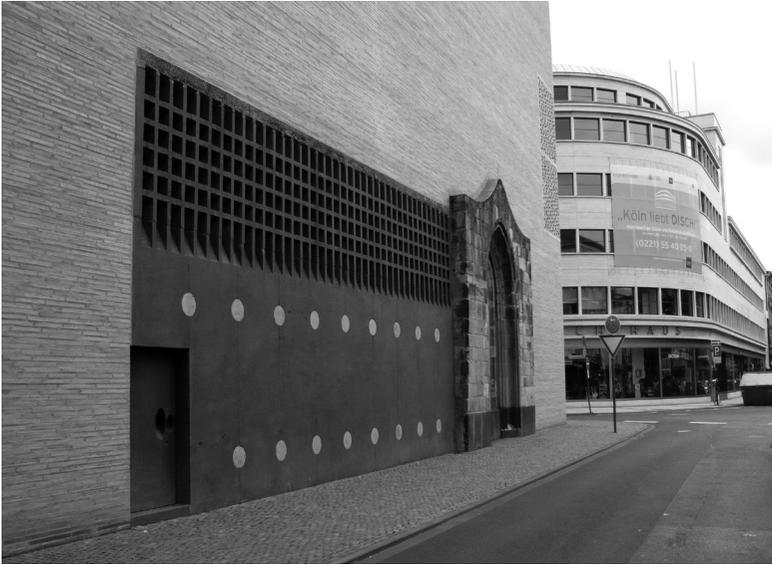
Im Maß ist dieser eigens für Kolumba gefertigte Stein dem im Mittelalter gebräuchlichen römischen Längsformat angeglichen und darin zugleich dem Stein der spätgotischen Kathedrale St. Kolumba. In seiner Farbigkeit – nur auf den ersten Blick erscheint er mausgrau – changiert der Kolumba-Stein je nach Lichtstimmung in einer Vielfalt von Facetten ins Blaue, Grüne, Orange; in den Farben der auf dem Grabungsfeld vorgefundene Baumaterialien Tuffstein, Ziegel, Basalt und Onyx.⁸

An zwei Stellen zeigen sich in der Fassade von Kolumba Fragmente vorheriger Sakralbauten: Entlang der Brückenstraße sind Reste der Südfassade der spätgotischen Kolumbakirche erkennbar.

Zur Kolumbastraße hin zeichnet sich die Westfassade der Kapelle *Madonna in den Trümmern* ab. Die Kapelle ist über einen Durchlass in der Außenmauer zugänglich.

⁷ Oder auch in Hans Döllgasts prominenter Ergänzung der Alten Pinakothek in München (1952–57).

⁸ Vgl. RAHEL HARTMANN SCHWEIZER (2007): Echo und Aura. In: *tec21*. www.nextroom.at/building_article.php?buildingid=7... (Abgerufen am 17.11.2008), S. 2.



Von außen deutet sich auch ein erstes Gliederungsprinzip des Gebäudes in drei Schichten an: Die erste Schicht bildet der Sockelbereich mit den zur Schau gestellten Fassadenfragmenten, darüber zieht sich um die Süd- und Ostfassade ein Band regelmäßig angeordneter kleiner Durchlässe im Mauerwerk. Die Mauer ist in diesem Bereich als Filtermauerwerk ausgeführt, das für Luft und Licht durchlässig ist. Dem Motiv der arabischen Mashrabiya⁹ ähnlich, das allerdings üblicherweise in Form eines hölzernen Gitterwerks in Erscheinung tritt, wird trotz einer gewissen Durchlässigkeit jedoch konsequent der Einblick – von außen – verwehrt. Ganz überwiegend wendet das Gebäude dem Straßenraum seine geschlossenen Mauern zu. Hoch über der Straße ragen einzelne, großformatige Fensteröffnungen leicht über den Gebäudeumriss vor.

Eine transparent-gläserne Öffnung auf Straßenniveau durchbricht die Mauer – sie erweist sich als der Eingang in das Museum.

⁹ Vgl. RAHEL HARTMANN SCHWEIZER (2007): *Echo und Aura*, a. a. O., S. 1.

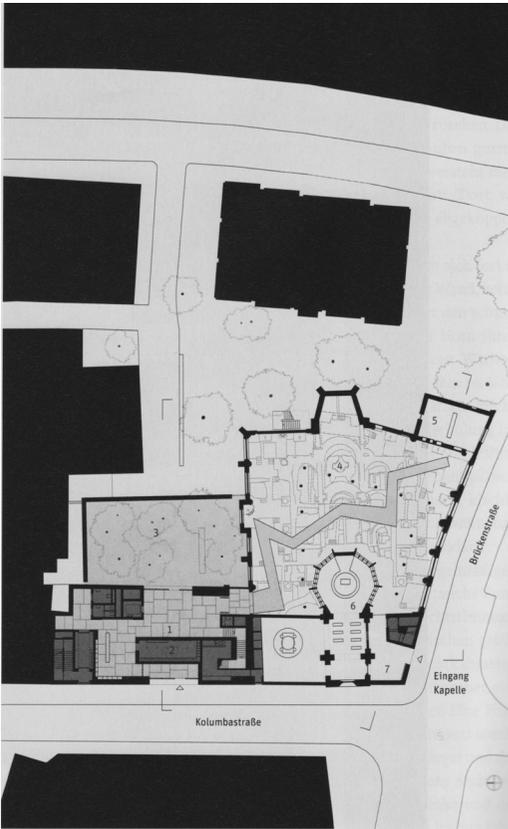


Abb. 4
Ansicht von Westen, Kapelle

Abb. 5
Grundriss Erdgeschoß
(Plan Atelier Peter Zumthor,
Haldenstein)

In mehreren engen, labyrinthisch anmutenden Wendungen findet der Besucher seinen Weg durch das Eingangsfoyer, vorbei am Kassentresen und an der Garderobe.

Die steinerne Bekleidung der Außenmauer begleitet ihn noch durch diesen Zwischenbereich, diese Passage zwischen Stadt und Innenraum, hinein in die Eigenwelt des Museums.

Nun wird das Museumsticket coupiert und dem Eintretenden ein kleines Heft ausgehändigt. Von der Museumsleitung zusammengestellt und mit Erläuterungen, Plänen und Abbildungen ausgestattet tritt es an die Stelle der in Museen gemeinhin üblichen erklärenden Beschriftungen. Mit seinen knappen, dabei zugleich fragmentarischen Beschreibungen bezieht es sich auf das im Haus Vorfindliche, ohne die Lust an der eigenen Entdeckung von vornherein schon zu beschneiden. Der Besucher soll Gelegenheit haben, sich ohne Vorgaben durch eine Beschilderung und Beschriftung selbst seinen Weg durch das Gebäude zu suchen und den Kunstwerken möglichst unvoreingenommen gegenüberzutreten.

Ein erster – hoher und lichter – Raum öffnet sich für den Besucher. Von hier aus blickt er durch eine raumhohe Glaswand hinaus in den Hof des Museums, den früheren Kirchhof, der im Hochmittelalter die größte Begräbnisstätte Kölns gewesen ist. Im



Raum selbst finden sich zwei Vitrinen mit Kunstwerken. Das eine – Leonhard Kerns Halbre relief *Adam und Eva verbergen sich vor Gott* von 1630 – ruft, wenn man so will, die Programmatik des Museums auf, indem es Adam und Eva nach dem Sündenfall zeigt und damit bereits auf die Situation menschlicher Existenz außerhalb des Paradieses anspielt. Das andere Werk, Paul Theks *Portable Ocean* von 1969, lässt sich mit seinen Bauklötzen, aus denen erste Ansätze von Architekturen in Form von Säulen und einem Tor entstehen, an dieser Stelle einerseits als spielerischer Hinweis auf den vor kurzem fertig gewordenen Neubau auf dem ehemaligen Ruinenfeld von Kolumba verstehen. Zugleich kann man Theks Ensemble aber auch in Beziehung zu Kerns Werk setzen und als Trümmerfeld lesen, in dem sich der Mensch jenseits des Paradieses seinen Lebensraum und in gewisser Weise auch sich selbst immer wieder neu schaffen und gestalten muss.¹⁰

¹⁰ Theks Werk bietet allerdings eine versöhnliche Deutung dieser Situation, indem er dem Bauklotz-Wagen einen Schweifstern beigibt, den man als Hinweis auf die christliche Idee lesen kann, dass Jesus die menschliche Schuld in seinem Leben und Sterben gesühnt hat.



Abb. 6
Blick in den
früheren Kirchhof
(Photo H el ene Binet)

Abb. 7
Adam und Eva verbergen sich
vor Gott,
Leonhard Kern (1630)

Abb. 8
Portable Ocean,
Paul Thek (1969)

Von diesem ersten Raum aus, der wie eine Weggabelung funktioniert, erschließt sich das Museum. An der R uckwand des Raumes f hrt der Weg links in die Halle über der Ausgrabung und rechts eine schmale Treppe hinauf in die Ausstellungsräume, die sich im ersten und zweiten Stockwerk des Gebäudes befinden.

Der Architekt Zumthor – so eine erste These, die ich im Weiteren kurz veranschaulichen m ochte – versucht, die Idee der Kuratoren für das Museum in ein unmittelbares architektonisches Raumprogramm umzusetzen und inszeniert den Ausstellungsbereich als einen prototypischen Weg der Begegnung des Menschen mit Herausforderungen seiner Existenz –  ber die Stationen der Introspektion, der Begegnung mit der eigenen Lust und dem Schrecken, der Begegnung mit den anderen, mit der Außenwelt, mit dem Spirituellen und schließlich mit der Geschichte bzw. den Geschichten.

 ber eine schmale Treppe windet sich der Besucher von mattgrau verputzten Wänden vollständig umfangen wie im Inneren eines Schneckenhauses in der Vertikalen in das Gebäude hinein. Der Weg in das Museum f hrt zunächst in die Introspektion. Ausblicke werden verwehrt, bis in das 2. Obergeschoss hinein ist das Gebäude vollständig fensterlos.



Am Ende seines Weges durch das erste Obergeschoss stößt der Besucher auf einen Raum, der sich von allen übrigen im Haus unterscheidet – eine Lichtaura liegt vor seinem Eingang, den Durchgang rahmt eine gewölbte Umkleidung aus tiefschwarzem Samt.

Der Übertritt in den Raum jenseits der Schwelle hat etwas Verlockendes – im Inneren funkeln goldene Schätze. Gleichzeitig empfindet der in den Raum Eintretende ein deutliches Unbehagen, denn jenseits der punktförmig erleuchteten Vitrinen mit den Reliquiengefäßen liegt der Raum in vollkommener Dunkelheit. Seine Grenzen und Proportionen lassen sich nicht erfassen. In Furcht vor dem, was in der Tiefe des Raumes lauern mag, und zugleich fasziniert vom Glanz des Goldes halten sich die Besucher eng an die Vitrinen.

Dieser Raum, der – wie man später dem Museumsheft entnehmen kann – als »Armarium« firmiert, bewirkt bei den Besuchern, die sich eben noch zwischen schützenden Wänden aufgehoben fanden, eine physisch spürbare Erschütterung. Er ruft eine Mischung von Gefühlen hervor, die man als »*fascinosum und tremendum*« bezeichnen könnte, aber auch als Ambivalenz von lustvoller Erregung angesichts des schimmernden Glanzes und dem Schrecken, in der Dunkelheit verloren zu gehen.

Der Weg durch die Ausstellung führt weiter in das zweite Obergeschoss. Hier öffnet sich ein erstes, ein zweites und ein drittes Fenster ins Außen. Der



Abb. 9 Ausstellungsraum
im 1. Obergeschoss

Abb. 10 Armarium

Abb. 11 Im Armarium

Abb. 12 Grundriss 2. Obergeschoss
(Plan Atelier Peter Zumthor,
Haldenstein)



Weg führt auf einen großzügigen Platz, auf dem sich die Wege kreuzen, Begegnungen mit anderen finden statt.

Von diesem Platz aus erschließen sich drei weitere Öffnungen nach außen sowie dazwischen jeweils ein Ensemble von zwei Räumen, in denen der Besucher durch einen dunklen Passagenraum in einen der drei Turmräume des Museums gelangt.

Die Turmräume an den Endpunkten dieser Wege haben sich, wie Zumthor erklärt, nicht aus Überlegungen zu einer äußeren Gestalt des Museums ergeben, sondern aus dem Wunsch, hier Räume zu gestalten, die »ihr Licht von ganz weit oben hereinholen«.¹¹

¹¹ Westdeutscher Rundfunk (2007): Kolumba der Bau. Gesendet am 08.12.2007.

Abb. 13 zentraler
Raum im
2. Obergeschoss

Abb. 14 Blick in
den Südturm



Das Raumprogramm, das Zumthor für die Ausstellungsräume konzipiert hat, führt den Besucher also zunächst ins Innere des Gebäudes, das ihn wie eine schützende Hülle umfängt.

Im sogenannten Armarium verbindet sich die Erfahrung von Lust und Faszination mit dem Schrecken von Selbstverlust und Überwältigung. Auf dem weiteren Weg öffnet sich dem Besucher der Bezug zum Außen.

Ein Platz lädt zur Begegnung mit anderen ein, von hier aus führt der Weg durch enge und dunkle Passagen in drei Räume, die quasi von einem spirituellen Licht erfüllt sind.

Von der Weggabelung im Erdgeschoss aus erschließt sich mit der Grabungshalle die letzte Station dieses Raumprogramms. Man könnte die Halle auch den »Raum der offenen oder geöffneten Geschichte« nennen. Vom lichten Foyer aus tritt man wie durch eine Pforte durch eine nur halb geöffnete, schwere Tür, hinter der ein lederner Vorhang die Bühne öffnet in einen hohen, weiten Raum: die Grabungshalle von Kolumba.



Dem Eintretenden weht ein kühler Lufthauch entgegen. Diffuses Licht fällt durch die zahllosen kleinen Öffnungen in den hohen Mauern. Ein merkwürdiges Rauschen erfüllt den weiten Raum. Geräusche aus dem Stadtraum dringen ein: Verkehrsgeräusche, ein Hupen, Bremsen von Autos. Daneben vernimmt man das Gurren von Tauben. Die Laute schwellen an, werden leiser, scheinen ganz zu verschwinden, um sich erneut zu sammeln. Die Grenze zwischen Innen und Außen ist nicht klar bestimmbar.

Ein hölzerner Steg gibt einen Weg durch das Zwielflicht der Halle vor; er führt in einem Zick-Zack-Kurs über die Ausgrabung hinweg, die hier offen zutage liegt, diagonal durch den Raum. Gleich zu Beginn passiert man auch die Kapelle *Madonna in den Trümmern*. Auf ihren farbigen Glaswänden zeichnet sich schemenhaft, wie in einem Schattentheater, der Messgottesdienst ab. Die mehrfach gebrochene Wegführung des Stegs lädt zum Verweilen ein. Vom Steg aus schaut man hinab in die Tiefe der Zeit, die sich in den Grabungsschichten öffnet.

Abb. 15 Im Innern
der Halle

Abb. 16 Halle



Zwischen schlank aufstrebenden Säulen finden sich hier die Relikte vergangener Architekturen. Die einander überlagernden Fragmente der antik-römischen Wohnhäuser, die verschiedenen Fassungen der Kolumbakirchen, formen sich zu einer irritierenden – kaum überschaubaren – Topographie. Wie im Traum überlagern sich die Erinnerungsschichten dieser Ruinenlandschaft und verschwimmen ineinander.

Der Blick wandert umher, von der Ausgrabung an den Wänden hinauf in die Höhe der Halle und entdeckt – zahlreiche Lautsprecher. Dem begleitenden Heft lässt sich entnehmen, dass die Geräusche in der Halle offenbar nur zu einem kleinen Teil aktuell aus dem Stadtraum eindringen. Die Geräuschkulisse hat ihren Ursprung wesentlich in einer Klangskulptur, die als permanentes Kunstwerk in der Halle installiert ist.

1994 hatte der Künstler Bill Fontana drei Tage und Nächte lang in dem zu diesem Zeitpunkt noch nicht überdachten Ausgrabungsfeld, in dem sich unzählige Stadtauben eingeknistert hatten, Tonaufnahmen gemacht. Seine Klangskulptur, die bereits in Hinblick auf eine Installation im neuen Museum



entstand, nannte er *Pigeon Soundings*. Das auf- und abschwellige Rauschen, das den Besucher an Meeresgeräusche erinnert, stellt sich als Flügel schlagen der ehemaligen Tauben von Kolumba heraus.

Nicht nur beim Blick in die Grabung also, sondern auch auf akustischer Ebene schieben sich die Zeitschichten in der Halle ineinander. Es entsteht eine merkwürdige Gleichzeitigkeit von vergangenen Lebensäußerungen und augenblicklichen. Wie in Freuds Metapher der Stadt Rom als Bild der Psyche – vielleicht könnte man auch sagen, wie in einer Psychoanalyse? – treten hier verschiedene Zeitschichten nebeneinander zutage.

Die Museumsmacher und der Architekt scheinen das Gefühl gehabt zu haben, dass ein solches porös Werden der Grenzen, dass ein solcher Zwischenraum, ein Öffnen der Zeitschichten, nicht ohne Risiko ist. Sie haben die beiden Eingänge in die Halle durch Grabzeichen bzw. Grabarchitekturen begrenzt.

Am Eingang in die Grabungshalle ist es die in Rudimenten erhalten gebliebene Grabkapelle der Familie Wasservas aus dem 16. Jahrhundert, die die Grenze markiert. Interessanterweise wird die hier vorgefundene und mit

einer neuen Inschrift versehene Grabplatte der Familie von den Auftraggebern zum neuen Grundstein des Museums umgedeutet. Am gegenüberliegenden Ende der Halle sind es wiederum Grabplatten, die auf dem Boden liegend, wie apotropäische Zeichen die Schwelle markieren.

Was ist das für ein merkwürdiger Raum, der hier entstanden ist? Ist es eine Ausgrabungshalle? Ist die Grabungshalle, eingefasst von Grabschwellen, zugleich eine Art Grab-Halle? Oder ist sie – auf den Außenmauern der ehemaligen Kolumbakirche errichtet – eine Art neuer Sakralraum? Der Eintretende wird auf einem Zick-Zack-Weg durch sie geführt, wie auf einer Irrfahrt. Er passiert verschiedenste tote Architekturen – Überreste antik-römischer Wohnhäuser, Relikte der fünf christlichen Kolumbakirchen, die ein Jahrtausend umspannen. Darunter ist auch eine noch intakte, belebte Architektur, die Kapelle *Madonna in den Trümmern*, mitsamt ihren schemenhaften Benutzern, dem Priester und den Gläubigen, im Bauch des Museums quasi lebendig begraben. Befinden wir uns auf dem Weg durch die Halle in einer Geisterbahn?

Der auftraggebende Kardinal Meisner, der sich mit diesem Projekt als Jahrtausendbaumeister verewigen will, sieht in dem Bau im Grunde eine Kirche. Er bezeichnet Kolumba, wie schon eingangs erwähnt, als einen »Sakralraum in den Dimensionen eines Museums«, als »neuen Ort der Verkündigung«.¹² In der Wahl des an Geschichte und Geschichten reichen Baugrundstücks, in der Übertragung des Namens der christlichen Märtyrerfigur St. Kolumba auf das Museum, aber auch im Akt der Gründung des neuen Museumsbaus, der durch die Umwidmung einer christlichen Grabplatte zum Grundstein des Museums symbolisch befestigt wird, sucht die katholische Kirche das neue Museumsgebäude als einen solchen neuen Sakralraum zu begründen.

Die Museumsleute knüpfen ihrerseits an sakral-rituelle Akte an. Um das neue Museum einzuweihen, inszenieren sie einen eigenen Gründungsakt, der über eine einfache Grundsteinlegung oder eine Eröffnung hinausgeht.

¹² JOACHIM KARDINAL MEISNER (2007): Geleitwort, a. a. O., S. 7.



Abb. 17 Grabplatten

In der Ruine der ehemaligen Sakristei, die der Halle von Kolumba als ein kleiner, zum Himmel offener Raum angegliedert ist, lässt die Museumsleitung, als Akt einer »symbolischen Grundsteinlegung«¹³, 1997, also bereits kurz nach der Wettbewerbsauslobung und lange vor der offiziellen Grundsteinlegung, die Skulptur *The Drowned and the Saved* installieren. Die Skulptur war von Richard Serra ursprünglich für die Synagoge von Stommeln bei Köln geschaffen worden. *The Drowned and the Saved* bezog sich dort auf die Toten und die Überlebenden der Shoah. Hier markiert sie nun den Ort, an den alle in den 1970er Jahren im Ausgrabungsfeld in den Grabkammern des Kathedralbaus gefundenen Gebeine gebracht wurden. Unter der Sakristeiruine wurde damals eine Gruft eingerichtet, die seither die sterblichen Überreste der Toten von Kolumba enthält.

¹³ Westdeutscher Rundfunk (2007): Kolumba der Bau. Gesendet am 08.12.2007.



Abb. 18 Sakristei mit *The Drowned and the Saved*, Richard Serra (1997)

Das Bemühen um Gründung scheint in Akten der Umwidmung die Signifikanten ins Schlingern zu bringen. Museumsdirektor Plotzek spricht davon, dass Serras Skulptur in die alte Sakristei »transloziert«¹⁴ worden sei. Mit dieser Begriffswahl stellt er die »symbolische Grundsteinlegung« des Museums in eine Reihe mit dem rituellen Akt, der sich in der katholischen Kirche auf die Überführung von Reliquien bezieht und damit zugleich auf das Ritual, welches einen christlichen Kirchenbau erst zum Sakralraum macht.

Der Architekt wiederum verfolgt mit dem Bau die Idee, seine Auffassung von Architektur zu begründen. Sowohl seine Auratisierung der verwendeten Baumaterialien – man denke an den handgefertigten »Kolumba-Stein«, der

¹⁴ A. a. O.

in seiner Farbigkeit die materielle Essenz des Grundstücks spiegelt – als auch die Umsetzung des Museumskonzepts durch die Architektur, im Sinne eines durch archaisierende Raumtypen definierten Weges, deuten darauf hin, dass der Architekt hier an einer Überhöhung der Architektur und des Bauens arbeitet, in gewissem Sinne die Architektur, ihre Materialien, den Prozess des Bauens ritualisiert.

Nach langem Streit, wie man mit der auf dem Baugrundstück noch vorhandenen, weiterhin als solche bestehenden Kapelle *Madonna in den Trümmern* umgehen solle, hat der Architekt letztlich gegen heftigen Widerstand seine Idee durchgesetzt und die Kapelle eingebaut. Damit nimmt er der auch für ihre farbigen Glasfenster bekannten und geliebten Kapelle das Licht und verbannt sie in das Zwielflicht der Grabungshalle. Als wollte der Architekt damit die Frage stellen, ob nicht die ganze Religion im Grunde ein Gegenstand der Musealisierung sei.

Es scheint, als sei eine Art Paragone unterschiedlicher Deutungsweisen entbrannt, der als ein Wettstreit der Gründungsmythen auf diesem historisch an Geschichten reichen Ort ausgetragen wird.

In diesem Paragone bricht die Idee klar abgrenzbarer Stationen »einer menschlichen Existenz« ebenso wie die Idee eines freundlichen Dialogs zwischen Kunst, Kirche und Architektur um die Fragen, worin sich menschliche Existenzen gründen, wieder auf. Aus psychoanalytischer Sicht vielleicht nicht zum Schlechtesten des gesamten Projekts.

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Erzbischöfliches Diözesanmuseum Köln,
JOACHIM M. PLOTZEK, KATHARINA WINNEKES,
STEFAN KRAUS, ULRIKE SURMANN (Hg.) (1997):
Kolumba. Ein Architekturwettbewerb in Köln 1997.
Köln (Walther König), S. 72.

Abb. 2: HÉLÈNE BINET: *Bauwelt* 39.07, S. 20.

Abb. 3–4, 7–11, 13–18: Tanja Jankowiak.

Abb. 5, 12: Atelier Peter Zumthor, Haldenstein;
JOACHIM M. PLOTZEK, KATHARINA WINNEKES,
STEFAN KRAUS, ULRIKE SURMANN, MARC STEINMANN
(Hg.) (2007): *Kolumba. Kunstmuseum des Erzbistums Köln.*
Auswahlkatalog I. Köln, S. 97, S. 99.

Abb. 6: HÉLÈNE BINET: *Kolumba. Kunstmuseum des Erzbistums Köln,*
Museumsheft. Juni 2008 – Nr. 7, S. 3.

Abb. 7: JOACHIM M. PLOTZEK, KATHARINA WINNEKES,
STEFAN KRAUS, ULRIKE SURMANN, MARC STEINMANN (Hg.) (2007):
Kolumba. Kunstmuseum des Erzbistums Köln.
Auswahlkatalog I. Köln, S. 554.

Charles Darwin als Theoretiker des Kulturellen

PHILIPP SARASIN

Sie mögen sich über die Ankündigung und den Titel dieses Vortrags gewundert haben – wieso spricht ein Historiker auf einem Kongress, der der Psychoanalyse gewidmet ist, und wie kommt er darauf, den Biologen Darwin als Theoretiker des Kulturellen vorzustellen? Und was hat das, könnten Sie weiter fragen, mit Freud zu tun? Nun, was letzteres betrifft, so kann ich Sie versichern, dass Freud vorkommen wird und mein Titel gut und gern lauten könnte: »Darwin und Freud als Theoretiker des Kulturellen«. Freud mit Darwin in Verbindung zu setzen, kann dabei nicht als überraschend gelten, hat sich Freud doch in seiner Schrift *Das Unbehagen in der Kultur* mehr als deutlich – dabei aber nicht explizit – auf Darwin bezogen, wie ich Ihnen gerne zeigen werde.

Weil Freud in Bezug auf den Menschen und das Problem der menschlichen Kultur dieselbe Frage stellte wie Darwin – nämlich: woher kommt das Gewissen? – kann es leicht scheinen, als würde Freud, gleichsam einer Fortschrittlinie der komplexer werdenden kulturtheoretischen Reflexion folgend, Darwins Argumente und Einsichten vertiefen und differenzieren. Das ist zweifellos in mancher Hinsicht der Fall, wie ich kurz zeigen werde; gleichzeitig aber möchte ich, zumindest im Sinne eines Gedankenexperiments und zur Anregung der Diskussion, versuchen, ein Stück weit von Freud auf Darwin zurückzugehen und die Darwinschen Argumente gegen jene Freuds zu stellen. Es gibt wohl keinen riskanteren Ort, um dies zu tun, als Ihren Kongress, zugleich aber auch keinen herausfordernden.

Doch wieso soll man Darwin überhaupt als Theoretiker des Kulturellen bezeichnen? Es gibt drei Themen oder Bereiche in Darwins Schriften zu nennen, die eine solche Bezeichnung rechtfertigen. Sie alle finden sich in Darwins Buch *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 1871 erschienen, sowie in seinem schmaleren, 1872 nachgereichten Band *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Vor allem in *The Descent of Man* entfaltet Darwin bekanntlich seine so genannte »Affen-Hypothese« und fügt den Menschen in eine gemeinsame Genealogie mit den höheren Tieren ein. Dabei erscheinen viele menschliche Fähigkeiten und Eigenschaften, von der Sprache über Empfindungen wie Freude, Trauer oder Mitgefühl bis hin zu Verstandesleistungen oder sogar religiösen Gefühlen als nicht ausschließlich menschlich, sondern in Ansätzen und deutlichen Spuren schon bei höheren Tieren vorhanden. Man könnte, wenn man möchte, hier den Begriff des Kulturellen schon verwenden; ich möchte das lieber nicht tun, weil all das – was immer es sei – noch nicht auf dem Austausch von Zeichen basiert, den ich für den Begriff von Kultur für konstitutiv halte. Bezeichnenderweise wird insbesondere *The Expression of Emotions* in der Rezeption bis heute eher so wahrgenommen, dass bestimmte Gefühle und ihre körperlichen Äußerungen beim Menschen sich in sehr ähnlicher Weise schon bei Tieren finden, was als Argument gilt, die Differenz zwischen Mensch und Tier für relativ gering zu veranschlagen.

Doch Darwin hat in *The Descent of Man* noch in ganz anderer Weise von Kultur gesprochen. Zum einen – und das werde ich nur kurz behandeln – bringt er in seiner Analyse der so genannten *sexual selection* recht eigentlich kulturtheoretische Argumente ins Spiel; zum andern aber – und das werde ich ausführlicher und auch mit Blick auf Freud behandeln – liefert er eine Theorie der Entstehung des Gewissens und der davon abgeleiteten kulturellen Normen, die dezidiert nicht auf die Biologie zurückgeführt werden kann.

Lassen Sie mich kurz zum ersten Punkt kommen, zur *sexual selection* und damit zu einer Theorie, mit der Darwin seine Konzentration auf die *natural selection* zu korrigieren suchte. Nach der Publikation von *On the Origin of Species* im Jahr 1859 wurde er sich zunehmend bewusst, dass ihn die *natural selection* als Erklärung für die Entstehung *aller* Formen und Gestalten in

der Natur nicht restlos befriedigte – und zwar so wenig, dass er 1871 im Vorwort zu *The Descent of Man* gestand, es sei ein, »Irrtum« gewesen, »dass ich in den früheren Ausgaben meiner Entstehung der Arten wahrscheinlich der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl oder des Überlebens des Passendsten zu viel zugeschrieben habe«. Das ist erstaunlich und steht unserem intuitiven Verständnis der Evolutionstheorie ziemlich entgegen. Wie kam er dazu? Wenn er eine Pfauenfeder sehe, so bekannte er in den 1860er Jahren mehrfach, werde ihm schlecht – denn wie soll die Theorie der *natural selection* den überflüssigen, das Fliegen und gar das Kämpfen des Pfauhahns offensichtlich behindernden Federschmuck erklären können, wie seine Gegner maliziös fragten? Sie hatten Recht, denn die *natural selection* scheidet, wie Darwin in *On the Origin of Species* nicht müde wurde zu betonen, alles Überflüssige, alles für das Überleben eines Organismus Unbrauchbare und Dysfunktionale erbarmungslos aus. Darwin hat daher versucht, sein erstes Prinzip, die *natural selection*, dort mit einem zweiten zu ergänzen, wo die Erklärungskraft der ersten offenkundig versagt. Diese zweite Theorie, die er in *The Descent of Man* breit entfaltet, besagt im wesentlichen, dass es bei der Wahl des Geschlechtspartners bei den Tieren zwei Formen gebe: Zum einen den Kampf der Männchen um ein Weibchen, bei dem sich der Stärkste durchsetzt. Man könnte sagen: Das ist nichts Neues, das funktioniert ganz nach der Logik der *natural selection*.

Die *andere* Form der *sexual selection*, die Darwin beschreibt, unterscheidet sich davon fundamental. Er betont, dass auch und vor allem die Weibchen ihren Geschlechtspartner wählen: Sie wählen unter den sich in der Balz präsentierenden Männchen den Schönsten aus, der dadurch erhöhte Fortpflanzungschancen habe und dessen speziell schöne Körperornamente sich deshalb in der Population eher verbreiten als die weniger schönen. Das Entscheidende an diesem Argument ist, in aller Kürze gesagt, *erstens*: Es gibt in der Natur offenkundig nicht nur den Zwang zum Überleben, der Handlungen steuert – Zwang zum Überleben verstanden als Druck von Konkurrenten oder Umweltverhältnissen um den Preis des Todes; nein, es gibt auch Wahl, es gibt *choice* – die Wahl also zwischen zwei oder mehreren Möglichkeiten, ohne dass man dabei vom Tod bedroht wird. Und *zweitens*: diese Wahl erfolgt, wie Darwin unterstreicht, nach *ästhetischen* Kriterien!

Die Schönheit namentlich von männlichen Vögeln erschien ihm, wie der Germanist Dieter Menninghaus schreibt, als »ästhetischer Exzess« jenseits aller Naturnotwendigkeit, und ich könnte Ihnen, wenn ich mehr Zeit hätte, nun ausführlich zeigen, dass damit so etwas wie ein Zeichenprozess schon im Raum der Natur vorkommt: Das Weibchen wählt zwischen Formen, die eine Zeichenfunktion haben und die als solche komplett arbiträr sind. Daher ist die Evolution dieser Zeichen – Darwin diskutiert sie sehr ausführlich am Beispiel der Augenflecken beim Argusfasan – auch als solche ein Kulturprozess, denn das wählende Weibchen ist faktisch der *différance* dieser Zeichen unterworfen: es kann und wird immer versuchen, ein Männchen zu wählen, das ihm etwas besser gefällt, dessen Muster noch etwas regelmäßiger ist als das seiner Konkurrenten etc. –, und diese weibliche Wahl verschiebt, so Darwin, das männliche Ornament immer wieder ein klein wenig in die Richtung von, zum Beispiel, immer perfekteren Kugel-Ornamenten, ohne dass diese allerdings je ganz vollkommen würden. Diese ornamentalen Signifikanten, die in ihrer hochgradigen Differenziertheit auf verschiedene mögliche Signifikate im Feld der Reproduktion verweisen, sind mithin nicht stabil, sondern gleiten konstant: Ja, ihr Gleiten ist recht eigentlich der reale Evolutionsprozess dieser Muster auf dem männlichen Gefieder. Vor diesem Hintergrund kann man nun argumentieren, dass Kultur, verstanden als Zeichenprozess, tatsächlich eine genealogische Wurzel im Verhalten schon von Tieren hat, und zwar speziell in der *female choice* – Zeichenprozesse wären damit nicht erst das Produkt des menschlichen Geistes, sondern in nuce schon im Prinzip der *female choice* und damit in der Natur der Tiere verankert.

Diese Interpretation der *female choice*, die Darwin vor allem bei Vögeln beschreibt, passt nun sehr gut zu seiner Ansicht, dass der Mensch ein moralfähiges Tier habe werden können. Ich komme damit zu meinem zweiten Punkt. Darwin ist der Ansicht, dass die Differenz zwischen Mensch und Tier vor allem anderen in der Tatsache begründet liegt, dass Menschen ein Gewissen und moralische Gefühle entwickelt haben, und zwar im Wesentlichen aus drei Gründen bzw. dem Zusammenspiel von drei Elementen: *Erstens*, die Empfindung schon sehr früher Menschen für ihre gegenseitige Abhängigkeit als »schwache Tiere«; *zweitens*, die Empfindung von »Liebe und Sympathie« für die Mitglieder der eigenen Gruppe; und *drittens*, die Entwicklung der Sprache.

Lassen Sie mich dies ein wenig ausführen. Für Darwin sind Menschen soziale Tiere, weil sie körperlich schwach und nicht etwa mit besonders ausgeprägten Eckzähnen oder gar Hörnern ausgestattet sind. Wäre unser direkter Vorfahre ein Gorilla gewesen, der als Einzelgänger eine Gruppe von Weibchen und Jungtieren beherrscht, sonst aber kaum andere Tiere fürchten muss, hätte sich der Mensch, so Darwin, nicht zu einem Wesen entwickelt, das immer in Gruppen von ähnlich Starken bzw. Schwachen zusammenlebt. Schon frühe Menschen hätten daher wechselseitige Abhängigkeit und Zwang zur Kooperation empfunden, wenn sie in der Savanne überleben wollten. Damit aber sei per se ein Konflikt entstanden zwischen den immer vorhandenen egoistischen Impulsen, die auf unmittelbare Befriedigung oder unmittelbares eigenes Überleben zielen, und den Anforderungen der Gruppe. Solche Konflikte seien an sich auch bei anderen sozial lebenden Tieren möglich, ja wahrscheinlich. Weil aber der Mensch eine nur sehr schwache Instinktsteuerung habe, würden diese Konflikte nicht durch einen instinkt-basierten Automatismus geregelt, sondern tauchten im großen Gehirn des Menschen, das verschiedene Vorstellungen und Impulse gleichzeitig verarbeiten könne, wie Darwin schreibt, als Widerspruch auf. Das Gewissen sei dann die Wahrnehmung dieses Konflikts zwischen egoistischen Impulsen und dem Gefühl für die Abhängigkeit von der Gruppe. Es funktioniere gleichsam als ein Indikator dafür, dass die Anforderungen an das Zusammenleben als Gruppe gefährdet oder verletzt worden seien. Für diese Anforderungen habe sich das ausgebildet, was Darwin den »sozialen Instinkt« nennt, und, wie schon zitiert, das manifeste Gefühl von »Liebe und Sympathie«, das im Inneren von menschlichen Gruppen auftrete. Ohne diese Empfindungen und Gefühle gäbe es keine wechselseitige Hilfe, und was die Menschen am meisten fürchteten, sei der Verlust der Achtung – und damit des Hilfsversprechens – durch die Gruppe.

Diese der *Theory of Moral Sentiments* von Adam Smith nachempfundene Auffassung, so könnte man an dieser Stelle einwenden, erklärt jedoch nur vergleichsweise diffuse Gefühle, nicht aber das Gewissen mit seinen formulierbaren Konflikten und Regeln. Doch für Darwin sind die sozialen Instinkte oder Gefühle in ihrer Erscheinungsweise ausdrücklich ein Produkt der menschlichen Kultur und der Zivilisation, genauer: Sie sind durch Zeichen

und Sprache geformt. Weil Menschen im Gegensatz zu Tieren eine begriffliche Sprache verwenden, können die Anforderungen an gemeinsames Handeln von einzelnen Situationen losgelöst und zu allgemeinen Regeln, Normen und Gesetzen systematisiert werden. Sie werden damit abstrakter, aber auch zwingender für alle Mitglieder der Gruppe in allen vergleichbaren Situationen – oder sogar in allen Lebenslagen und zu jeder Zeit. Das Gewissen ist, so kann man Darwins Argumentation zusammenfassen, die unter sprechenden Wesen bestehende Möglichkeit und auch Notwendigkeit, sich auf solche sprachbasierten »Gesetze« und kulturellen Normen zu beziehen, ohne durch sie programmiert zu sein. Dem Menschen bleibt die Wahl zwischen seinen egoistischen Impulsen und den Sätzen vom Typus »du sollst«. Darwin betont nun, dass es bei all diesen Sätzen, Normen, Regeln und Gesetzen im Kern immer und letztlich nur um die Tatsache der wechselseitigen Abhängigkeit, um das Angewiesensein des Einzelnen auf die Gruppe gehe – und um die Furcht davor, deren Unterstützung zu verlieren. Die Reproduktion und das Überleben der Gruppe sind gleichsam der harte referentielle Kern dieser Gesetze.

Damit aber sind diese erst zur Hälfte begriffen – genauer: begriffen ist damit nur jene Hälfte, welche der Soziobiologie begrifflich ist, von der diese aber behauptet, das sie das Ganze sei. Darwin hingegen spricht ganz explizit von einem zweiten Aspekt, denn ihm war offensichtlich klar, dass Zeichen, Sprachen und Kulturen gleichsam ihre eigene Dynamik und ihre eigene Logik haben. Denn nicht zuletzt als zivilisierter Engländer glaubte er eindeutig *nicht*, dass das Verhalten der Menschen »letztlich« oder »eigentlich« durch die Anforderungen der Natur, zu überleben und sich zu reproduzieren, bestimmt würde, sondern dass dieses Verhalten kulturell kodiert und damit von diesen Codes abhängig sei. Das zeigt sich an einem doppelten Beispiel, mit dem Darwin die Wirkung von kulturellen Regeln oder religiösen Vorschriften erläutert. Ich zitiere kurz aus *The Descent of Man* von 1871; er schreibt hier:

»Who can doubt that the refusal to fight a duel through fear has caused many men an agony of shame? Many a Hindoo, it is said, has been stirred to the bottom of his soul by having partaken of unclean food.«

Die Verweigerung eines Duells kann also einen viktorianischen Gentleman ebenso beschämen wie die Einnahme unreiner Nahrung einen gläubigen Hindu. Was bedeutet das? Nun, Darwins offensichtliche und offensive Gleichstellung des englischen Ehrenkodex mit den indischen Reinheitsgeboten impliziert, dass er zwar beide Regeln als für ihre jeweiligen Gruppen verbindlich, ja zwingend ansieht, dass er aber zugleich darum weiß, dass diese Gebote allesamt, was ihre nominellen Referenzen betrifft, vollkommen fiktiv sind. Wir wissen nicht, so Darwin, warum dieses oder jenes Gebot in dieser oder jener Gestalt existiert; sie sind, wie man anfügen kann, nichts als Produkte der Kultur, Produkte von Zeichenprozessen. Es gibt keine nachvollziehbaren Gründe, warum Nahrungsmittel oder Duelle einen Bezug auf Ehre und Scham oder zu sonst irgend etwas haben sollten – *außer* eben der entscheidenden Tatsache, dass sie im kontingenten Rahmen einer Kultur die Funktion einnehmen, die Grenzen zur Zugehörigkeit einer Gruppe zu signifizieren. Zivilisierte Gesellschaften basieren laut Darwin genau auf dem Funktionieren solcher Regulierungen der Ehre und damit der sozialen Zugehörigkeit; mit anderen Worten, die Bedingungen für das Überleben der Individuen in diesen Gesellschaften sind weitgehend kulturell determiniert.

Ich komme damit zu Freuds *Unbehagen in der Kultur*. Ich denke, nach dem, was ich eben zusammenfassend über Darwin gesagt habe, muss dieser Übergang nicht als besonders großer Bruch erscheinen, zumal schon eine oberflächliche Sichtung des Freudschen Textes zeigt, dass er gleichsam im Horizont der Darwinschen Theorie verfasst ist. Das beginnt damit, dass Freud ausgehend von seiner kritischen Diskussion des so genannten »ozeanischen Gefühls« die Frage aufwirft, ob man ein »Überleben des Ursprünglichen neben dem Späteren« für die Psyche annehmen dürfe. Für die »Tierreihe« gehe man davon aus, dass die »höchstentwickelten Arten aus den niedrigsten hervorgegangen sind«, dass dabei aber die »Zwischenglieder« – das ist der Ausdruck, den Darwin verwendet – »in der Regel ausgestorben sind«, was eben Darwins Sichtweise war. An anderer Stelle spricht Freud von »unseren Verwandten, den Tieren«, und notiert, dass diese keinen Kulturprozess kannten. Auf die elementare Frage, was überhaupt Kultur sei, antwortet er mit der elementaren, die gesamte Herkunftsgeschichte des Menschen einbeziehenden Bemerkung: »die ganze Summe der Leistungen und

Einrichtungen, in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander«. Und schließlich beschäftigt sich der gesamte Essay bekanntlich überhaupt mit dem Problem, woher und auf welche Weise der so genannte »Urmensch« das entwickelte, was Freud, wie Darwin, das Gewissen nennt.

Und wie Darwin argumentiert Freud unverkennbar genealogisch: Er spricht von der »Entwicklungsgeschichte« des Gewissens und der Unterscheidung zwischen gut und böse. Wie jeder Genealoge – wie Darwin, aber auch wie Nietzsche oder später Foucault – entziffert Freud im genealogischen Kern des Gewissens ein ursprüngliches Gewaltverhältnis. Die Unterscheidung von Gut und Böse basiert, so Freud, nicht auf einer ursprünglichen Empfindung für das Böse; vielmehr sei das Böse oft etwas, was dem Ich »erwünscht ist, ihm Vergnügen bereitet.« Darin aber zeige sich, so Freud, »fremder Einfluss; dieser bestimmt, was Gut und Böse heißen soll. Da eigene Empfindungen den Menschen nicht auf denselben Weg geführt hätten, muss er ein Motiv haben, sich diesem fremden Einfluss zu unterwerfen. Es ist in seiner Hilflosigkeit und Abhängigkeit von anderen leicht zu entdecken, kann am besten als Angst vor dem Liebesverlust bezeichnet werden.« Und er folgert, in durchwegs genealogischer Weise: »Das Böse ist also anfänglich dasjenige, wofür man mit Liebesverlust bedroht wird.«

Sie sehen, bis zu diesem Punkt argumentiert Freud wie Darwin: Das Gefühl der Abhängigkeit und die Angst, die Liebe der Anderen zu verlieren, erzeugt die Unterscheidung von Gut und Böse als Unterscheidung zwischen egoistischen, möglicherweise lustvollen Impulsen einerseits und solchen Handlungen, die von einer Autorität, von welchen der Einzelne abhängig ist, akzeptiert oder gar gefordert werden, andererseits. Ich muss Ihnen nicht weiter erklären, dass Freud daraus nun seine über Darwin natürlich hinausgehende Theorie des Über-Ichs entwickelt als jener ursprünglich externen Autorität, deren Liebe man zu verlieren fürchtet und die deshalb als Über-Ich internalisiert wird.

Aber Freud kennt noch eine zweite Quelle des Über-Ichs, eine psychologische, das heißt eine Quelle, die die Kraft des Über-Ichs laufend aufrechter-

hält, auch wenn die ursprüngliche soziale Angst längst zur kulturell stabilisierten Unterscheidung von Gut und Böse sich objektiviert hat. Diese zweite Quelle sei, so Freud, die eigene Aggression, der eigene Destruktionstrieb, den die Kultur dadurch bändige, dass sie das Subjekt dazu bringe, ihn gegen sich selbst zu wenden: »Die Aggression wird« – Sie kennen das Zitat – »introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet. Dort wird sie von einem Anteil des Ichs übernommen, das sich als Über-Ich dem übrigen entgegenstellt und nun als ›Gewissen‹ gegen das Ich dieselbe strenge Aggressionsbereitschaft ausübt, die das Ich gerne an anderen, fremden Individuen befriedigt hätte.«

Das ist nun eine ganz andere Erklärung vom Ursprung des Gewissens und der Unterscheidung von Gut und Böse als jene genealogische, die jener Darwins gleicht. Freud spricht nicht einfach nur von egoistischen Impulsen, von denen Darwin auch weiß und die auch bei Darwin durch den autoritativ durchgesetzten und als »Gewissen« verinnerlichten Gruppendruck in Schranken gehalten werden müssen, die aber auch, wie die Zivilisationsentwicklung für Darwin zeigte, mit einigermaßen gutem Erfolg in Schranken gehalten werden können. Das Gewissen ist für Darwin ein glückliches Produkt der kulturellen Evolution, auf das er als zivilisierter Engländer erkennbar sein Vertrauen setzte.

Bei Freud hingegen ist nicht nur das Unbehagen offensichtlich, welches er selbst in der Kultur empfindet. Offensichtlich ist vor allem, dass die zweite Theorie – jene, die von einem primordialen Destruktionstrieb des Menschen spricht –, in seinem Text gegenüber der genealogischen sehr viel mehr Gewicht entfaltet. Es ist in dieser Hinsicht auch kein Zufall, dass er – obwohl er die Möglichkeit erwägt – die Entwicklung der Psyche *nicht* mit der Entwicklung der Arten parallel setzen will, mit einer Entwicklung also, bei der, wie Freud darlegt, die ursprünglichen Formen nur insofern in den aktuellen Phänotypen enthalten sind, als sie darin vollständig aufgegangen und also verschwunden sind. Stattdessen greift er zu einem anderen Modell: dem Modell der Stadt Rom, wo eine Schicht über die andere gebaut wurde, ohne dass die alten Schichten dabei verschwunden sind. Dank dieser klassischen Metapher

kann Freud ein Ursprüngliches behaupten, das immer noch da sei: etwas Urmenschliches, das sich nicht im Rahmen der Herkunftsgeschichte verwandelt und weiterentwickelt habe und insofern verschwunden wäre. Im Gegenteil: dieses Ursprüngliche, der Aggressionstrieb, dem Freud den Namen Todestrieb gibt, wird als ein Trieb gedacht, der sich mit einem ebenso ursprünglichen und im Kern ungebändigten – bzw. nur um den Preis des neurotischen Unglücks zu bändigenden – Sexualtrieb als seinem Gegenstück konkurrierend verschlingt.

Ich weiß, dass ich hier an den Kernbestand der psychoanalytischen Theorie rühre, zu der als solcher ich aber nichts sagen kann noch will. Ich bleibe schlicht bei Freuds Text. Freud erläutert diesen urmenschlichen Destruktionstrieb bekanntlich folgendermaßen: Wenn jene kulturellen Gegenkräfte, die die Aggression üblicherweise hemmen und in Schranken halten, auf Grund für sie glücklicher Umstände wegfallen, äußere sich diese primordiale Aggression spontan, sie enthülle dann »den Menschen als wilde Bestie, der die Schonung der eignen Art fremd ist«. Freud argumentiert – der Begriff »Art« zeigt es an – hier im Register der biologischen oder anthropologischen Ontologie: Hinter und unter allen kulturellen Hüllen und Schleiern ist der Mensch »eigentlich« eine wilde Bestie, ja das grausamste aller Tiere, das sich bevorzugt an der eigenen Art vergreift. Die Begründung für diese Behauptung findet Freud aber nicht in der Biologie, sondern in der Geschichte. Er fährt fort: »Wer die Greuel der Völkerwanderung, die Einbrüche der Hunnen, der sogenannten Mongolen unter Dschengis Khan und Timurlenk, der Eroberung Jerusalems durch die frommen Kreuzfahrer, ja selbst noch die Schrecken des letzten Weltkriegs in seine Erinnerung ruft, wird sich vor der Tatsächlichkeit dieser Auffassung demütig beugen müssen.«

Man beugt sich üblicherweise tatsächlich dem scheinbaren Gewicht dieses Arguments und seufzt mit Plautus oder eben auch mit Freud: *homo hominis lupus*. Und doch ist Freuds Argument von verwirrender Uneindeutigkeit. Wenn wir der Einfachheit halber die Völkerwanderung und die Hunnen weglassen, an die wir uns nicht mehr so gut erinnern, so können wir für die Eroberung Jerusalems durch die frommen Kreuzfahrer und die Schrecken der Schlachten des Ersten Weltkriegs etwa bei Verdun oder an der Marne

doch mit einiger Sicherheit festhalten, dass hier »der« Mensch in seiner Gestalt als *Kulturwesen* in den Krieg zog. Denn die Kreuzfahrer und die Soldaten des Ersten Weltkriegs hatten ohne jede Frage eine *kulturell* stabilisierte Vorstellung davon, warum sie ihre Gegner um jeden Preis töten und warum sie vielleicht über die Maßen grausam sein sollten, ja, warum Ströme von Blut fließen mussten: Die Lehren der Bibel, der Hass auf die muslimischen Ketzer oder auch die patriotische Pflicht gegenüber einer in fast religiöser Andacht verehrten eigenen Nation lehrten alle diese jungen Männer, dass es gut und gottgefällig sei, in diesen Kämpfen nicht nur grausam zu sein, sondern auch das eigene Leben freudig für die höhere Sache hinzugeben.

Das ließe sich näher ausführen und belegen. Ich will damit nur sagen: Diese jungen Männer waren keine »urmenschlichen« Bestien; sie waren nicht das, was sich zeigt, wenn alle kulturellen Hüllen fallen, alle Schranken des Sinns, alle Grenzen des Gewissens und alle Hemmungen der Sittlichkeit sich auflösen und der vermeintlich »eigentliche« Mensch in seiner blanken Destruktivität zum Vorschein kommt – ganz im Gegenteil! Gegen alle möglicherweise natürliche Eigenliebe und *survival*-Antriebe haben diese Männer für die Ehre, für die Nation oder für Gott sich geopfert. Es waren, mit anderen Worten, *kulturelle* und eben nicht »bestialische« Energien, die sie zum Morden und ins eigene Verderben trieben. Man muss nicht bestreiten, dass es das Phänomen der Mordlust gibt, aber es scheint mir offensichtlich, dass das Morden etwa in den Schlachten des Ersten Weltkriegs in erster Linie mit der neuartigen Destruktionstechnik und dem patriotisch-nationalistischen Fieber zu tun hatte, das diese Schlachten erst ermöglichte. Kultur also, und nicht die so genannt menschliche Natur, lieferte den Treibstoff dieser Grausamkeit. Dass Menschen über jedes tierische Maß hinaus blutrünstig werden, dass sie foltern und brandschatzen – dies wird von der undeterminierten menschlichen Natur zwar zugelassen, aber allererst von menschlicher Kultur erzeugt. Nur Menschen in Hochkulturen haben Gründe, andere Menschen nicht nur zu töten, weil sie etwa ihre Existenz bedrohen – das kam und kommt zuhauf vor, selbstverständlich –, sondern weil sie das Falsche glauben, zur falschen Gruppe gehören, falsche Wahrheiten behaupten oder sich falsch benehmen.

Was nun Freuds Darstellung des Schicksals der sexuellen Triebe unter den Bedingungen von Kultur angeht, so lässt sich *vice versa* eine ähnliche Kritik formulieren. In wohl nicht ganz unzulässig verkürzter Weise besagt Freuds These, dass die sexuellen Triebe aus verschiedenen Gründen im Rahmen einer zivilisierten Gesellschaft de facto nicht ausgelebt werden könnten und dass diese Schranke im wesentlichen nur zwei Auswege offenlasse: zum einen die Neurose, zum anderen aber, als den glücklicheren Weg, die Sublimierung, das heißt das Überführen der ursprünglich sexuellen Energien ins Feld der Kulturarbeit.

Ich weiß, dass diese These nichts weniger als sehr berühmt ist. Dennoch ließe sich dagegen zuerst in Foucaultscher Manier einwenden, dass es ziemlich unplausibel ist, den Sex in Opposition zur Kultur zu denken, weil das, was Foucault die Macht nennt, zumindest in der Moderne auf den Sex baut, zum Sex anreizt, den Sex diskursiviert etc. Die Welt des Bürgertums des 19. Jahrhunderts jedenfalls wurde ganz eindeutig *nicht* auf der Unterdrückung des Sex errichtet, sondern auf dessen Kultivierung. Die Theorie der Sublimierung sexueller Triebenergien zuhanden des Kulturellen impliziert also wiederum die Annahme eines ursprünglich menschlichen Triebes, der durch die Zwänge der Kultur nur als gebremst, verbogen und umgeleitet gedacht werden kann. Wiederum denkt Freud die Kultur nicht als formend, ermöglichend, denkt sie paradoxerweise nicht als das »eigentlich« Menschliche, sondern konzipiert einen Konflikt zwischen ihr und einer ur-menschlichen Natur, bei der letztere nur auf der Verliererseite stehen kann: »das Sexuelleben der Kulturmenschen ist«, so Freud, »doch schwer geschädigt«. Er greift in diesem Zusammenhang auch zu einer ziemlich eindeutigen politischen Metapher: Die »Kultur benimmt sich gegen die Sexualität«, so lesen wir, »wie ein Volksstamm oder eine Schicht der Bevölkerung, die eine andere ihrer Ausbeutung unterworfen hat. Die Angst vor dem Aufstand der Unterdrückten treibt zu strengen Vorsichtsmaßnahmen.«

Dennoch lässt Freud keinen Zweifel daran aufkommen, dass diese Unterdrückung unausweichlich ist. Zum Unbehagen in der Kultur und zum neurotischen Unglück, das sie erzeugt, scheinen Alternativen kaum denkbar, und Freud distanziiert sich auch zu recht von jeder Kulturkritik, die von einer

unmöglichen Rückkehr in irgendwelche Urzeiten träumt. Damit aber sitze der Mensch gleichsam in der Falle. Freud hofft zwar auf einen »Ausgleich zwischen diesen individuellen und den kulturellen Massenansprüchen«, einen Ausgleich also zwischen den egoistischen Impulsen, die auf das Glück des Einzelnen zielen, und den Anforderungen des Kollektivs, aber eine solche Lösung ist für ihn nicht in Sicht. Es bleibe dem Einzelnen nichts anderes, als sich der Kultur als dem kollektiven Sicherheitssystem zu unterwerfen, und der letzte Absatz des Essays beginnt daher mit der berühmten Bemerkung: »Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden.«

Ich glaube, um die Freudsche Position zu verstehen, ist es notwendig, sich daran zu erinnern, dass dieser Essay am Ende der 1920er Jahre geschrieben und 1930 veröffentlicht wurde. In ihn ist eine doppelte Angst eingeschrieben: die Angst einerseits, dass die Sexualität und der Destruktionstrieb in ähnlicher Weise ihr Recht einfordern könnten wie jene Arbeitslosen und verarmten Kleinbürger, die in der Nazi-Bewegung ihren Hass auf das »System« zu manifestieren begannen und die europäische Kultur zu zerstören drohten. Zum andern aber erscheint hier die ebenso zeittypische Angst, dass das kollektive Sicherheitssystem »Kultur« dem Individuum keinen Freiraum mehr lässt, sondern es den »Massenanforderungen« unterwirft. Dies aber ist weniger selbstverständlich, als Freud es darstellt – denn es gab zu einer solchen Sichtweise ein sehr bekannte, allerdings seit dem Ersten Weltkrieg zunehmend geschmähte, ja verachtete Alternative: den Liberalismus. Das ursprüngliche Versprechen des Liberalismus des späten 18. und dann des 19. Jahrhunderts lautete doch, dass die egoistischen Antriebe des Menschen und die aus ihnen resultierenden Konflikte in einem politischen, ökonomischen und kulturellen System in einer Weise transformiert werden können, dass dem individuellen Begehren einerseits sein Raum zugestanden wird, diese individuellen Antriebe aber andererseits nicht zu Konflikten führen müssen, die im Kampf auf Leben und Tod enden. Mit anderen Worten, Kultur diktiert dem Einzelnen nicht einfach »Massenanforderungen« und Einschränkungen seiner Triebe, sondern zeigt ihm jenen Weg zur *Regulie-*

rung der Konflikte, den Freud nicht mehr zu sehen vermag. Freud ist in seinem Essay tatsächlich weit von einer liberalen Gesellschaftskonzeption entfernt, und sein Unbehagen dürfte daher zeitspezifischer sein, als es den Anschein hat.

Bloß im Rückblick und unzulässig kurz will ich darauf hinweisen, dass gegen Freuds Pessimismus Darwins Optimismus steht. Darwin glaubte, wie gesagt, dass Zivilisationen mit ihrem Netz von sprachbasierten Normen und Gesetzen den Einzelnen in ein nicht-unglückliches Verhältnis zu den Überlebensansprüchen der ganzen Gruppe zu setzen vermögen, ohne dass sein Wille zu überleben, seine mögliche Destruktivität und sein Anspruch auf Genießen bestritten werden müssten. Es ist zwar keine Frage, dass Darwin seinen Text vor dem Hintergrund des militärisch abgesicherten Zivilisationsexports des British Empire schrieb. Dennoch bleibt seine Position interessant: Es gibt bei ihm keine ursprüngliche Natur des Menschen, sondern ein Wissen darum, dass diese Natur zu einem guten Teil durch Kultur substituiert oder überformt wurde. Aus diesem Grund spricht Darwin auch nicht von einem unlösbaren Konflikt zwischen urmenschlichen Trieben und Kulturanforderungen, sondern denkt, wie ich Ihnen zu zeigen versuchte, in liberaler Weise einen lösbaren Konflikt zwischen aktuellen egoistischen Impulsen und den Anforderungen der Gruppe.

LITERATUR

- DARWIN, CHARLES (1859): *Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigsten Rassen im Kampfe ums Dasein*, in: ders., *Gesammelte Werke*, nach Übersetzungen aus dem Englischen von J. Victor Carus, Frankfurt/M. (Zweitausendeins) 2006, S. 347–691
(*On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*).
- (1871): *Die Abstammung des Menschen [und die geschlechtliche Zuchtwahl]*, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., S. 693–1162.
(*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*).
- (1872): *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*, in: ders., *Gesammelte Werke*, a.a.O., S. 1163–1370 (*The Expression of Emotions in Man and Animals*).
- FOUCAULT, MICHEL: *Der Wille zum Wissen*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seiter, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1977
(*Histoire de la sexualité*, Bd. 1, Paris 1976).
- FREUD, SIGMUND (1930): *Das Unbehagen in der Kultur*, in: ders., *Studienausgabe*, hg. von A. Mitscherlich et al., Frankfurt/M. (S. Fischer) 1971–1975, S. 193–270.
- SARASIN, PHILIPP (2009a): *Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- (2009b): »Die Pfauenfedern der Kulturwissenschaft. Zur Genealogie der Zeichen bei Charles Darwin«, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Nr. 3, S. 61–78.

Zwischen Unbewusstem und Bewusstlosigkeit. Anmerkungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Institutionspolitik.

BERNHARD SCHWAIGER

»L'inconscient, c'est la politique« – »Das Unbewusste, das ist das Politische«:
Ausgehend von diesem Diktum Lacans (10. Mai 67) möchte ich hier einige
Überlegungen und Fragen zum Platz der Psychoanalyse in Institutionen und
zur gesellschaftlichen Relevanz der Psychoanalyse darstellen.

Dieses Diktum Lacans »Das Unbewusste, das ist das Politische« wird auch
Thema der Berlin-Tagung der *Association Lacanienne Internationale* sein –
Roland Chemama arbeitet hauptsächlich über diese Thematik. Claus-Dieter
Rath hat mich auf diese Thematik und auf diese Stelle in Lacans Seminar *La
logique du fantasme* hingewiesen.

LACAN: LOGIQUE DU FANTASME (10. MAI 1967)

Das Wortspiel mit *l'inconscient* (*das Unbewusste*) und *l'inconscience* (*Be-
wusstlosigkeit*, aber auch *Unvorsichtigkeit*, *Unbedachtheit*, *Gewissenlosigkeit*)
kam mir bei der Lektüre dieser Sitzung vom 10. Mai 67 des unveröffentli-
chten Seminars *La logique du fantasme*. In der daktylographierten, gescannten
und im Internet verfügbaren Version (ELP) heißt es »Je ne dis même pas ›la
politique c'est l'inconscient‹ mais tout simplement ›l'inconscience c'est la

politique«¹, während diese Assertion, diese Behauptung Lacans in Diskussionen und Veröffentlichungen immer mit »L'inconscient, c'est la politique« wiedergegeben wird. Letzteres ist wohl auch schlüssiger, aber diese Fehlleistung spricht für sich.

WIE ENTWICKELT LACAN DIESE BEHAUPTUNG BZW. WIE KOMMT ER DAZU?

Ausgehend von dem Buch *Névroses de Base (Basic Neuroses)* des Psychoanalytikers Edmund Bergler (1899–1962) kritisiert Lacan dessen These, dass der Mechanismus bzw. Ursprung des Masochismus hauptsächlich in den Reaktionen auf frühe Zurückweisungen (orale Zurückweisungen wie zum Beispiel das Abstillen) zu suchen sei. Gemäß Bergler suche der Masochist immer wieder nach Situationen, in denen er zurückgewiesen worden sei (*être rejeté*). Lacan hält dagegen, dass der Masochist vielmehr danach suche, sich zum Objekt zu machen – zu einem Objekt, das dann zurückgewiesen wird: Man müsse sich erst als Objekt anbieten, um eine Zurückweisung zu erfahren. Lacan spielt polemisch auf den Vietnamkrieg an: Wollen sich diese von den Wohltaten des Kapitalismus ausschließen, um sich auf diese Weise die Position von Zurückgewiesenen zu verschaffen? Sind sie Masochisten? Lacan betont: Sie ziehen es vor, sich zurückweisen zu lassen. So komme man der Frage näher.

»L'inconscient, c'est la politique – das Unbewusste, das ist das Politische«: Es geht darum zu artikulieren, was die Menschen untereinander verbindet und was sie gegeneinander stellt. Es muss also deutlich gemacht werden, um zurückgewiesen zu werden, und für den Neurotiker, der diese Zurückweisung sucht, ist dies, laut Lacan, auch wesentlich: Vor der Zurückweisung muss er sich erstmal anbieten. Mittels dieses Angebots (*offre*) wird dann

¹ <http://www.ecole-lacanienne.net/stenos/seminaireXIV/1967.05.10.pdf>
(Zugriff am 02.08.2011; in dieser daktylographierten Version unter Seite 10, Hervorhebung B.Sch.).

versucht, Ansprüche (*demandes*) zu artikulieren. Im Französischen bedeuten *offre* und *demande* auch *Angebot* und *Nachfrage*, die beiden Ausdrücke verweisen also direkt auf die Ebene des sozialen Bandes, eines Diskurses, der die Gesellschaft verbindet – hier wohl eine Anspielung auf den ökonomischen Diskurs.

FRAGESTELLUNGEN

Die Fragestellung, die sich für mich daraus ergeben hat, ist folgende: Muss sich die Psychoanalyse anbieten, darbieten, offerieren, um in Institutionen tätig zu werden oder um ihren Platz zu behaupten? Mit dieser Offerte, sich zu einem interessanten institutionellen Objekt zu machen, um so Ansprüche zu formulieren, sind Zurückweisungen gegenwärtig mehr als gewiss. Sie würde sich also in die Position des Neurotikers begeben, der dann die Zurückweisung masochistisch genießt. Sie kann sich den hysterisch-aufgebrachten, meisterlich-autoritären oder gelehrt-universitären Diskurs aneignen, um sich anzubieten, aber diese Angebote – *offres* –, die die Nachfrage untermauern sollen, bleiben einer neurotischen Position verhaftet. Oder aber die Psychoanalyse zieht sich ins Private zurück und verlässt so das Politische und genießt sich selbst. Auf dieses Dilemma möchte ich später zurückkommen.

Zunächst möchte ich auf die Frage des Politischen eingehen. Die Politik einer Institution ist nicht das Unbewusste. Lacan sagt nicht »La politique, c'est l'inconscient«, was, wie Roland Chemama in einem Arbeitspapier zu dieser Sitzung Lacans schreibt, heißen würde, dass das, was im Feld des Politischen passiert, seine Wahrheit im Feld des Unbewussten finde. Laut Chemama verweist Lacans Diktum »L'inconscient, c'est la politique« vielmehr darauf, dass das einzelne Subjekt davon abhängig sei, was auf der Ebene der sozialen Diskurse (also dem Politischen) passiere bzw. sich ereigne.

Die Psychoanalyse kann über diese Zusammenhänge von Subjekt und sozialen Diskursen etwas wissen wollen – so wie sie die Möglichkeit bietet,

etwas über das Unbewusste zu wissen. Die Psychoanalyse kann aber selbst keine Politik machen, also kein soziales Band bzw. eine symbolische Ordnung konstruieren: Dies würde dem Versuch gleichkommen, ein ideales Unbewusstes fabrizieren zu wollen. Hieraus möchte ich folgern, dass das analytische Hören in Institutionen kein Prozess der Rekonstruktion von Wahrheiten, die den Klienten dieser Institution noch nicht bewusst wären, sein kann: Es soll also keine »*veritas*« entschlüsselt werden – keine Wahrheit, die dem Subjekt, das noch durch eine Bewusstlosigkeit (*inconscience*) charakterisiert wäre, wie ein Text festgeschrieben und vor-geschrieben zugrunde läge. Also kein (institutierter und institutionalisierter) Text, der sich durch einen Wahrheitsgehalt auszeichnete, dem das (noch bewusstlose) Subjekt (*sujet de l'inconscience*) dann angeglichen werden müsste. Die Psychoanalyse macht vielmehr ein Wahrheitsmoment möglich – ein Moment, in dem sich ein Stück Wahrheit aus-spricht, ein Moment der Entdeckung, der »A-Letheia«: der Unverborgenheit. Hierin liegt meinem Verständnis nach der Hauptunterschied zwischen Therapie/Training bezogen auf Persönlichkeitsdefizite und der Annahme eines Subjekts des Unbewussten, das sich in seinem Sprechen erst konstituiert.

Das institutionelle Angebot (*offre*) wird aber durch das Politische, d.h. durch eine Nachfrage (*demande*), artikuliert und festgelegt: z.B. durch die öffentliche Sicherheitsdebatte, die ihre Wurzeln im unbewussten Ausgeliefertsein, in der Hilflosigkeit des Kindes hat; der Staat verspricht, dem Abhilfe zu schaffen. Ein kulturelles Unbehagen formiert und materialisiert sich auf diese Weise zu einem Symptom, das wiederum einen Anspruch in sich trägt und sich auf politischer Ebene artikuliert. Dieser Prozess ist durchaus auch ein Stück Kulturarbeit.

Ich kann nicht ausführlich auf das weite Feld von Psychoanalyse und Politik und Macht eingehen. Ich möchte hier nur auf die Arbeiten von Thanos Lipowatz verweisen. Diese Arbeiten kreisen u.a. darum, dass ein vermeintliches Wissen um die »richtige« symbolische Ordnung immer zu einer Gnosis führt, die Wissen und Wahrheit auf totale bzw. totalitäre Weise zusammenfallen lässt – und auf diese Weise den Mangel instrumentalisiert.

»Dass die politische Form des Mangels quer zur ökonomischen liegt, schließt eine ›Komplizenschaft‹ beider nicht aus, im Gegenteil. Aber gerade diese Verschiebung begründet auch die Existenz verschiedener Perspektiven, die den denkenden und handelnden Subjekten eher Bewegungsspielräume zur Verfügung stellen. Die ›konservative‹ Einstellung ist nun die, den Mangel zu akzeptieren und *gleichzeitig* zu fetischisieren oder zu verdrängen, was immer den Herrschenden zugute kommt. Die ›fortschrittliche‹ Einstellung verleugnet den Mangel, indem sie ihn auf seine äußere Form projiziert. Sie will ihn abschaffen durch Reduktion, und zwar gleich, auf der Ebene der äußeren (ökonomischen) Materialität: diese Position muss immer Frustration durch Enttäuschung von Illusionen erzeugen.«² Diese zwei Positionen gehen laut Lipowatz am Kern der Sache der Psychoanalyse vorbei: »Nicht um Verdinglichung, sondern um Verflüssigung des Mangels geht es. Das Durcharbeiten der Verkennungen, die ihn zudecken, kann aber nur vielfach gebrochen und auf vielen Bühnen stattfinden [...]«³

Diesen Begriff der »Verflüssigung des Mangels« möchte ich hier weiterführen, wobei ich für die »vielen Bühnen«, auf denen die Verkennungen durchgearbeitet werden, die Institutionen nehmen möchte.

INSTITUTIONEN ALS POLITISCHE MATERIALISIERUNGEN DES SOZIALEN BANDES

Psychoanalytisches Arbeiten in einer Institution kann nicht durch einen festen, definierten (also bewusstlosen) Platz begrenzt werden. Die Feststellung, diese oder jene Psychiatrie sei psychoanalytisch ausgerichtet, bedeutet immer auch die Gleichsetzung einer Institution mit seinen Subjekten (in diesem Falle auch eine Gleichsetzung von Psychoanalyse und Medizin). Eine solche Identifizierung von Institution und analytischem Platz wäre in ande-

² LIPOWATZ, TH. (1986): *Die Verleugnung des Politischen. Die Ethik des Symbolischen bei Jacques Lacan*. Weinheim/Berlin (Quadrige), S. 140.

³ Ebd.

ren Einrichtungen noch viel komplizierter: Schulen, Gefängnisse, Maßregel-einrichtungen usw. als psychoanalytisch ausgerichtet zu definieren, wäre fast schon grotesk. Es muss also zwischen dem gesellschaftlich-politischen Auftrag, den die Institution verkörpert und umsetzt, und dem sprechenden Subjekt, das sich (mehr oder weniger freiwillig) in einer Institution befindet, unterschieden werden. Eine Gleichsetzung des institutionell Ausgesagten bzw. Festgeschriebenen (*énoncé*) mit dem Sprechen bzw. Aussagen (*énonciation*), der sich in der Institution befindenden Subjekte, würde bedeuten, dass man vom Unbewussten nichts mehr hören und wissen will: Institution – also das materialisiert-manifest Politische – und Subjekt wären in eins gesetzt und damit verdinglicht bzw. klassifiziert als mit einem *Makel* behaftete Entitäten. Der sich im Sprechen äußernde *Mangel*, der in der lacanianischen Psychoanalyse, das Subjekt konstituiert, würde dabei verworfen.

Unterscheidet man hingegen zwischen politisch-institutioneller Aussage (*énoncé*) und dem Subjekt des Aussagens (*énonciation*), dann könnte Lacans Behauptung »l'inconscient, c'est la politique« auch so verstanden werden, dass man vom Politischen was hören und wissen will: also von den Versprechern, Fehlleistungen und Fehlhandlungen, die das Subjekt in seinen Verstrickungen mit dem sozialen Band bzw. den sozialen Diskursen pausenlos produziert. Die »bewusstlose Person« (»le sujet de l'inconscience« im Gegensatz zum »sujet de l'inconscient«) wäre hingegen das Subjekt, das gleichgesetzt wird mit der Institution – also mit dem sozialen Diskurs: Die Unterschiede oder Grade von Bewusstlosigkeit von Personal und Klientel sind dabei unerheblich, da nur noch agiert wird. Ein Wissen über das Unbewusste und damit auch über das Politische, das die Verquickung der einzelnen Subjekte untereinander und mit der jeweiligen Institution herstellt (also sozusagen das soziale-institutionelle Band), kann dann nicht mehr zu Sprache kommen bzw. kann nicht mehr gehört werden.

Beispiel solcher »Verklebung« von institutionalisiertem Wissen und Subjekt ist unter anderem die Gleichsetzung von Subjekt und Person: *Persönlichkeitsstörungen* werden nicht als Symptomatik in einem bestimmten sozialen Kontext aufgefasst (als Diskursstörungen), sondern mit dem Sein des Subjekts gleichgesetzt – also als Essenz und nicht als Ex-sistenz gewertet (dies

häufig auch in psychoanalytischen Diskursen, die das klinische Feld der Persönlichkeitsstörungen unhinterfragt anerkennen). Oder es findet eine Identifizierung von Meister und Institution statt: Eine Institution arbeitet analytisch, weil der derzeitige Chef(arzt) ein Analytiker ist.

INSTITUTION ALS DISKURS

Die ersten Analytiker, die mit Lacan arbeiteten, waren und blieben auch meist institutionell wirkende Ärzte, die ihren Brotberuf zumindest nicht sofort zugunsten der Psychoanalyse aufgaben. Die Polemiken und Auseinandersetzungen bezüglich der Psychoanalyse fanden innerhalb der bzw. mit den analytischen Institutionen statt, nicht unbedingt innerhalb der Kliniken. Folglich war die Existenz (also der Brotberuf als Arzt) durch die Debatten und Querelen nicht unbedingt in Gefahr. Die Tatsache, die auch heute noch besteht, dass dem Studium der Medizin die Assistenzarztzeit (*l'internat*) und in der Regel die Facharztausbildung folgt, sichert gegenüber den anderen universitären Ausbildungen, die nach dem Regelstudium enden, ein institutionell verbürgtes soziales Auskommen. Müssen sich die Psychoanalytiker, deren akademische Herkunft die Geistes- und Humanwissenschaften sind, vom universitären Diskurs abgrenzen, so die Mediziner vom Meisterdiskurs, wobei letzterer ein soziales Band zu garantieren scheint, das auch durch Kritik nicht aufgekündigt wird und so ein berufliches Aus- bzw. Einkommen garantiert. Dies manifestiert sich auch sprachlich: So wird zum Beispiel die Institution *Psychiatrie* mit der Berufsbezeichnung *Psychiater* gleichgesetzt, d.h. dieser Signifikant, der die Differenz von Institution und Subjekt aufhebt, fungiert als Meister-Signifikant S1 auf dem Platz des Agenten. Das, vom Platz des Meisters aus propagierte, eventuell institutionalisierte, aber auch kreative Wissen produziert die verlorenen Objekte in Form des banalen Ersatzobjekts *Geld*. Dass Lacan in den frühen Seminaren immer als *Docteur Lacan* angesprochen bzw. bezeichnet wird, ist vielleicht weniger eine Koketterie Lacans als ein Fingerzeig, dass die institutionelle Herkunft nicht zu verleugnen ist.

Diskurs des Herren:

$$\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Die Plätze:

$\frac{\text{der Agent}}{\text{die Wahrheit}}$	$\frac{\text{der andere}}{\text{die Produktion}}$
------------------------------------------------	---------------------------------------------------

Als Beispiel für den universitären Diskurs können Studienfächer, die zur Psychoanalyse führen können, wie Psychologie, Sprach-, Geistes- und Kulturwissenschaften erwähnt werden. Dem Studenten wird nach Abschluss die Vermittlung eines Wissens bestätigt, es wartet aber keine Institution auf ihn, mit deren Namen er identifiziert wäre. In diesem Diskurs agiert das Wissen S2, das Lacan als »Mittel zum Genießen« bezeichnet: »Ce savoir est un moyen de jouissance« – ein Wissen, das die Innen- und Umwelt harmonisieren soll, ein Wissen um die Objekte klein a, die wie ein Pfropfen wirken, um das Genießen zu regulieren. Dieses Wissen (um die Objekte) ist ein Instrument des Genießens.⁴ Die Frage, die sich konkret für den Absolventen stellt, bezieht sich auf die »Kanalisation« des universitären »Wissen-Genießens«. Als Produkt der universitären Institution bleibt er gespalten. Allerdings bleibt die Differenz erhalten: Das Wissen, d.h. die politisch-institutionalisierte Aussage (*énoncé*) – also das Diplom/der Titel – und das Subjekt des Aussagens (*énonciation*) – »ich bin ...« = »die Institution« – fällt nicht in eins. Der Mangel wird nicht per Gesetz – also politisch – geregelt.

Diskurs der Universität:

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Einen Sonderfall stellt aktuell die Berufspolitik der Psychologen bzw. der Psychotherapeuten dar: Die sogenannte Zusatzqualifikation »Psychotherapeut« fordert eine Art »Therapiebekenntnis« ein, mit dem der Psychologe gleichgesetzt wird. Das heißt konkret: Der Analytiker, der sich selbst und durch einige andere autorisiert (legitimiert), wird durch das Psychotherapeu-

⁴ LACAN, J. (1991): *L'envers de la psychanalyse*. Paris (Seuil), S. 56–57.

tengesetzt gezwungen, sich auch zu legalisieren, wenn er denn in Institutionen tätig sein will: Legitimität und Legalität werden gleichgesetzt (André Michels sprach bei einem Arbeitstreffen von FLG und AFP über diese beiden Begriffe). Auch hier wird die *énonciation* (in dem Falle der Akt der Legitimierung als Analytiker) und das *énoncé* (die Einschreibung in die Legalität) in eins gesetzt. Der Mangel wird abgeschafft und verworfen, allerdings um den Preis, dass auf der institutionellen Bühne nichts mehr durchgearbeitet werden kann. Psychoanalytiker zu sein, aber ab und an, wie zu Lacans Zeiten, die Bühne als Arzt oder eventuell als Psychologe zu betreten, scheint unmöglich geworden zu sein. Dass die institutionelle Bühne immer auch einen Mangel inszeniert, da Subjekt und Institution nicht in eins gesetzt werden können, wird fortschrittlich verleugnet. Wir befinden uns am Gegenpol dessen, was Lacan Studenten der Yale University 1975 auf die Frage nach den politischen Implikationen seiner psychoanalytischen Forschungen antwortete: »Auf alle Fälle, dass es keinen Fortschritt gibt. Was man auf der einen Seite gewinnt, verliert man auf der anderen. Und weil man nicht weiß, was man verloren hat, glaubt man, gewonnen zu haben [...]«,⁵ weil nämlich (so Lacan an anderer Stelle) der Analytiker selbst auf dem Platz (des Agenten) so etwas wie die Auswirkung der Zurückweisung des Diskurses, also das Objekt a, repräsentieren muss:⁶

$$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$$

Hinzu kommt die Privatisierung der Psychotherapeutenausbildung. Diese Tendenz zum Privaten sucht nach Anerkennung (Legitimierung und Legalisierung), indem sie sich dem öffentlich-politischen Diskurs anpasst und unterwirft. Dieses Private ist sich sehr wohl bewusst, das es selbst nicht Be-

⁵ »En tout cas, qu'il n'y a pas de progrès. Ce qu'on gagne d'un côté, on le perd de l'autre. Comme on ne sait pas ce qu'on a perdu, on croit qu'on a gagné.« In: *Yale University. Entretien avec des étudiants. Réponses à leurs questions*, (1975), <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1975-11-24a.doc> (Zugriff am 02.08.2011).

⁶ »L'analyste lui-même a ici à représenter de quelque façon l'effet de rejet du discours, soit l'objet a.« LACAN, J. (1991): a.a.O., S. 48.

standteil des »Öffentlich-Politischen« ist, und damit auch politisch ohne Macht bleibt (es findet ja außerhalb der Universitäten statt). Die Stellung dieses Diskurses im Politischen ist aber meiner Meinung nach weder durch den Diskurs des Meisters noch durch den der Universität zu formulieren. Vielmehr befindet man sich in dem Bedingungsgefüge, das Lacan mit dem Diskurs des Kapitalisten zu formalisieren versucht:

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Das gesplattene Subjekt richtet sich nun an ein Wissen, das (in Wahrheit) von den legitimierten und institutionalisierten Meistern gefordert wird. Dieses Wissen will sich als pures Produkt begreifen, das gewissermaßen über der Politik – d.h. dem sozialen Band – steht und nur auf die Nachfrage antworten will: Es wird kein Diskurs ermöglicht, sondern Objekte wie Qualifikationen, Approbationen usw. werden privat und je nach Bedarf produziert, d.h. solange sie eine (nachträgliche) Anerkennung erhalten. Die Meister(signifikanten) selbst, die sich wie im Diskurs der Universität auf dem Platz der Wahrheit befinden, sind völlig austauschbar je nach (berufs)politischen Erfordernissen. Es ist also ein Diskurs, der sich außerhalb des Politischen und damit auch außerhalb des Unbewussten (»l'inconscient, c'est la politique«) ansiedelt. Der Diskurs des Kapitalisten möchte zum reinen Instrument des Genießens der Politik(er) werden.

PLÄDOYER FÜR DEN DISKURS DER UNIVERSITÄT?

Der *universitäre Diskurs* ist eine Art Wissensvermittlung, die notwendigerweise verkennt. Lacan berichtet in der Sitzung seines Seminars vom 14. Januar 1970 vom baldigen Erscheinen einer Doktorarbeit (*thèse*) eines seiner Schüler (Laplanche): In dieser Arbeit werde seine These vom Unbewussten, das wie eine Sprache strukturiert sei, folgendermaßen wiedergegeben: »Das Unbewusste ist die Voraussetzung für die Sprache«. ⁷ Lacan betont, dass seine

⁷ »[...] l'inconscient est la condition du langage«. LACAN, J. (1991): a.a.O., S. 45.

Formulierung genau das Gegenteil beinhalte: »Die Sprache ist die Voraussetzung des Unbewussten«. ⁸ Es findet eine Verkennung ja eine Verkehrung ins Gegenteil statt, die den Unterschied von psychoanalytischem und universitärem Diskurs markiert.

Die Frage, die ich hier abschließend entwickeln will, lautet: Bietet der universitäre Diskurs die Möglichkeit, die Psychoanalyse – wenn auch in verkennender Weise – institutionell weiterzugeben? Die universitäre Formulierung, »das Unbewusste ist die Voraussetzung für die Sprache«, erinnert an Hypothesen der Informationstechnologie, zum Beispiel dass Computer ein Unbewusstes bräuchten, um wie Menschen denken zu können. Die Psychoanalyse hingegen geht immer vom Faktum bzw. der Wahrheit der Sprache bzw. des Sprechens aus, um das Unbewusste als Effekt dieses Sprechens zu begreifen. Der universitäre Diskurs kann nicht von der Wahrheit ausgehen und muss deshalb das Unbewusste als Objekt des Wissens setzen. Die Frage bleibt aber, ob nicht der universitäre Diskurs die Möglichkeit bietet, die Psychoanalyse *universell* weiterzugeben; ob nicht gerade die *Verkennung*, die eine universitäre Lehre der Psychoanalyse darstellt, die Möglichkeit beschreibt, diese Verkennung dann (in der eigenen Analyse) durchzuarbeiten. Diese Frage könnte auch lauten: *Ist eine Verkennung nötig, um politisch relevant und präsent zu bleiben?*

Ich erinnere mich an die eigene Erfahrung, als wir Studenten der klinischen Psychologie an der Universität in Nantes mit der Lehre Lacans konfrontiert wurden, und der Effekt war, dass wir Lacansche Formeln auswendig lernten, ohne dass dies von den Professoren gefordert worden wäre. Aber um später bzw. nachträglich etwas durchzuarbeiten, muss eben erst einmal eine – wenn auch verkennende – Konfrontation mit einer Lehre geschaffen werden. Wenn die Psychoanalyse von ihrer universitären Lehre und Weitergabe Abschied nimmt, verwirft sie dann nicht auch die *Verkennung* als notwendigen Einstieg und als notwendigen Mangel, den jede institutionelle Weitergabe beinhaltet? Stellt es nicht eine Verdinglichung und damit Fetischisie-

⁸ »Le langage est la condition de l'inconscient, c'est ce que je dis«; ebd..

zung des Mangels dar, wenn der Einstieg in die Psychoanalyse bzw. die erste Konfrontation mit der Psychoanalyse nur mittels Lehranalyse erfolgt? Also einer Fetischisierung des Mangels durch eine Verleugnung des Politischen (Lipowatz)?

Ist die Universität nicht der Ort der Kulturarbeit, in Form einer institutionellen Bühne, die es erlaubt, einen Mangel zu inszenieren? Das Durcharbeiten der Verkennungen ist dann die Aufgabe des Einzelnen. »L'inconscient, c'est la politique«, begriffen als soziales Band, das uns in unseren Verkennungen konstituiert, zeigt, dass eine Urverdrängung (*Urverkennung*) nötig ist, um uns als Gemeinschaftswesen zu konstituieren, was dann wiederum Voraussetzung für jede Kulturarbeit ist.

»Die Verflüssigung des Mangels«, von der Lipowatz spricht – im Gegensatz zur Abschaffung oder Fetischisierung des Mangels –, findet so vielleicht über den universitären Diskurs statt: In diesem Diskurs agiert bzw. richtet sich ein Wissen (S2) an den anderen, an den Studenten, dem es an Wissen mangelt (a). Der Platz der Wahrheit ist durch S1 (den Herrensignifikanten) besetzt, durch die Meister, die das Wissen erst ermöglichten bzw. legitimierten. Produziert wird das gespaltene Subjekt: der Student, der seine institutionelle Berechtigung nur dadurch erfährt, dass er sich in der Rolle als ein »noch an Wissen mangelndem Wesen« akzeptiert. Dieses institutionalisierte Unbehagen – auf der einen Seite das Wissen, das mit seinen Meistern, also seiner Herkunft hadert, auf der anderen Seite, der Student, der seinen Mangel nur durch Examina (*unités de valeurs* / Lehreinheiten) rechtfertigen kann – *verflüssigt* den Mangel. Der psychoanalytische Diskurs kann nicht institutionalisiert werden, da in ihm Wissen und Wahrheit zusammenfallen: S2 befindet sich auf dem Platz der Wahrheit, aber einer persönlichen, subjektiven, nicht verallgemeinerbaren – also nicht zu institutionalisierenden – Wahrheit.

Eine institutionelle universitäre Verankerung der (lacanschen) Psychoanalyse bedeutet, dass die Institution dem Unbehagen nicht ausweicht: Der Psychoanalytiker kann in ihr nicht als Träger einer Wahrheit auftreten, da ihn in der universitären Institution nur sein Wissen legitimiert. Aber zu wissen, dass in der Psychoanalyse letztlich das ihm unterstellte Wissen – also seine Position

als »sujet supposé de savoir« – die Wirksamkeit hervorruft, setzt ihn mit dieser Verkennung nicht gleich. So wie Lacan und andere von Zeit zu Zeit die institutionelle Bühne betreten und eventuell dabei ihre Arztkostüme umhingen, könnte auch an Universitäten (Berufs-)politik betrieben werden, die gesellschaftlich-institutionell relevant bleibe.

»L'inconscient, c'est la politique« könnte auch bedeuten, dass das Unbewusste zwangsläufig auf den sprachlichen Ursprung (»das Unbewusste ist strukturiert wie eine Sprache«) zurückführt und damit auf eine dem Subjekt vorgängige symbolische Ordnung. Wird dieses lacansche Wissen an der Universität gelehrt, ist es nicht am Platz der Wahrheit. Erst die eigene Analyse ermöglicht die Erfahrung, was dieses Wissen für mich bedeuten kann (im zweiten Schritt bzw. nachträglich). »L'inconscient, c'est la politique« weist auch auf das unausweichliche Aufeinandertreffen von Wissen und Macht hin, das das Politische selbst ausmacht. Wenn die Psychoanalyse nur noch an privaten Instituten gelehrt und durch Lehranalyse vermittelt wird, dann besteht die Gefahr, dass man dieser Verkennung, d.h. dieser Konfrontation mit Wissen und Macht (also dem Politischen schlechthin) ausweichen möchte, um direkt zu dem Platz des Wissens auf der Position der Wahrheit zu gelangen. Diese subjektive Erfahrung einer Wahrheit ermöglicht aber nur der psychoanalytische Diskurs, d.h. die eigene Analyse, die nie institutionalisiert werden kann, da das manifest Politische (d.h. die Institutionen) durch Wissen und Macht (Legitimität und Legalität) definiert ist.

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf Lacan und die Universität zu sprechen kommen. Lacan schreibt im 1969 veröffentlichten Vorwort zur Dissertation von Anika Lemaire, die unter dem Titel *Jacques Lacan* erschien, folgendes: Der universitäre Diskurs »[...] erhebt die Fiktion, die er Autor nennt, oder die Geschichte des Denkens oder irgendetwas, das sich selbst als Fort-

schritt betitelt, zur These.«⁹ Lacan beschreibt hier auch den Weg seines Seminars: Zehn Jahre Vorlesungssaal in der Psychiatrie *Sainte Anne*, dann die *Ecole Normale Supérieure* (später wird dann ja auch noch die *Faculté de Droit* hinzukommen). Er resümiert:

»Das Feld des Psychoanalytikers bezieht, wenn man genau darüber nachdenkt, seine Motivation, in der Psychiatrie seine Wohnstatt zu finden, mehr aus einer politischen Konfiguration als aus einer praktischen Verknüpfung. Es [das psychoanalytische Feld] wurde dorthin abkommandiert aufgrund seiner Antipathie gegenüber dem universitären Diskurs, einer Antipathie, deren Gründe nur in meiner Lehre zu suchen sind, die aber deswegen nicht weniger wirkungsvoll ist, als sie sich als Symptom in Institutionen übersetzt, welche Sekundärgewinne transportieren.«¹⁰

Nichtsdestotrotz wagte auch Lacan, die Psychoanalyse in das universitäre Feld einzuführen: Die *Université de Vincennes* existierte in ihrer ursprünglichen Form von 1968–1980 (dann erfolgte, auf Weisung von Jacques Chirac, ein Umzug nach Saint Denis und die Zerstörung der ursprünglichen Gebäude). Die Psychoanalyse sollte hier – zuerst unter Leitung von Serge Leclair, dann unter Jacques-Alain Miller – einen festen Platz haben. Ich möchte an dieser Stelle nur kurz auf eine Bemerkung Lacans während seines (meines Wissens einzigen) Auftritts in dieser Universität eingehen. Er äußerte sich zum universitären Diskurs:

»Ihr seid Produkte der Universität und ihr beweist es auch, nämlich dass ihr der Mehr-Wert seid, und sei es nur auf folgende Weise: indem ihr diesem

⁹ »[...] quand il fait thèse de cette fiction qu'il appelle un auteur, ou de l'histoire de la pensée, ou bien encore de quelque chose qui s'intitule d'un progrès.«
LEMAIRE, A. (1977): *Jacques Lacan*. Brüssel (Pierre Mardaga), S. 6–7.

¹⁰ »Le champ du psychanalyste, si l'on y songe, c'est beaucoup plus de configuration politique que de connexion praticienne que se motive l'habitat qu'il a trouvé dans la psychiatrie. Il y fut commandé par son antipathie du discours universitaire, antipathie qui, pour n'avoir reçu que de mon enseignement sa raison, n'en a pas moins d'efficacité quand, symptôme, elle se traduit d'institutions qui véhiculent des bénéfices secondaires.« Ebd., S. 7–8.

Umstand nicht nur beipflichtet und applaudiert – und ich wüsste nicht, weshalb ich etwas dagegenhalten sollte – ihr geht aus ihr [der Universität] hinaus, gleichgesetzt mit mehr oder weniger *Unités de Valeur* [Lehr- bzw. Werteinheiten]. Ihr macht euch hier zu Lehrinhalten: Ihr geht hier mit dem Stempel Lehrinhalten raus.«¹¹

Lacan spricht hier deutlich aus, dass die Universität bzw. der universitäre Diskurs sich nicht an die partikuläre Wahrheit der Subjekte richtet, sondern *Unités de Valeur* produziert. Alles andere wäre eine völlige Verleugnung der Tatsache, dass sich Studenten in einer Abhängigkeit zur *alma mater* befinden. Aber Lacan sieht auch die politische Bedeutung der Universität:

1973 schreibt er in »Peut-être à Vincennes«: »Es handelt sich nicht nur darum, dem Analytiker mit den auf universitäre Weise verbreiteten Wissenschaften zu helfen, sondern auch darum, dass diese Wissenschaften Gelegenheit erhalten, sich an seiner [des Analytikers] Erfahrung zu erneuern.«¹² Lacan nennt dann als Beispiele für solche Wissenschaften die Linguistik, die Logik, die Topologie und die Philosophie (im Gegensatz zu einer bloßen Ideengeschichte).

Dass diese universitäre Konfrontation sich nicht in Harmonie auflösen kann, sah auch schon Freud. So schreibt er in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1933:

¹¹ »Vous êtes les produits de l'Université et vous le prouvez que vous êtes la plus-value, ne serait-ce qu'en ceci : ce à quoi non seulement vous consentez et ce à quoi vous applaudissez – et je ne vois pas ce en quoi j'y ferais objection – c'est que vous sortez de là, vous mêmes, égaux à plus ou moins Unités de Valeur. Vous venez vous faire ici Unités de Valeur : vous sortez d'ici estampillés Unités de Valeur.« In: *L'impromptu de Vincennes*, (1969), <http://www.ecole-lacanienne.net/documents/1969-12-03.doc> (Zugriff am 02.08.2011).

¹² »Maintenant ce dont il s'agit n'est pas seulement d'aider l'analyste de sciences propagées sous le mode universitaire, mais que ces sciences trouvent à son expérience l'occasion de se renouveler.« Lacan, J. (2001): *Autres écrits*. Paris (Seuil), S. 313.

»Nun erwarten Sie aber nicht die frohe Botschaft zu hören, der Kampf um die Analyse sei zu Ende und habe mit ihrer Anerkennung als Wissenschaft, ihrer Zulassung als Lehrstoff zur Universität geendet. Es ist keine Rede davon, er setzt sich fort, nur in mehr gesitteten Formen. [...] Der eine nimmt Anstoß an der Sexualität, der andere am Unbewussten; besonders unbeliebt scheint die Tatsache der Symbolik zu sein.«¹³

Lacan liegt daran, dass die Wissensvermittlung der Psychoanalyse an der Universität keine Wahrheitserfahrung für das Subjekt ermöglicht, sondern (durch Prüfung, also Wissenswiedergabe) *Unités de Valeur* produziert. Die psychoanalytische Lehre an der Universität ist, Lacans Worten nach, *Symptom* und *Sekundärgewinn*. So ist die Universität kein Ort, an dem die Weitergabe der Psychoanalyse stattfindet; aber sie kann ein Ort sein, an dem die Psychoanalyse sich mit dem Politischen konfrontiert bzw. im Politischen formuliert. Hier kann etwas institutionell vom Unbewussten (mittels Symptom und Sekundärgewinn) erfahren werden. Der Mangel könnte sich in ihr *verflüssigen*, da Universität und universitärer Diskurs nicht gleichzusetzen sind. Der Student kann in der Universität die Erfahrung mit einem Herrendiskurs machen (zum Beispiel Begeisterung einem Professor gegenüber), er kann das Wissen, das ihm vermittelt werden soll und das ihn in eine *Unité de Valeur* verwandelt, hysterisch kontestieren, aber er kann auch einen Wahrheitsmoment erfahren der ihn zum persönlichen Weiterforschen mittels einer eigenen Psychoanalyse (also im psychoanalytischen Diskurs) veranlasst. Vor der Trockenlegung der Zuydersee muss es eine Verflüssigung gegeben haben, die das Begehren, dem Wasser etwas abzugewinnen, allererst verursacht.

¹³ FREUD, S. (1933 a [1932]): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW, Bd. XV, Frankfurt/M. (S. Fischer), S. 149.

Kulturprozess, Freud'sche Kulturarbeit, psychoanalytische Arbeit

CLAUS-DIETER RATH

Zwischen 1900 und 1932 gebraucht Sigmund Freud mehrfach den Begriff »Kulturarbeit«: In der *Traumdeutung* (1900) fällt sie mit dem Beginn des Geschlechtslebens infolge der Vertreibung aus dem Paradies zusammen, in *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908) mit der Sublimierung, in *Zukunft einer Illusion* und *Das Unbehagen in der Kultur* (1927/1929) garantiert und gefährdet sie die gegenseitige Bindung der Mitglieder einer Gesellschaft, 1932 schließlich, in seiner Vorlesung über *Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit*, illustriert Freud sie mit der Trokenlegung der Zuydersee und mit der – sehr unterschiedlich interpretierten – Formel »Wo Es war, soll Ich werden«.

Diese Freud'sche »Kulturarbeit« übersteigt das heute gängige Verständnis einer Kulturvermittlung an bestimmte Bevölkerungsgruppen und hat klinische, metapsychologische, kulturhistorische und politische Dimensionen. Wenn sie die Erforschung des Unbewussten sowie die theoretische und praktische Behandlung psychischer Gebilde umfasst, setzt sie eine historisch bestimmte Ausdifferenziertheit von objektiver und subjektiver Kultur (G. Simmel) voraus und damit eine konkrete Subjektivität und Strukturiertheit der Psyche. Sie wirkt auf die weitere psychoanalytische Forschung ein, bringt aber auch gesellschaftliche Funktionsbestimmungen in Gang, die die Psychoanalyse als Teil der psychohygienischen Versorgung, als Mittel zur Reproduktion der Arbeitskraft, als Weltanschauung oder als Ethik oder als ein Instrument der politischen Auseinandersetzung sehen.

EINIGE ELEMENTE DES FREUD'SCHEN BEGRIFFS VON KULTUR

Freuds Kulturuntersuchungen verschränken höchst abstrakte Gedanken und konkreteste Beobachtungen des gesellschaftlichen Lebens – darin Karl Marx, Georg Simmel u.a. vergleichbar – mit dem Stand seiner psychoanalytisch-klinischen Erfahrungen und Theoriebildungen. Kurz gesagt hebt Freud an der menschlichen Kultur zwei »Seiten« hervor:

»*einerseits* all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, *andererseits* alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln« (Freud 1927c, S. 326 Hervorh. CDR).

Konkretisiert man die *Beziehungen der Menschen* im Hinblick auf die psychoanalytische Kulturarbeit, fällt das Augenmerk vor allem auf die *Positionen*, die der einzelne dem anderen gegenüber einnimmt, sowie auf die *Arten der sozialen und der Trieb-Bindung* aufgrund der beteiligten Triebobjekte und -ziele, fällt also auf die Weisen, diese zu genießen, und zwar entsprechend den jeweiligen Libido- und Todestrieb-Besetzungen (vgl. bspw. Freud 1933b [1932], S. 25f.).

Dass es Freuds Begehren war, auf den Kulturprozess verändernd einzuwirken, ist bekannt (vgl. Rath 2001, S. 395f.). Wieso aber verbindet er die von ihm erfundene psychoanalytische Kur, deren Gegenstand die Libidoökonomie des Einzelnen ist, mit Kulturfragen? Die einfachste Antwort lautet: Noch für den unkultiviertesten Menschen ist Kultur ein Lebensmittel. Lebensmittel? Der Volksmund sagt vom elementaren Wissen, man habe es mit der Muttermilch eingesogen. Nahrung, von *Nara* stammend, soll das Heil sein, das Heil, dessen wir bedürfen. Fehlen uns Mittel und Kräfte, um einen Befriedigungszustand zu erreichen, fordern wir den Anderen, an dem wir uns direkt befriedigen können, oder der uns sein Wissen und Können vermitteln soll.

Orale Einverleibung, ja Kannibalismus, ist für Freud der Weg, auf dem die primäre Identifizierung, die »erste und bedeutsamste Identifizierung des Individuums, die mit dem Vater der persönlichen Vorzeit« (1921c, S. 98) bzw.

»mit den Eltern« stattfindet (1923b, S. 298f. und Anm. 1). Die Identifizierung realisiert sich nicht als Objektbeziehung, tut sich nicht am anderen direkt gütlich, etwa als Objekt *Brust*, denn nicht den anderen zu *haben*, ist ihr Ziel, sondern zu *werden* wie er.

Die Positionen dieses Anderen sind in Freuds Schriften schon vor 1900 präsent, nämlich als der »prähistorische unvergessliche Andere, den kein Späterer mehr erreicht« (Freud 1986, S. 223f., Brief vom 6. Dez. 1896), und über zwei Jahrzehnte später leitet er seine *Massenpsychologie* mit dem Hinweis ein, dass »im Seelenleben des Einzelnen [...] ganz regelmäßig der Andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht« komme (Freud 1921c, S. 73). Der prähistorische Andere sorgt für dich, er liebt, d.h. er versteht dich; er weiß, was du hast und was dir fehlt: Er sollte die Objekte deines Begehrens kennen und um deinen Mangel wissen. Im Glauben, dass er dir diesen Mangel nehmen kann, versuchst Du dieses Loch mit seiner Person oder mit seinem Wissen zu stopfen oder mit dem, was du für seine Objekte (Vorlieben, Leidenschaften usw.) hältst. Beharrlich setzt das Subjekt groß, allwissend und allmächtig wirkende Gestalten auf diesen Platz des »prähistorischen unvergesslichen Anderen«: den Doktor, einen Führer oder eine andere imponierende Gestalt. Es gibt sich ihnen hin, folgt ihnen, um an ihnen sich zu nähren und über sich bestimmen zu lassen.

Ausschlaggebend für die Lebensart des Einzelnen wird sein, ob aus der Spannung der Wunschbesetzung, für die es in aktueller Not und Versagung keine Abfuhrmöglichkeit gibt, sich Wege eines eigenen Begehrens bahnen können oder ob er sich im regressiven Anspruch einrichtet, blind auf eine kulturelle Norm einlenkt oder auf die Angebote eines Deuters, Wahrsagers, Gurus oder Verkäufers: »Das ist es!« »Ich habe es für Dich!« Im ersten Fall kann sich aus der Nichtidentität eine Ausarbeitung *mithilfe* der kulturellen Schätze ergeben. Im *letzteren* Fall kommt es zu einer Schließung, einer momentanen Sättigung durch Vorfabriziertes, die, statt subjektiv gangbare Ersatzwege zu erfinden, immer neue Warenangebote erheischt.

Dieser Andere ist mehr als eine Person. Als unpersönliche Instanz *ist er die Kultur*, die festlegt, »in welcher Weise die Beziehungen der Menschen zuein-

ander, die sozialen Beziehungen, geregelt sind, die den Menschen als Nachbarn, als Hilfskraft, als Sexualobjekt eines anderen, als Mitglied einer Familie, eines Staates betreffen« (Freud 1930a [1929], S. 454).

Der persönliche Andere ist nichts ohne den unpersönlichen, denn ohne ein *savoir faire*, ohne eine hilfreiche Struktur wäre er selber hilflos. Die Pflege des Kindes umfasst auch dessen Einbeziehung in die Kultur, der die Eltern und Erzieher selbst angehören und unterstehen. Doch, wie wir sehen werden, ist es damit nicht getan.

Geht *Kulturarbeit* im heute gängigen Verständnis davon aus, das anfänglich hilflose Kind müsse möglichst viel Kulturelles in sich aufnehmen, um bestmöglich zu leben, trägt die spezifisch Freud'sche, die *psychoanalytische Kulturarbeit* einigen Besonderheiten Rechnung.

EINIGE ETAPPEN DES BEGRIFFS ›KULTURARBEIT‹ BEI FREUD

Vertreibung aus dem Paradies und Beginn des Sexuallebens

Erstmals erscheint *Culturarbeit* bei Freud 1899 in der *Traumdeutung*, in der Erstausgabe noch mit C geschrieben. Dort wird nicht gesagt, was sie sei, sondern wann und woraus sie entstehe, nämlich mit dem biblischen Sündenfall und aus dem paradiesischen Idealzustand: Die Menschen sind »nackt und schämen sich nicht voreinander, bis ein Moment kommt, in dem die Scham und die Angst erwachen, die Vertreibung erfolgt, das Geschlechtsleben und die Kulturarbeit beginnt«.

Für Freud repräsentiert diese mythische Zeit das Paradies der ersten Kindheit, bis etwa zum vollendeten dritten Jahr (Freud 1900a, S. 250). Wenn die Vertreibung aus dem Paradies der Beginn des Geschlechtslebens ist, müsste eigentlich alles noch paradiesischer werden! Stattdessen macht es Arbeit – eines Tages sogar *psychoanalytische* Arbeit. Gab es im Paradies keinen Sex? *Kulturarbeit* ist in Freuds Formulierung von 1899 nicht die Tätigkeit eines Spezialisten, sondern wird Aufgabe, Lebensbedingung, ja Fluch, wie in diesen Zeilen der Genesis:

»Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst./ Unter Schmerzen gebierst du Kinder./Du hast Verlangen nach deinem Mann;/er aber wird über dich herrschen.

Zu Adam sprach er: Weil du auf deine Frau gehört und von dem Baum gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte: So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen./Unter Mühsal wirst du von ihm essen/alle Tage deines Lebens.« (Genesis 3, 16–17)

Dass Freud hier von Kulturarbeit spricht, zeigt, dass für ihn Gesetz wie Gesetzesverstoß, Schuld und Sünde, die Erkenntnis, aber auch Agrikultur, Geschlechtsleben und Scham zur Kultur gehören. Freud betont, er »verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen« (Freud 1927c, S. 326; vgl. 1930a [1929], S. 448f.). Aus dem Sündenfall konstituiert sich menschliche Erkenntnis:

»Dann sprach Gott, der Herr: Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse.« (Genesis 3, 22)

Sexualleben und Kulturarbeit beginnen mit der Vertreibung aus dem Paradies. Da die Menschen vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, müssen und können sie nun gut und böse unterscheiden. Sie können und sie müssen jetzt urteilen; vorher, im Reich des Gottvaters, war das nicht nötig. Der Freud'schen Psychoanalyse geht es darum, dass der Mensch mit seiner Vertriebenheit, seiner Ausgestoßenheit zurechtkommt, in der nicht alles von einem Gott gelenkt wird, sondern in der es eines menschlichen Urteils bedarf.

Urvater-Mord

Gesetz und Gemeinschaft sind auch Gegenstand von Freuds zweitem mythischen Bezugspunkt, neben dem biblischen. 1912, mit *Totem und Tabu*, konstruiert er einen weiteren Ursprung der Kulturarbeit, ohne den Terminus explizit zu verwenden. Wieder ist es eine Tat, ein Bruch, nämlich der Mord am despotischen Urvater. Er spricht von »Reaktionen auf dieselbe große Begebenheit, mit der die Kultur begonnen hat und die seitdem die Menschheit nicht zur Ruhe kommen lässt«. Das Kapitel über »Die infantile Wiederkehr des Totemismus« behandelt die beiden Tabus des Totemismus, »mit denen die Sittlichkeit der Menschen beginnt«: die Schonung des Totemtieres und das Inzestverbot (Freud 1912–13a, S. 173 und 175).

Hier ist angelegt, was Freud später *Unbehagen in der Kultur* nennen wird, nämlich ein grundlegendes Schuldgefühl, das Freud an zwei Ambivalenzen festmacht: an der Ambivalenz gegenüber dem gemordeten, aber doch geliebten Vater der Vorzeit, und an den Liebes- und Hassbeziehungen gegenüber den anderen Mitgliedern der Kulturgesellschaft.

Sublimierung

Einander angenähert hat Freud Kulturarbeit und Psychoanalyse schon einige Jahre zuvor (1908) in *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität*. Er knüpft dort an die im Vorjahr veröffentlichten sexualethischen Thesen des Prager Philosophen Freiherr von Ehrenfels an,¹ der »natürliche« und »kulturelle« Sexualmoral unterscheidet. Erstere meint nicht eine von der Natur hervorgebrachte, eine natürliche Moral (was ein Widersinn wäre), sondern die Bezogenheit und die Auswirkung dieser Moral: Erhaltung des »Naturbestands« eines Volkes, im Sinne von dessen Gesundheit und Lebendigkeit, während die Befolgung der »kulturellen« Sexualmoral, die die Menschen »zu intensiver und produktiver Kulturarbeit anspricht« (Freud 1908, S. 143), deren Kulturniveau oder Zivilisierungsgrad betrifft.

¹ EHRENFELS tritt in seiner *Sexualethik* (1907) – neben seinem Plädoyer für eine Sexualreform, die (zumindest für den Mann) die Grenzen der monogamen Ehe sprengt – für eine Art Rassezucht ein. Wahrscheinlich führte das Erscheinen dieses Buches zu seinem Vortrag bei der Wiener Mittwochsgesellschaft am 23. Dezember 1908. Das Protokoll des Vortrags und der kontroversen Diskussion findet man im Band 2 der Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung (NUNBERG/FEDERN, S. 84–91) unter dem Titel »Züchterisches Reformprogramm«, Titel, gegen den er sogleich Einwände erheben sollte, da es ihm nicht nur um die Konstitution, sondern auch um das kulturelle Leben gehe. Es ist mir nicht bekannt, ob Freud, der den Beginn nationalsozialistischen Rassenwahns und dessen Vorläufer noch selbst erlebt hat, sich nachträglich veranlasst sah, seine Empfehlung der Arbeit Ehrenfels' zurückzunehmen. Seinen eigenen Text von 1908 empfand Freud als eine Erweiterung der Ehrenfels'schen Darstellung, mit der kleinen Einschränkung bzw. Akzentverschiebung: »Es ist gewiss nicht Sache des Arztes, selbst mit Reformvorschlägen hervorzutreten; ich meinte aber, ich könnte die Dringlichkeit solcher unterstützen, wenn ich die v. Ehrenfels'sche Darstellung der Schädigungen durch unsere »kulturelle« Sexualmoral um den Hinweis auf deren Bedeutung für die Ausbreitung der modernen Nervosität erweitere.« (1908d, S. 167)

Die Schreibung von »kulturell« in Anführungszeichen ist weniger ironische Distanzierung als Hinweis auf die spezifische Verwendung des Begriffs. Ehrenfels diagnostiziert einen Niedergang der weißen Rasse und eine schädliche Verweiblichung durch die zeitgenössische »kulturelle« Sexualmoral, die dem Mann weibliche Schamstandards aufzwingt; dies lähme den Faktor der virilen Auslese bei der Bevölkerungsentwicklung (S. 143 f.).

Freud lässt sich von Ehrenfels anregen,² sorgt sich aber nicht um den Volksbestand, sondern – unter dem Gesichtspunkt des »Arztes« (S. 167) – um das Wohlergehen und die Leiden der Menschen. Er sieht die aktuelle Sexualmoral – nicht die moderne Kultur insgesamt – als Quelle der »in unserer gegenwärtigen Gesellschaft sich rasch ausbreitenden Nervosität« (S. 144 f.). »Gesundheit und Lebentüchtigkeit der einzelnen Menschen« könnten dabei so sehr geschädigt werden, dass letztlich »auch das kulturelle Endziel in Gefahr geriete« (S. 143).

Ausgangspunkt ist eine Überlegung zur Sublimierungsfähigkeit, die triebökonomisch die Kultureignung des Menschen begründet und auch deren Grenzen aufzeigt:

»Man nennt diese Fähigkeit, das ursprünglich sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur Sublimierung.« (S. 150)

»Sexuell« heißt hier die direkte sexuelle Befriedigung (ebd., S. 151), meint also nicht alles in weitesten Sinne Sexuale; es geht hier um das Triebziel, d.h. die Art der Aktion. Infolge »der bei ihm besonders ausgeprägten Eigentümlichkeit, sein Ziel verschieben zu können, ohne wesentlich an Intensität abzunehmen«, kann der Sexualtrieb mit seinen vielen Komponenten, Partialtrieben, »der Kulturarbeit außerordentlich große Kraftmengen zur Verfügung« stellen« (S. 150).³

² Schon in seiner Witzarbeit, 1905 erschienen, hatte Freud sich auf Ehrenfels bezogen, und zwar hinsichtlich der Ehe (1905, S. 122). Ehrenfels seinerseits zitiert in der *Sexualethik* Freud als Autorität (1907, S. 31 Anm., S. 61).

³ »Die für die Kulturarbeit verwertbaren Kräfte werden so zum großen Teile durch die Unterdrückung der sogenannten *perversen* Anteile der Sexualerregung gewonnen.« (Ebd., S. 151)

Einige Jahre später wird Freud sagen, aus der »Triebumbildung« bzw. Triebveredelung ergebe sich unsere »Kultureignung«, die ein bestimmtes Verhältnis zum »primitiv gebliebenen Triebleben« ermöglicht (1915b, S. 338; siehe auch S. 334 u. 336):

»Die ursprüngliche Stärke des Sexualtriebes ist wahrscheinlich bei den einzelnen Individuen verschieden groß; sicherlich schwankend ist der von ihm zur Sublimierung geeignete Betrag. Wir stellen uns vor, dass es zunächst durch die mitgebrachte Organisation entschieden ist, ein wie großer Anteil des Sexualtriebes sich beim einzelnen als sublimierbar und verwertbar erweisen wird; außerdem gelingt es den Einflüssen des Lebens und der intellektuellen Beeinflussung des seelischen Apparates einen weiteren Anteil zur Sublimierung zu bringen. Ins Unbegrenzte fortzusetzen ist dieser Verschiebungsprozess aber sicherlich nicht, so wenig wie die Umsetzung der Wärme in mechanische Arbeit bei unseren Maschinen. Ein gewisses Maß direkter sexueller Befriedigung scheint für die allermeisten Organisationen unerlässlich, und die Versagung dieses individuell variablen Maßes straft sich durch Erscheinungen, die wir infolge ihrer Funktionsschädlichkeit und ihres subjektiven Unlustcharakters zum Kranksein rechnen müssen.« (1908d, S. 150f.)

Die kulturzerstörerische und krankmachende Dialektik dieses Prozesses sieht so aus: Übermäßige Forderungen der Sexualmoral führten infolge unangemessener Einschnitte ins Sexualleben zur Neurose, und durch schlechte, misslungene Verdrängung und entsprechende Abwehranstrengungen werden viele der zur Kulturarbeit nötigen Energien geraubt (ebd., S. 165). Damit vereitelt die Neurose – »bei wem immer sie sich findet« – die Kulturabsicht und besorgt »somit eigentlich die Arbeit der unterdrückten kulturfeindlichen Seelenkräfte« (ebd., S. 166). Die Gesellschaft bezahle so »die Gefügigkeit gegen ihre weitgehenden Vorschriften mit der Zunahme der Nervosität« (S. 166).

Zu »der intellektuellen Beeinflussung des seelischen Apparates« kann man auch die psychoanalytische Kur zählen.

Das Thema der Kulturfeindschaft wird Freud in den nächsten Jahrzehnten noch weiter ausführen.

Schaffung sozialer Bindungen

»Man hat, meine ich, mit der Tatsache zu rechnen, dass bei allen Menschen destruktive, also antisoziale und antikulturelle Tendenzen vorhanden sind [...]. Es wird entscheidend, ob und inwieweit es gelingt, die Last der den Menschen auferlegten Triebopfer zu verringern, sie mit den notwendig verbleibenden zu versöhnen und dafür zu entschädigen.« (Freud 1927c, S. 328)

»[Wenn] man es nur zustande bringt, die kulturfeindliche Mehrheit von heute zu einer Minderheit herabzudrücken, hat man sehr viel erreicht, vielleicht alles, was sich erreichen lässt.« (ebd., S. 330)

Die »Kulturfeindseligkeit« der Menschen führt Sigmund Freud auf ein Unbehagen zurück, das für ihn so wichtig ist, dass er es 1929 zum Titel seines Textes macht, und seine ersten Ideen, »Das Glück in der Kultur« und »Das Unglück in der Kultur«, verwirft (vgl. Grubrich-Simitis 1993, S. 214). Dieses Unbehagen führt er auf einen doppelten Konflikt zurück: einerseits die *Erwartungen der Menschen*, denen ihre Kultur nicht gerecht wird und werden kann, andererseits die Kulturforderungen, denen die einzelnen Menschen nicht gerecht werden, nicht gerecht werden können.

»Wie der Planet noch um seinen Zentralkörper kreist, außer dass er um die eigene Achse rotiert, so nimmt auch der einzelne Mensch am Entwicklungsgang der Menschheit teil, während er seinen eigenen Lebensweg geht.« (1930a [1929], S. 501)

Den »Kulturprozess« versteht Freud als eine Modifikation des Lebensprozesses. Er soll eine Aufgabe erledigen, die vom Eros gestellt wird und von der realen Not (Ananke) ausgelöst wurde. Die »äußere reale Not« zwang den Menschen »zum Kampf mit der Realität, der teils in Anpassung an dieselbe, teils in Beherrschung derselben ausging, aber auch zur *Arbeitsgemeinschaft* und zum *Zusammenleben* mit seinesgleichen, womit bereits ein Verzicht auf mancherlei sozial nicht zu befriedigende Triebregungen verbunden war.« (Freud 1924f [1923], S. 424. Hervorh. CDR.)

Zwei Grundkonflikte bringen und halten den Prozess der Kulturentwicklung oder Zivilisation in Gang, der seit unvordenklichen Zeiten »über die Menschheit abläuft« (Freud 1930a [1929], S. 456, 481, 499; 1933b [1932], S. 25): ei-

nerseits der Kampf zwischen Eros und Thanatos, und andererseits der Kampf zwischen ichbezogenem, egoistischem Glücksstreben und einer »altruistischen Kulturströmung«, der Gemeinschaftsbindung.

Diesen Makroverhältnissen billigt Freud jedoch keine eigene Logik zu; er betrachtet sie vielmehr als Nachbildungen, Spiegelungen der Vorgänge im Subjekt, auf erweiterter Stufenleiter (Freud 1930a [1929]⁴). Von seiner klinischen Erfahrung her, schreibt er Mitte der dreißiger Jahre, werde ihm »immer klarer«,

»dass die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge, auf einer weiteren Bühne wiederholt« (Freud 1935a, S. 32 f.).

Relationen zwischen mehreren Schauplätzen oder Bühnen behandelt dieses Bild, das auf Fechners Idee zurückgeht, dass »der Schauplatz der psychophysischen Tätigkeit während des Schlafens und des Wachens« nicht derselbe ist (zit. nach Freud 1900a, S. 51). Die Kultur erscheint hier als erweiterte oder als dritte Bühne, je nachdem wie man den Ausdruck »auf einer weiteren Bühne« liest. Auf ihr ist etwas wahrzunehmen, das auf der anderen oder den anderen latent bleibt.

Doch was sich auf der Bühne der Kultur bzw. der Massenpsychologie und was sich auf der Bühne des Einzelmenschen abspielt, ist für Freud nicht kongruent: Im einzelnen Menschen widersetzt eine egoistische oder Glücksströmung sich der altruistischen, kulturellen Strömung, dagegen dominiert »beim *Kulturprozess* [...] das Ziel der Herstellung einer Einheit aus den menschlichen Individuen [...], das Ziel der Beglückung besteht zwar noch, aber es wird in den Hintergrund gedrängt« (Freud 1930a [1929], S. 500).

⁴ Er spricht von einer »Ähnlichkeit des Kulturprozesses mit der Libidoentwicklung des Einzelnen« (FREUD 1930a [1929], S. 457 f.).

Anders gesagt: Das Kultur-Über-Ich greift auf die Kultur wesentlich stärker zu als das Über-Ich auf das einzelne Subjekt. Für Freud liegt dies darin begründet, dass die Kulturforderung, den Nächsten zu lieben, auf die Zersetzungsgefahr reagiert, die aus der menschlichen Feindseligkeit und Zerstörungslust resultiert.

Zur Stärkung kollektiver Bindungen setzt die Kultur alles daran, »starke Identifizierungen« unter den einzelnen Kulturmitgliedern herzustellen; dies aber geht zulasten der individuellen Befriedigung, d.h. des individuellen Glücks; sie bietet »im größten Ausmaße zielgehemmte Libido« auf, »um die Gemeinschaftsbande durch Freundschaftsbeziehungen zu kräftigen. Dafür wird die Einschränkung des Sexuallebens unvermeidlich« (Freud 1930a [1929], S. 467). »Liebe Deinen Nächsten« bedeutet ja keineswegs »Begehre Deinen Nächsten«, sondern soll entsexualisieren, es macht sogar die Vorzugsstellung des Sexualpartners streitig.⁵ So bildet die Forderung, mit allen Menschen eine Gemeinschaft zu bilden, einen Gegenpol zu Paarbeziehung, Ehe und Kinderbindung, die selbst erste Früchte der Kulturarbeit waren (S. 463).⁶ »Da der Mensch nicht über unbegrenzte Quantitäten psychischer Energie verfügt, muss er seine Aufgaben durch zweckmäßige Verteilung der Libido erledigen.« (Freud 1930a [1929], S. 463). Der Aufbau sozialer Bindungen jenseits spontaner sexueller Gelüste führt auch zu Institutionen, aber eben nicht nur der Familie, sondern auch der Arbeitsgemeinschaften außerhalb dieser.

⁵ Für den Mann bedeutet dies: »Was er für kulturelle Zwecke verbraucht, entzieht er großenteils den Frauen ...« (FREUD 1930a [1929], S. 463).

⁶ 1929 stellt sich für Freud die geschlechtsspezifische Bindungsproblematik in menschengeschichtlicher Perspektive so dar: Die Frau bringt die Kulturarbeit in Gang, verleitet den Mann gewissermaßen dazu, und wenn er sich dem verschreibt, ist sie dagegen, weil dies auf Kosten seiner Liebe für sie geht. »Ferner treten bald die Frauen in einen Gegensatz zur Kulturströmung und entfalten ihren verzögernden und zurückhaltenden Einfluss, dieselben, die anfangs durch die Forderungen ihrer Liebe das Fundament der Kultur gelegt hatten. Die Frauen vertreten die Interessen der Familie und des Sexuallebens; die Kulturarbeit ist immer mehr Sache der Männer geworden, stellt ihnen immer schwierigere Arbeit, nötigt sie zu Triebsublimierungen, denen die Frauen wenig gewachsen sind.« (FREUD 1930a [1929], S. 463)

In diesen aus der »Kulturversagung« folgenden Bindungskonflikten sieht Freud die »Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben« (S. 457). Somit treibt uns zweierlei Feindseligkeit um: Die erste bringt Menschen gegeneinander auf, die zweite wütet gegen die eigene Kultur. Insofern wird klar, dass Freud nicht pauschal der Auffassung sein kann »je mehr Kultur, desto besser für einen Menschen«, er ist trotz aller Kritik auch nicht bereit, dem Kulturprozess den Prozess zu machen, auch beklagt er nicht eine »Unbewusstheit« der Kultur, sondern er tritt für eine Kultur der Aufrichtigkeit, der »psychologischen Wahrheit«, ein: Man solle einräumen, dass der Mensch destruktiv und dass sein Ich recht unvernünftig ist. Damit opponiert die Psychoanalyse gegen das Kultur-Über-Ich, denn dieses

»kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erlässt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen. Vielmehr, es nimmt an, dass dem Ich des Menschen alles psychologisch möglich ist, was man ihm aufträgt, dass dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht. Das ist ein Irrtum, und auch bei den sogenannten normalen Menschen lässt sich die Beherrschung des Es nicht über bestimmte Grenzen steigern. Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich« (S. 503f.).

Aus diesen Widersprüchen ergibt sich, dass die für das Leben der Subjekte notwendige Kulturarbeit nicht schon durch den Kulturprozess erledigt wird oder wurde, und dass es nicht ausreicht, sich dessen Errungenschaften anzueignen.

Es gilt den Bestand der Kultur und die »kulturellen Einrichtungen« zu sichern (Freud 1927c, S. 328), d.h. das Erbe der Kulturarbeit vieler Generationen. Der dafür notwendige Zwang ist richtig zu handhaben, d.h. nicht durch Missbrauchspraktiken ungeeigneter Führer (ebd.). Und dieses Erbe ist nicht einfach anzuwenden, sondern durcharbeiten.

Es braucht Kulturarbeit als unendliche Arbeit der Subjekte.

Die 1932 geschriebene Vorlesung über »Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit« endet mit der Ansicht, vielleicht könne mithilfe gewisser mystischer Praktiken »die *Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen Ich und im Es* erfassen«. Diese unzugänglichen Verhältnisse interessierten auch die Psychoanalyse, deren »therapeutische Bemühungen« sich einen »ähnlichen Angriffspunkt« gewählt hätten:

»Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein *Wahrnehmungsfeld* zu erweitern und seine *Organisation auszubauen*, so dass es sich *neue Stücke des Es aneignen* kann. Wo Es war, soll Ich werden.« Punkt, Absatz, und dann: »Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee.« (Freud 1932, S. 86; Hervorh. CDR)

Freud greift zu dem höchst aktuellen Bild von der Trockenlegung der Zuydersee – deren letztes Deichtor am 28. Mai 1932 geschlossen wurde –, um theoretische und klinische Fragen des Wahrnehmens, des Erschließens und des Ausbaus einer Organisation zu veranschaulichen. Er verwendet den Begriff »Kulturarbeit« im Sinn der Kolonisation und der Urbarmachung, wie er im Deutschen bis Anfang des 20. Jahrhunderts gebräuchlich war.

Die »therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse« gehen hier eine überraschende Verbindung mit der Kulturarbeit *ein, als logischem und zugleich als kolonisierendem, urbar machendem »Erschließen« eines Gebiets*. Beide Arten des Erschließens wirken zivilisierend auf die Natur, die menschlichen Triebe und die menschliche Gesellschaft. Dieses »sich neue Stücke des Es aneignen« ist nicht vorrangig als ein Zurückdrängen zu verstehen, sondern hauptsächlich als ein Erfassen oder Begehbarmachen unzugänglicher Verhältnisse, als eine Einfassung des Realen. Nicht das Verstummen oder Verschwinden des Objekts der Aneignung ist Ziel der *Kulturarbeit*, sondern die Erweiterung eines Wahrnehmungsfelds. Die Aufgabe dieser Kulturarbeit in der Psychoanalyse lautet, das »Es« zu erschließen, auf zweierlei Weise: Die *erste* versucht, etwas Undarstellbares, noch nicht Durchdrungenes, zu begreifen und darzustellen; die *zweite* ist ein Eingriff, ein Veränderungsversuch, dank dessen Unzugängliches zugänglich, Wildes gezähmt, für den Menschen Unbrauchbares in Nutzbares und Nützlichendes verwandelt werden soll.

Wie soll Ich werden?

Die berühmten und eingängigen Formulierungen am Ende dieser Vorlesung enthalten einige Unklarheiten und Schwierigkeiten:

- So hat das wenige Seiten zuvor behandelte Über-Ich keinen Eingang in das Motto gefunden; ist es – als Erbe des Ödipuskomplexes – hier dem Es zu subsumieren, dessen Interessen es beim Ich vertritt?
- Leicht übersieht man Freuds Hinweis auf die Vorläufigkeit und Relativität seiner neuen Topik bzw. deren grafischer Illustration: Sie gelte nur für die obersten Schichten des Seelischen, die zudem Variationen unterworfen seien; die anderen seien bislang nicht darstellbar, vielleicht entzögen sie sich jeglicher Darstellung.
- Eine verbreitete, von der Ichpsychologie beeinflusste Lesart dieses Bilds lautet: Das Es soll zurückgedrängt, sein Gebiet soll annektiert werden, nach der Art eines ›Anschlusses‹ an das Ich, das nicht bloßes Anhängsel des Es bleiben soll. Wenn die Zuydersee das Es darstellen soll, wo bleibt dann das hinter dem 1932 vollendeten Damm liegende Meer, die Nordsee?
- Wenn nun die psychoanalytische Kur für Freud *Kulturarbeit* ist, also diese selbst ist, er vergleicht sie ja mit dem aktuellen Großprojekt der Trockenlegung der Zuydersee, was hat sie dann gemeinsam mit den anderen epochemachenden Großprojekten jener Zeit und was unterscheidet sie von ihnen, also von der Bonifikation der Pontinischen Sümpfe im faschistischen Italien, von dem Reichsautobahnbau in Nazi-Deutschland, dem Tennessee-Valley-Authority-Projekt, der Elektrifizierung der Sowjetunion (vgl. Schivelbusch 2008 [2005]) und den dortigen Bewässerungsprojekten, zu deren Propagierung Stalin die Schriftsteller als »Ingenieure der Seele« einplanen sollte (vgl. Westermann 2003)?
- Bedeutet Freuds Imperativ »Wo Es war, soll Ich werden« nicht eine Idealisierung des »Ich«? Nimmt er nicht die gegen das Kultur-Über-Ich gerichtete Forderung, die Beschränktheit unseres Ich als »psychologische Wahrheit« anzuerkennen, wieder zurück? Es hängt davon ab, welches »Ich« er überhaupt meint, denn »Ich« bedeutet bei Freud ja mehreres: das narzisstische *Spiegel-Ich*, das notwendige Verkennungen dessen, was »ich bin«,

erzeugt (nämlich als Ich-Objekt), und das Ich als *Organisation* und Ort der Urteilsbildung, Stätte des Urteils. »Ich« ist aber auch das Subjekt. Bezöge »Wo Es war, soll Ich werden« sich auf das Spiegel-Ich, dann handelte es von der Überwindung des zerstückelten Körpers.

Eine ichpsychologische Lesart hingegen sieht im Ich die Instanz, die alles unter Ich-Kontrolle bekommen soll. Bei der Kritik dieser Auffassung sollten wir nicht vergessen, dass das Ich-Urteil für Freud wesentlich ist und in der Lacan'schen Theorie etwas kurz abgehandelt wird. Für Freud besteht ja das psychoanalytische Kur-Verfahren darin, dass die Verdrängungen aufgehoben werden, nicht zum Zwecke einer Triebbefreiung, sondern damit die neuerliche Prüfung einer früheren Verdrängungsentscheidung stattfinden kann:

»Das Individuum brachte seinerzeit nur eine Verdrängung des unbrauchbaren Triebes zustande, weil es damals selbst noch unvollkommen organisiert und schwächlich war; in seiner heutigen Reife und Stärke kann es vielleicht das ihm Feindliche tadellos beherrschen.« (Freud 1910a [1909], S. 58).

Dabei soll die Verdrängung – Freud hat sie der Flucht vor einem äußeren Reiz verglichen – nun durch eine »Urteilsverwerfung (Verurteilung)« ersetzt werden (Freud 1915d, S. 248). Eine »neuerliche Prüfung« wird erst möglich nach der Aufhebung der betreffenden primitiven Fluchtreaktionen und nach der Beseitigung der aus ihr entstandenen psychischen Gebilde. Zudem sollte das Subjekt sich bei seinem *Urteil* weitgehend von der elterlichen Autorität unabhängig gemacht haben.⁷

Freud idealisiert *nicht* das Ich in der »Rolle des dummen August im Zirkus, der überall seinen Kren dazu gibt, damit die Zuschauer glauben, er ordne alles an, was da vor sich geht« « (Freud/Jung 1974, S. 442). Er idealisiert ein Ich, das anerkennt, dass es nicht Herr ist im eigenen Haus, das um seine Exiliertheit und eigene Entfremdung, Selbstentfremdung, weiß. Hierin gibt es einen Berührungspunkt zum Spiegel-Ich als dem Anderen.

⁷ Dies habe ich weiter ausgearbeitet in RATH 2011.

Freud'sche *Kulturarbeit* befasst sich also weder schlicht mit der Verbreitung kulturellen Wissens noch betreibt sie Anpassung an diese oder jene Ausformung der Kultur. Teilweise stellt sie sich sogar gegen den Kulturprozess. Sie sieht ihre Aufgabe ja darin, einen Zugang zu dem zu schaffen, was dieser ausblendet: zum Es, den Leidenschaften, dem Todestrieb und damit zu der menschlichen Destruktivität.

Die psychoanalytische *Kulturarbeit* ist für Freud also nicht Kulturanpassung oder -einpassung, sondern eine Unterstützung des Einzelnen bei der Auseinandersetzung mit ihr. 1923 schreibt er in einem Text zur Berliner Poliklinik, Psychoanalyse solle »leidenden Menschen *im Kampf um die* Erfüllung der kulturellen Forderungen bei[...]stehen«, also nicht *bei der* Erfüllung (Freud 1923g, S. 441, Hervorh. CDR).

Jacques Lacan unterzieht ab den frühen fünfziger Jahren das Freud'sche Motto einer Deutungsarbeit, die »sich neue Stücke des Es aneignen« nicht als ein Beseitigen, sondern als ein Werden begreift, und die sich darauf stützt, dass Freud dort »Es« und »Ich« ohne Artikel schreibt, und somit Lesarten wie: »Wo es war, soll ich werden« (Lacan 1966 [1955], S. 416 f) erlaubt.⁸ Es könnte das Trauma oder der Urverlust (und die Urverdrängung) sein, von wo aus das sprechende Subjekt – »ich« – entstehen soll. Hierbei ist »Ich« das sprechende Subjekt, das werden soll, es ist nicht das »moi« (oder »Ego«), sondern das »Je« (oder »I«): Einmal ist es Substantiv und einmal ist es Pronomen. Psychoanalytische *Kulturarbeit* ist dann das Werden eines begehrenden Subjekts, das aus der Ansprüchlichkeit und Beschränktheit des Kriegenwollens oder des Herumprobierenmüssens herausfindet.

An dem von manchen plattgewalzten, von anderen belächelten Motto »Wo Es war, soll Ich werden« hält Lacan jedoch fest, und zwar als Imperativ der Psychoanalyse, einer *tâche civilisatrice* (Lacan 1966 [1955], S. 417, Anm. 1).

⁸ Zu den Variationen bei Lacan, vgl. HOMMEL (1977), etwa: »Là ou c'était / s'était, là c'est mon devoir que je vienne à être«, oder »Là ou c'était, Je doit advenir«, oder »Là ou était la chose, je dois advenir«.

» ... soll Ich« Analytiker werden?

1970 liest Lacan das »Wo Es war« als eine ausschließlich an den Analytiker gerichtete Formel. In seinem Seminar *L'envers de la psychanalyse* (S. 58) äußert er am 14. Januar 1970:

»... habe ich immer das Gefühl, dass ich nichts tue als wieder und wieder zu sagen: die Arbeit ist für mich, und die Mehrlust, die ist für Sie. Das, was man von einem Psychoanalytiker erwartet, [...] ist, dass er sein Wissen als Wahrheit fungieren lässt. Genau deshalb beschränkt er sich auf ein Halb-Sagen.«⁹

Der Analytiker sei »absolut nicht um seiner selbst willen« an seinem Platz. »Da, wo sie war [*là où c'était*], die Mehrlust, das Genießen des anderen¹⁰, soll ich, insofern ich den psychoanalytischen Akt hervorbringe, werden.«¹¹

In gewisser Weise ist Lacan enttäuscht über die von Freud in seiner zweiten Topik, vorgenommene Reduktion des Worts »unbewusst« auf die Eigenschaft »unbewusst« eines psychischen Vorgangs, und die Deklassierung des so neuartig bestimmten »Systems Ubw.« zu einem »Es«, das nur ein »Kessel voll brodelnder Erregungen« sein soll (Freud 1932, S. 80). Dieses Es mache

⁹ Übersetzung von Gerhard Schmitz. »C'est tellement là, comme ça, à la portée de la main – j'ai tout de même le sentiment, toujours, que je ne fais que redire – le travail est pour moi, et le plus-de-jouir, c'est pour vous. Ce qu'on attend d'un psychanalyste, c'est, comme je l'ai dit la dernière fois, de faire fonctionner son savoir en terme de vérité. C'est bien pour cela qu'il se confine à un mi-dire.«

¹⁰ Mitschrift: *Anderen*

¹¹ »C'est à l'analyste, et seulement à lui, que s'adresse cette formule que j'ai si souvent commentée, du *Wo es war, soll Ich werden*. Si l'analyste essaye d'occuper cette place en haut à gauche qui détermine son discours, c'est justement de n'être absolument pas là pour lui-même. *C'est là où c'était le plus-de-jouir, le jouir de l'autre, que moi, en tant que je profère l'acte psychanalytique, je dois venir.*«

»keinen Mucks« (*ne moufte pas*; Lacan 1978 [1973]¹²) – was sich bei Freud so liest: »Es kann nicht sagen, was es will; es hat keinen einheitlichen Willen zustande gebracht. Eros und Todestrieb kämpfen in ihm [...]« (Freud 1923b, S. 289); bei Groddeck allerdings, von dem Freud das Wort übernahm, räsoriert es und artikuliert es sich deutlich (Groddeck 2003).

Affirmativ äußert Lacan in den siebziger Jahren: »Le ça de Freud, c'est le réel« (»Freuds Es ist das Reale«; Lacan 1975). Damit wird, was Freud eine seelische Provinz nennt, zu einem der drei Lacanschen Register R, S, I. Da sind wir also wieder bei der Aufgabe, die in Freuds *Abriss* so lautet: Das Reale muss erschlossen werden (Vgl. Freud 1940a [1938], S. 126f.). Lacan sieht im Es das, was für ihn das Reale kennzeichnet: das Nicht-Sein, das Undenkbare, das Moment des Todes.

PSYCHOANALYTISCHE ARBEIT AM ES

Mit einer bestimmten, oben erwähnten Lesart von »Wo Es war, soll Ich werden« läuft man Gefahr, den Kampf gegen die Es-Widerstände mit einer Bekämpfung des Es selbst zu verwechseln. Analog müsste man den Kampf gegen die Ich-Widerstände mit einer Bekämpfung des Ich gleichsetzen.

Freud macht den Widerstand des Es¹³ verantwortlich für bleibende »Schwierigkeiten [...], die Verdrängungen rückgängig zu machen«, obgleich das Ich seinen Widerstand bereits aufgegeben hat: »die Macht des Wiederholungs-

¹² »Freud, quand il a tenté de substantialiser, dans sa seconde topique, ce dont il s'agit, il a appelé l'inconscient le ça. *Mais c'est ça qu'il y a de frappant, c'est que le ça ne moufte pas.* La confusion du ça et de l'inconscient est tout à fait impossible. Le ça, quoi qu'il ait pu en faire un certain nombre d'esprits imaginatifs, Groddeck y compris, le ça c'est le non-être. Si ça a quelque part rapport avec l'inconscient, c'est justement en tant que le ça c'est pas du tout pareil. Le ça, en fin de compte, *c'est justement l'impensable, c'est l'instant de mort,* et c'est bien ce qu'il a osé aussi mettre à la limite.« (Hervorh. CDR)

¹³ Die folgenden Absätze übernehme ich aus meinem Aufsatz *Traversée und Zuydersee*, der in der Zeitschrift *RIS* erschienen ist (RATH 2009a).

zwanges, die Anziehung der unbewussten Vorbilder auf den verdrängten Triebvorgang«. Die nun anstehende »Phase anstrengender Bemühung« bezeichnet er als die des »Durcharbeitens« (Freud 1926d [1925], S. 192). Ein »dynamische[s] Moment« mache es erforderlich. Im Unterschied zu dem Ich-Widerstand, der sich als lebhaft Abweisung einer Deutung oder eines vom Analytiker hervorgehobenen Einfalls äußern kann, arbeitet der Es-Widerstand leise wie der Todestrieb. Er entspricht dem, was man populär die Macht der Gewohnheit nennt, der Gewohnheiten, die man trotz besserer Einsicht nicht los wird: »Unsere Beziehung ist beendet, aber ich komme nicht von ihm los« oder »Ich habe eingesehen, dass dieser Mann Züge meines Vaters trägt, aber was soll ich machen ... ?«

Den Kampf gegen die verschiedenen Widerstände sieht Freud als »unsere Hauptarbeit während der analytischen Kur, die Aufgabe der Deutungen verschwindet dagegen« (Freud 1926e, S. 255). Dieser Kampf ohne Deutung wirkt rätselhaft. Versteht Freud hier Deutung im engen Sinn als Übersetzung, im Unterschied zum *Erraten* der Übertragung? Eine solche Unterscheidung zwischen Übersetzen und Erraten bezog er darauf, dass Übertragungen nicht nach bekannten Regeln zu übersetzen sind, da sie im Vergleich zu einer Traumerzählung, mit der ein Text ausgebreitet wird, viel weniger Anhaltspunkte liefern.¹⁴

Gehörte für Freud dennoch ein weiter gefasstes Deuten, das über Sinndeutungen hinausgeht, denen der Patient nach Überwindung der Ich-Widerstände zustimmen kann, zum Instrumentarium des Durcharbeitens? Es gibt ja auch ein Deuten jenseits des Sinns, wie etwa Freuds Umgang mit der Wortkette »Ratte«, »Rate«, »raten« usw. (vgl. Müller 2004), d.h. ein weiteres Vordringen zum Urverdrängten, zum pathogenen Kern, zum Phantasma, gewissermaßen in den Bereich der Nanochemie des Schwach-Sinnigen in

¹⁴ »Das Deuten der Träume, das Extrahieren der unbewussten Gedanken und Erinnerungen aus den Einfällen des Kranken und ähnliche *Übersetzungskünste* sind leicht zu erlernen; dabei liefert immer der Kranke selbst den Text. Die Übertragung allein muss man fast selbständig erraten, auf geringfügige Anhaltspunkte hin und ohne sich der Willkür schuldig zu machen.« (FREUD 1905e [1901], S. 280; Hervorh. CDR.)

und jenseits der Starkstromäußerungen. Eine Analyse der Mikrobindungen, der zähen unterirdischen Verflechtungen des sich an der Oberfläche zeigenden Pilzkörpers.

Schwankendes oder sumpfiges Terrain.

Freuds Begriff *Durcharbeiten* meint weniger eine neue Arbeitstechnik als das Unablässige, das Nicht-Stehenbleiben bei einer schon geleisteten Deutungsarbeit oder bei der Plausibilität einer Konstruktion, meint also das Vordringen in die Verästelungen des Realen – auch wenn sie sich gegen den Einwand »Was soll das jetzt noch bringen« durchsetzen muss. Das ist eine Form von Kulturarbeit.

EIN MOMENT DER ZUYDERSEE-REALGESCHICHTE

Im Januar 1937 wird auf getrocknetem Zuydersee-Land im nordwestlichen Teil bei Wieringen ein jüdisches Werkdorf eröffnet, das 1934 von der holländischen Regierung an die »Stiftung Jüdische Arbeit« verpachtet wurde.

Einen Aspekt, in dem die Trockenlegung der Zuydersee nicht Geschichte einer Vertreibung ist, sondern einen Ort für Vertriebene schafft, fand ich in der von deutschsprachigen Emigranten herausgegebenen *Pariser Tageszeitung* (1937, Nr. 378, S. 6) dokumentiert:

»Jüdische Flüchtlinge aus Deutschland bauten dann dieses Dorf auf [...]. Indem sie's aufbauten, lernten sie, die zumeist früher Kaufleute oder Akademiker waren, Landwirtschaft oder ein Handwerk. Im Laufe der Zeit wurde dann aber aus dem jüdischen Werkdorf weit mehr als eine produktive Fürsorge für Flüchtlinge. Es wurde daraus eine Stätte zu planmäßiger Berufsumschichtung resp. Berufserlernung für Menschen, die aus Deutschland nach Palästina oder Übersee auswandern wollen – eine ›Hascharah‹ [Vorbereitung; CDR], in die eingereicht zu werden, man sich schon in Deutschland selbst bewirbt. So haben nun schon insgesamt fünfhundert junge Burschen und Mädchen im Werkdorf in einem Termin von jeweils zwei Jahren ihre landwirtschaftliche oder handwerkliche Ausbildung erhalten. [...] Die meisten dieser Palästinenser in spe sind junge Menschen im Alter von fünfzehn

bis siebzehn Jahren, Burschen sowohl als Mädchen, aber es sind auch einige Ältere dabei, beispielsweise [...] ein ehemaliger Jurist aus Frankfurt.«

Drei Jahre später jedoch kam die deutsche Besatzung auch dorthin. Im Mai 1940 sind die deutschen Truppen in die Niederlande einmarschiert. Und so meldete im Januar 1941 die New Yorker Emigranten-Zeitung *Aufbau* (17.1.1941, S. 5):

»*Refugeekolonie Zuidersee aufgelöst.* Nach einem Bericht aus London haben die deutschen Okkupationsbehörden die jüdische landwirtschaftliche Refugeesiedlung am Zuidersee aufgelöst. Die Siedler wurden vertrieben und ihre Gebäude von den Nazis beschlagnahmt.«

1943 wird der zehn Jahre zuvor aus Frankfurt nach Amsterdam emigrierte Psychoanalytiker Karl Landauer ins KZ Westerbork deportiert; von dort wird er nach Bergen-Belsen transportiert, wo er im Januar 1945 verhungert. Im August 1944 wird Anne Frank verhaftet und nach Deutschland deportiert, wo sie in Bergen-Belsen im März 1945 an einer Typhus-Epidemie stirbt. Dies zeigt: Kulturarbeit ist eine unendliche Arbeit. Gefahren drohen aus verschiedenen Quellen. Es hört nie auf, denn es drängt von allen Seiten.

DAS ÜBER FREUDS KULTUR-SORGE GESAGTE GILT AUCH FÜR DIE PSYCHOANALYSE ALS KULTURTECHNIK

Kultur des Hörens und des Deutens: Beide sind gefährdet, nicht nur durch den Gang der heutigen Kultur, sondern durch Entwicklungen der psychoanalytischen Technik selbst; schon 1953 spricht Lacan davon bezüglich der Widerstandsdeutungen, heute ist es die Gegenübertragungsdeutung.

Die *condition humaine* ist wesentlich abhängig von der Deutungsfähigkeit und der Deutungsfreiheit der Menschen (vgl. zu deren politisch-kultureller Relevanz in der arabischen Welt: Safouan 2008). Die psychoanalytische Deutung widerspricht der Trägheit, der Verklebung von Signifikant und Signifikat, d.h. der Semiotisierung bzw. Kodifizierung – auch derjenigen, die unter dem Namen der Psychoanalyse arbeitet. Unsere Arbeit ist daher zugleich ein Kampf gegen die Vereinfachung, die unter dem Banner des Nichtwissenwollens, der industriellen Psychologie und der esoterischen Wahrheitssuche marschiert.

Die Psychoanalyse gehört – auf genauer zu bestimmende Weise – den eingangs genannten beiden Seiten der Kultur an:

1. »all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen«,
2. »alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln«.

KEINE PSYCHOANALYTISCHE ARBEIT OHNE ARBEITSGEMEINSCHAFT

Ein psychoanalytischer Akt ist nicht ohne Psychoanalyse. Und diese ist ein kollektives Forschungsunternehmen – trotz der von manchem so betonten Einsamkeit des Analytikers. Was ist die Bedingung einer funktionierenden, kreativen, nicht lediglich wiederkäuenden psychoanalytischen Forschergruppe? Was leisten unsere Organisationen? Es reicht nicht, auf die Universitäten zu schimpfen oder gar auf die Wissenschaft. Bestürzend ist die mangelnde Neugier für das, was die einzelnen, die Kollegen, machen und für das, was man selbst macht, d.h. für die Beziehung zwischen dem eigenen und dem Tun der Kollegen in Bezug auf die gemeinsame Sache, die gemeinsame Forschung, auf gemeinsame ethische Fragestellungen (dass diese Verhältnisse nicht etwa lacanianische Gruppenphänomene sind, zeigt David Tuckett 2007).

Die Leute wollen nichts wissen von dem, was sie in einer Organisation hält und was sie gegeneinander aufbringt und nichts von dem, was sie in der Indifferenz und Ignoranz hält. Zu oft hilft die Organisation dazu, dass dort, wo es war, nicht ein sprechendes »je« hervorgeht, sondern sich ein dumpfes »Wir«-Milieu breitmacht, das sich aber den Anschein gibt, man artikuliere sich subjektiv und radikal. Es ist nur ein Etikett.

Konservativ wie eine psychoanalytische Fortschrittspartei, auf deren Fahnen Dynamik, Alternative, Unangepasstheit geschrieben stehen – in deren Innerem aber sich nichts bewegt. Erstaunlich, wie im Vergleich zu einer Wissen-

schaftlerversammlung gar keine Fehler diskutiert werden i.S. von Versuchsfehlern. Ein möglicher Fehler gilt vielmehr als Beleg für die Unfähigkeit des jeweiligen Analytikers – als müsste alles schon gewusst werden, als gäbe es gar nichts mehr zu entdecken, d.h. letztlich als gäbe es gar kein – per Definition doch unkennbares – Unbewusstes.

Wir alle sind anfällig für einen Geniekult und übersehen dabei gerne, dass die Erforschung des Unbewussten und die bis heute gediehene oder missratene oder verkommene Entfaltung der psychoanalytische Theorie und Praxis eine Multi-Personen- und eine Multi-Regionen-Angelegenheit ist. Das wird aus fast jedem Freud-Text oder Lacan-Text ersichtlich, wenn diese beiden großen Aneigner affirmativ oder kritisch auf die Beiträge anderer hinweisen. Das Genie ist, auch dank der Beiträge einiger Großer, das psychoanalytische Denken als solches. Dafür braucht es soziale Formen. Das Genie ist also nicht allein die Leistung eines einzelnen Meisters. Ist man zu sehr einem Genie verhaftet – der Person, nicht dem von ihr manifestierten analytischen Forschungsbegehren – erscheinen die vielfältigen Probleme der Zusammenarbeit mit anderen, der psychoanalytischen Institutionen und des Austauschs, der Verkehrsformen überhaupt, als ein lästiges, lähmendes Beiwerk. Ein historisches Beispiel sind hier Georg Groddecks Bekundungen Freud gegenüber (Freud/Groddeck 2008, S. 212–215):

»Als ich hörte, dass Sie nicht nach Salzburg [zum IPV-Kongreß 1924; CDR] kommen würden, habe ich das Interesse an diesem Congress verloren und den Vortrag, den ich halten wollte, ungeschrieben ad acta gelegt, ein Zeichen, dass ich mich auf Sie als Hörer eingestellt hatte; wie ich denn immer mehr dahinterkomme, dass ich wohl Sie liebe, aber nicht die seltsame Atmosphäre von vielen auseinanderstrebenden Congresslöwen.« (Groddeck an Freud, 18.12.1924; Hervorh. CDR.)

Und er fügt hinzu: »Befreundet bin ich nur mit Ferenczi, und der ist so nett, mich hier aufzusuchen [in Baden-Baden; CDR]. Im übrigen gehe ich meinen stillen Weg der Praxis weiter und verehere Freud aus der Ferne.« Und gegen Ende des Briefes (S. 214): »Ich weiß aus persönlicher Erfahrung, dass man Ihnen gegenüber nur dann aufrichtig ist, wenn Niemand zuhört.« Freud antwortet darauf mit der berühmten Äußerung (21.12.1924, S. 216):

»Es tut mir leid, dass Sie eine Mauer zwischen sich und den andern Löwen der Kongressmenagerie auführen wollen. Es ist schwer die Psychoanalyse als Vereinzelter zu treiben. Es ist ein exquisit geselliges Unternehmen. Es wäre doch viel schöner, wir brüllten oder heulten im Chor und im Takt, anstatt dass jeder in seinem Winkel vor sich hin murrte. Sie wissen, wie viel mir Ihre persönliche Zuneigung wert ist, aber nun sollten Sie auch ein Stück davon auf die andern übertragen. Das käme der Sache nur zugute.«¹⁵

Zum Schluss einige Zeilen unserer 2004 verstorbenen Kollegin Jutta Prasse. Sie schreibt unter dem Titel *Schule, Assoziation. Ein Besinnungsaufsatz nach der Schulzeit* (Prasse 1994) über ihre Faulheit und die Frage der psychoanalytischen Institution:

»Ich habe mich immer als zur Faulheit neigend verstanden. Ich arbeite, wenn ich ›muss‹, was – zum Glück – nicht heißt, dass es mir dann nicht auch Spaß machen würde. Aber wenn ich nicht ›muss‹, arbeite ich nicht. Es braucht einen anderen, andere, die auf meine Arbeit zählen. Daher war ich in der Schule unendlich faul und stolz darauf, mich in dem weitesten Maße, das noch irgendwie ein Jonglieren erlaubte, um die Hausaufgaben zu drücken. Denn schließlich zählte dort niemand auf meine Arbeit. Die Lehrer passten auf, ob sie gemacht wurde oder nicht, was etwas ganz anderes ist. [...]

Als ich mich einmal wieder eigentlich viel zu spät an den Schreibtisch setzte, um einen versprochenen Text für unsere Mitgliederversammlung zu verfassen, nicht weil ich aus eigenem Antrieb daran gearbeitet hätte, wenn ich es hätte lassen können, sondern weil es versprochen war und man also darauf zählte, wurde mir klar, dass es für mich in meiner Faulheit entscheidend ist, dass unsere Assoziation nicht ›Schule‹ heißt. Eine Schule würde immer einen Lernprozess in der Übertragung zwischen Meister und Schüler unterhalten, und ihre innere Arbeitsbewegung wäre mit einem Kampf um Positionen verquickt.«

Was erwarten wir voneinander? Diese Frage lässt uns nicht locker.

¹⁵ Vgl. zum Thema Arbeitsübertragung: RATH 2009b.

LITERATUR

- EHRENFELS, C. F. V. (1907): Sexualethik. In: *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens* (Hrg L. Löwenfeld), LVI. Wiesbaden
- FREUD, S. (1900a): *Die Traumdeutung*. GW, Bd. 2–3.
- (1905c): *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. GW, Bd. 6.
- (1905e [1901]): Bruchstück einer Hysterie-Analyse. GW, Bd 5, S. 161–286.
- (1908d): Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität. GW, Bd. 7, S. 143–167.
- (1910a [1909]): Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen. GW, Bd. 8, S. 1–60.
- (1912–13a): *Totem und Tabu*. GW, Bd. 9.
- (1915b): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. GW, Bd. 10, S. 324–355.
- (1915d): Die Verdrängung. GW, Bd. 10, S. 248–261.
- (1921c): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. GW, Bd. 13, S. 71–161.
- (1923b): *Das Ich und das Es*. GW, Bd. 13, S. 237–289.
- (1923g): Vorwort zu Eitingon, Max (1922): Bericht über die Berliner Psychoanalytische Poliklinik (März 1920 bis Juni 1922). GW, Bd. 13, S. 441.
- (1924 f. [1923]): Kurzer Abriß der Psychoanalyse. GW, Bd. 13, S. 405–427.
- (1926d [1925]): *Hemmung, Symptom und Angst*. GW, Bd. 14, S. 111–205.
- (1926e): *Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen*. GW, Bd. 14, S. 207–286.
- (1927c): *Die Zukunft einer Illusion*. GW, Bd. 14, S. 325–380.
- (1930a [1929]): *Das Unbehagen in der Kultur*. GW, Bd. 14, S. 419–506.

- FREUD, S. (1932): 31. Vorlesung: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. GW, Bd. 15, S. 62–85
- (1933b [1932]): »Warum Krieg?«
[Brief an Albert Einstein (Sept. 1932)].
GW, Bd. 16, S. 13–27.
- (1935a): Nachschrift 1935 (zur Selbstdarstellung).
GW, Bd. 16, S. 31–34.
- (1940a [1938]): *Abriss der Psychoanalyse*.
GW, Bd. 17, S. 63–138.
- (1986): *Briefe an Wilhelm Fließ 1887–1904*.
Frankfurt a.M. (S. Fischer).
- FREUD, S./JUNG, C. G. (1974): *Briefwechsel*.
Frankfurt a. M. (Fischer).
- FREUD S./GRODDECK, G. (2008): *Briefwechsel*.
Frankfurt a.M./Basel (Stroemfeld).
- GRODDECK, G. (2003): *Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*.
Neuausgabe, Frankfurt a.M. (Stroemfeld)
- GRUBRICH-SIMITIS, I. (1993): *Zurück zu Freuds Texten*.
Frankfurt a. M. (Fischer).
- HOMMEL, S. (1977): Les interprétations lacaniennes du »Wo Es war soll Ich werden«. *Analytica*,
Bd. 41 (»La place du psychanalyste«), S. 87–93.
- LACAN, J. (1966 [1955]): La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse.
In: *Écrits*, S. 401–436. Paris (Seuil)
- (1975): Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. *Scilicet* 6/7. S. 38–41.
- (1978 [1973]): Intervention dans une réunion organisée par la Scuola freudiana, à Milan, le 4 février 1973.
Lacan in Italia 1953–1978 (zweisprachig).
Milano (La Salamandra). S. 78–97.
- (1991): Séminaire 17, 1969/70:
L'envers de la psychanalyse. Paris (Seuil).

- NUNBERG H. / FEDERN, E., (Hrg.) (1977 [1908–1910]):
Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung,
 Bd. 2, 1908–1910. Frankfurt a.M. (S. Fischer).
- MULLER, C. (2004): *L'énigme, une passion freudienne*.
 ›Le transfert doit être deviné‹. Paris (Erès).
- PRASSE, J. (1994): Schule, Assoziation.
 Ein Besinnungsaufsatz nach der Schulzeit.
Brief der Psychoanalytischen Assoziation
 ›Die Zeit zum Begreifen‹, Nr. 13, S. 25–26.
- RATH, C.-D. (2001): Übertragungsgefahr.
 Herausforderungen psychoanalytischer Kulturtheorie heute.
 In: Tholen, G. C., M. Riepe, G. Schmitz (Hrg.):
Übertragung – Übersetzung – Überlieferung.
 Bielefeld (Transcript), S. 395–432.
- (2009a): Einige Bemerkungen zu Lacans
 Gründungserklärung ›Acte de fondation‹ (1964).
Berliner Brief (Freud-Lacan-Gesellschaft Berlin) 8. S. 13–33.
- (2009b): Traversée und Zuydersee.
 Fragen zu dem Ende und der Beendigung einer
 psychoanalytischen Kur. *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*
Freud-Lacan 71/2009-1. S. 23–40.
- (2011): Stimmen die Werte? Zum »genügend unpersönlich«
 gewordenen Über-Ich bei Freud. In: *Klinik der Psychoanalyse*,
 Bd. 1. Wien (Turia+Kant), im Druck.
- SAFOUAN, M. (2008): *Pourquoi le monde arabe n'est pas libre*.
Politique de l'écriture et terrorisme religieux. Paris (Denoël).
- SCHIVELBUSCH, W. (2008 [2005]): *Entfernte Verwandtschaft:*
Faschismus, Nationalsozialismus, New Deal 1933–1939.
 Frankfurt a.M. (Fischer Tb.).
- SIMMEL, G. (1983 [1900]): Objektive und subjektive Kultur.
 In: *Schriften zur Soziologie*. Eine Auswahl
 (Hrg. H.-J. Dahme / O. Rammstedt).
 Frankfurt a.M. (Suhrkamp), S. 95–128.
- TUCKETT, D. (2007): Wie können Fälle in der Psychoanalyse
 verglichen und diskutiert werden? Implikationen für künftige
 Standards der klinischen Arbeit. *PSYCHE*, 61 Jg., S. 1042–1071.
- WESTERMANN, F. (2003): *Ingenieure der Seele –*
Schriftsteller unter Stalin. Berlin: Ch. Links Verlag.

Berliner Brief

Die Freud-Lacan-Gesellschaft hat über zehn Jahre Teile ihrer Arbeit in einer Zeitschrift, dem *Berliner Brief*, dokumentiert. Die Publikation dieser fortlaufenden Zeitschrift wurde eingestellt. Einzelne Hefte sind noch erhältlich. Darüber hinaus veranstaltet die Assoziation alle zwei Jahre einen Kongress, auf dem Mitglieder der Gesellschaft über ihre Arbeit an einem bestimmten Thema berichten. Die Vorträge, die auf diesen Kongressen gehalten werden, sind in Sonderheften veröffentlicht.

Berliner Brief No 1 Mai 1999 (vergriffen)

ANDREA HUPPKE Nachträgliche Gedanken

ADAM PHILLIPS Heilloses und heilsames Durcheinander. Eine Fallgeschichte

HEIDRUN OSTERTAG Das Begehren der Hanna S. Eine Kriminalgeschichte. Folge 1

REZENSION VON ALEXANDRA SCHWARTE Sibylle Lacan: *Un Père. Puzzle*.

REZENSION VON HINRICH LÜHMANN Bernhard Schlink: *Der Vorleser*

Berliner Brief No 2 November 1999

ANNE LISE STERN Früher mal ein deutsches Kind ... *passée du champ chez Lacan*
Versuch einer Hinübersetzung

NORBERT HAAS Psychoanalyse und Schrieb

HEIDRUN OSTERTAG Das Begehren der Hanna S. Eine Kriminalgeschichte. Folge 2

Berliner Brief No 3/4 Juni 2000

SILVANA ABBRESCIA-RATH *The Shining*. Sehen, wiedersehen, sich vergucken

JACQUES LEBRUN Das Problem des Ursprungs in der Geschichte der Religionen und im Werk Freuds

HINRICH LÜHMANN Tempelhof, das dunkle Ziel. Zu Fontanes *Schach von Wuthenow*

HEIDRUN HERZBERG Das Begehren der Hanna S. Eine Kriminalgeschichte. Folge 3

HINRICH LÜHMANN Kyrie für Clara. Einleitung zum Vortrag von Gerhard Herrgott
(Ein musikalischer Vortrag auf der beigelegten CD)

Berliner Brief No 5 September 2002 (vergriffen)

JUTTA PRASSE Das brennende Kind

CHRISTIANE BUHMANN Zwei konstruierte Säuglinge. Stern und Dolto im Vergleich

ILSABE WITTE Bicks Blick. Fragen zur Säuglingsbeobachtung

HEIDRUN HERZBERG Das Begehren der Hanna S. Eine Kriminalgeschichte. Folge 4

Berliner Brief No 6 Februar 2004 (vergriffen)

MOUSTAPHA SAFOUAN Das Begehren und seine Deutung

JUTTA PRASSE Was ist wirklich geschehen?

Zur Kriminalgeschichte in der Psychoanalyse

HELENA DOUKA VON BORMANN Lisbeth

HEIDRUN HERZBERG Das Begehren der Hanna S. Eine Kriminalgeschichte. Schluss

MICHAEL MEYER ZUM WISCHEN Rezension, Jahrbuch für klinische
Psychoanalyse »Angst«

Berliner Brief No 7 Mai 2005

CLAUS-DIETER RATH Vorwort als Nachruf

HINRICH LÜHMANN Zum Gedenken an Jutta Prasse

JUTTA PRASSE Zur Übertragung

JUTTA PRASSE Der mörderische Konflikt.

Krimis, Kreativität, Karriere und das Begehren zu wissen

JUTTA PRASSE Die Wahnsinnigen bei Georg Büchner

MICHAEL MEYER ZUM WISCHEN Rezension:

Jutta Prasse »Sprache und Fremdsprache«

TOBIAS FINIS Rezension:

Mai Wegener »Neuronen und Neurosen«

Berliner Brief No 8 Januar 2009

MARIANNE SCHULLER Zur Polysemie von »Sex« und »Geschlecht« im Deutschen

CLAUS-DIETER RATH Einige Bemerkungen zu Lacans Gründungserklärung
»Acte de fondation« (1964)

FRANÇOISE SAMSON Ende der Analyse?

MICHAEL MEYER ZUM WISCHEN Corinne Fellahian:

La psychose selon Lacan, évolution d'un concept

Berliner Brief

Sonderheft No 1 »Die Haut« Reader zum Kongress, Dezember 1999

- CLAUS-DIETER RATH Einleitung
PROF. WOLFGANG MAAZ Haut-Bilder im Mittelalter
ERIK THOMANN »Wie Gott uns schuf«
Gedanken zur Geschichte der Freikörperkultur
JUTTA PRASSE Reine Haut
CORNELIUS TAUBER Außenhaut und Innenleben in der Architektur
MARIA KREUTZER Spinnweben und Panzer.
Haut-Transformationen in einigen Beispielen der bildenden Kunst
CLAUS-DIETER RATH Rubbeln
HELENA DOUKA VON BORMANN Die Haut – Das Goldene Vlies
ILSABE WITTE Nichts als die Wahrheit
DOMINIQUE JANIN Haut: Psychotische und psychosomatische Bruchstücke
BERNHARD SCHWAIGER Vom Zeichen zur Sprache
CLAUS VON BORMANN Körper und Haut Claus von Bormann

Sonderheft No 2 »Zerstörungslust« Reader zum Kongress, Dezember 2001

- CLAUS-DIETER RATH Einleitung
GÉRARD POMMIER Ist die Sexualität ein Überdruckventil des Todestrieb?
JUTTA PRASSE Das Kino der Zerstörungslust
NANETTE WINCENTY Faszination gewalttätiger Videospiele
ERIK THOMANN Das Zerstörungswerk
BERNHARD SCHWAIGER Gibt es eine Klinik des »üblen Subjekts«?
CLAUS-DIETER RATH Störung und Zerstörung
HELENA DOUKA VON BORMANN Keine Schmerzenslust?
DIETRICH PILZ Schlachtfest. On tue le cochon – ein Kind wird geschlagen
CHRISTIANE BUHMANN Das Genießen der Mütter und die Institution
ILSABE WITTE Die Angst der Väter
ROBIN CACKETT »Sissi pappt an mir wie Griesbrei.« Zur Zerstörung der Ideale

*Sonderheft No 3 »Der Rede Wert. Psychoanalyse als
Diskurserfahrung«, Reader zum Kongress, Dezember 2003*

- CLAUS-DIETER RATH Einleitung
JEAN-MARIE JADIN Der Psychoanalytiker bei der Arbeit
ERIK THOMANN Vom Tauschwert zum Mehrwert des Sprechens
JUTTA PRASSE Die kleinen Zutaten – Vom Wert des Sprachüberschusses
MARTINE LERUDE Was bedeutet »l'art du bien dire« im Umgang mit Jugendlichen?
CHRISTIANE SCHRÜBBERS & ILSABE WITTE Über die Sigmund-Freud-Schule Berlin
MICHAEL MEYER ZUM WISCHEN Das falsche Wort sagen, das heißt vernichtet werden
HANNELORE MAY Mein Unerhörtes. Vom Sprechen auf der Couch
BERNHARD SCHWAIGER Die Psychoanalytische Klinik als Sub-Version der Institution
DIETER PILZ Du hast mir nichts zu sagen!
JOHANNA BOSSINADE Nach Worten ringen. Über Ingeborg Bachmann ‚Simultan‘
HELENA DOUKA VON BORMANN Reden-tragen
MARGARETE WEIDNER Das Exil der Sprache und die Sprache im Exil
CORNELIUS TAUBER »Künstler bilde, rede nicht«
DOMINIQUE JANIN-PILZ Muttersprache
NANNETTE WINCENTY Der zerbrochene Spiegel
CHRISTIANE BUHMANN Vom Einzug der Lerntheorie in die Psychoanalyse

*Sonderheft No 4 »Familie nach Lacan«,
Schauplatz der Entwöhnung, des Eindringlings und des Ödipus,
Reader zum Kongress, Dezember 2005 (vergriffen)*

- CLAUS-DIETER RATH Einleitung
JEAN-PIERRE LEBRUN Was kann die Psychoanalyse heute über die Familie sagen?
Auflösung oder Fortbestand familiärer und anderer symbolischer Strukturen?
FRANK GROHMANN Familienbande und die Bildungen des Unbewussten
CORNELIUS TAUBER Familie und Elternhaus
NANNETTE WINCENTY Lenas heimatlose Familie – Ein behindertes Mädchen
auf der Suche nach Halt
DOMINIQUE JANIN-PILZ Der Eintritt des Fremden in den Familienreigen
CHRISTIANE BUHMANN Super-Nanny – Analyse einer Fernsehsendung

MARGARETE WEIDNER Die ungleichen Brüder – Heinrich und Thomas Mann
MARTINE LERUDE Der elterliche Ödipuskomplex
HANNELORE MAY Familie Albert Speer
BERNHARD SCHWAIGER Vatermetapher, Identifizierung und Gesetz
MARIA KREUTZER Zur Vaterfunktion in Jeff Walls »Picknick der Vampire«
CLAUS-DIETER RATH Schlusswort

*Sonderheft No 5 »Sexuelles Genießen – heute.
Ende der Verdrängung?«, Reader zum Kongress, Dezember 2007*

CLAUS-DIETER RATH Einleitung
MARCEL RITTER Die Einführung des Genießens bei Lacan
JEAN CLAM Die Gegenwart des Sexuellen
Zwischen *débiscence* und Inständigkeit
CHRISTIANE BUHMANN Oralität. November 2007
JOHANNA BOSSINADE Psychoanalyse der Stimme
MARIA KREUTZER MEDUSA – vor und nach dem Blick
CORNELIUS TAUBER Einleitung zu Pier Paolo Pasolinis COMIZI D'AMORE (1963)
MARTINE LERUDE Verdrängung, Verleugnung, Zurückweisung
ILSABE WITTE »Ich sehe was, was du nicht siehst«.
Die Rätsel der kindlichen Phantasien
BERNHARD SCHWAIGER Zügellosigkeit, Verdrängung, Verurteilung –
Jugendliche, Sexualität und Transgression
CLAUS-DIETER RATH Riech-Lust.
Zu Freuds »organischer Verdrängung« des Geruchssinns

*Sonderheft No 6 »Wo Es war ... <
Freud'sche ›Kulturarbeit‹
und die psychoanalytische Kur heute«,
Reader zum Kongress, Dezember 2009*

CLAUS-DIETER RATH Einleitung
ACHIM PERNER Trieb und Geist. Zum Verhältnis der Psychoanalyse zur Philosophie
FRANK GROHMANN Zu weit gehen. Die Kulturarbeit des Karikaturisten

JEAN CLAM Kultur der Schuld, Kultur der Unschuld.
Zum heutigen Wandel der Schuldstruktur des Begehrens
HANNELORE MAY Machwerke von Volker Braun
und Wolfgang Hilbig erzählen, was ES (die DDR) war ...
ILSABE WITTE Witz und Kur
CORNELIUS TAUBER Über das Wohnen
TANJA JANKOWIAK Mythen der Gründung und der Selbstbegründung
PHILIPP SARASIN Charles Darwin als Theoretiker des Kulturellen
BERNHARD SCHWAIGER Zwischen Unbewusstem und Bewusstlosigkeit.
Anmerkungen zum Verhältnis von Psychoanalyse und Institutionspolitik
CLAUS-DIETER RATH Kulturprozess, Freud'sche Kulturarbeit,
psychoanalytische Arbeit

Koordinator

Cornelius Tauber

Tel. +49 30 417 144 91

koordination@freud-lacan-berlin.de

Geschäftsführerin

Dominique Janin-Pilz

Tel. +49 30 85 999 188

sekretariat@freud-lacan-berlin.de

Kassiererin

Christiane Buhmann

Tel. +49 30 213 52 63

CBuhmann@t-online.de

Website der FLG

www.freud-lacan-berlin.de

Mitgliedsbeitrag

Der Mitgliedsbeitrag beträgt

zwischen 10 und 30 Euro pro Monat

(nach Selbsteinschätzung)

Bankverbindung

Freud-Lacan-Gesellschaft

Commerzbank Berlin

Kto. 572 71 28

BLZ 100 400 00

Satzung

Die Satzung der Psychoanalytischen

Assoziation wird auf Wunsch von der

Geschäftsführerin zugesandt.

Impressum

Redaktion

Robin Cackett
Hans-Werner Lehmann

Gestaltung

Ines Ebel

Druck

Buch- und Offsetdruckerei
H. Heenemann GmbH & Co. KG

Redaktionsadresse

c/o Robin Cackett
Genthiner Str. 6
10785 Berlin
Tel. +49 179 112 64 13
redaktion@freud-lacan-berlin.de

Umschlaggestaltung unter Verwendung einer
Vogelschauaufnahme der Königlichen
Niederländischen Luftfahrtgesellschaft KLM
aus dem Buch *Der Krieg der Niederlande
mit dem Meere: Die Abschließung und Trocken-
legung der Zuidersee* von HENRIK SAMUEL M.
VAN WICKEVOORT CROMMELIN, Den Haag 1930
(Veröffentlichungen des Vereins zur Förderung
der Hollandkunde im Ausland), mit besonderem
Dank an Adrienne Crommelin.