



DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT
FÜR
PSYCHOANALYSE

NR. 10

DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT
FÜR
PSYCHOANALYSE

NR. 10

FEBRUAR 1983

Lutz Mai	5	Zu den vier Diskursmathemen
Norbert Haas	17	Exposé zu Lacans Diskursmathemen, Teil I: Die Plätze
Jutta Prasse	37	Der blöde Signifikant und die Schrift — Stilfragen, 2. Teil
Slavoj Žižek	50	Die Mißverständnisse des Metonymismus
	77	Mitteilungen

ABBILDUNGSNACHWEIS: Die vordere Umschlagseite zeigt die Statuette des bodenköpfigen Pan aus dem Antikenmuseum, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin (West), Kat./Inv. Nr. Tc 8626, Aufnahme Jutta Tietz-Glagow, die hintere Umschlagseite zeigt die Tonstatuette eines Negerknaben, der sich einen Dorn auszieht, aus dem Antikenmuseum, Kat./Inv. Nr. Misc. 8624, Aufnahme Ingrid Geske.
Vignetten: S. 36: Titelvignette aus (J. G. Hamann:) *Kreuzzüge des Philologen*, o. O. (Königsberg, Kanter) 1762; S. 49: S-Initial aus: M. Michael Haendtschky: *De Melancholia*, Wittenberg: Typis Kreusigianis 1702; S. 76: Titelvignette der Zeitschrift PAN, hrsg. v. d. Pan Genossenschaft, Berlin: Verlag Pan 1895 ff.

Herausgegeben von: Norbert Haas, Vreni Haas, Lutz Mai, Christiane Schrübbers
Redaktion dieses Heftes: Christiane Schrübbers

Graphische Gestaltung: Lucienne Demoisy
Satz und Druck: Rohr-Druck-Hildebrand GmbH, Kaiserslautern

Printed in Germany
ISSN 0344-8274
© 1983 Verlag Der Wunderblock
Konstanzer Straße 11, D 1000 Berlin 31
Alle Rechte vorbehalten
Nachdruck mit Genehmigung des Verlags

Hier kommt Heft 10. Der WUNDERBLOCK hat eine Strecke zurückgelegt, die Anlaß sein mag, an den Start zu denken. Verlangt das Machen einer Zeitschrift für Psychoanalyse dasselbe wie jedes andere publizistische Handwerk? Oder gibt es eine andere Ökonomie, eine andere Zeit? Wie macht man das: eine Zeitschrift schreiben, aber nichts festschreiben, die Sache ernst nehmen, aber nicht kathedratisch werden?

Eine Wette hat der WUNDERBLOCK am Anfang seines Erscheinens aufgenommen. Er hoffte, daß der Leser auf seiner Seite den Einsatz verdoppele. Die Runde derer, die mithalten, ist größer geworden, die Chancen stehen gut, und die Bank ist noch nicht geknackt.

Das Programm der Zeitschrift gilt, auch wenn einiges anders gekommen ist. Eines, was einzulösen war, findet sich jetzt in diesem Heft: ein kritischer Beitrag zur Soziologisierung, Kommunikationsertüchtigung der Psychoanalyse in Deutschland (von dem eine gekürzte Fassung in ORNICAR? 24 erschienen ist). Die Zweite Frankfurter Schule ist sehr markträchtig, doch ihre Popularität urteilt nicht adäquat über ihre Arbeit; diese Zweite Frankfurter Schule ist nicht einen Teil der Mühe wert, die man aufzuwenden hätte, wollte man einen Schritt zurück tun und sich mit Adornos Verhältnis zur Psychoanalyse befassen. Adorno ist in den letzten Jahren zu einem unbekannten Denker geworden, und daß er es geworden ist, dürfte nicht zuletzt die fragwürdige Leistung eines Teils derer sein, die der Öffentlichkeit als seine Schüler gelten. Manches müßte sich da zuspitzen, was bei denen, die sich heute dieser Schule zugehörig glauben, flach bleibt, nicht zuletzt die Frage des Sinns, d. h. der Funktion und des Feldes philosophischer Kritik überhaupt.

Der Beitrag über die Mißverständnisse des Metonymismus führt einen Stil

der Argumentation ein, der im WUNDERBLOCK neu ist. Er wird nicht unwidersprochen bleiben, denn mancher wird denken, von der Psychoanalyse anders sprechen zu sollen. Das hindert aber nicht, die Leistung der Argumentation anzuerkennen.

Ein anderes findet sich hier, aber nicht erst hier, was das Programm des Sopraporte nicht enthielt: Vorträge aus der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN. Die Mitglieder der Schule haben sich zusammengetan, um die theoretische Arbeit an der Psychoanalyse und deren Lehre zu ermöglichen und zu garantieren. Die Beiträge in diesem Heft zeugen von dieser Arbeit. Es geht um die Lacanschen Diskursmatheme und darum, daß der Signifikant blöde ist.

Um in das Ganze einen Schuß Lokalkolorit zu geben, soll das „Französische im Berliner Jargon“ (E. Harndt) zu Hilfe kommen. Es heißt, der Berliner habe, was sonst im Deutschen nicht anzutreffen ist, den unterschiedlichen Gebrauch von „Ick“ und „Icke“ für „Ich“ gebildet. Er „unterscheidet dabei im gleichen Sinn wie der Franzose zwischen „je“ und „moi“. „Ick“ entspricht dem persönlichen Fürwort „Ich“, das mit einem Verb verbunden wird. Dagegen wird das betonte „ich“ und „Ich selbst“ (= „moi“ im Französischen) zu „Icke“. Als Beispiel die bekannte Berliner Klopsgeschichte:

„Ick sittz an' Tisch und esse Klops.
Uff eenmal klopts.
Ick kieke, staune, wundre mir,
Uff eenmal jeht se uff, die Tür!
Nanu, denk ick, ick denk nanu,
Jetzt is se uff, erst war se zu.
Ick jehe raus und kieke
Und wer steht draußen? — Icke.“

Ch. Sch.

ZU DEN VIER DISKURSMATHEMEN

Lutz Mai

Die folgende Arbeit ist aus einem kleinen Vortrag entstanden, den ich im September 1981 auf dem Seminar der SIGMUND-FREUD-SCHULE in Basel gehalten habe. Das Thema des Seminars war: Psychoanalyse – Institution, Staat, Therapie. Um bei der Verhandlung dieses Themas psychoanalytisch, also nicht soziologisch, argumentieren zu können, schien es mir notwendig, den Teilnehmern anhand der vier Diskursmatheme die Problematik des Status' der Psychoanalyse herauszuarbeiten. Einige – in bezug auf das Seminarthema – spezifische Überlegungen habe ich hier weggelassen.

Berlin, September 1982

In der Wirkung, die das Lacansche Werk in Deutschland zeitigt, ist einer der herausragenden Effekte die Ablehnung der Mathematisierung der Psychoanalyse. Im großen und ganzen sind es zwei unterschiedliche Gruppierungen, welche diese Ablehnung tragen. Erstens jene, von denen die Psychoanalyse in der Art „mathematisiert“ wird, daß Korrelationen zwischen, beispielsweise, der Häufigkeit bestimmter Konstellationen und dem Auftreten bestimmter Symptome hergestellt werden; und zweitens durch solche, denen die Welt in die des Positivismus, für welchen sie diese Versuche ausgeben, und jene der Metaphysik, für welche sie Freud vereinnahmen wollen, zerfällt – wobei sie geflissentlich übersehen, daß der Positivismus und die Metaphysik in genau dem Punkt, wo es um das Verhältnis von Wahrheit und Wissenschaft geht, absolut übereinstimmen.

Beide Positionen sind von Freud allerdings so weit entfernt wie die Schulbuchmathematik, die ihren Gipfel erreicht in Textaufgaben vom Kaliber des: „Ein Kieselstein, ein Schaf: jede Frau kann höchstens einen legitimen Mann haben“ –, wie diese Schulbuchmathematik von der Mathematik, in diesem Fall der Mengenlehre.

Demgegenüber steht der Satz Lacans, „daß jede Wissenschaft im modernen Sinne in dem konstituierenden Moment eines Algorithmus besteht.“ Die Linguistik, die Lacan in diesem Zusammenhang und an dieser Stelle beispielhaft erwähnt, ist sicherlich einer der wesentlichen Bausteine der Psychoanalyse, seit zwischen 1870 und 1920 zwei Erkenntnisse ihr Feld entscheidend veränderten; nämlich, daß erstens die Sprache aus unstetigen Elementen besteht und zweitens, daß es möglich ist, Systeme zu konstruieren, die von einer Kohärenz sind, welche es möglich macht, den Charakter der Berechenbarkeit nachzuweisen.

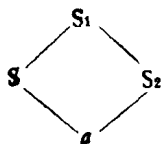
Wenngleich auch die auf diesen beiden Erkenntnissen aufbauende strukturelle Linguistik für das nachträgliche Verständnis des Freudschen Werkes von entscheidender Bedeutung ist, wäre es dennoch völlig falsch, Psychoanalyse und Linguistik in eins fallen zu lassen. Dieser Umstand ist dem vulgären Verständnis sowohl der Linguistik als auch der Psychoanalyse nicht unmittelbar evident. So läßt mancher unbedarfte Geist beide durch die Behauptung in eins fallen, daß sie denselben Gegenstand hätten, nämlich die Sprache.

Diesen Versuchen, die zu einer vollkommenen Äquivalenz des theoretischen und vulgären Gebrauchs unserer Grundbegriffe führen, steht die Mathematisierung entgegen. Hier mit dem System der vier Diskursmatheme gegen die Verharmlosung der Psychoanalyse durch die versuchte Integration in die Linguistik. In der Tat handelt es sich um ein System und nicht um die Abfolge einzelner Formeln; erst die Rotation der vier Elemente über die vier verschiedenen Plätze macht nämlich begreiflich, welche Realität das Unbewußte ins Werk setzt.

So ist, ganz folgerichtig, mit „Diskurs“ auch ein Begriff aufgetaucht, der in der deutschen Sprache bis vor kurzer Zeit noch nicht geläufig war; beispielsweise wurde vor einigen Jahren noch Descartes' *Discours de la méthode* mit „Von der Methode richtigen Vernunftgebrauchs“, Macchiavells *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* mit „Gedanken über Politik und Staatsführung“ übersetzt. Dieser neue Begriff sollte uns vorsichtig machen, Diskurs und Kommunikation gleichzusetzen.

Vier Elemente und vier Plätze, eine bestimmte Ordnung der Elemente zueinander und eine Festlegung der Plätze sowie eine Bewegung — die der vier Elemente — bilden das Material der vier Diskursmatheme.

DIE ELEMENTE



Das gesplante Subjekt S, das Objekt a, der reine Signifikant S₁ und die Signifikantenkette S_z, die Elemente also, welche „das Feld der Wahrheit, die Alethosphäre“ konstituieren. Ihre Anordnung in einem Bezugssystem ist nicht zufällig,

sondern ergibt sich aus ihrer Funktion. S_1 steht in einem Bezug zur Signifikantenkette S_2 und dem gespaltenen Subjekt S : „Der Signifikant repräsentiert das Subjekt für einen anderen Signifikanten.“ Dem Signifikanten S_1 gegenüber findet sich das Objekt a , das — im Sinne der Ersetzung — nicht repräsentierbar ist. Es gibt keinen Signifikanten, der dieses vermöchte, weil hier gilt, was Freud als einen wesentlichen Zug bereits des Systems τ herausgehoben hat: daß dieses System nur im Wiederfinden des von Grund auf verlorenen Objekts befriedigt werden **kann**. Das Objekt a /Ursache des Begehrens hat einen Bezug zur Signifikantenkette S_1 . So kommt das Symptom zustande: Es wird ein Signifikant fixiert, der damit zum Symptom wird, er repräsentiert das Subjekt nicht mehr für einen Signifikanten. Dies ist der zweite Grundzug der Freudschen Anstrengung, die man, nicht zuletzt mit Hilfe einer Theorie der Objektbeziehungen, entschärfen will: Für Freud ist nicht die Trennung zwischen einer objektiven Realität und dem Abbild dieser Realität das Besondere, sondern die Trennung zwischen einer halluzinierten Wirklichkeit und einem Ersatzobjekt. Die Ordnung der vier Elemente zueinander ergibt sich also aus den Grundzügen der Psychoanalyse, wie sie sich bereits im *Entwurf* darlegen.

DIE PLÄTZE

der Agent	der andere
die Wahrheit	die Produktion

Die Konstruktion der vier Diskursmatheme hat ihren Wert darin, daß die vier Elemente — unverändert in ihrem Bezug zueinander — auf diese vier Plätze geschoben werden, und sich, je nachdem, welches Element an der Stelle des Agenten/Agens steht, differenzieren. „Agens/Agent“ ist hier durchaus in seiner traditionellen Form verwendbar, so wie es etwa die Medizin mit diesem aus der scholastischen Physik stammenden Begriff macht, nämlich als ein Prinzip, durch welches die Form eingeführt wird: „Omne agens agit sibi simile“ erste Bestimmung, „Omne agens agit propter finem“ zweite Bestimmung.

In der Konstruktion der vier Diskursmatheme haben zwei Diskurse eine besondere Stellung: Der Diskurs des Herren und der Diskurs des Analytikers. Der Diskurs des Herren setzt an die Stelle des Agenten den reinen Signifikanten S_1 , und der des Analytikers stellt an eben diese Stelle das Objekt a .

DER DISKURS DES HERREN

Man kann sagen, daß mit der Plazierung von S_1 im Diskurs des Herren der entscheidende Schritt für die Konstituierung eines jeden Diskurses wiedergegeben wird, denn ohne die Einführung des Signifikanten bliebe das Sprechen reine Kommunikation, bliebe ein Tausch, der aufgeht. Wie bei den Tieren gäbe es einen Austausch von Zeichen, die nicht signifikant/Signifikant werden. Das Wissen (S_2) läßt sich erst konstituieren über die Aufhebung des Zeichens in den Signifikanten: $S_1 \rightarrow S_2$. Auf Grund dieser Stellung von S_1 und S_2 ergibt sich – durch das festgelegte Verhältnis der Elemente zueinander – folgende Formel für den Diskurs des Herren:

$$\begin{array}{ccc} & \text{Unmöglichkeit} & \\ S_1 & \xrightarrow{\hspace{1cm}} & S_2 \\ \S & \xleftarrow{\hspace{1cm}} & a \end{array}$$

Das Objekt a ist das Produkt/die Produktion des Herrendiskurses. Das Objekt als reiner Verlust, ohne jeden kontemplativen Zug. Es verschwindet als Ursache des Begehrens und taucht am Ende des Prozesses als sein Ergebnis wieder auf.

Der Bruch, der durch diese Formel markiert wird, wird deutlicher, wenn man sich an die Funktion erinnert, die eingeführt wird, ihn zu kaschieren: an den Ursprungsmythos, die Idee von der Genialität eines Einzelnen, die das Aufkommen der neuzeitlichen Wissenschaft verdeckt. All diese gewaltigen mosaischen Figuren, die in der Überlieferung an den Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaft gestellt werden, müssen es auf sich nehmen, für den „unaustilgbaren Glauben (einzustehen), daß jedes Einzelergebnis in einer vollkommen bestimmten Weise mit den ihm vorausgegangenen Ereignissen verknüpft werden kann und dadurch zu einem Beispielsfall für allgemeine Prinzipien wird.“ Die physikalische Welt Newtons ist nicht mehr die Welt der Genesis, mit einem Gott als Schöpfer, sondern eine zeitlose Welt, die unabhängig von einem Willen funktioniert. Dennoch hat Gott weiterhin die Aufgabe, die Intelligibilität zu garantieren. Im Diskurs des Herren finden wir auch den Umstand, daß das Subjekt für diese Intelligibilität keinerlei Bedeutung hat, weil es ein geniales, fast ein jenseitiges ist:

„Nature and nature's law lay hid in night
God said: Let Newton be! and all was light.“

In diesem Zusammenhang bekommt die Frage Lacans, die er 1963 in seinem Seminar über die vier Grundbegriffe eingeführt hat: Was ist das Begehren des Analytikers? Was ist das Begehren des Physikers? eine radikale Dimension, die sich nicht auf einen bloßen Subjektivismus reduzieren läßt.

Lacan hebt hervor, daß der Diskurs des Herren der einzige Diskurs ist, „der diese Art von Artikulation unmöglich macht, die wir anderswo als das Phantasma bezeichnet haben, soweit es der Bezug des *a* mit der Spaltung des Subjektes ist.“

Der Herrendiskurs verweist auf die beiden anderen Diskurse, welche ihm in dem Schema der Rotation am nächsten sind: auf den hysterischen und den akademischen Diskurs. Der hysterische Diskurs geht vom gespaltenen Subjekt $\$$ aus und setzt als Produkt das Wissen S_2 , der andere — die genaue Umkehrung —, geht von S_2 aus und hat das gesplattene Subjekt an der Stelle der Produktion.

DER HYSTERISCHE DISKURS

Hier steht das gesplattene Subjekt an erster Stelle. Ein Term also, der sowohl für das Freudsche als auch das Lacansche Unbewußte grundlegend ist. Dieses Unbewußte ist keine in sich geschlossene Innenwelt — und folglich die Psychoanalyse auch keine Tiefenpsychologie, die das „Innerste“ des Menschen erreichen soll. Von Freud als Niederschrift bezeichnet, von Lacan an die Bedingung geknüpft, daß es Sprache hat, wird das Unbewußte der Psychoanalyse zu einem neuen Schauplatz, zu einem Schauplatz, der nicht die Kehrseite der abendländischen Vernunft ist, auch nicht die Schattenseite der Aufklärung, wo durch die Zivilisation längst Überwundenes in romantische Nebel eingehüllt wabert, sondern etwas radikal Exzentrisches, das sich den überlieferten Antagonismen: Kultur — Natur, Geist — Seele, Innen — Außen in keiner Weise beugt. „... die Teilung des Subjektes? Dieser Punkt ist ein Knoten. Erinnern wir uns daran, wo Freud ihn auflöst: an jenem Penismangel der Mutter, worin sich die Natur des Phallus enthüllt. Hier, so lehrt uns Freud, spaltet sich das Subjekt angesichts der Realität: Da sieht es auf einmal den Schlund sich auftun, gegen den es sich mit einer Phobie panzern wird, und andererseits bedeckt es ihn mit jener Oberfläche, auf der es den Fetisch aufrichten wird: das heißt, die Existenz des Penis aufrechterhalten, obwohl verschoben.“

Subjekt der Aussage und des Aussagens zugleich, kann sich dieses gesplattene Subjekt nur mittels der Symptome, welche das Feld S_1 einnehmen, bestimmen: $\$ \rightarrow S_1$. Der für die Hysterie konstitutive Mechanismus der Konversion

führt dazu, daß diese Symptome im Bezug auf die Signifikantenkette S_2 — das Wissen — einen besonderen Stellenwert haben. Freud insistiert: „Jede Person, bei welcher ein Anlaß zur sexuellen Erregung überwiegend oder ausschließlich Unlustgefühle hervorruft, würde ich unbedenklich für eine Hysterika halten, ob sie nun somatische Symptome zu erzeugen fähig ist oder nicht.“

Diese Produktion verdeckt — im Gegensatz zum Diskurs des Herren — den Bezug zum Objekt a , das Phantasma. Die komplette Formel schreibt sich:

$$\begin{array}{ccc} \frac{\S}{a} & \begin{array}{c} \longrightarrow \\ \longleftarrow \end{array} & \begin{array}{c} S_1 \\ S_2 \end{array} \\ & & \text{Unvermögen} \end{array}$$

Die vier Diskursmatheme sind eine Konstruktion, anhand derer verdeutlicht wird, welche verschiedenen Kombinationen und Wirkungen der vier Elemente möglich sind, welche das Feld der Wahrheit bestimmen, sie sind keineswegs, dies muß man angesichts des Gebrauchs, der manchmal von ihnen gemacht wird, unbedingt hervorheben, ein verfeinertes diagnostisches Vademecum der Psychoanalyse. Es ist also nicht möglich, einzelne Diskurse mit bestimmten klinischen Erscheinungsbildern zusammenfallen zu lassen. Eher umgekehrt wird durch die vier Diskursmatheme deutlich, daß es sich bei der Hysterie um weit-aus mehr als lediglich ein klinisches Erscheinungsbild handelt: ein Konstituens der psychoanalytischen Theorie.

Von den psychoanalytischen Traditionsverbänden kann man immer wieder hören, daß es die klassische Hysterie, so wie sie Freud und Breuer vorgefunden und beschrieben haben, nicht mehr geben soll. Die Selbstverständlichkeit, mit der man diese kolportierte Aussage quittiert, steht in einem krassen Gegensatz zu der Tatsache, daß, was Freud als den Prozeß der Hysterie beschrieben hat, eine Voraussetzung seiner Entdeckung ist. Nicht die Symptomatik macht die Hysterie aus, sondern der Mechanismus, welcher den Symptomen erst ihre spezifische Wertigkeit verleiht. Freud entdeckt uns, daß durch diesen Mechanismus die Symptome von dem abhängig sind, was er infantile Sexualtheorien nennt. In der Hysterie wird Theorie produziert, mit all den Auswirkungen, die dieses hat. Genau hier liegt Freuds Zugriff. Es ist diese Produktion von Theorie, von Wissen, durch welche das Phantasma, der Bezug auf das Objekt a , verdeckt wird. Diese Produktion von Wissen, S_2 , ist theoretische Arbeit und nicht lern-theoretische Arbeit. Der Bezug theoretischer Arbeit zum Wissen ist bei Freud herausgearbeitet, wenn es um die Bedeutung infantiler Sexualtheorien für die

Determinierung hysterischer Symptome geht und bei Lacan, wenn es um den hysterisierenden Effekt der Lehre, welche keine Didaktik ist, geht – ein Effekt, der sich noch in jeder Institution, die eine Lehre organisiert, zumal die psychoanalytische, eingestellt hat. Dies ist der Hintergrund des Umstandes, daß die Hysterie aus dem Feld der Psychoanalyse verbannt ist. Denn nichts ist für gut trainierte Analytiker schwieriger zu begreifen, als daß Wissen nicht gleich Theorie ist, läuft doch das ganze Training darauf hinaus, die Analytiker durch die Anhäufung von Wissen vor den Gefahren der Theorie zu schützen.

In der Tat gibt es, so verstanden, jenseits der Analyse keine Hysterie; ein Psychoanalytiker jedoch, der dies behauptet, kann im Gegenzug eine solche Behauptung nur um den Preis seiner Berufsbezeichnung aufrechterhalten. Dies schließt nicht aus, daß die einzelnen hysterischen Symptome sich verändert haben, weil ihre Determinanten, also die Wissensquellen, aus welchen sich die Überdeterminierungen speisen, andere geworden sind; es bleibt aber die Tatsache, daß in der Psychoanalyse nicht das Symptom, sondern seine Wertigkeit zählt. In der Entstellung der zeitgenössischen Psychoanalyse, wie sie gegenüber der Hysterie zum Tragen kommt, kehrt die Einstellung wieder, mit welcher die zeitgenössische etablierte Medizin gegen Freud polemisierte. „Die Hysterie, das ist alles Einbildung“ zu sagen, das ist eine Folge des für die Hysterie wesentlichen Verdrängungsmechanismus.

Der Konversionsmechanismus, von dem Freud spricht, sollte jeden, der Psychoanalyse ausübt, davon abhalten, Gefühle für etwas Authentisches auszugeben. Denn durch diesen Konversionsmechanismus kann aus einer sexuellen Erregung ein subjektives Unlustgefühl gleichgültig welcher Form werden. Ganz eindeutig situiert Freud die Psychoanalyse jenseits der bequemen Trennungslinie zwischen dem Intellekt und den Gefühlen; dieser Umstand bleibt auch dann erhalten, wenn das die meisten, die sich als Gefolge Freuds behaupten, fast hundert Jahre nach der Niederschrift der Hysteriestudien noch nicht begriffen haben.

Diese Zusammenhänge und ihre Bedeutung für die Psychoanalyse werden durch das Mathem des hysterischen Diskurses sehr deutlich hervorgehoben. Die Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Wissen, so wie sie in dieser Formalisierung erreicht ist, streicht heraus, daß sich die Psychoanalyse keinesfalls in die Tradition der Aufklärung – „dem Weisen g'nügt an sich ein aufgeklärter Geist / dem sich der Dinge Werth im wahren Lichte weist“ – einordnen läßt. Man wäre hier falsch beraten, wollte man die für den Analytiker wie

den Analysanten geltende Grundregel als ein Instrument aufgeklärter Toleranz begreifen.

Psychoanalyse, zur Tiefenpsychologie verharmlost, als Aufklärung bei Erziehungsratschlägen in Illustrierten und Fernsehsendungen ebenso wie in einschlägigen Büchern mißbraucht, wird allerdings zu nichts anderem als zu einer neuen Quelle des Wissens für die theoretische Produktion der Hysterika. Kein Zweifel, daß gerade hier die psychoanalytischen Institutionen ihr Teil beitragen, indem sie den hysterisierenden Effekt ihrer Lehre durch Ausbildungs- und Trainingspläne zu kaschieren versuchen, auf daß sie weiterhin behaupten können, Hysterie, das gäbe es nicht mehr. Unter diesen Umständen wird verständlich, daß, wie jemand, der es wissen muß, schreibt, in den psychoanalytischen Gesellschaften, hier ist speziell die dpv gemeint, die „Förderung der Wissenschaft offenbar sehr zurücktritt“, was sich sehr deutlich auch „in unseren Kämpfen auf den Arbeitstagen zeigt, dem Programm wenigstens einen wissenschaftlichen Tag oder Halbtage abzurufen. Im übrigen sind wir sozusagen prä-okkupiert mit unseren Ausbildungsplänen und -vorträgen, Qualifikationsproblemen und den damit zusammenhängenden organisatorischen Fragen.“ Die Tragweite dieser Bemerkung läßt sich besser erfassen, wenn wir, ausgehend von den vier Diskursmathemen, die Verwechslung zwischen hysterischem und akademischem Diskurs hervorheben, die unter anderem auch dazu geführt hat, daß man ungebrochen behaupten kann, Psychoanalyse sei eine Disziplin, die nun endlich an den Universitäten gelehrt werden müsse.

DER DISKURS DER UNIVERSITÄT

S₂ ist hier an die Stelle des Agenten gesetzt. Das, was im Herrendiskurs durch den Bezug von S₁ zu S₂ ausgemacht war, verschwindet hier zugunsten einer Relation, die man gemeinhin als die Grundlage des Begriffes vom Lernen, als Lerntheorie im weitesten Sinne bezeichnen kann: S₂ → *a*. Die versprochene Qualifikation ist die kontemplative Seite des Objekts *a*, durch welche den Studenten/Ausbildungskandidaten das Wasser im Munde zusammenläuft, wie den Pavlowschen Hunden, ohne daß sie in die Lage versetzt wären zu begreifen, daß ihnen kein Menu, sondern lediglich eine Speisekarte vorgesetzt wird. Die psychoanalytische Institution, welche in dem Glauben ist, eine – wie auch immer geartete – Qualifikation zu vergeben, hakt sich genau hier fest. Nun ist aber, was das Verhältnis des Wissens zum Objekt *a* angeht, die ganze Angelegenheit nicht mit einem Aufweis der kontemplativen Seite erledigt. Vielmehr

ist berührt, daß der Mangel, den dieses von Grund auf verlorene Objekt zeitigt, gestopft werden soll:

$$\begin{array}{ccc} S_2 & \longrightarrow & a \\ S_1 & \longleftarrow & \S \\ & \text{Unvermögen} & \end{array}$$

Es ist also berührt, welche Funktion das psychoanalytische Objekt im Feld des Kastrationskomplexes hat. Freud schreibt, anhand des Fetisch, eines Spezialfalles des Objektes: „Die Auskunft, welche die Analyse über Sinn und Absicht des Fetisch gab, war in allen Fällen die nämliche. Sie ergab sich so ungezwungen und erschien mir so zwingend, daß ich bereit bin, dieselbe Lösung allgemein für alle Fälle von Fetischismus zu erwarten. Wenn ich nun mitteile, der Fetisch ist ein Penisersatz, so werde ich gewiß Enttäuschung hervorrufen. Ich beeile mich darum, hinzuzufügen, nicht der Ersatz eines beliebigen, sondern eines bestimmten, ganz besonderen Penis, der in frühen Kinderjahren eine große Bedeutung hat, aber später verlorengeht. Das heißt: Er sollte normalerweise aufgegeben werden, aber gerade der Fetisch ist dazu bestimmt, ihn vor dem Untergang zu behüten. Um es klarer zu sagen, der Fetisch ist der Ersatz für den Phallus des Weibes (der Mutter), an den das Knäblein geglaubt hat und auf den es — wir wissen warum — nicht verzichten will.

Der Hergang war also der, daß der Knabe sich geweigert hat, die Tatsache seiner Wahrnehmung, daß das Weib keinen Penis besitzt, zur Kenntnis zu nehmen. Nein, das kann nicht wahr sein, denn wenn das Weib kastriert ist, ist sein eigener Penisbesitz bedroht, und dagegen sträubt sich das Stück Narzißmus, mit dem die Natur vorsorglich gerade dieses Organ ausgestattet hat. Eine ähnliche Panik wird vielleicht der Erwachsene später erleben, wenn der Schrei ausgegeben wird, Thron und Altar sind in Gefahr, und sie wird zu ähnlich unlogischen Konsequenzen führen.“

Der Fetisch hat also etwas mit der Verleugnung einer Wahrnehmung zu tun, ein Umstand, den Freud im Zusammenhang mit Begriffen wie „Ich-Spaltung“, „Koexistenz einander widersprechender Überzeugungen“ umschreibt. Freud bezeichnet als den wahren Knoten oder den Nabel des Kastrationskomplexes die Anerkennung des Wissens, daß der Penis (Phallus) bei der Mutter fehlt. Diese Anerkennung kommt nur um den Preis großer innerer Kämpfe zustande. Das kleine Subjekt kommt in eine Position, wo es zu der Erkenntnis gelangt, daß Wissen täuschen kann, denn es entdeckt, daß seine vorangegangene subjektive

Position – nämlich daß alle Lebewesen einen Penis haben – auf einem falschen Wissen aufgebaut war. Das kleine Subjekt begreift also in dieser Position, daß jemand anderes – der dasselbe Begehren mit ihm teilt – mehr wußte als es, ja, sogar wußte, was es von seinem eigenen Begehren verleugnet hat. Die Funktion des Vaters als des Trägers eines umfassenderen und älteren Wissens gibt der Verleugnung einen Sinn; denn es ist die Verleugnung der Priorität des Vaters, daß jemand seines Kindes Begehren kannte zu einer Zeit, als es das noch nicht kannte. Genau an dieser Stelle – gruppiert um das Wissen von Geschlecht und Begehren – entdeckt das Subjekt seinen Platz in der Signifikantenkette, seinen Platz, wo es sich selber *situiert findet* durch ein Begehren, zu welchem der Andere, der Vater, den Schlüssel besitzt. In bezug auf das Wissen bedeutet diese Position, daß das kleine Subjekt mit Hilfe seiner Verleugnung nicht erkennt, daß es jemand Unwissendes war und gleichzeitig jemand war, der etwas wissen wollte.

Die Frage, welchen Ausweg das Kleine aus dieser Situation findet, wie hier die Lösung der Perversion, der Zwangsneurose, der Hysterie etc. aussieht, will ich hier nicht beantworten, da sie den enggesteckten Rahmen einer Erörterung der vier Diskursmatheeme sicherlich sprengen würde. Nur soll deutlich werden, daß, was die Funktion des Wissens angeht, wir es mit weitaus mehr als einfach bestimmten kontemplativen Zügen zu tun haben.

Der hysterische und universitäre Diskurs stellen – im Hinblick auf den des Herren und jenen des Analytikers – die Resultate zweier gegenläufiger Bewegungen dar. Wie wichtig es ist, durch die Einführung von Mathemen nicht alles in eins fallen zu lassen, sondern die Differenz aufrechtzuerhalten, zeigt sich in der letzten Zeit auch an dem Erfolg einer Praxis der Psychoanalyse, die in einer Aussage wie dieser gipfelt: „Das spontane Auftreten einer gewissen Weisheit ist beim Analysanden aber oft vor dem Abschluß einer erfolgreichen Analyse zu beobachten – wenn auch, wie gesagt, in bescheidenem und begrenztem Ausmaß. Jenes Maß von Weisheit, das tatsächlich in den Endabschnitten von Analyse zu beobachten ist (es kann einige Zeit nach der Beendigung der Behandlung noch wachsen), befähigt den Patienten, sein Selbstwertgefühl trotz Anerkennung seiner Begrenzungen aufrechtzuerhalten und freundliche Achtung und Dankbarkeit für den Analytiker zu empfinden, obwohl er auch dessen Konflikte und Begrenzungen erkennt. Und schließlich können Patient und Analytiker bei der Beendigung der Behandlung gemeinsam anerkennen, daß die Analyse notwendigerweise unvollständig sein muß.“

DER DISKURS DES ANALYTIKERS

Hier steht der Begriff an erster Stelle, dessen Wert für das Gebäude psychoanalytischer Theorie und Praxis man nicht hoch genug einschätzen kann: das Objekt *a*/Ursache des Begehrens. Psychoanalytische Erfahrung läßt sich nur auf einer Ebene bewahren, auf der, die dem Umstand Rechnung trägt, daß, wie uns spätestens die Traumdeutung lehrt, der Zugang zum Objekt nur über die Kastration möglich ist. Das Objekt, diese eine der vier Unterscheidungen, die Freud am Triebe macht, ist für die Psychoanalyse immer schon ein Repräsentiertes. Es ist niemals Gegenstand *a priori*, sondern der Prüfstein, anhand dessen sich erweist, daß psychische Realität nicht ein irgendwie gearteter Überbau einer im Grunde organischen Realität sei. Psychoanalyse ist auf Grund dieses Begriffes vom Objekt außerhalb der überlieferten Kategorien des Biologischen und des Psychologischen angesiedelt. Für Freud gibt es keine Entgegensetzung von Seele und Körper. Ein erheblicher Teil der orthopädischen Verbiegungen der Psychoanalyse geht auf die Zuckeleistung dieses Schrittes zurück, vor allen Dingen jene Verbiegungen, welche dazu führen, daß die Ausrichtung der Kur an dem Begriff der Befriedigung orientiert wird.

Im *Seminar XI* spitzt Lacan seine Lektüre des Entwurfes daraufhin zu, daß er sagt: „Der Gegensatz des Möglichen ist das Wirkliche, und damit ist das Wirkliche, das Reale, das Unmögliche.“ Dies ist die Konsequenz des Entwurfes, in welchem das Reale in der Form und Bestimmung erscheint, Hindernis für das Lustprinzip zu sein. Im Lustprinzip gibt es ein Unmögliches; Freud hebt diesen Umstand dadurch heraus, daß er darauf besteht, die Funktion des Lustprinzips läge in der Befriedigung durch Halluzination. Aus diesem Grund wird die Stellung des Objektes *a*, wie sie im Herrendiskurs auftaucht, aufgehoben:

$$\frac{S_2}{a}$$

Im Diskurs des Analytikers wird der phantasmatische Bezug des Objektes *a*/Ursache des Begehrens auf das Wissen, *S*₂, aufgehoben. Das Objekt *a* konstituiert sich immer auf eine Art und Weise, die die Produktion eines nicht-integrierbaren Restes mit einschließt. Zwischen dem Objekt als Ursache des Begehrens und dem Subjekt des Unbewußten entsteht durch ein kombinatorisches Spiel derer Beziehungen das Phantasma: $a \rightarrow \$$

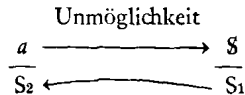
Jedem Analytiker ist klar, daß es keinen Ursprung gibt, der nicht nachträg-

lich konstruiert worden wäre, der nicht, außerhalb der Zeit, in einer phantasmatischen Struktur gefangen wäre.

Für die Ausrichtung der Kur ist es entscheidend, sich strikt an der Funktion des Phallus zu orientieren, durch welche aus dem Bedürfnisobjekt ein Objekt des Begehrens wird. Diese Funktion des Phallus ist der aktive Vermittlungspunkt, der eine Verknüpfung des Begehrens mit dem ermöglicht, was sich jenseits des Einschnittes, den wir Subjekt nennen, als Feld des Objektes *a* definiert. An dieser Stelle spielt eine Rolle, daß das Subjekt in der psychoanalytischen Theorie wie auch in ihrer Praxis kein vereinigender, totaler und stabiler Referent ist, kein Zentrum, und zwar ob bewußt oder unbewußt, auf den alles hinauslief, sondern daß es die Wirkung des Signifikanten ist, gespalten, daß es nur auftaucht, um gleich wieder zu verschwinden und – daß seine Entstehung mit der Aufrichtung der Ordnung einhergeht, in welcher das Begehren erscheint. Im Gegensatz zu dem wird das, was man gemeinhin mit „Einmaligkeit des Individuums“ bezeichnet, nicht durch den subjektiven Referenten konstituiert, sondern durch das Phantasma, das in seiner Funktion als Träger des Begehrens auftritt.

Der Platz des Analytikers ist immer der, in dieser Phantasmenstruktur nicht Partei zu nehmen. Anders gesagt: nicht über den Stock, den man ihminhält, die Barre, zu springen.

Der Diskurs des Analytikers schreibt sich daher wie folgt:



Die vier Diskursmatheme, die ich gerade skizziert habe, lassen sich, wie eingangs bereits erwähnt, keinesfalls als diagnostische Kategorien verwenden. Niemand redet diesen oder jenen Diskurs. Ihr Wert liegt gerade in dem Aufzeig der Rotationsfunktion. Es ist herauszuheben, daß es hier nur *eine* Topik gibt, nämlich die vier Plätze. Diese Topik bleibt unverändert. Das für uns Wesentliche geschieht dadurch, daß die vier Elemente sich innerhalb dieser Topik auf verschiedene Weise anheften.

EXPOSE ZU LACANS DISKURSMATHEMEN TEIL I: DIE PLATZE

Norbert Haas

Der andere Teil dieses Exposé, der den Vortrag vom zweiten Tag des Seminars an der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN von Ende September 1979 wiedergibt, ist im WUNDERBLOCK Nr. 5/6 erschienen.

DISKURS DER UNIVERSITÄT, UNMÖGLICHKEIT DER OHRFEIGE

Der Diskurs der Universität — wer könnte von sich sagen, daß er nicht durch ihn hindurchgegangen und also nicht Produkt sei, *mehr oder weniger, dieser* organisierten und organisierenden Rede, in welcher das *Wissen* dominiert —, dieser Diskurs der Universität ist, so scheint es, vor einigen Jahren einer ernsthaften Erschütterung ausgesetzt gewesen. Nicht wenige hatten gar die Hoffnung, daß dieser Institution ein für allemal ein Ende zu machen sei.

Heute zeigt sich — und ich sehe mich belehrt durch eine Praxis, die mich seinerzeit von „unten“, später dann von „oben“ an diesem Netz von Rede, das wir Universität nennen, hat mitwirken lassen —, daß die revolutionären Aktivitäten von damals diese Rede nicht nur nicht zu erschüttern vermochten, sondern zu ihrer Restituierung wahrscheinlich eher beigetragen haben. Die Universität erscheint uns auf eine bemerkenswerte Weise stabilisiert. Das mag verschiedene Ursachen haben, deren Zusammenwirken schwer greifbar ist. Eines aber scheint mir benennbar: daß nämlich deshalb nichts an diesem Diskurs zu bewirken war, weil der Kampf gegen ihn und seine Bürokratie bis auf einen kleinen Rest, der sich jedoch am Ort des Diskurses nicht zu halten vermochte, im Namen und unter dem Zwang eben des Wissens geführt worden ist, dessen Institution man zu bekämpfen glaubte.

Bis auf einen kleinen Rest... Das heißt, eine Winzigkeit anderer Rede war damals über den universitären Diskurs hinaus und ist es bis heute geblieben. Diesen Rest freilich sehe ich nicht in dem, was man damals die antiautoritäre Bewegung nannte. Diese *suchte* geradezu den Herrn und hatte in Wirklichkeit das Fehlen von Lehrern weit eher zu beklagen als den Exzeß von Herrschaft. Wären die Autoritäten damals Autoritäten gewesen, hätte es eine antiautoritäre Bewegung so nicht geben können. Wie anders als damit, daß es *weiche* Herren

waren, ist zu erklären, daß in der Folge bei einem beträchtlichen Teil der Anti-autoritären mit einemmal dunklere Gottheiten auftauchten, denen man opferte, wie man den weichen Herren nie geopfert hatte? Nicht wenige sind dann in der Mühle zwischen lächerlichen Vätern und der Forderung eherner Gesetzesrepräsentanz zerrieben worden. Diese Geschichte ist noch nicht geschrieben.

Ich denke auch nicht, daß der Rest im sogenannten Neuen Sozialisationstyp zu finden ist. Sich täuschend über ihre Angreifbarkeit, geht dieser gegen die Universität an, als wäre es eine Windmühle. Die Universität ist aber nichts dergleichen. Sie ist eines der unerschütterlichsten Redegebäude, die je existierten, und sie ist es aufgrund eines Zwangs, in dem sich ein bestimmtes Wissen, Lacan schreibt es S_2 , wiederholt und verfestigt. Davon möchte ich noch reden.

Daß heute einiges bunter aussieht als vor fünfzehn Jahren, daß die Studenten einen Hauch von Abenteuer zum Ausdruck bringen, daß man Dekane in Hemdsärmeln und mit offenem Kragen sieht, daß es Professoren gibt, die man von Studenten nicht unterscheiden kann, daß man sich duzt und viel von „Lust“ redet – das hat nichts zu bedeuten. An den Universitäten herrscht keine andere Form des Wissens als die, die vor fünfzehn Jahren geherrscht hat. Vielleicht sind es nicht mehr ganz die Alten, die dieses Wissen heute verwalten und aus teilen, aber es sind Neue, die eben darin ganz die Alten sind, daß sie sich für die Herren eines als Schein sich organisierenden Wissens und für die Herren ihrer Rede halten. Ich sehe nicht, daß sich an dieser Eitelkeit etwas geändert hätte. Die Chance, an der Universität beispielsweise einen Lehrer der Literatur zu finden, der das, wovon er sprechen könnte, nicht im Sinne der Beherrschung umböge, ist heute sogar geringer als vor fünfzehn Jahren.

Woran liegt es, wenn heute im Wesentlichen nichts am Diskurs der Universität in Frage gestellt ist? Liegt es daran, daß die neuen Herren in Masken auftreten und die jetzige Generation von Studenten schwer begreifen kann, welcher Perversion der Diskurs des Herrn im universitären Diskurs unterliegt? Ich denke nicht. Liegt es daran, daß die Heutigen eher Angst vor ihrer Rede und vor den Konsequenzen der Rede haben? Vielleicht. Vielleicht war der Mut von damals, was heute vergessen wäre und schon damals nicht gut gesehen wurde, ein Mut zum schwächeren Argument, gemessen an der Macht der akademischen Rede. Das könnte sein.

An der Lacanschen Formalisierung der Diskurse wäre zu sehen, daß es plausibel ist, warum es mit der Entwicklung oder Nichtentwicklung der Universität so bestellt sein muß und warum der Diskurs der Universität unverändert dauert

und sich stets zu regenerieren hat. Wenn da etwas war, das nicht universitärer Diskurs war, das, sagen wir, vielleicht, hysterischer Diskurs war, wenn also etwas war, das einen Bruch, einen Riß zum Diskurs der Universität anzeigte, so ist es nicht das Erstaunliche, daß dieser Riß heute so geschlossen scheint, als wäre da nie etwas gewesen. Erstaunlich ist, daß überhaupt etwas sein konnte, das nicht universitärer Diskurs gewesen sein soll. Und zwar wahrnehmbar innerhalb desselben als etwas wie seine Kehrseite.

Sie werden bemerkt haben, daß ich von einem *schwächeren Argument* sprach, und nicht von Schwäche oder Stärke an sich. Das hat seinen Grund darin, daß in der menschlichen Rede etwas ist, das zum Unzerstörbarsten zählt, das aber innerhalb eines Diskurses, in dem das Wissen (S_2) dem Anschein nach dominiert, stets als das schwächere Argument erscheinen muß. Von dieser Sache, die man die Sache Freuds nennen kann („Die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör verschafft hat.“), gilt, daß sie als Argument das schwächere ist und, wo sie sich zum stärkeren machte, nicht mehr die Sache wäre. Hier ist eine ungeheure Versuchung: im Argument, urteilend, kritisch zu behaupten, was so nicht zu behaupten ist. War da nicht, gerade in diesen Jahren, der Versuch, die Sache Freuds auf der Linie der Universität zu einer starken Sache zu machen, ihr im Namen ich weiß nicht welcher Aufklärung, welcher Humanität ein gesellschaftlich Ausweisliches, d. h. Nützliches auszupressen? Und ist nicht Psychoanalyse in eben der Bewegung, in der sie dem universitären Diskurs integriert werden sollte, aus ihm ausgeschlossen worden? Ich möchte deutlich sprechen: Es gibt nicht nur, völlig ungeprüft, die Behauptung, daß Psychoanalyse an der Universität lehrbar sei, es gibt Seminare, in welchen ein Dozent seinen Studenten eine Leinwand präsentiert, auf der die 170. Sitzung einer Psychoanalyse zu sehen sein soll. Das darf dann beguckt und diskutiert werden. Keiner steht auf und geht raus, keiner geht vor und haut dem Dozenten eine, was eine milde Handlung wäre gemessen daran, daß die Analyse eines Einzelnen einer imaginären Schaulust ausgesetzt wird.

Sich schämen, einem eine kleben, was für Vorstellungen! Ich bin sicher, daß das nicht einmal mehr Vorstellungen sind. Wir haben die Berichte über Skeptiker, die über viele Stunden irgendwelchen Philosophen schweigend zuhörten, unbeweglich. Es kam vor, daß einer aufstand und, ohne sein Schweigen zu unterbrechen, einem der Redner eine Ohrfeige gab, sich setzte und weiter schwieg. Aber das ist lange her, wir lesen es und verstehen es nicht.

Vielleicht verstehen wir, daß diese Geste des Skeptikers eines nicht war: Sie

war kein Argument und wollte auch nicht als solches gelten. Und sie war nicht Ausdruck des Affekts. Sie war vielleicht Manifestation eines durch die Rede nicht zu Betäubenden. Als Freud in den letzten Zeilen der *Traumdeutung* noch einmal auf das sexuelle Begehren zu sprechen kommt, den Wunsch, nennt er ihn *unzerstörbar*. Ich denke nicht, daß er damit von einer Urkraft, einem Ungeteilten sprach. Als Urkraft erscheint das Begehren vielmehr in einem Diskurs, in dem die angesprochenen Stilaugensoziologen zunehmend das Reden haben. Wo kein Winkel menschlicher Existenz undiskutiert bleiben soll, muß ein Rest, der sich dem Auge nicht preisgeben will, als das „Irrationale“, das „Affektive“, die „Kraft“ schlechthin erscheinen. Diese unsägliche Gleichsetzung des Unbewußten mit dem Emotionalen, dem Affektiven, dem Irrationalen — ich denke nicht, daß ich sie hier zu polemischen Zwecken erfinde, lesen Sie Mitscherlich.

Die Ohrfeige müßte diesem Unsinn zufolge als ein Einbruch in die Rationalität erscheinen, wo sie doch ein durchaus Künstliches sein könnte. Könnte sie nur sein.

Sie kann es nicht. Denn im universitären Diskurs erscheint der andere, der Nebenmensch, der Nächste als Objekt, genauer: erscheint das Objekt des Begehrens am Platz des andern, an den ein Wissen appelliert:

$$S_2 \longrightarrow a$$

Und diese Bewegung kann höchste Aggressivität anzeigen. Eine ganz andere als die schwache Ohrfeige.

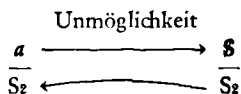
ENDLICHKEIT DER PSYCHOANALYSE, DAUER DER UNIVERSITÄT

Soviel zu einer Erfahrung. Die andre: die Erfahrung des Diskurses der Psychoanalyse. Ich sage nicht: des Analytikers, denn der Diskurs der Psychoanalyse ist nicht dasselbe wie der Diskurs des Analytikers, nicht ganz. Ich sage auch nicht: des Interesses an der Psychoanalyse, denn hier schiene mir der Diskurs der Universität zu nahe. Also: die Erfahrung des Diskurses der Psychoanalyse, soweit Sie hier in diesem Seminar in der einen oder andern Weise nicht sowohl an der Psychoanalyse interessiert als mit ihr „befaßt“ sind.

Ich habe einmal, in einer Herausgebernotiz zu den *Schriften* Lacans, etwas zu diesem Befaßtsein sagen wollen. Das hat mir von seiten eines Fachphilosophen eine Fußnote eingetragen, diese: „Wir hatten“, schreibt Norbert Haas im Nachwort zum 2. Band der *Schriften* Lacans, „die künftige Leserschaft im Blick, von der man sich wünschte, sie bestände in ihrem Kern aus professionell mit Psycho-

analyse Befäßen.' Schon auf der Basis der bisherigen (oft noch wenig informierten) Stellungnahmen zu Lacan darf man prophezeien, daß die linguistisch-literaturwissenschaftliche Rezeption die psychoanalytische überflügeln wird." Natürlich darf man. Aber was für Bilder! Ich muß sagen, zumal für mich, der ich das Hochdeutsche lernen mußte wie eine Fremdsprache, der Konjunktiv seinen Wert hat, daß ich so gewaltige Bewegungen im Raum der Wissenschaft gar nicht vor Augen hatte, als ich das schrieb. Ich wollte von etwas anderem sprechen, möchte es auch jetzt, und ich meine das Befäßein so, wie Lacan in einem Vorwort zu einem Buch über ihn, einer Habilitationsschrift („me voici sujet de thèse"), sich geäußert hat: "il n'y a qu'à se prendre ou bien à les laisser"/„es gibt nur, sich dranzumachen, sich zu befassen oder aber sie zu lassen (die *Schriften* Lacans, N. H.)." Dieses praktische Moment des Sich-in-etwas-Erfassens ist in der Tat unabdingbar für den Umgang mit Psychoanalyse. Ich denke allerdings, daß nicht nur die praktizierenden Psychoanalytiker hier erfaßt sein können. Jeder kann die Erfahrung machen, daß er, wenn er sich nur an die Texte von Freud wagt, sich in dieser Lektüre begreift, sich von ihr begriffen sieht, und dies in anderer Weise, als es in der Beschäftigung mit „Denkern" geschieht, die man ins Grab seiner Belesenheit legt oder mit Hilfe von gewaltigen Bewegungsmetaphern als imaginäre Kräfte gegeneinander antreten läßt. Im übrigen ist nicht der geringste Zweifel, daß die universitäre Rezeption Lacans die psychoanalytische überflügelt, je schon überflügelt hat und immer überflügeln wird. Das zu erkennen, bedarf es nicht der Prophetie.

Unter den mit Psychoanalyse Befäßen kommt dem Analytiker ein besonderer Ort zu, den der ihm zugeschriebene Diskurs bestimmt:



Es ist ein Diskurs, dessen Träger sich nicht dem Anschein hingibt, Herr seiner Rede zu sein. Im Diskurs des Analytikers hält, wie zu erläutern sein wird, das verlorene Objekt, das Objekt klein *a*, die „Mehrlust", wie Lacan sagt, die Stelle des Agenten und der andere, an der Stelle des andern, an den sich dieser Agent wendet, freilich in einer Bewegung der Unmöglichkeit, ist das Subjekt des Unbewußten, das im Diskurs der Hysterischen dominiert. Ich werde darüber zu sprechen versuchen, und ich hoffe, es wird nicht allzu akademisch geraten. Ihre Gegenwart mag das verhindern. Jeder von Ihnen hat seinen Weg, den er nicht

kennt, von dem er aber sprechen kann. Dieser Weg kann über einige Vierteldrehungen des „Vierfüßlers“ führen (bemerken Sie, daß sich in diesem die Terme (S_1 , S_2 , S , a) auf feststehenden Plätzen beim Übergang von einem in einen andern Diskurs jeweils um das Viertel eines Kreises verschieben), er kann beispielsweise vom Diskurs der Universität über die Hysterisierung des Diskurses zum Diskurs des Analytikers verlaufen. Andere Wege sind möglich. Es gibt aber keine Garantie dafür, daß die Rotation der Diskurse an einem der Eckpunkte ein für allemal zum Halten kommen könnte.

Keine Frage scheint mir, ob es außerhalb der von Lacan formalisierten Diskurse noch viel andere Diskurse geben kann. In dem Geringen, das mir über diese Diskurslehre aufgegangen ist, zeigt sich doch die Strenge dessen, was Lacan in diesem Seminar von 69/70 (*L'envers de la psychanalyse*) ausgeführt hat. Diese Diskurse, die gegen das Flüchtige der parole/des Sprechens der Subjekte ein Stabiles, so etwas wie Notwendigkeit darstellen, sind alles andere als abstrakt, von der Realität abstrahiert. Vielmehr ist das, was in den Vier Diskursen sich konstituiert, das soziale Band, das wir Realität nennen. Nicht das Reale. Vom Realen handelt die parole/das Sprechen ein wenig eher als der Diskurs. Wenn in diesem Seminar Zweifel auftauchen sollten, ob diese Konstruktion der Diskurse — es ist eine Konstruktion — mit der Realität zu tun hat, so wird das sicher gesagt werden. Wir werden dann sehen müssen, ob vielleicht dies oder jenes an der Konstruktion nicht in ein genügendes Licht gestellt worden ist.

Festzuhalten ist jedenfalls, daß die Vier Diskurse Lacans Konstruktion sind, mathematische Anschreibungen, die demonstrieren sollen, wie (soziale) Realität als ein Gefüge von Reden funktioniert.

Bevor wir dem im einzelnen nachgehen, möchte ich noch eines zur Erfahrung des Analytikers oder besser: zur Erfahrung des Diskurses des Analytikers vorausschicken. So dauerhaft, ich denke unzerstörbar der Diskurs der Universität ist, so prekär, historisch gebrechlich erscheint der Diskurs des Analytikers. Der Diskurs des Analytikers ist der Garant dafür, daß das Sprechen der Hysterikerin, des Hysterikers sich zu einem Diskurs bilden kann, und das Sprechen der Hysterikerin war, man weiß es, die Bedingung der Möglichkeit für das historische Auftreten der Psychoanalyse. Es scheint mir sehr leicht dahergesagt, wenn man sagt, für die Reproduktion der Psychoanalyse sei schon deshalb gesorgt, weil die Symptome sich reproduzierten. Erkennen wir, daß die Sprache des Symptoms nicht gleichbedeutend ist mit dem Diskurs der Hysterikerin und folglich das Perennieren des Symptoms noch keine Garantie ist für das Fortbeste-

hen der Psychoanalyse. Das, was wir gemeinhin Ich nennen, dieses Symptom, diese Kompromißbildung, gibt es ja schon vor der Entdeckung der Psychoanalyse. Es kann also die historische Dauer von Symptomen nur wenig über die Dauer der Psychoanalyse aussagen.

Diskurs der Universität, Diskurs des Analytikers. Ich werde nicht der Einzige gewesen sein, der bewegt war, als Lacan in seinem Schlußwort zum letztjährigen Kongreß der ECOLE FREUDIENNE (*Transmission de la Psychanalyse*, 1978) sagte, daß die Rede der Hysterie, die Rede der Hysterika vielleicht von historischer Dauer sei im Gegensatz zum Zwang, der über die Zeiten fortlebt. Er sagte damit für mich nichts Neues, aber es ist ein Irrtum zu meinen, daß es nur Wissen gibt, das man weiß.

In *Encore*, dem Seminar von 72/73, wäre zu lesen: „... die Psychoanalyse, nämlich die Objektivierung von dem, daß das sprechende Wesen noch Zeit zubringt, in reinem Verlust zu sprechen. Es bringt noch Zeit zu, für einen der kürzesten Dienste zu sprechen — der kürzesten, sage ich, da dieser Dienst nicht weiter reicht, als gerade noch in Kurs zu sein, das heißt die Zeit, die es braucht, damit sich das endlich auflöst— eben das wird auf uns zukommen — demographisch.“ (S. 79)

Sie sehen vielleicht, weshalb ich den Einstieg über die zwei Erfahrungen des universitären und des analytischen Diskurses mache. Es ist nicht zufällig, bei welchem der Diskurse man den Einstieg macht. Sie werden das sofort **bemerk**en, wenn Sie den Versuch machen, sich Lacans Diskursmathematisierung zu erklären. Lacan, in seinem Seminar, beginnt mit dem Diskurs des Herrn, hier ist eine Notwendigkeit. Wie das erklären? Doch nur aus den Mathemen der Diskurse selbst!

Man muß sich, denke ich, gewahr sein, daß alles, was aus analytischem Belang gesagt wird, etwas ist, jetzt schon, das seine Zeit gehabt haben wird, und daß es vielleicht, hier und jetzt schon, auf Nimmerwiederhören gesagt ist. In dem Augenblick, in dem die Grundfiktionen Freuds nicht mehr tragen, wird kein hysterischer, wird kein analytischer Diskurs mehr sein. Von Dauer wird **der** Diskurs der Universität sein. Und was, wenn das Sprechen der Hysterikerin hier, die Mühle der Universität dort sein wird?

Es wird vielleicht wieder Vorführungen geben wie in der alten Salpetrière. Vielleicht noch das, was wir heute haben: Subjekte, die für Freud Hysteriker waren, mit Diagnosen behängt wie: „Schizophrenie, schwere Depression mit phobischen Zügen“ — ein solches klinisches Potpourrie hat mir vor nicht allzu-

langer Zeit ein Psychiater aus einem Aufnahmebefund vorgelesen, wohl um mich zu schrecken. Die Wahrheit ist, daß er fürchtete, seine Angst zu verlieren, das heißt einen seiner Irren an die Psychoanalyse. Und weiter dies: „Als der eingelieferte A. eine Scheibe im Behandlungszimmer einschlug, mußte er vorübergehend fixiert werden.“ Was braucht es, bis man nicht mehr umhin können wird, die Scheiben zu fixieren und den Kranken einzuschlagen? Von einer dieser Scheiben, einer Spiegelscheibe soll jetzt die Rede sein.

EINE FOLTERKAMMER

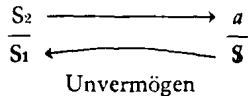
Vor ein paar Tagen bin ich vollkommen unvorbereitet in eine Folterkammer geraten. Ich wollte ein Haus besichtigen, ein Wohnhaus, in dem sich ein Teil der Freien Universität eingemietet hat, ein Teil der Psychologie. Ein Raum, den ich betrat, war ganz in Orange ausgemalt, die Decke, es handelt sich um ein altes Berliner Haus, war heruntergehängt und die halbe Breite einer Wand des Zimmers nahm ein Spiegel ein. In einem angrenzenden Raum war zu sehen, daß dieser Spiegel von seiner Rückseite her durchlässig war, das heißt die beiden Räume wurden von dem Spiegel so geteilt, daß der orange Raum von dem angrenzenden Raum aus eingesehen werden konnte, nicht aber umgekehrt. Ich fand das bedrückend.

Diese Einrichtung, habe ich mir sagen lassen, dient für Folgendes. In dem orangefarbenen Raum wird eine Art Gesprächstherapie betrieben, besser gesagt trainiert, denn ein Novize dieser Kunst sitzt hier einem Patienten gegenüber, während von dem andern Raum her beobachtet wird. Hinterher soll kritisiert werden. Die Personen im Therapieraum können die Personen, die im Zimmer nebenan sind, nicht sehen. Ich habe mir sagen lassen, daß es dem Patienten in der Regel bekannt ist, daß sich im Nebenraum Personen befinden, die beobachten und die er nicht sehen kann. Er sieht aber an ihrer Stelle einen Spiegel.

Die Anordnung ist vorzüglich geeignet, eine Seite am Diskurs der Universität zu beleuchten. Wie wendet sich hier der Therapeut an sein Gegenüber, und wie ist diesem Gegenüber sein Therapeut gegeben? Er wendet sich nicht ohneweiteres an den andern, und auch der andre spricht nicht ohneweiteres von sich zu ihm. Der eine wie der andre tun es in einer Situation, in der sie beide vor einen Spiegel gestellt sind. Beide sehen in dem Spiegel zwar nur sich, sie wissen aber, daß dieser Spiegel eine Bedeutung hat. Ich denke nun, daß es nicht das Entscheidende ist, daß das Gespräch zwischen Therapeut und Patient kontrolliert wird, das heißt, das Problem scheint mir nicht so sehr die Tatsache der Kontrolle

zu sein, sondern daß die Kontrolle über das Mittel des Spiegels erfolgt. Es ist dies eine spezifische Form der Kontrolle, die bewirkt, daß Therapeut wie Patient nicht umhin können, den jeweils andern am Ort eines Spiegels zu imaginieren, der der Ort eines idealen Gesprächs ist. Sie wissen, welche Phantasien über einen idealen Diskurs gerade in den letzten Jahren in Umlauf gebracht worden sind. In diesen Phantasien, könnte man sagen, plaudert der Diskurs der Universität ein Stück seiner Wahrheit aus.

Das Schlimme an dieser Anordnung, die die Anordnung eines idealen Diskurses ist, das Verteufelte, könnte man sagen, besteht darin, daß ihre Erfinder an ihr nichts finden können. Und ich will sagen, warum sie an ihr nichts finden können. Es ist der blinde Fleck der universitären Rede, das heißt die ihr notwendig eingeschriebene Verblendung, daß sie nicht zu sehen vermag, was es heißt, wenn der andere, der Nebenmensch am Ort einer narzißtischen Identifizierung erscheint. Sehen wir dazu die Anschreibung des Diskurses der Universität:



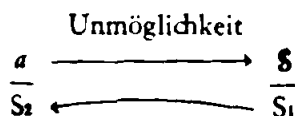
Die obere Seite: Hier wendet sich ein Wissen, das sich seiner mächtig glaubt (S_2 , links oben), an sein Begehrungsobjekt, das am Platz des andern (rechts oben) auftaucht, und von dem es sich, wenn dieser andre als Objekt funktionieren könnte, jenen spezifischen Lustgewinn versprechen kann, der der Genuß aller akademischen Lehrer ist: den andern so zu idealisieren, daß er als Objekt eines Begehrens zu funktionieren mag, das hier dem Schein nach die Vermittlung eines Wissens anstrebt. Daraus erklärt sich ein narzißtischer Altruismus, der besagt: Entweder Du fügst Dich dem Wissen, das ich vertrete, und Du kannst meiner Sehnsucht sicher sein, oder Du fügst Dich nicht und Du bist nichts. Diese Bewegung eines narzißtischen Altruismus, eine im Grunde zerstörerische Bewegung, umfaßt von der größten Schurigelei von Studenten bis zu den sublimsten Betreuungsphantasien, die von Professoren am wissenschaftlichen Nachwuchs ausgelebt werden, eine ganze Skala von Formen, die allesamt darauf hinauslaufen, den andern für seinen einzigen und unausrottbaren Fehler, daß er ein Fremder ist, das heißt, daß er von sich aus sich nicht als das Objekt der Leidenschaft des Lehrers anbietet, stets von neuem mit der Vermittlung von Wissen zu bestrafen.

Sie können leicht erraten, daß nicht die geringste Hoffnung ist, daß innerhalb des universitären Diskurses eine Anschreibung seiner eigenen Verhältnisse möglich wäre. Es ist da ein blinder Fleck, wie ich sagte. (Freilich sind einem dadurch noch nicht die Hände gebunden, man kann schon etwas tun, und es muß nicht unbedingt Analyse sein. Es gibt auch die Literatur, und wenn Sie beispielsweise das wunderbare Büchlein der Duras lesen, das *Ach, Ernesto!* heißt, so werden Sie dort eben das, worum ich mich hier bemühe, in weitaus reizvollerer Weise entwickelt sehen, als ich es tun kann.)

Entweder Du fügst Dich oder Du bist nichts. Die Idealisierung des andern am Ort des Spiegels, Lacan zeigt es im *Individualmythos*, hat tödliche Tendenz. Am Ort des Ideal-Ich taucht für den Rattenmann der Freund auf – ein Herr, ein Zufall, namens Dr. Guthmann. Ich denke, daß in der beschriebenen Folterkammer, die ein Symbol der Universität ist, Aggressivität großen Kalibers entstehen muß. Vielleicht haben einige von Ihnen die Erfahrung dieses Raums und sie könnten sagen, ob es so ist. Stimmt es, daß, wie die Formel Lacans zeigt, das Objekt des Begehrens, das Objekt klein *a*, die Mehrlust/le plus-de-jouir im universitären Diskurs an der Stelle des andern auftaucht, also an der Stelle eines in narzißtrischer Relation imaginierten andern *i* (*a*), und daß diese Eselei des Subjekts hier darin bestehen muß, sich in seinem eigenen Bild zu konsumieren? Lernen wir das Vokabular zu lesen, mit dem Psychologen, Soziologen, Mediziner über den andern reden!

DAS AUSSAGEN, DIE AUSSAGE

Kommen wir zum Diskurs des Analytikers:



In ihm rückt die Rede in eine Position, in der das Erscheinen des Objekts klein *a*, das Ursache des Begehrens des Analysanten ist, dem Anschein nach zum diskursdominierenden Ereignis wird. Zum Objekt klein *a*, seiner Nichteinholbarkeit und zur Wiederholungsbewegung, die in dieser Nichteinholbarkeit gründet, werde ich morgen einiges zu sagen versuchen. Wichtig für jetzt ist, festzuhalten, was dieses „dem Anschein nach“ besagen will. Generell für alle Diskurse in der Lacanschen Formalisierung gilt, daß, was an der oberen Seite eines Diskurses sich einschreibt, sich als Schein schreibt. Daß das Begehrensobjekt in der Rede des

Analytikers auftaucht als deren Agent, ist begründet in einem Schein. Es ist der Schein eines Da, des Daseins eines Fort. Das Objekt, sowie es in der Rede des Analytikers, in der Deutung, auftaucht als Sinn, muß an seinem Ort, am Ort seines Seins in eben der Bewegung seines Auftauchens schwinden. So appelliert das Objekt, das als Sinn Dasein hat als Schein, an das Subjekt, das Subjekt des Unbewußten (\$), nur in einer Bewegung der Unmöglichkeit, wie Sie im Diskurs eingetragen sehen.

Nähern wir uns weiter von der Seite des Analytikers. Seine Rede ist Deutung auch dann und gerade dann, wenn sie nichts Ausdrückliches sagt. Es ist dies eine Eigentümlichkeit der analytischen Rede. Denn so sehr es sein mag, daß hier in einer approximativen Bewegung der Rede sich Sinn produziert, die Bewegung selbst gilt nicht dem Sinn, sondern der Bedeutung dessen, was diese Rede umkreist.

Ich möchte eine Vermutung aussprechen, der ich im Folgenden nachgehe: Interpretation im analytischen Sinn – und darin unterschiede sie sich radikal von andern Auffassungen der Interpretation, etwa in hermeneutischen Verfahren – ist wesentlich dadurch bestimmt, daß sie selbst nicht interpretierbar ist. Zu meinen, der Analytiker interpretiere die Rede des Analysanten, der Analysant hätte dann die Interpretation des Analytikers zu interpretieren – bei manchem, was man so liest, hat man den Eindruck, das könnte dann immer weiter gehn –, das zu meinen, wäre ein grobes Mißverständnis. Was heißt aber, Deutung im analytischen Sinn sei nicht deutbar?

Sagen wir: es ist nicht möglich, Deutung einer Deutung zu unterziehen, weil es nicht möglich ist, sie als Satz oder als mehrere Sätze zu verstehen, die auf Wahrheit oder Falschheit entschieden werden könnten. Es ist nicht möglich, von der Deutung zu sagen: Sie sagt dies, und dies ist entweder falsch oder wahr. Notwendig wird also die Annahme einer Ebene in der Rede diesseits von solcher Entscheidbarkeit. Wie kann ich Ihnen dies spürbar machen?

Vielleicht kann ein sogenannter paradoxer Satz zeigen, was hier gemeint ist. An sich sind diese sogenannten logischen Paradoxe nicht besonders reizvoll, und vor allem sind sie nicht besonders elegant. Elegant ist Lichtenberg: „Ein Messer ohne Heft, an dem die Klinge fehlt“. Da ist Witz. Denn einerseits haben Sie da überhaupt nichts in der Hand, aber doch ein Messer in der Vorstellung. Das ist aber ziemlich schwierig zu analysieren. Deshalb nehme ich einen Satz wie

„1 Der Satz 1 ist falsch“,

das heißt einen Satz, der seine eigene Aussage als falsch bezeichnet und damit die bekannte Antinomie des Lügners aufgreift, von der mir schleierhaft ist, weshalb sie so viele Logiker schwindeln gemacht hat. Das Problem mit einem Satz dieser Art ist, daß man ihn nicht für wahr halten kann, ohne auch seine Negation für wahr zu halten. Eine unangenehme Situation? Die Situation würde uns keinerlei Ungelegenheit bereiten, wenn wir uns das Recht nähmen, in bestimmten Fällen anzunehmen, daß weder der Satz noch auch seine Negation wahr sind. Dieses Recht haben wir aber nicht aufgrund eines logischen Prinzips, des Prinzips der Bivalenz, demzufolge ein Satz wahr oder falsch sein muß. Wenn ein Satz nicht wahr ist, so ist seine Negation wahr.

Wie aber, wenn man annimmt, daß ein solcher Satz wie der zitierte, überhaupt keine Aussage zum Ausdruck bringt? Seien wir jedoch nicht zu fordernd, solche Sätze, die deshalb nicht auf wahr oder falsch zu entscheiden wären, weil sie gar keine Aussage zum Ausdruck bringen, sind in der traditionellen Logik nicht vorgesehen.

Deshalb eine Interpretation des Satzes, bei der man nicht darauf verzichten muß, dem Satz Wahrheit oder Falschheit zuzusprechen. Was es dazu bedarf, ist lediglich eine Interpretation des *oder*, das nun nicht mehr im Sinne einer Alternative aufgefaßt wird. Man kann dann sagen: Die Aussage des Satzes (1), sofern der Satz auf wahr oder falsch entschieden werden soll, ist *nicht interpretierbar*. Denn es kann sein, daß der Satz falsch ist, daß er aber falsch ist, nicht ohne die Dimension des Wahren aufzutun, was dann eben seine Wahrheit wäre.

Dies ist genau, was uns hier an der Rede des Analytikers interessiert. Ich möchte das an einem kleinen Beispiel aus dem „Rattenmann“ zeigen, an einer Intervention Freuds. Im Falle des „Rattenmanns“ sind wir in der glücklichen Lage, die Notizen zur Verfügung zu haben, die sich Freud am Abend des jeweiligen Behandlungstages gemacht hat. Sie sind herausgegeben worden von Elza Ribeiro Hawelka.

ZWEI KOMETEN

Freuds Intervention anläßlich des Berichts von der Rattenstrafe, den Ernst Lehrs unter Überwindung großer Widerstände erstattet, kann auf den ersten Blick erstaunen. Es hat den Anschein, als gäbe Freud, die Übertragung interpretierend — er sieht sich von seinem Analysanten an die Stelle des „grausamen Hauptmanns“ gerückt —, Auskunft über Eigenschaften und Neigungen seiner Person: „Ich versichere ihm, daß ich selbst gar keine Neigung zur Grausamkeit habe, ihn

gewiß nicht gerne quälen wolle, daß ich ihm natürlich aber nichts schenken könne, worüber ich keine Verfügung habe. Ebenso gut könne er mich bitten, ihm zwei Kometen zu schenken.“ (G.W.VII, 391) Eine eilfertige Lektüre könnte zu dem Schluß kommen, daß Freud hier eine Erklärung abgibt, in der er sich als ein anderer Dr. Guthmann, mithin als der gute, verständnisvolle Freund ausweist und so dem Rattenmann Gelegenheit geboten wäre, sich ein weiteres Mal der Identifizierung zu überlassen, die ihn an jenen Dr. Guthmann bindet. Sicher ein schwerer technischer Fehler — wenn dem so wäre. Es kann in der Analyse Einladungen zu Identifizierungen dieser Art nicht geben, wie es überhaupt keine taktischen Manöver von seiten des Analytikers geben kann.

Ich denke, daß es sich am Wortlaut der Intervention zeigen läßt, daß nichts dergleichen der Fall ist. Freuds Intervention ist auf bewundernswerte Weise Deutung, durch die das Objekt des Begehrens des Dr. Lehrs exakt so in Erscheinung zu treten vermag, daß es sich unmöglich in den einen („ich bin ein großer Mann“) noch in den andern Sinn („ich bin ein Verbrecher“) auflösen läßt. Im Diskurs des Analytikers, sahen wir, erscheint das Objekt, anders als im Diskurs der Universität, wo es am Platz des Ideal-Ich, d. h. am Platz des in narzißtischer Relation idealisierten andern auftaucht, an diskursdominierender Stelle: als Schein. Fundamental ist es das Wissen (S_2), was den Diskurs bestimmt, jetzt am Platz der Wahrheit.

Aber was ist das, ein Wissen nicht mehr am Ort des vermeintlichen Agenten, sondern am Ort der Wahrheit? Sehen wir uns die zitierte Rede daraufhin an. Diese Intervention Freuds ist, man kann es nicht anders sagen, eine Schwebe-rede, ein Rätsel. Ernst Lehrs verlangt, unter Manifestierung des heftigsten Widerstands, von Freud, er solle ihm die Schilderung der Details der Rattenstrafe ersparen. Als ob ein anderer zu entscheiden hätte, was das Subjekt in der Analyse sagen und was es nicht sagen soll. Und nun geschieht im Mittel von Freuds Eingriff das, was Lacan bei anderer Gelegenheit, in seinem Kommentar zur Dora-Analyse, die „erste dialektische Umkehrung“ der Rede genannt hat. Freud weist darauf hin, daß die Wahl, ob die in der Vorstellung auftauchenden Details der Rattenstrafe auszusprechen seien oder nicht, allein in der Verfügung der Rede des Analysanten stehe und nicht in seiner, und daß Ernst Lehrs, wo ihm peinigende Vorstellungen kommen, nicht im andern den Peiniger sehen könne. Es kann uns erstaunen, daß die Kritik der Schönen Seele hier so direkt vorgetragen wird. Freud scheint es getan zu haben.

Unmittelbar davor aber fällt der Satz, der das Rätsel enthält. In offenbar all-

täglichster Sprache läßt Freud, nachdem er bemerkt hat, daß er seinem Analysanten nichts schenken könne, fallen: „Ebensogut könnten Sie *mich* bitten, Ihnen zwei Kometen zu schenken.“ Zwei Kometen schenken — jedes Wort wirkt hier das Rätsel, und jedes Wort ist ein Rätsel für sich.

Zwei: Sie haben gelesen, was Chemama (*Einige Überlegungen zur Zwangsneurose, ausgehend von den „Vier Diskursen“*, DER WUNDERBLOCK 5/6) über den binären Signifikanten ausführt: ist es dies? — oder ist es das? Man sucht im Text von Freud nach einem Anknüpfungspunkt, und tatsächlich findet sich in der voraufgehenden Rede des Rattenmanns das Folgende: „Auf derselben Rast nahm ich Platz zwischen zwei Offizieren, von denen einer, ein Hauptmann mit tschechischem Namen, für mich bedeutungsvoll werden sollte. Ich hatte eine gewisse Angst vor dem Manne, denn er liebte offenbar das Grausame.“ Warum der „grausame Hauptmann“ bedeutungsvoll wird, wissen wir: seine Rede rührt an die „Komplexempfindlichkeit“ des Ernst Lehrs. Aber warum wird ein zweiter Offizier erwähnt, der nicht bedeutungsvoll wird? Ich möchte sagen, er wird erwähnt, weil die Zwei in der Rede Ernst Lehrs' ein Paradigma bildet, und zwar so, daß Lehrs stets in einem **Dazwischen** Platz nimmt. Wo immer eine Person auftaucht, die an seine „Komplexempfindlichkeit“ rührt, stellt sich eine zweite Person ein (geben wir ihr den Sammelnamen Dr. Guthmann), deren Leistung es ist, das, was im Begriffe ist, im Symbolischen da zu sein, auf die Ebene des Imaginären zurückzubinden. Die Zwei bildet in der Rede des Ernst Lehrs ein Paradigma, und Freud greift dies auf.

In den Notizen Freuds, die Elza Ribeiro Hawelka zusammen mit Pierre Hawelka herausgegeben hat (Sigmund Freud: *L'Homme aux rats. Journal d'une analyse*. Paris: P.U.F. 1974), findet sich manches, das nicht in den Druck der *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* eingegangen ist.

Z. B. der Traum: „Die Dame ist in irgend einer Bedrängniß. Er nimmt seine zwei japanischen Schwerter und befreit sie.“ (S. 42, Hervorhebung N. H.)

Ein weiterer Traum, von dem es in den Notizen heißt, Ernst Lehrs hätte ihn wie sein höchstes Gut geschätzt: „**Ich bin** im Wald gewesen, bin sehr traurig. Die Dame kommt mir entgegen, sehr blaß. „Ernst komm mit mir, bevor es zu spät ist. Wir leiden *beide*, ich weiß es.““ (S. 43, Hervorhebung N. H.)

Freud protokolliert den Bericht, den Ernst Lehrs von einem Besuch bei einem Kollegen und dessen Schwester gibt: „Er war sehr gedrückt u dachte viel an Tr(aum) mit japanischen Schwertern. Die Idee die Dame zu heiraten, wenn nicht die *Andere* da wäre.“ (S. 48)

S. 52 notiert sich Freud: „– Sonderbarer Zufall bei seinem Studium zur II Staatsprüf. Er ließ nur 2 Partien von je 4 Seiten aus u wurde gerade dieß geprüft.“

Daß die Zwangsvorstellung vom Tod seines Vaters im Alter von 12 Jahren auftaucht, sich im Alter von 20 Jahren wiederholt und 2 Jahre später von neuem wiederkehrt, scheint nicht weniger einem solchen „sonderbaren Zufall“ geschuldet zu sein. – Die Zahl zwei geht durch den Text von Freud von der ersten Zeile an.

In diesen Notizen ist, anders als in der sonst unveränderten späteren Wiedergabe im Druck, der Satz „Ebensogut könne er mich bitten, ihm zwei Kometen zu schenken“ durch Unterstreichung herausgehoben. (Sonderbar, daß es sich um die *zweite* Sitzung handelt.) Unter dem Stichwort „Kometen“ findet sich eine Bemerkung der Herausgeberin Hawelka, die ich Ihnen nicht vorenthalten will. Es kann Sie vielleicht amüsieren. „Wir fragen uns“, so Hawelka, „warum Freud von zwei Kometen spricht. Einer hätte doch genügt, um auszudrücken, daß er nicht in der Lage ist, ein solches Geschenk zu machen. Handelt es sich da um eine Anspielung auf ein astronomisches Ereignis (einen Doppelkometen), um ein linguistisches Faktum oder um eine Phantasie der Gegenübertragung (zwei – was denn?):“ (7, Anm. 38).

Man hätte also nach Hawelka die Wahl, entweder in die Sterne zu gucken oder auf „Freud“ oder auf das sprachliche Faktum. Ich schlage natürlich vor, das letztere zu tun, was sich ohnehin empfiehlt, wenn wir nicht „uns fragen“, sondern den Wortlaut von Freuds Niederschrift. Womit wir es also zu tun haben, ist „zwei“ und „Kometen“ und „schenken“, und diese Elemente eines Satzes, sofern sie nur als Elemente genommen werden, beginnen sich im Text des „Rattenmanns“ auf eine Weise abzuzeichnen, wie es die Phantasie, es könne sich um eine Phantasie Freuds handeln, nirgendwo zu lesen vermöchte. Sie können aber dieser krausen Anmerkung immerhin eines entnehmen: Die ungeschickte Frage, welchen Sinn ein Satzelement wie „zwei Kometen“ isoliert haben könne, zerschlägt die mögliche Bedeutung, das Gewicht des Satzes.

(Man kann sich freilich zu „zwei“, zu „Kometen“ etc. einige hübsche Dinge zu „Freud“ ausdenken, und ich finde, wenn das eine Versuchung ist, sollte man es sich nicht verbieten. Es läßt sich dann besser einklammern, was sich auf diesem Wege findet. – Z. B. „2“: In einem Antwortbrief an Jones, der ihm das Ableben seines Vaters mitgeteilt hatte, irrt sich Freud um zwei Jahre im eigenen Alter. Er schreibt Jones: „ . . Sie werden bald merken, was das für

Sie bedeutet. Ich war ungefähr in Ihrem Alter, als mein Vater starb (43 J.), und es war für meine Seele eine Umwälzung.“ Jones kommentiert: „In Wirklichkeit waren wir beide einundvierzig, als wir unsere Väter verloren“, und er „deutet“: „Freud schrieb mit dreiundvierzig die ‚Traumdeutung‘. Diese Gedächtnistäuschung ist also wieder eine Bestätigung dafür, wie eng die beiden Ereignisse bei ihm verknüpft waren“ (Jones: *Leben und Werk von Sigmund Freud*, Band II, 35). Das klingt plausibel, und man könnte in dieser Biographie weiterlesen, wäre da nicht ein kleiner Umstand, den Jones übersieht, obwohl er ihn notiert, wahrscheinlich deshalb, weil er ganz oben in dem Brief Freuds, als dessen *Titel* sozusagen, registriert ist. Jones übersieht das Offensichtlichsste: das *Datum* des Briefes, das „Gegebene“, es ist der 12. 2. 20. Statt das Registrierte zu registrieren und womöglich der „Anziehung“ dieser Zahl 2 nachzugehen, sei's auch nur durch Hervorhebung, wählt Jones die „Deutung“: Als Jacob Freud starb, war Freud 41, 43 war er, als er die „Traumdeutung“ schrieb, der Irrtum zeigt den engen Zusammenhang der beiden Ereignisse. — Das heißt, Jones sieht nicht, was an dem Brief möglicherweise signifikant ist, er sieht nur dessen Effekt, man kann auch sagen, er geht geradewegs auf den *Sinn* dieses Irrtums, nicht auf die *Bedeutung*, das Gewicht der Zahl 2. — Ist nicht gerade am „Rattenmann“ zu sehen, welche Aufmerksamkeit solcher Verhexung von Briefen durch ihren Titel gebührt und wie das Schweben der Aufmerksamkeit nicht der Produktion von Sinn, sondern dem Registrieren von Bedeutsamkeit entspricht? Welches Feingespür Freud für die Blödigkeit des Signifikanten besaß, zeigt der Kometensatz. Er zeigt auch, daß eine Deutung ein Witz ist, und daß in einem Witzwort das Rätsel, das der Text einer Neurose birgt, am besten aufgehoben ist. — Hätte Jones Freud, und seinerzeit Lacan in Guitrancourt (s. *Ecrits*, 697), nicht verfehlt, er hätte, wer weiß? in seinem „Leben und Werk von Sigmund Freud“, Band III, Seite 35, vielleicht das Sätzchen: „Unzweideutig ein Irrtum!“ anfügen können oder auch, was er ja oft und gerne tut: „Siehe Band II, Seite 233, dort insbesondere ‚Februar‘ und noch besonderer, ebendort, die Antwort Freuds an Ferenczi, der vergeblich versucht hatte, Freud die Todesahnung bezüglich des 2. Monats des Jahres 18 auszureden: „... Ihren Optimismus habe ich recht überlegen belächelt. Sie scheinen an eine ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ zu glauben und die unzweideutige Richtung im Verlauf der Kurven durchaus übersehen zu wollen.“ — Jones gibt gerne Auflösungen, wo das Rätsel richtig wiederzugeben, weit besser angestanden hätte; in seinem „Leben und Werk“ verflüchtigt sich zugunsten des „Lebens“ das Werk

Freuds, Dokument eines Zerfalls einer Leistung, der weit über Jones hinausreicht und an vielen Freudexegeten heute zu notieren bleibt. Wo diese Tendenz zur Biographisierung nicht wirkt, hätte vielleicht etwas anderes an dem Brief Freuds vom 12. 2. 20 herauskommen können: eine Textur und durch diese ein wenig Theorie. Und nicht Teilhabe, die Jones, indem er an Freuds Text herumdeutet, vergeblich sucht.

Im Folgenden also wieder zu „Unzweideutigem“ im Verlauf der Kurven im „Rattenmann“, nicht in „Freud“, kein Derridasches Schnuppern hier. Daher Klammer zu und Schließung durch Datierung. *Zusatz 20. 8. 82*)

„Eine Phantasie der Gegenübertragung“ – dazu möchte ich anmerken, daß man in der Phantasie, anders als Hawelka vermutlich, etwas durchaus Wünschenswertes sehen kann, das in der Kur förderlich ist, unter der Bedingung, daß das, woran sie sich entzündet, das Sprechen des Analysanten sei. Genau dies hoffe ich, Ihnen spürbar machen zu können: daß der Kometensatz, so sehr er ein Rätsel ist und ein Witz, und so sehr er somit den Stil, die Handschrift, die Kultur Freuds aufweisen mag, nichts anderem als dem individuellen Text, der Individualmythe des „Rattenmanns“ entspringt, sich an einer wesentlichen Figuration dieser Mythe entzündet. Und daß das Licht, das er wirft, nichts anderes streift als eben diesen Text, diese Mythe.

Kometen haben die Eigenschaft, nicht ewig beobachtbar zu sein, und ich will mich deshalb beeilen, zum zweiten Element des Satzes zu kommen: zu *Kometen*.

Es wäre, denke ich, nicht ganz unangemessen gewesen, hätte die Kommentatorin Freuds in ihre Sammlung von Einfällen zu den zwei Kometen die Vorstellung zweier Schwänze oder eines Doppelschwanzes aufgenommen. Bei Chemama ist zu lesen, wie es sich mit dem Phallus, mit der Zweiertigkeit des Phallus für den Zwangskranken verhalten soll. Das Subjekt, sagt Chemama, sucht seinen Phallus zu bewahren, indem es so tut, als wäre es nicht seiner: als wäre er anderswo, außerhalb des Spiels, als gäbe es da sozusagen zwei: einen, den es ganz offensichtlich nicht hat, und einen, den es gibt, aber nur unter der Bedingung, daß er aus dem Spiel bleibt. Ich kann Sie hier nur anregen, den zwei Kometen, den zwei Schwertern etc. auch auf dieser Ebene nachzugehen. Es ist zu versprechen, daß sich im „Rattenmann“ einiges dazu finden läßt. Vergessen Sie aber nicht, wenn Sie Analytiker sind, vergessen Sie nicht über dem, was Ihnen durch solche Funde zur Theorie zusammenschießen mag, daß Freud in seiner Deutung in einem einzigen Satz spricht, genauer: einen einzigen Satz unterstreicht.

Man kann das *Genie*, das aus diesem Satz spricht, bewundern, und man kann sich an ihm zu bilden versuchen. Wenn dies gelänge, wenn es überhaupt gelänge, sich in der Psychoanalyse zu bilden, statt auszubilden, so müßte eines ganz oben an stehen: der Blick und das Gespür dafür, was bei Freud Bildung ist. Es gibt da heimliche Lehrmeister, eigentlich Sprachlehrer, und einer dieser heimlichen Sprachlehrer Freuds war ganz gewiß Nestroy. „Es ist kein Ordnung mehr jetzt in die Stern'D'Kometen müßten sonst verboten wer'n/Ein Komet reist ohne Unterlaß/Um am Firmament und hat kein Paß . . .“ Ein Komet, Teilungsartikel, ein Komet, der keinen Paß hat, der sich nicht ausweist, sich, im Fall des „Rattenmanns“, nicht ausweisen läßt. Der Kometensatz Freuds, das ist, auch, Nestroys Sprache, Sprache Nestroys, die Freud spricht. Das Loch im Gesetz, die Erscheinung des Unregelmäßigen in der Ordnung, auch die Herkunft des Verbots. Wenn das die Psychoanalyse nicht angeht, dann geht sie nichts an.

Das Wort *schenken* schließlich, das dritte Element des Kometensatzes. Es hat zwei Bedeutungen, und den Übersetzern Freuds ins Französische ist dies nicht entgangen: „umsonst abgeben“ und (etwas jemandem) „ersparen“. So könnte der Satz „ihm zwei Kometen schenken“, isoliert man ihn vom Kontext, zweierlei heißen: entweder „ihm zwei Kometen zum Geschenk machen“ oder „ihm zwei Kometen ersparen, erlassen“. Es dürfte indessen schon erkennbar geworden sein, daß es im Fall des Kometensatzes mit einem solchen Entweder-oder nicht getan ist. Freuds Witz in diesem Satz, der eine entscheidende Figur der Zwangsneurose aufgreift, besteht vielmehr darin, daß er die *Unentscheidbarkeit* in den zwei Bedeutungsmöglichkeiten heraushebt. Es gibt hier zwar zwei mögliche Bedeutungen, aber die eine Bedeutung ist nicht durch Entscheidung gegen die andere aufzuheben. Erinnern Sie sich an das, was ich zur Unentscheidbarkeit von Sätzen sagte. Wir hatten es freilich mit einem Satz zu tun, bei dem wir genötigt waren, Unentscheidbarkeit in bezug auf seine Wahrheit oder Falschheit anzunehmen. Falsch oder wahr in der klassischen Analytik ist die Aussage, bzw. der Inhalt eines Satzes. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß ein Satz mehrere Aussagen enthalten kann. Das Urteil auf wahr oder falsch bezieht sich aber stets auf *eine* Aussage, die nötigenfalls zu isolieren ist. Dagegen haben wir es jetzt mit einer Figur zu tun, bei der es nicht möglich ist zu sagen, dieser Satz bedeutet dies oder er bedeutet jenes (und in der Folge: dies oder jenes, das eine oder das andere kann falsch und es kann wahr sein), denn sowie ich mich im Falle des Kometensatzes für die eine Bedeutung entscheide,

geht die andere verloren. Daß der Satz beide Bedeutungen bewahrt, daß er nicht in diese oder jene Richtung auflösbar ist, ist eben das, was das Rätsel der Rede wirkt. Ich sagte, Freud greift hier eine entscheidende Figur des Zwangsdilemmas auf, und ich werde morgen kurz darüber sprechen, wie Ernst Lehrs in der Bürokratie seiner Gedanken zwei Dinge, zwei Dimensionen zur Deckung zu bringen versucht, und wie ihm dabei eine Entscheidung abverlangt ist, die er nicht zu leisten vermag. Diese Entscheidung ist auch nicht zu leisten, denn in seinem Individualmythos herrscht nicht das Entweder-oder, sondern eine Figur, die man vielleicht durch die etwas umständliche Formel: „das eine nicht ohne das andere, das andere nicht ohne das eine“ ausdrücken kann. Es geht also um den Schnitt von zwei Dingen, um das, was dem einen wie dem andern gemeinsam wäre. Lacan hat im *Seminar XI* von diesem dritten logischen *vel* gehandelt. Angesprochen in der „2“ des Ernst Lehrs ist nicht eine Alternative, auch nicht eine Reihung, angesprochen ist ein *vel*, in dem durch die Wahl der einen Seite die andere verloren geht und somit die eine Seite auch, da sie ja zusammengehören. Das Objekt des Begehrens des Ernst Lehrs ist von dieser Art, und was diese Art sei, das taucht in der Intervention Freuds mit dem ganzen Schalk des einen Satzes auf, an dominanter Stelle.

Im übrigen zeigt die Niederschrift, daß Freud das Wort „schenken“ nicht aus der Luft greift. Unmittelbar vor dem Kometensatz heißt es: „Hier unterbricht er sich, steht auf und bittet mich, ihm die Schilderung der Details zu *erlassen*. Ich versichere ihm, daß ich selbst gar keine Neigung zur Grausamkeit habe, ihn gewiß nicht gerne quälen wolle, daß ich ihm aber natürlich nichts *schenken* könne, worüber ich keine Verfügung habe.“ (Hervorhebungen N.H.)

Mit diesen Worten ist berührt, daß Ernst Lehrs sein Gegenüber fallweise in die Position des grausamen Hauptmanns oder in die Position des Freundes Dr. Guthmann rückt. Jedoch anstelle der Möglichkeit zur Identifizierung ist ihm ein Satz gegeben, dessen Elemente „zwei“, „Kometen“ und „schenken“ sind und dessen Gewicht ich nur andeuten konnte.

Zu bemerken bliebe noch eine Änderung, die der Vergleich von Tagesnotiz und Niederschrift für den Druck zeigt. Sie betrifft die Identifizierung und deren „dialektische Umkehrung“. „Ebensogut könne er mich bitten, ihm zwei Kometen zu schenken“ — Freud hat für den Druck nicht nur die Unterstreichung des Satzes rückgängig gemacht; er ändert in ihm das Wort „ebenso“ in „ebensogut“.

...

Nachschrift. Ein letzter Teil dieses Vortrags, in dem ich vor allem der Frage nachging, was es heißen kann, daß im Diskurs des Analytikers das Wissen (S_e) am Platz der Wahrheit ist, bleibt hier ungedruckt. Er hätte ausgearbeitet werden müssen. Es fehlen auch einige Diskussionen.

Was mich in der Diskussion überrascht hat, ist, daß die Teile meines Vortrags, die sich auf den Diskurs der Universität bezogen, von manchen als *Kritik*, ja als Kritik aus der Position des Analytikers aufgefaßt worden sind. Dabei dachte ich, keinen Zweifel daran gelassen zu haben, daß ich diesen Diskurs im Wesentlichen für unveränderbar halte. Was für eine Forderung. Man hätte mir ebensogut unterstellen können, daß ich die Zentralalpen kritisieren wollte.

Man kann gegen den Diskurs der Universität *polemisieren*, man kann gegen ihn *wetten*. Was ich tue. Er ist unveränderbar, aber (noch) nicht der einzige Weg.

N.H.



DER BLÖDE SIGNIFIKANT UND DIE SCHRIFT – STILFRAGEN

Jutta Prasse

Wochenendseminar vom 29.–31. 5. 1981 im Rahmen der Veranstaltungen der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN. 2. Teil. Der Vortrag des ersten Tages ist in Heft 9 des WUNDERBLOCK veröffentlicht.

Ich werde sehen, ob ich heute das, was ich mir als Rückkehr aus einer Schlaufe dachte, noch ausführen kann. Ich möchte auf das gestern Gesagte zurückkommen. Ich habe die Stilfrage gestellt für mich als Lacanianerin, für mich mit Lacan. Ich habe mich gefragt, ob der Stil, der sich dem Kind an Stelle des Stils über die Schrift ins Evangelium praktiziert hatte, einen möglichen Austritt aus dem Evangelium bedeutet. Oder ob es nicht doch wieder eine Art von froher Botschaft sein könnte, sich, Lacan folgend, Lacans Lektüre von Freud folgend, einem Stil zu verschreiben, der sich der Wirkung des Signifikanten anvertraut. Eine eigenartige frohe Botschaft zwar, in der behauptet wird, daß ich, dem Signifikanten unterworfen, Subjekt, die Ursache meines Begehrens nicht erreiche, – und doch: die Lust, eine Lust als Produkt eines solchen Stils ist nicht zu leugnen. Es ist ein Genießen im Spiel, wenn ich mich Sinn und Unsinn der Signifikanz hingebe, wenn ich sage, daß nicht ich es bin, die der Sprache gebietet, sondern . . . etwas anderes (ein Anderer?). Und es ist ja auch offensichtlich ein Genießen im Spiel in dem Versuch, hier an dieser Stelle nicht so zu lehren, daß Ihnen einfach ruhig etwas erklärt, Ihr Wissensdurst gestillt würde, sondern, daß Sie verwiesen werden auf eine Instanz, von der an der Stelle des Lehrenden gezeigt wird, daß er sie nicht im Griff hat, nicht im Griff haben kann. Daß der Sti(e)l, den er ergreift, nicht der Griff ist, an dem das Objekt festgehalten und unter die Lupe gelegt werden könnte. Daß es also eher um ein Ergriffenwerden geht in dem Griff nach dem Sti(e)l als um einen wissenschaftlichen Zugriff.

Ist das nicht vielleicht doch als eine Mystik zu bezeichnen? Heißt Lacans Stil zu erfahren, einen mystischen Stil zu erfahren?

Ich erinnere Sie an das stehengebliebene Lächeln der Freudschen Katharina, von dem ich gestern gesprochen habe, an die Stelle der Gattung in der Kunst, an der mir dieses Lächeln zu stehen scheint, und an das Engelslächeln, von dem Lacan sagt, es sei blöde – wie der Signifikant. Ein solches Engelslächeln können Sie sehen auf dem Umschlagbild der französischen Ausgabe von *Encore*. Es verklärt die Züge des Engels, der in Berninis „Ekstase der Heiligen Theresa“ der Heiligen zugeordnet ist. Und hier möchte ich innehalten für die Intervention von Norbert Haas.

INTERVENTION

Meine Damen und Herren,

um meiner Freude darüber, daß Jutta Prasse nach Berlin übersiedelt ist und hier praktiziert, eine Form zu geben, war ich vor zwei Monaten, bei der Vorbereitung dieses Seminars, so voreilig zu bemerken, ich würde gerne ein wenig über Teresa von Avila vortragen. Jutta Prasse schien sehr einverstanden. Nun steht in dem Seminarprogramm „Intervention von Norbert Haas“, und wenn in einer Rede irgendetwas interveniert, dann der Signifikant, so daß Sie, wenn Sie das gelesen haben, es nur so lesen dürfen, daß der Name, der dasteht, das Verhandelte ist und nicht ich es bin, der interveniert. Ich zeige mich also interveniert – „Intervention von“ ist ein dativus objectivus –, interveniert durch das, was ich gestern vormittag gehört habe. Es ist eigentümlich, daß ausgerechnet dieses Seminar über den blöden Signifikanten mich zu etwas veranlaßt hat, was ich selten tue: einen Vortrag Satz für Satz auszuschreiben. Diesen Vortrag möchte ich jetzt nicht halten. Ich will allenfalls daraus zitieren. Aber zuvor dieses:

(Wiederum Probleme mit der Tafel. Es gelingt schließlich, die Tafel zu beseitigen.)

Stielfragen Stilaugen l'ostile Sigm.

Die älteste Geschichte, für mich, von und über Teresa von Avila, die älteste Geschichte, die mir in Erinnerung ist, möchte ich an den Anfang stellen. Ich zitiere sie in den Worten von Franz Blei, der einen großartigen Teresa-Essay geschrieben hat. „In dieser genialen Frau wohnte das Gegensätzliche nebenein-

ander, ohne sie je aus dem Gleichgewicht zu bringen. Als sie eines Tages für die Gemeinschaft **einen** Fisch bereitete, erfaßte sie eine ihrer Ekstasen, die ihr die Glieder versteiften, ihr das Sprechen und Bewegen nahmen. Als die Krise vorüber war, briet sie ihren Fisch fertig: sie hatte nicht für einen Augenblick den Stiel der Pfanne losgelassen.“

Wovon ich sprechen will und als Frage sprechen will, ist, was es heißt, daß man die Blödigkeit nähren müsse. So Lacan in *Encore*. Und ich werde eigentlich nur dieses herausgreifen: Was **heißt** das, Nahrung oder Nahrung des Signifikanten?

Lacans Stil ist ganz sicher nicht der Stil der Mystik. Er ist es aus mehreren beobachtbaren Gründen nicht, ich denke, nicht zuletzt aus diesem, daß der mystische Stil bei Teresa gegen die Ausschließlichkeit, mit der die philosophische Tradition das Auge und den Tastsinn als Metaphern für die Erkenntnis verwendet, das **Schmecken**, das Riechen und das Kosten setzt. Man wird von der Metaphorik Lacans kaum sagen können, daß sie dieses tue. Womit ich nicht sagen will, daß Lacan irgendwo in die Tradition der Erkenntnistheorie von mir eingeordnet werden soll. Dieses wesentliche Kennzeichen des mystischen Stils, für die Wahrnehmung der Dinge auch das Olfaktorische, das Schmecken und Kosten eintreten zu lassen, werden Sie bei Lacan kaum finden, nicht einmal in *Encore*. Obwohl in diesem Seminar sich Wortfelder auftun, etwa um *éprouver*, die einen Vergleich lohnen würden.

Lacan beginnt in *Encore* die Seminarsitzung, in welcher er von der Blödigkeit des Signifikanten handelt, mit Sätzen, deren Aussage dem Verständnis zunächst keinerlei Schwierigkeit zu bereiten scheint. Er sagt: „Es scheint mir schwierig, nicht blöde von der Sprache zu reden. Trotzdem, Jakobson, du bist da, gelingt es dir, das zu tun.“ Wenn man im Text dieser Sitzung weiterliest, wird man diese Sätze noch einmal lesen müssen. Denn wo ist Jakobson? Nicht blöde von der Sprache zu reden, gelingt einem, der da ist. Sicher, der da ist im Seminar, also anwesend. Aber auch Jakobson, dem Linguisten, der da ist, wo es gelingt, nicht blöde von der Sprache zu reden, nämlich in der Linguistik. Lacan wird ausgeführt haben, daß er etwas betreibe, was er *Linguisterie* nennen kann. Und daher sind die zitierten Sätze mehrmals zu lesen. Linguisterie also.

Ich spreche in einem Seminar über den blöden Signifikanten. Und wie ich wird jeder von Ihnen sich in irgendeiner Weise gefragt haben, bevor er hier war, was Jutta Prasse da in den Titel eines Seminars der Sigmund-Freud-Schule gesetzt hat. Und ich denke, daß die Wörter der Ankündigung ihre Wirkung

auf den Betreffenden getan haben werden, bevor er sich vielleicht mit dieser Wirkung beschäftigte und jetzt im Seminar sich beschäftigt. Jeder einzelne wird auf seine Weise unter den Titel eines Seminars, unter einen Signifikanten also, geraten sein, der als nichts anderes gewirkt haben wird denn als ein Signifikant. Und nun — das Einfachste, was man vom Signifikanten wissen kann, ist, daß er erkennbar ist an dem eben, daß er wirkt. Der Signifikant ist der Beobachtung zugänglich in seiner Wirkung, an dem Bock, an dem Starkbier von Signifikanz, wie Lacan sagt, das aus ihm strömt. Wenn Sie die Wörterbücher nachschlagen und dort etwa finden sollten, daß das Bock in dem Bier eher mit Mündlichkeit, *bucca*, zu tun hat als mit Männlichkeit, wenn Sie das finden sollten, dürften Sie spüren, daß Sie an dem Wort keinen Halt haben, daß jetzt ein Stück Linghysterie beginnt, und daß Sie jetzt eine Bestie zu nähren haben.

Ein Bock war es sicherlich, was Sie in dem Programm des Seminars hat lesen lassen: daß am Samstag dieselben Arbeitsgruppen stattfinden werden wie am Samstag. Ich höre gleich auf, vielleicht noch das: Ich überlegte mir vor zwei Wochen, ob ich hier vor dem Seminar sagen soll, was die Übersetzer von *Encore* dazu bewogen hat, *le signifiant bête* mit der blöde Signifikant zu übersetzen. Es ist klar, um was es bei solchen Erklärungen, Hinweisen für den Leser, Rechtfertigungen geht: um Nachträglichkeiten, die einem einiges eintragen können. Deshalb läßt man sie besser und gibt vielleicht zu verstehen, daß der Leser selber nachschlagen möge, zum Beispiel, was bei Kluge über blöde steht, ich meine Friedrich Kluges *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*.

Mittelhochdeutsch *bloede*: gebrechlich, schwach, zart, zaghaft. Altnordisch: *blathr*: furchtsam, weibisch. Gotisch: **blauthus*: schwach, kraftlos, dies allerdings mit einem Sternchen, also ein erschlossenes Wort, das sich aus dem davon abgeleiteten schwachen Zeitwort *blauthian*: kraftlos, ungültig machen, abschaffen erschließen läßt. Das scheint zumindest nicht dumm, denn es betrifft eine Eigenschaft, die mit dem Signifikanten zu tun hat: weibisch, ungültig, gebrechlich zu sein. Und daher will ein erstes Mal die Blödigkeit genährt sein. *Il faut pourtant nourrir la bêtise*, mit diesem Satz knüpft Lacan an die zitierte Hommage für Jakobson an, der Signifikant, der in der Linguistik verhungert, soll genährt werden. Nun — jenes Starkbier von Signifikanz, das aus dem Signifikanten strömt, das sein kann ein Rauschen, in der Dichtung ein Rausch, an der Universität ein Abtröpfeln, wie Lacan sich ausdrückt, eine *dégoulina*, bis hin zur Trockenheit, arriden Hitze im Fall der Melancholie, was dient dies anderem

als dem, Nahrung zu sein des Signifikanten. Und Sie sehen, daß es nicht immer die beste ist. Sinngebrechlichkeit, Seinsverfallenheit, Eigenschaften des Signifikanten? Jedem, der sich für einen Lacanianer hält, müssen sich hier die Haare sträuben. Denn wenn es eines gibt, was die theoretische Arbeit über den Signifikanten in Gang hält, sie als **bei** weitem nicht abgeschlossen erscheinen läßt, dann ist es dies, daß wir in der Bestimmung der Eigenschaften des Signifikanten nicht weit gekommen sind. Die Theorie des Signifikanten ist eine spärlich genährte. Wir wissen da nicht viel. Tatsächlich gibt es eine einzige Eigenschaft, die Lacan umstandslos dem Signifikanten zuschreibt, nämlich die, blöde zu sein. Er tut es mit dem Satz „Warum nicht? — Der Signifikant ist blöde“, an dem freilich ein *pourquoi pas* und die durch den langen Bindestrich markierte Pause der Rede zu berücksichtigen bleiben. „Der Signifikant ist blöde“ hält in einer Aussage fest, was negativ als die Nichtkollektivierbarkeit des Signifikanten erscheint; wovon kein Begriff, keine Allgemeinheit zu bilden ist, das kann, warum nicht, blöde heißen.

Als ich, wie gesagt, überlegte, ob zu sagen wäre, **warum** die Übersetzer von *Encore* das Wort blöde ins Spiel bringen und ich einsah, daß darüber eigentlich nichts oder nur Nichtssagendes zu sagen wäre, flatterte mir **ein** Brief meines Antiquars ins Haus — ich will ihn nennen, er heißt Kaldewey, und die, die mit ihm zu tun haben, wissen, daß er einer der letzten Beachtenswerten in diesem absterbenden, verödenen Geschäft ist, der Kataloge verschickt mit Titeln wie „Das Osterey von Kaldewey“ —, ein Brief also mit folgendem Inhalt: „Lieber Herr Haas, aus meinen Neuankäufen kann ich Ihnen folgendes Buch anbieten, welches Sie am 6. 1. 1972 vergeblich bei mir bestellten: Die Brille der Erkenntnis für blöde Augen der Könige. London (d. i. Berlin) 1787. Satire auf das Regierungswesen Friedrich II. Es würde mich freuen, wenn ich Ihnen mit diesem Angebot dienlich sein kann und verbleibe...“ Was für eine Antiquität war mir da über einen Zeitraum von immerhin fast zehn Jahren zugebracht geblieben? Ich habe das Buch nicht erworben, obwohl es mir leid tat, absagen zu müssen, des reizenden Briefes wegen.

Worüber wollte ich sprechen? Ich wollte einmal sprechen von der Ablösung der Metapher des Auges durch die Metaphorik des Schmeckens, Riechens und Kostens. Dann wollte ich über eine von Teresa wiederholt gebrauchte Wendung sprechen, die sie in ihren vergeblichen Versuchen — beiläufig gesagt, in den Schriften von Teresa sind Phänomene der Nachträglichkeit, des gegenseitigen Ausschlußverhältnisses von Wahrnehmung und Gedächtnis beobachtbar,

studierbar –, ich wollte über einen Satz sprechen, mit dem Teresa versucht, den Zustand des Nu, des Augenblicks der Bewußtheit anzugeben. Teresa betont, wohl gegen Unterstellungen, daß, was immer in der Ekstase, in der Verzückung ihr gegeben gewesen sei, sie niemals irgendetwas tatsächlich gesehen oder wirklich gehört hätte. Es wäre reine Verstandesschauung gewesen, pures Faktum des Intellekts, das müssen Sie so behalten, um zu verstehen, warum ich über den Satz sprechen wollte, mit dem sie die Art und Weise des Gegebenseins im Augenblick, im Nu beschreibt – Nu als Buchstabenverkehrung von Un. Es sei ihr das, was ihr gegeben war, *in eine Wolke von größter Klarheit* gehüllt erschienen. Darüber hätte ich sprechen wollen, über das Oxymoron, wörtlich das „Scharfblöde“, dieser Formulierung „in eine Wolke von größter Klarheit“ gehüllt, also über die Wahrheit als Verborgenheit, wie es ein philosophischer Gedanke zum Ausdruck bringt, und dieses, daß nichts so sehr verhüllt wie das, was enthüllt. Was ein analytischer Gedanke ist und, ich denke, so streng wie möglich technisch zu verstehen. Und ich hätte schließlich über ein Drittes sprechen wollen, nämlich darüber, daß Teresa eine Lehrerin war. Ich kann es nicht tun, weil ich jetzt nicht lehren will, sondern mich als jemand zeige, der, wie immer, eine Intervention erfahren hat, gestern vormittag. Damit ich Sie aber nicht vollkommen auf Ihrem Hunger lasse, lese ich wenigstens ein Stück aus einer Schrift, um die es gegangen wäre, wenn ich gewollt hätte, Teresa als Lehrerin vorzuführen. Es handelt sich um eine Schrift, die nach dem Befehl ihres Beichtvaters verbrannt werden sollte, die aber in mehreren Abschriften existiert – Teresa hat diese Schrift tatsächlich verbrannt, aber es wurden ohne ihr Wissen Abschriften davon von ihren Mitschwestern erstellt, der Titel ist nicht von Teresa, er lautet „Gedanken über die Liebe Gottes“. Es ist der Versuch, über einige Verse aus dem Hohenlied Salomons zu sprechen, und die Lehre, wie Sie sehen werden, betrifft dies: Wie ist zu lehren, wie man nicht versteht? wie ist das Nichtverstehen von Texten zu lehren? Das erste Hauptstück der Schrift beginnt mit dem ersten Vers des Hohenlieds, der lautet: „Der Herr küsse mich mit dem Kusse seines Mundes; denn köstlicher als Wein sind deine Brüste.“

„Es ist mir sehr aufgefallen“, beginnt Teresa, „daß hier die Seele, wie sie es andeutet, mit jemand zu sprechen scheint, während sie von einem anderen den Frieden begehrt. Sie sagt nämlich: ‚Er küsse mich mit dem Kusse seines Mundes‘, und sogleich bemerkt sie, wie es scheint, jenem gegenüber, bei dem sie weil: ‚Deine Brüste sind lieblicher usw.‘. Wie dies zu verstehen ist, weiß

ich nicht, aber gerade dieses Nichtverstehen macht mir Freude; denn die Seele, meine Töchter, soll in der Tat nicht so sehr das ins Auge fassen und sich nicht so sehr von dem einnehmen und mit Ehrfurcht gegen Gott erfüllen lassen, was ihr kurzsichtiger Verstand hienieden fassen kann, sie soll vielmehr unter dem Eindruck dessen stehen, was sie in keiner Weise zu begreifen vermag. Darum empfehle ich euch sehr, beim Lesen eines Buches oder beim Anhören einer Predigt oder bei Betrachtung der Geheimnisse unseres heiligen Glaubens euch nicht mit spitzfindigem Nachdenken über das abzumühen, was ihr nicht fassen könnt. Dies schickt sich nicht für Frauen und ist oft selbst Männern nicht ratsam. Will der Herr, daß wir es verstehen, so vollbringt es Seine Majestät ohne Bemühen von unserer Seite.“

Meine Frage ist: Ist solche Art der Lehre nach Lacan noch möglich? Denn sind wir nicht dabei, schon begriffen zu haben, daß, wenn eine Seele mit einer anderen spricht, mit dem anderen spricht und die Brüste des anderen gekostet werden, dieses ein Vorgang ist, der sich nicht zwischen zweien abspielt, sondern ein Vorgang, bei dem ein Dritter genießt, dem das Begehren gilt? Die Frage ist ganz einfach: Ist, wie Teresa lehrt, nach Lacan noch zu lehren? oder ist hier durch den Mund eines Dritten, *os*, eines Anderen eine nicht wiedergutmachende und von Teresa mit Gewißheit nicht erfahrene Feindseligkeit eingeführt? L'OSTILE. Das Wort hattest Du... Du hast die zwei oberen Zeilen kommentiert, STIELFRAGEN, STILAUGEN, aber das L'OSTILE, das wäre jetzt die Frage.

(Schluß der Intervention. Pause)

Um die Frage, die Norbert Haas aufgeworfen hat, aufzunehmen: wir erfahren im Augenblick, daß sich in diesem Seminar über den Stil eine Stille produziert:

V. HAAS: *Das L'OSTILE, das seit gestern unkommentiert an der Tafel steht, taucht immer wieder auf. Norbert Haas hat darin OS eingekreist, os, der Mund, während ich komischerweise an das französische l'hôte, der Gast, gedacht habe. Und gestern abend haben wir in einer Osteria gegessen.*

Ich wollte über den Namen Sig-mund auf das Nähren und das Gestilltwerden, das ja oral ist, kommen und dem LO STILE, den Stil, der über die Schrift und das Lesen läuft, entgegensetzen.

V. HAAS: *Also nicht über das Feindliche?*

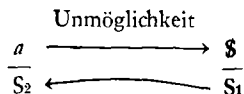
Hier wäre nun wohl von der Liebe zu sprechen, wenn man von der Liebe

sprechen könnte. Freud schreibt über das Lächeln auf Leonardos Bildern, es spreche von einem Liebesgeheimnis, von dem man schweigen muß. Doch die Redensart sagt: ich könnte dich fressen vor Liebe.

V. HAAS: *Es ist nur merkwürdig, daß du gestern von einem Fehlen gesprochen hast, und dann nanntest du das Objekt a, und dann fiel einiges. Es ist ja im Lauf des Seminars nicht nur die Tafel hinuntergefallen, sondern noch mehreres, zum Beispiel mir heute morgen die volle Kaffeetasse aus der Hand. Und das Merkwürdige ist eben: es ist überhaupt nichts kaputtgegangen bei dem Ganzen.*

P. MÜLLER: *Ja, was heißt das, es ist nichts kaputtgegangen?*

Der Gegenstand, der gefallen ist, ist nicht kaputtgegangen. Es gibt ihn noch. Wir sind ihn nicht losgeworden. Wir haben es hier ja, *encore*, mit dem Diskurs des Analytikers zu tun, wo dieser gefallene, als Rest aus dem Diskurs des Herrn ausgefallene Gegenstand, das Objekt *a*, an der Stelle des Agenten steht:



Die Position des Analytikers ist nicht die Position des Herrn, aber auch nicht die der weiblichen Lust. Lacans Diskurs ist kein mystischer Diskurs, er geht aus von dem kleinen *a*, das eine Vereinigung unmöglich macht. Die Mystik ist dagegen ganz sicher ein anderer Austritt aus dem kurrenten Diskurs, sie hat auf ihre Weise das Problem gelöst, daß es den sexuellen Rapport nicht gibt, daß es, wie Lacan sagt, unter zweien, zwischen zweien, immer den Einen und den Anderen gibt, den Einen und das klein *a* und den Anderen (das andere Geschlecht), der niemals für ein Eines genommen werden kann. Die Mystik hat das gelöst, durch einen Stil, an dem sie festhält.

H. NAUMANN: *Darf ich da mal dazwischenhauen? Ich kenne mich in der Mystik ein wenig aus, und ich glaube, daß das so nicht stimmt. Es gibt da zum Beispiel die Metapher der Braut und des Bräutigams. Der Bräutigam ist derjenige, der bezeichnet wird mit dem Ausdruck Gott oder ... ich weiß nicht, jedenfalls hatte die Mystik dafür Ausdrücke, und das, was Norbert Haas eben andeutete, war ja der Versuch, diesem Signifikanten Gott innerhalb dieses Systems eine Bedeutung zu geben, die er nicht hat, denn er führt zurück zu einer Halluzination: es wäre eine intellektuelle Anschauung, die damit erreicht*

würde. Das heißt: Irgendwie geht es doch auch im 52. Brief an Fließ um die Halluzination, also um die Wahrnehmung, um die Fülle, um die Erfüllung durch die Wahrnehmung, die nicht getrübt ist, sagen wir mal, durch das Gedächtnis, die nicht getrübt ist durch Sprache, die also keine Verunsicherung erleidet. Das interessiert mich sehr, dieser Hinweis von Norbert Haas, und ich glaube nicht, daß du recht hast, wenn du sagst, daß die sexuelle Beziehung bei den Mystikern keine Rolle spielt. Im Gegenteil.

Ich habe gesagt, sie ist gelöst.

H. NAUMANN: Gut, dann habe ich falsch gehört. Oder sie ist erlöst.

Vielleicht handelt es sich in der Mystik um etwas dem Vergleichbares, was Freud an den engelhaften mannweiblichen Gestalten Leonardos aufgegangen ist: um die selige Vereinigung von männlichem und weiblichem Wesen. Das würde, mit Lacan gesagt, heißen: das klein *a* und das *A* verschmelzen, in einer Seligkeit, einem Genießen, das tatsächlich nichts wissen will – nichts wissen wollen soll, wie Teresa in dem von Norbert Haas eben zitierten Passus schreibt – von der Feindseligkeit, die das Nichtfaßliche dieses vorhandenen dritten Elements, dieses Dritten in der Beziehung zwischen den Zweien, dieses Restes, produziert.

Die Mystik ist ein Austritt aus dem kurrenten Diskurs, der immer darum kreist, daß es mit der sexuellen Beziehung nicht klappt. Die Schriften der Mystik zeugen von einem Stil, der solche Oxymora wie „eine Wolke von größter Klarheit“ hervorbringt, einem Stil, in dem ich – ich wiederhole mich – eine Gattung lese, die höchste Gattung vielleicht, die sich schreibt. Wenn dagegen im psychoanalytischen Diskurs festgehalten wird, daß der sexuelle Rapport sich nicht schreibt, kann der Stil der Psychoanalyse, der Stil, in dem sich der psychoanalytische Diskurs mitteilt, die Aufgabe der Gattung nicht mehr erfüllen. Seine Aufgabe ist es, die Blödigkeit des Signifikanten zu nähren – in einem Hören, Schreiben und Lesen, das statt auf die Gattung auf den Buchstaben kommt. Erlauben Sie mir die Bemerkung, daß zwischen Gestilltwerden und Gestilltwerden ein Buchstabe, das Fehlen eines Buchstabens den Unterschied macht. Der Stilbruch des psychoanalytischen Diskurses, der unlösbare, nicht wieder gutzumachende Stilbruch, auf den ich immer wieder hinweise, besteht in seiner Erkenntnis der Unmöglichkeit einer ihm spezifischen Gattung, denn das würde für den psychoanalytischen Diskurs bedeuten, den sexuellen Rapport schreiben zu können. Dieser Stilbruch nun klafft auf längs einer Scheidelinie in der Schrift, da wo die Buchstaben sich nicht mehr gatten zum Sinnspiel des

Signifikanten, sondern, einzeln, auf nicht verwechselbare, nicht vereinbare Positionen zu stehen kommen im Schrieb aus Buchstaben, im Mathem. Und im Mathem ist keine Verschmelzung, keine Seligkeit schreibbar, in der unversöhnlichen Ordnung des Mathems geht es um die Ex-sistenz des Realen, von der der psychoanalytische Diskurs wissen soll.

G. KORINTENBERG: *Ist das eine Behauptung, wenn Sie sagen, daß der analytische Diskurs kein mystischer Diskurs ist? Und ist es nicht so, daß diese Frage, in welcher Form der Körper dialektisiert wird, eine Lösung nicht zuläßt? Das ist eine Lösung, die immer wieder gefunden werden müßte. Dagegen würde ich das bestimmende „das ist kein mystischer Diskurs“ doch etwas in Frage stellen. Für mich ist nicht zu vergessen, wenn Sie sagen, über die Liebe kann man nicht sprechen, daß Freud sie auch in den Gegensatz zum Haß gestellt hat. Die einzige Frage, die für mich dabei interessant ist, ist die, ob es so etwas wie eine transzendente Liebe gibt, eine andere Form, die über die Gegensatzbeziehung von Liebe und Haß hinausweist. Ich glaube also nicht, daß das etwas ist, das gelöst ist, sondern das zur Frage steht.*

L. MAI: *Ich glaube nicht, daß man in dem Verhältnis von Liebe und Haß von einer dialektischen Gegensatzbeziehung reden kann. Ich denke, daß gerade, nachdem Sie auf Freud hingewiesen haben, die Bewegung in Jenseits des Lustprinzips deutlich zu machen versucht, daß die Dialektik im Verhältnis von Liebe und Haß durchbrochen ist.*

G. KORINTENBERG: *Ich wollte unter anderem andeuten, daß das, was Sie über die Stille sagen, zumindest für mich diesen doppelten Aspekt beibehält, wenn nicht weitergesprochen wird, nämlich den von dem ostile und dem, was, wie ich gehört habe, als Liebe genannt wurde.*

Ich bin unter anderem auch über eine Äußerung von Norbert Haas auf das Stilproblem gekommen, als er davon gesprochen hat, daß es eine theoretische Liebe, die Liebe zur Theorie gebe. Ich möchte Sie an die drei Setzungen Lacans erinnern, die von dem Satz ausgehen: „Le nécessaire ne cesse pas de s'écrire“. Das Notwendige, das nicht aufhört, sich zu schreiben; der sexuelle Rapport, der nicht aufhört, sich nicht zu schreiben; die Kontingenz, wo etwas aufhört, sich nicht zu schreiben. Lacan stellt die Liebe in die Funktion der Kontingenz. Die Liebe, von der gestern die Rede war als von der Wendung zu einem neuen Diskurs.

Zu einem neuen, einem anderen Diskurs, zum Beispiel zum Diskurs des Analytikers, in dem die Funktion des Objekts *a* nicht mehr verkannt wird. Ich

hebe das Wort Diskurs hervor: Die Psychoanalyse ist ja kein Evangelium, keine Ankündigung, daß die Geschichte die Möglichkeit eröffnet, vollständig die Funktion des Diskurses als solchen zu subvertieren, wie ich Ihnen gestern aus *Encore* zitiert habe. Die Liebe nun, um die es bei der Wendung in den psychoanalytischen Diskurs geht, die Liebe, die es ermöglicht, daß eine Deutung zustandekommt und ihre Wirkung tut, die Übertragung also, richtet sich auf das Subjekt, das wissen soll, von dem angenommen wird, es wisse, es verstehe und begreife das, was hinter uns zu wissen scheint, wenn wir sprechen. Doch das Begehren richtet sich nicht auf das Wissen (es gibt keinen Wissenstrieb, sagt Lacan), sondern auf das Genießen. Der Analytiker muß wissen, daß er, wo es um das Begehren geht in der Analyse, nicht an der Stelle des Anderen ist, sondern, indem er nach der Ursache des Begehrens gefragt wird, an der Stelle des Objekts *a*. Und daß es das zu trennen gilt, denn sonst bleibt alles bei der Liebe und der Feindseligkeit stehen, es tritt keine Wende ein, es schreibt sich nichts von dem, was sich schreiben kann, aber sich noch nicht geschrieben hat in der Kontingenz des ödipalen Komplexes, des ödipalen Schicksals, das ja schließlich sich so gestalten kann, daß sich die sexuellen Beziehungen arrangieren.

Dagegen denke ich, daß die Mystik das höchste Beispiel einer wahrhaft „theoretischen Liebe“ genannt werden kann. Ganz sicher wird im mystischen Diskurs nicht geleugnet, daß es den sexuellen Rapport nicht gibt, doch es wird eine Lösung gefunden, die über diese Unmöglichkeit hinausgeht. Es hat mich frappiert, wie Theresa sich zu dem Unfaßlichen der von ihr genauestens bemerkten Dreierkonstellation zwischen zweien stellt: gerade dieses Nichtverstehen macht ihr Freude, sie genießt – weil sie das Wissen dem Anderen (Gott) überläßt, der eben Eins und das Andere ist, wie sie in ihren „Nus“, ihren „Uns“ erfährt. In diesem Sinn verstehe ich, daß Lacan, so wie er an die Engel glaubt, weil es Die Frau nicht gibt, sagt, die katholische Religion sei wohl die wahre, weil auf einem Konzil beschlossen wurde, daß nicht der Vater oder der Sohn oder der Heilige Geist zuerst dagewesen sei, sondern daß alle zugleich da waren. Dieses Nichtverstehen zu lehren, ist der Psychoanalyse unmöglich. Sie ist **keine** Weltanschauung. Deswegen lehrt, spricht der Analytiker in seiner Position als Analytiker nicht. Denn er hat mit dem Realen im Symptom zu tun.

G. KORINTENBERG: *Der Analytiker spricht nicht. Also wer spricht? Der Analysant? Und sind wir das nicht? Und wenn Lacan Encore eröffnet mit „je n'en veux rien savoir“, ist das nicht auch, um so eine Art oder unsere Art der theoretischen Liebe auszudrücken?*

Aber die Zeitschrift von Lacans ECOLE FREUDIENNE hieß SCILICET — *tu peux savoir*. „Je n'en veux rien savoir“ ist ein Ausspruch des **Begehrens**, ein Ausspruch des Nichtwissenwollens von dem, was da genießt. Bei Theresa ist das eine Ethik, daß man nicht verstehen wollen solle.

N. HAAS: *Es ziemt sich nicht.*

G. KORINTENBERG: *Aber ich dachte an den Minister in Poes Entwendetem Brief, wo eben diese Worte gebraucht werden im Zusammenhang mit der weiblichen Position, in die er gerät. Und ich glaube nicht, daß das die Position ist, in der der Analytiker als Analysant sein kann, deswegen weil man das aufheben darf, den Analytiker und den Analysanten zusammen zu denken. Der Analytiker, der nicht spricht, der wäre doch dann sozusagen der, der in eine Position gerät unter den Signifikanten, . . . der nicht mehr interpretiert.*

Mit dem Nicht-Sprechen des Analytikers will ich sagen, daß er liest. Das heißt, daß er interpretiert.

P. MÜLLER: *Es gibt nur die Wahl, zu sprechen oder zu interpretieren.*

H. NAUMANN: *Ich habe noch Schwierigkeiten mit dem Lesen. Du hast die Frage gestellt: Kann ich eigentlich in Ihnen erzeugen, daß Sie lesen? Ich habe etwas Schwierigkeiten, dieses Lesen zu trennen von dem Lesen in einer Trennung, die ich automatisch mache. Ich habe die Vorstellung eines Auges, das einem Text zugewandt ist, der ausgeht von Signifikanten, signifikantes Material ist, das nicht nur von mir ausgeht, und wie dieses Auge nun seinerseits wieder durch das Gelesene, durch die Buchstaben jetzt, die Buchstäblichkeit dessen, was es da anvisiert, konturiert wird. Ich mache automatisch diese Unterscheidung, ich merke, daß diese Unterscheidung mich gleichsam daran hindert zu lesen. Es geschieht also, was ausgelöst wird, wenn ich die Position des Herrn einnehme, der sich einem Text zuwendet, der läuft, der eigentlich gar nicht, sagen wir mal, so fixierbar ist, wie ich es gerne möchte. Das ist eine Erfahrung, die ich gerade bei deinem Vortrag gemacht habe, für die ich sehr dankbar bin. Die Erfahrung, daß etwas ins Laufen gekommen ist und ich eigentlich nicht die Notwendigkeit sah, diesem Lauf Einhalt zu gebieten durch einen Diskurs, der versucht, etwas Eindeutiges oder, um mit Federn zu sprechen, etwas Wahrhaftiges zu situieren innerhalb dieses zu Lesenden. Es ist etwas passiert, es ist sehr schwer zu beschreiben, ich weiß nicht einmal, ob es mit dem Begriff des Textes, wo ja eine Verwobenheit phantasiert wird — ich denke bei Text immer an ein Band — überhaupt geht. Ob die Metapher des Textes überhaupt zutrifft, für das, was wir lesen. Ich bezweifle es.*

Beim Mystiker, um noch einmal darauf zurückzukommen, beim Mystiker gibt es das UN, den Nu, also etwas, das ganz bewußt gesehen, geschaut wird. Da gibt es, Norbert, keinen Text, sondern ein Bild. Das Bild ist im Nu, also im Kairos, im Nu da, und es ist auch im Nu wieder weg. Bei mir ist es eben anders, es sind Bilder, die sich gleichsam vom Text ablösen, und die ich nur unzulässig mit dem Ausdruck des Textes in Verbindung bringe. Der Versuch, den Text zu produzieren, ist möglicherweise der Versuch, diese Bilder anzubalten. Es ist gleichsam ein sekundäres Bemühen, dieser Halluzination, dieser Wahrnehmung auf irgendeine Weise nachzukommen. Genau da merke ich das, was Lacan stets beschreibt: es wird nicht fruchtbar.

Es gibt einen Nu, der beim Lesen das Band eines Textes jäh zerschneiden kann. Sich auf einen Stil einzulassen, der die Blödigkeit des Signifikanten nährt, heißt auch, daß man manchmal einen Schrecken bekommt, und hier möchte ich abbrechen.



DIE MISSVERSTÄNDNISSE DES METONYMISMUS

Slavoj Žižek

Samuel Weber

Freud-Legende

Drei Studien zum psychoanalytischen Denken
Olten u. Freiburg i. Br.: Walter 1979

Das Buch von Samuel Weber hat seinen Ort in der allgemeinen theoretischen Szene in Deutschland, die – obwohl man sagen kann, daß sich hier ein Ende abzeichnet – dominiert ist von der Opposition zwischen Hermeneutik und „Ideologiekritik“ (wobei die letztere sich mehr und mehr in eine „transzendente Pragmatik“ transformiert). Es handelt sich in Wahrheit um eine Opposition auf dem gemeinsamen Hintergrund der Interpretation des (von der klassischen deutschen Philosophie, vor allem von Hegel, herausgearbeiteten) Prozesses der subjektiven Selbstreflexion als eines sprachlichen Prozesses. Auf diesem Hintergrund setzt die eine den Akzent auf die Macht des Subjekts, die entfremdete Substantialität auf dem Weg der Reflexion „aufzuheben“, die andere auf das irreduzible Ausgeliefertsein des Subjekts an das Spiel der sprachlichen Substanz.

Die am weitesten ausgearbeitete Interpretation der analytischen Theorie und Praxis ist die von Jürgen Habermas, einem Anhänger der „Frankfurter Schule“, sowie von einer Gruppe von Theoretikern um das Frankfurter Sigmund-Freud-Institut (Alfred Lorenzer, Helmut Dahmer usw.). Habermas geht aus von Diltheys Aufteilung der „elementaren Formen des Verstehens“ in „Sätze, Handlungen und Erlebnisausdrücke“: Im „Normalzustand entspricht das wahre *Motiv* jeder der drei Ausdrucksweisen des Subjekts der bewußten und durch die Sprache ausdrückbaren *Bedeutungsintention*. Die Sprache nimmt damit den ersten Platz unter den drei Ausdruckskategorien ein: Die Übersetzbarkeit aller Motive in durch die Sprache ausdrückbare Intentionen wäre das Ideal einer „nicht repressiven“ Kommunikation. Der entscheidende Riß tritt also im Innern der Sprache auf zwischen öffentlich *anerkannten* Symbolen und solchen, die von der öffentlichen Kommunikation *ausgeschlossen* sind. Daß die verdrängten Wünsche über nicht verbale Mittel, z. B. in „spontanen“ und

gleichzeitig „zwanghaften“ Handlungen, ihren Ausdruck suchen, ist Zeichen für eine „Regression“, die aufgrund der Verdrängung dieser Wünsche, das heißt aufgrund einer Verhinderung ihres Ausdrucks in der Sprache der öffentlichen Kommunikation auftritt.

Habermas schließt daraus auf die ideologische Falschheit jeder Hermeneutik, die sich auf das subjektive Sagenwollen einschränkt und die Deformationen des Textes, seine Fehler, seine Ausrutscher der Philologie überläßt. Was eine ganze hermeneutische Tradition nicht begreifen kann, ist, daß die Ausrutscher *als solche* einen Sinn haben, und daß es nicht ausreicht, die Verstümmelungen nur rückgängig zu machen und so einen unverderbten „ursprünglichen“ Text zu rekonstruieren. Will man wirklich den verderbten Text verstehen, ist vor allem der Sinn der Verstümmelungen als solcher in Rechnung zu ziehen:

„Die Auslassungen und Entstellungen, die sie (die psychoanalytische Deutung, S. Z.) behebt, haben einen systematischen Stellenwert, denn die symbolischen Zusammenhänge, die die Psychoanalyse zu begreifen sucht, sind durch *interne Einwirkungen* verderbt. Die Verstümmelungen haben *als solche* einen Sinn“ (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977⁴, 266).

Die „klassische“ hermeneutische Einstellung findet sich also zumindest dem Augenschein nach radikal subvertiert: Die wahre Stellung des Subjekts dringt ein über die Leerstellen im Selbstverständnis des Subjekts, über die Leerstellen seines bewußten Sagenwollens und über die nicht bedeutsamen Ausrutscher, Verstümmelungen, Schweigen etc. Jedoch ist die Tragweite dieser „Subversion“ streng begrenzt: Das „klassische“ hermeneutische Modell, das mit der Annahme einer inneren Ungebrochenheit des Textes operiert, das Modell Diltheys also von der Einheit von Sprache, Handlung und Erlebnisausdrücken, behält seine Macht — zwar nicht als Beschreibung der *gegebenen*, existierenden Konstellation, aber als *praktisch-kritisches*, als ideales Modell, als Norm, mit deren Hilfe „Falschheit“, Entfremdung und „pathologischer“ Charakter des Gegebenen zu messen sind. Der ideologische Fehler Diltheys wäre demnach der, daß er auf direktem Wege versucht hat, das Dispositiv zu gebrauchen, das seinen vollen Wert nur in den Bedingungen einer nicht repressiven Gesellschaft hätte, daß er es also als Leitvorstellung für das Schema der *gegebenen* Verständnisstrukturen verwendet und sich damit a priori taub macht für das, was das *gegebene* Universum des Diskurses verdrängt:

„Fehlerhaft“ im methodisch strengen Sinne ist nämlich jede *Abweichung vom Modell des Sprachspiels kommunikativen Handelns*, in dem Handlungsmotive und sprachlich ausgedrückte Intentionen zusammenfallen. Abgespaltene Symbole und die damit verknüpften Bedürfnispositionen sind in jenem Modell nicht zugelassen; es wird angenommen, daß sie entweder

nicht existieren oder aber, wenn sie existieren, auf der Ebene öffentlicher Kommunikation, eingelebter Interaktion und beobachtbarer Expression folgenlos bleiben. Ein solches Modell könnte freilich nur unter Bedingungen einer nicht repressiven Gesellschaft allgemeine Anwendung finden; Abweichungen von dem Modell sind daher unter allen bekannten gesellschaftlichen Bedingungen der Normalfall“ (*Erkenntnis und Interesse*, 277).

Dieses Zitat zeigt bereits die Verbindung an, die Habermas zwischen dem analytischen Vorgehen und dem der marxistischen „Ideologiekritik“ konstruiert: Freud habe in seinem Versuch, die Analyse auf den Bereich des „Kollektiven“ auszuweiten, die Herrschaftseinrichtungen und die Einrichtungen der kulturellen Tradition als zeitliche Lösungen des grundlegenden Konflikts zwischen potentiellen Triebausschreitungen und den Bedingungen kollektiver Selbsterhaltung aufgefaßt. Das Über-Ich stelle die intrapsychische Verlängerung sozialer Autorität dar, das Modell für das Wissen, die Objektwahl etc., sofern es durch die Gesellschaft sanktioniert sei. In dem Maße, wie jene Normen, die das bewußte Wollen bestimmen, vom Subjekt verinnerlicht werden, objektivieren sich die verdrängten Wünsche im „Es“ und erkennt sich das Subjekt nicht länger in ihnen. Da es sich nicht um die rationale Beherrschung der eigenen Wünsche handelt, wird auch die Abwehr gegen sie zu einer unbewußten, was das Über-Ich dem Es als ähnlich erscheinen läßt: Die Symbole des Über-Ich sind nicht verdrängt in dem Sinne, daß sie der öffentlichen/bewußten Kommunikation verborgen blieben, sie sind jedoch immunisiert gegen den kritischen Vorwurf, sie sind „sakralisiert“.

Eine solche Konzeption setzt wohlgermerkt eine ganze „Pädagogik“, eine ganze Logik einer Entwicklung des Ego bis hin zu seiner „Reife“ voraus. Da das Ego auf den unteren Stufen der Entwicklung (sei's der Phylogenese, sei's der Ontogenese!) nicht fähig ist, seine Triebe auf rationale/bewußte Weise zu beherrschen, wird eine „irrationale“/„traumatische“ Instanz des Verbots erforderlich, welche uns zwingt, auf das nicht zu verwirklichende Surplus Verzicht zu leisten. Mit der graduellen Entwicklung der Produktivkräfte — auf der Ebene der Phylogenese — nimmt das Maß notwendigen Verzichts dergestalt ab, daß eine rationale Beherrschung möglich wird, wir also fähig sind, bewußt, ohne Traumata zu entscheiden, worauf wir Verzicht leisten wollen. Besteht der alte Grad an Verzicht trotz der objektiven Möglichkeiten fort, haben wir es mit einem nicht angemessenen Verzicht zu tun, der historisch nicht mehr begründet ist. Das ist die alte Marcusesche Idee des „Verdrängungsüberschusses“, einer Verdrängung, die über das objektiv erforderliche, von der Entwicklung der Produktivkräfte bestimmte Maß hinausgeht.

Was fehlt hier, was verbirgt dieses Schema, indem es uns durch seine Evidenz blendet? Ganz einfach die Frage: Wie „akzeptiert“ das Subjekt ein Verbot, das sich nicht „rational begründen“ läßt? – mit einem Wort, es fehlt die Darlegung der einem „traumatischen“ Gesetz eigenen libidinösen Ökonomie. Hier wären die vielleicht schönsten Seiten aus den zwei ersten *Seminaren* Lacans (*Seminar I*, 249 ff.; *Seminar II*, 165 ff.) nachzulesen, wo es um die Zensur oder das Über-Ich als traumatisierten, „unverstandenen“ Teil des Gesetzes geht. Sie wären wiederzulesen, indem man sie mit dem Umstand in Verbindung brächte, daß „das Über-Ich der Imperativ des Genießens – *Genieße!*“ ist (*Encore*, 10). Das Gesetz, das zu genießen befiehlt, ist seiner Natur nach „unverstandenes“ Gesetz – „unverstanden“ eben in bezug auf die Unmöglichkeit des „Verstehens“, des „Übergangs ins Signifikat“: „Trauma“, das ist jener irreduzible „signifikante Nicht-Sinn“, Signifikant-ohne-Signifikat, dem das Subjekt assujettiert /unterworfen ist. Dies eben ist die Grundkonstellation bei Kafka: Das Subjekt sieht sich mit einem Appell des notwendig unverstandenen Gesetzes konfrontiert, unverstanden darin, daß der Appell das Genießen befiehlt. Der traditionelle „marxistische“ Zugang zu Kafka genügt hier nicht: Man sagt, Kafka habe mit der „irrationalen“ Welt seiner Romane auf „übersteigerte“, subjektiv gebrochene Weise die Züge der Bürokratien des modernen Staates in der Phase des Imperialismus zum Ausdruck gebracht etc. Man erkennt damit die Tatsache, daß eben diese „Übersteigerung“ der Ort ist, an dem sich das Begehren einschreibt, und zwar das Begehren, das bereits in der libidinösen Ökonomie der „wirklichen“ Bürokratie am Werk ist: Die sogenannte „Welt Kafkas“ ist keineswegs ein „phantastisches Bild des Wirklichen“, sondern im Gegenteil die Inszenierung des *Phantasmas*, das bereits inmitten des „Wirklichen“ am Werk ist. Es läßt sich hier unschwer die Differenz zeigen zwischen der marxistischen „Ideologiekritik“, die die „reale Basis“ der ideologischen Bilder sucht, das heißt die Ideologie von der „wirklichen“ Konstellation „ableiten“ möchte, und dem analytischen Zugang, der vor allem das Phantasma anvisiert, das im Kern der Ideologie wirkt und das als solches „das Reale“ der sozialen Tatsächlichkeit „regiert“.

Die Ausschließung dieses Unterworfenseins, in dem das Subjekt einem „unsinnigen“ Signifikanten „assujettiert“ ist, der es im Anderen „repräsentiert“, ist sicher eine *conditio sine qua non* der Reduzierung des analytischen Prozesses auf einen Prozeß der Selbstreflexion. Lacan widerlegt nicht die „Selbstreflexion“ im Namen eines „Objektivismus“ der signifikanten Struktur, die eine

„transzendente“, für die subjektiv-reflexive „Vermittlung“ unzugängliche Gegebenheit darstellte – im Gegenteil, die Reflexion erkennt genau jenen Punkt der „Selbstbezüglichkeit“/„Reflexivität“, an dem das Subjekt sozusagen von vornherein in der „Struktur“ „enthalten“/„erfaßt“ ist, den Punkt des „reinen“ Signifikanten (der „reinen Differenz“), der im Anderen „seine Stelle hält“. Auf dem Grund dieser Verkenntung kann Habermas behaupten, daß der begriffliche Rahmen, durch den Freud seine Praxis zu begreifen sucht, hinter dieser zurückbleibe: In der Theorie kommt dem Ich nur die Rolle der intelligenten Anpassung an die Realität und der Zensur der Triebe zu; es verfehlt die spezifische Handlung, in bezug auf welche die Abwehrhandlung nur das Negativ ist: die Selbstreflexion. – Die Psychoanalyse geht, in erster Annäherung, auf „erklärende“ Weise vor, sie erklärt den Kausalzusammenhang des Symptoms – es ist aber das Verstehen dieser Kausalität, was die Herrschaft des Symptoms bricht. Die gelungene Analyse führt also nicht allein zur „wahren Erkenntnis“ der Ursachen des Symptoms, sie führt zugleich zur Versöhnung des Analysanten mit sich selbst – diese praktische Wirkung ist konstitutiv für die Analyse. Sie spielt die Rolle einer Wahrhaftigkeitsbedingung der Deutung, die sonst ausschließlich „für uns“ (für den Analytiker) wäre, und die sich allein erfüllt, indem sie auch „für es“ wirksam wird, für das Bewußtsein des Analysanten. Daher besitzt der analytische Prozeß die Charaktere der Selbstreflexion: Es geht in diesem um die Erkenntnis, die an sich einen Akt der Befreiung, der Versöhnung darstellt, nicht um eine „objektive“ Erkenntnis. Habermas kann folglich das Unbewußte nach dem Hegelschen Modell der Selbstentfremdung auffassen:

„Schließlich sind die Symptome Anzeichen einer spezifischen Selbstentfremdung des betroffenen Subjekts. An den Bruchstellen des Textes hat sich die Gewalt einer vom Selbst hervorgebrachten, gleichwohl idfremden Interpretation durchgesetzt. Weil die Symbole, welche die unterdrückten Bedürfnisse interpretieren, aus der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen sind, ist die Kommunikation des sprechenden und handelnden Subjekts mit sich selber unterbrochen“ (*Erkenntnis und Interesse*, 178).

Die gelungene Analyse spielt die Rolle der Versöhnung des Ich („Subjekt“) mit dem Es („entfremdete Substanz“), durch die das Ich sich in seinem anderen wiedererkennt, in den Symptomen den Ausdruck seiner eigenen Motive erkennt und durch die diese Motive nicht länger vom Mittel der öffentlichen Kommunikation ausgeschlossen sind:

„Denn die Einsicht, zu der die Analyse führen soll, ist ja einzig die, daß sich das Ich des Patienten in seinem durch die Krankheit repräsentierten Anderen als in *seinem* ihm entfremdeten Selbst wiedererkennt und mit ihm identifiziert“ (*Erkenntnis und Interesse*, 188).

Das öffnet nun, sicher, den Weg zu einer Übersetzung der großen Freudschen Sätze in die Hegelsche Sprache: *Wo Es war, soll Ich werden*, wird transformiert in: „Die Substanz soll Subjekt werden“; die Übertragung wird zur „Entäußerung“ des unbewußten latenten Inhalts in Form seiner Objektivierung-Aktualisierung, was es dem Subjekt ermöglicht, in dieser aktuellen Konstellation die Aktualisierung der verdrängten Konstellation zu erkennen und so zur „Versöhnung“ zu gelangen etc. — Man muß jedoch die Vorsicht walten lassen, hier nicht zu schnell auf einen Schein von „Hegelianismus“ hereinzufallen: Hinter dieser vermeintlichen „Hegelisierung“ arbeitet bereits eine bestimmte „Rückkehr zu Kant“.

Die Übereinstimmung von wahrem Motiv und ausgedrücktem Sinn, die Tilgung der gebrochenen Kommunikation durch die Übersetzung aller Motive in die Sprache der öffentlichen Kommunikation sind präzise als teleologische „regulative Idee“ aufzufassen, als ein Ideal, dem man sich nur in einer asymptotischen Bewegung annähern kann . . . Der Bruch der Kommunikation, die Verdrängung von Symbolen, die Falschheit des Allgemeinen, das ein besonderes Interesse maskiert, alles das hat statt aufgrund einer *empirischen* Situation, die zur Ordnung der „Tatsachen“ zählt und die auf den Rahmen der Sprache *von außen* einwirkt. Die Notwendigkeit der Spaltung ist also nicht — hegelisch ausgedrückt — in dem Begriff der Kommunikation selbst eingeschrieben, es ist vielmehr die irreduzible Kontingenz der historischen Faktizität, der „tatsächlichen“ Arbeits- und Herrschaftsbedingungen, die durch die Sprache „leben“, die sich in sie „transponieren“, und es ist diese Kontingenz, die eine vollkommene Verwirklichung des Ideals verhindert.¹

Anders gesagt, Habermas macht aus dem Prozeß der symbolischen Interaktion das Medium, in dem in Form von Störungen, Deformierungen, Brüchen etc. sich die „sozialen Widersprüche“ umsetzen, und das als neutraler, „transzendentaler Rahmen“ der sozialen Faktizität supponiert ist. Das Ideal einer „Kommunikation ohne Zwang“ ist folglich nur die andere Seite der Eliminierung eines vage gezeichneten massiven Drucks des historischen „Realen“. Und, wie man anfügen kann, des „Realen“ des Geschlechts: Da die Sexualität *als solche* an die Dimension des Mißlingens, des Verfehlens gebunden ist, kann dieses Ideal einer „Kommunikation ohne Bruch“ nur als Ankündigung einer vollendeten Geschlechtslosigkeit funktionieren — Phantasma eines völlig flachen Diskurses, „ohne Symptom“, in dem die Abschaffung der Verdrängung mit der „gelungenen“ Verdrängung zusammenfiel.² Man könnte Habermas also in

den Rahmen des bourgeoisen Fundamentalphantasmas einschreiben, demzufolge das Geschlechtsverhältnis in der Intimität des „Paars“ realisiert erscheint und das auf diese Weise die Geschlechtslosigkeit der „öffentlichen“ Sphäre möglich macht: Was ist die „Kommunikation ohne Bruch“ anderes als das Ideal einer solchen Universalgesellschaft „reifer“ Bürger, die vom Druck und von der Störung der Sexualität befreit wären . . . ?

Unnötig hervorzuheben, wie sehr eine solche Konzeption den interpretativen Prozeß verfälscht. Habermas reduziert die Deutungsarbeit auf eine Rückübersetzung des „latenten Traumgedankens“ in die „alltägliche“, „normale“ Sprache der „öffentlichen Kommunikation“, ohne dabei in Betracht zu ziehen, daß dieser Gedanke selbst ins Unbewußte gertickt ist aufgrund der „Anziehung“ von seiten eines Wunsches, der ein „Original“ in der Sprache der „öffentlichen Kommunikation“ nicht hat, dessen Ort eben nur die Vorgänge der „Traumarbeit“ sind, und der folglich irreduzibel an die Dimension des signifikanten Nicht-Sinns gebunden ist.³

Dies ist der Kern der Unvergleichbarkeit von hermeneutischem „Verstehen“ (wie „tief“ es auch sei) und signifikanter Analyse. Habermas kann wohl behaupten, daß die Verstümmelungen als solche einen Sinn hätten – doch der *Sinn als solcher*, als retroaktive Wirkung einer „Verstümmelung“/eines „Bruchs“, konstitutiv organisiert um einen „blinden Fleck“, bleibt unbegriffen. Man ist versucht, das Habermas'sche Dispositiv als das wahre Gegenteil der Praxis signifikanter Analyse anzusehen: Nach Habermas funktioniert die Analyse als unendliche Annäherung ans Ideal der totalen, vollendeten Symbolisierung, die alle Löcher füllen würde, wobei ihre Unvollständigkeit strikt „empirisch“, „faktisch“ ist. Im Unterschied dazu setzt Lacan den absolut entscheidenden Akzent auf die *Endlichkeit* des analytischen Prozesses – wohlgemerkt nicht im Sinn einer totalen „tatsächlich vollendeten“ Symbolisierung: Die Analyse ist beendet, wenn der Fehl des Subjekts sich mit einem Fehl im Innern des Anderen „deckt“, das heißt, wenn das Subjekt die Unmöglichkeit seiner totalen Verwirklichung im Symbolischen als Wirkung eines „unmöglichen“/„realen“ Kerns im Innern des Symbolischen erfährt, als Wirkung jenes „Abfalls“, der als unmögliches „Äquivalent“ des Subjekts im Anderen funktioniert (§ $\diamond$ a) – eine Bewegung vielleicht viel näher an Hegel als das ganze Geschwätz über die „Aneignung der verdinglichten Substanz“ etc. . . .

Nicht erstaunlich also, daß das Buch von Habermas in der Umgebung Lacans ohne jede Resonanz geblieben ist, da es ein Buch ist, das in sich selbst „ohne

Resonanz“ ist, ein flacher Text, dessen Erfolg ohne Zweifel darin begründet ist, daß er ein „Modell“ produziert, das es erlaubt, sich all dessen zu entledigen, worin Freud noch die Rolle eines „Stachels“ spielt, der für die akademische Maschine nur schwer verdaulich ist. Freilich ist solche Orientierung heute – übrigens gerade wegen gewisser künstlicher Ähnlichkeiten mit der Lacanschen Theorie, genauer mit einer Variante des „Lacanismus“: „sprachlicher“ Charakter des Vorgangs der Verdrängung und der Analyse, Resultat der Analyse begriffen als Punkt, an dem das Subjekt die Lücken seines symbolischen Inhalts ausfüllt und „seine Geschichte in der ersten Person erzählen“ kann etc. – Antipode und Haupthindernis einer ausgedehnteren Wirkung der Lacanschen analytischen Theorie auf der deutschen Theorieszene.

Dieser Strömung setzt sich die hermeneutische Strömung entgegen, deren Hauptvertreter Hans-Georg Gadamer ist. Sie weist die selbstreflexive Transparenz des Subjekts als ein Ideal von sich, das an einer prähermeneutischen Naivität teilhat, die der Aufklärung eigen ist: In hermeneutischer Perspektive besagt das „Es gibt keine Metasprache“, daß das Subjekt sich der historischen Substanz ausgeliefert sieht, die von vornherein seinen möglichen Verstehenshorizont determiniert. Das Subjekt ist „dezentriert“ in dem Sinne, daß es das historische Spiel, an dem es teilhat, nicht beherrschen kann, daß es von vornherein in dem erfaßt ist, *über* das es spricht, und daß sein „Objekt“ es hinter seinem Rücken bereits beherrscht. Die Sprache erscheint als ein historisches Absolutes, das „die Welt erschließt“, als das Absolute, in bezug auf welches man „objektive“ Distanz nicht zu wahren, nicht „hinter seinen Rücken“ zu gelangen vermag, da es den Ort selbst determiniert, *von dem aus* man spricht. Die hermeneutische Reflexion durchläuft also sozusagen den Weg der Hegelschen Reflexion „in umgekehrter Richtung“: Weit entfernt davon, sich in der entfremdeten Substanz anerkennen zu sollen, soll das Subjekt seine eigene Determinierung durch die „dezentrierte“ Substantialität der Sprache anerkennen, den vorgegebenen historischen Verstehenshorizont reflektieren. „Es gibt keine Metasprache“ besagt also außerdem, daß die Interpretation – konträr zur Marxschen These – bereits in sich selbst praktischer Akt ist: Es gibt keine Interpretation „von außen“, die rein „kontemplativ“ wäre; die Interpretation ist notwendig Teil desselben historischen Inhalts wie ihr „Objekt“. Deshalb auch gibt es im strengen Sinne keine Interpretation, die einfach „falsch“ wäre:

Die Verspätung des interpretativen Aktes, der Umstand, daß dieser immer „nachträglich“ erfolgt, erlaubt, weit entfernt davon, das „ursprüngliche Sagenwollen“ unzugänglich zu machen, im Gegenteil, **den** interpretierten Text „besser zu verstehen“ – die interpretative Verspätung ist in sich selbst produktiv, konstitutiv für einen Sinn, der weiter geht als der vermeintlich „ursprüngliche“.

Obwohl diese These der Verspätung (oder, wenn man so will, des Verfehlens des **ursprünglichen** Sinns) als eines „produktiven“, in sich „positiven“ und keineswegs hinderlichen/negativen Moments ein gewisses subversives Potential enthält, muß man dennoch sagen, daß das Andere als historische Substanz, als vorausgesetzter „Sinnhorizont“ nicht viel zu tun hat mit dem Andern als Ort des Signifikanten. Trotzdem weist dieses Feld auch einige künstliche Ähnlichkeiten mit einer gewissen Variante des Lacanismus auf: eben der, die sich auf der Linie „Symbol-Tod-Begehren-Geschichte“ (J. A. Miller) bewegt und die den Phallus, die Kastration usw. als Modalität der „existentiellen Erfahrung“ des Mangels, der Endlichkeit auffaßt im Rahmen einer poetizistischen Ideologie des „großen Anderen“ – kurz, mit der Variante, die a priori blind ist für die Dimension des Mathems. Folglich, und in Rücksicht auf die hermeneutische Tradition in Deutschland, darf man sich nicht darüber wundern, daß die bis heute systematischste und erschöpfendste Präsentation Lacans auf Deutsch sich in erheblichem Maße auf Gadamer stützt⁴, und daß auch einige Arbeiten, die nicht auf der Linie Gadamers sind, Lacan in die hermeneutische Perspektive einzutragen versuchen (vgl. vor allem die Arbeiten von Manfred Frank⁵). Kurz, wenn die Habermas'sche Interpretation des analytischen Prozesses als hauptsächlich „äußerer Feind“ zu betrachten ist, so sind die Versuche zu einer hermeneutischen Wiederaneignung wohl die hauptsächlich „innere Gefahr“.

Begriffen auf diesem Hintergrund scheint uns das Verdienst dieses und des vorausgehenden Buchs⁶ von Weber vor allem darin zu liegen, daß es gelungen ist, sich außerhalb dieser Alternative zu halten, sich von ihr freizumachen: Weber hat ganz einfach das „Gespür“ für die Autonomie der Mechanismen des Signifikanten, für ihren nicht-sinnhaften Charakter. Es ist das Leitmotiv der *Freud-Legende*, daß sie die Unmöglichkeit der Metasprache – die Unmöglichkeit, das Andere der Theorie zu beherrschen, es durch einen theoretischen Zugriff zu fassen – ausgehend von der Analyse der Freudschen Texte selbst aufzeigt: Der Signifikant in seiner Autonomie in bezug auf das Signifikat über-

rascht und umgreift jeden Versuch eines theoretischen „Griffs“, auch in der Theorie selbst verschiebt und überspielt das Andere die „Synthesisfunktion des Ich“. Das, wovon Freud sich auf der Ebene der Aussage in seinen theoretischen Konfrontationen abzusetzen sucht (z. B. in seiner Kritik der vorherrschenden Rolle des Ich bei Adler), kehrt in seinem eigenen Vorgang des Aus-sagens wieder. Weber entwickelt das in den drei Teilen seines Buches. Im ersten Teil beschäftigt er sich mit den Auseinandersetzungen, die Freud mit „Revisionisten“ führt, und zeigt, wie die Konfrontation mit einem „Außen“-feind, die unsere „eigene“ **Position** „vereinheitlichen“ und eingrenzen soll, notwendig die Dimension einer Explikation/Auflösung/Auseinandersetzung dieser Position selbst annimmt. Der letzte Teil handelt vom **Schicksal** des Todestriebs und allgemein von der Problematik des *Jenseits des Lustprinzips* insgesamt, kulminierend in einer detaillierten Analyse des „symptomatischen“ Werts jener Verschiebungen, die der Text Platons (der Mythos von Aristophanes im *Symposion*) bei Freud erfährt. Dieser Zugang von Weber legitimiert sich vor allem im zweiten Teil, wo er die Logik des Witzes auf den Freud-schen Versuch zu seiner Theoretisierung anzuwenden versucht und zeigt, wie sehr Freud, im Versuch, das Ganze des Witzes zu erfassen, seinen wesentlichen „Kern“ aufzudecken usw., von seinem Gegenstand betrogen bleibt, der die bewußte Aufmerksamkeit auf Distanz hält, sie durch ein Trugbild ködert (eben das Trugbild, „das Ganze aufzudecken, den Kern zu erfassen . . .“).

Das ist aber nicht alles, der Witz dieses Buches reicht weiter: Ein fundamentaler Einsatz der *Freud-Legende* unter andern ist, daß das – mutatis mutandis – auch für Lacan gelten soll. Weber stützt sich hier vor allem auf Derrida und seine Gefolgschaft (Lacoue-Labarthe, Nancy). Schon sein erstes Buch (*Rückkehr zu Freud*) schloß mit einer Art „Konvergenz“, ausgehend von einer „fruchtbaren Differenz“ zwischen Lacan und Derrida (137). Im vorliegenden Buch sind „die Würfel gefallen“: Die Lacansche Theoretisierung des Mangels soll gleichfalls ein narzißtischer Versuch sein, die irreduzible Heterogenität des Anderen zu beherrschen. Der Hauptvorwurf an die Adresse Lacans ist, daß eben das, womit Lacan den Narzißmus zu durchdringen glaubt, das, was ihm als das symbolische „Jenseits“ des imaginären Narzißmus erscheint – die Kastration, das „fort-da“ der Symbolisierung – noch an den Narzißmus gebunden bleibt. Im Unterschied zu Lacan soll Freud sich dessen durchaus bewußt gewesen sein. Fassen wir die Hauptzüge der Argumentation von Weber zusammen: Der Begriff der Kastration kann nur im Innern einer Ökonomie des

narzißtischen Ich auftauchen, als negative Antwort auf die eminent narzißtische Erwartung, beim Anderen das zu finden, was man in sich selbst findet, sich selbst im Anderen zu erkennen. Er erfaßt das, wodurch das Andere Geschlecht von uns differiert, als „Kastration“, als Mangel, Privation, Ablösung vom narzißtischen Ganzen, das heißt *von diesem Ganzen aus* (42 f.). So ist der „Kastrationskomplex“ ein Phänomen, das strikt der „Geschichte des Narzißmus“ angehört, und das Auftreten der Symbolisierung, weit entfernt davon, diese Ökonomie des Narzißmus zu durchstoßen oder zu subvertieren, ist nur ein Versuch zu einer narzißtischen Beherrschung des Verlusts: In dem Spiel des „fort-da“ läßt das Kind den anderen – die Mutter, die Spule, sein Bild im Spiegel – verschwinden, jedoch eben dadurch, daß es (vermittels der signifikanten Dyade) dieses Verschwinden *benennt*, beherrscht das Kind das Verschwinden, behauptet es sich in ihm und durch es als *das, was es bleibt*:

„Damit spricht sich zugleich das Kind als Bleibendes aus: Subjekt der Äußerung, sujet de l'énonciation, doch *als solches, narzißtisches Subjekt* par excellence. Weit davon entfernt also, eine Alternative zum narzißtischen Spiegelstadium darzustellen, beinhaltet das Kinderspiel dessen *Zuspitzung*. Gerade das Sprachliche daran – das Lacan als „symbolisch“ dem „imaginären“ Ich entgegensetzen will – dient dem Narzißmus“ (125).

Die Differenz Aussage/Aussagen, die durch den Symbolisierungsvorgang eingeführt ist, bliebe also selbst in eine narzißtische Ökonomie eingeschlossen: Auf der Ebene der Aussage kann das Subjekt auf viele Dinge verzichten, *soweit es selbst dasjenige bleibt, das, auf der Ebene des Aussagens, diesen Verzicht ausspricht*, das heißt, solange es nicht als Subjekt des Aussagens in Frage gestellt ist (gleiche Ökonomie wie die der Askese in der *Phänomenologie* Hegels: Der Asket erniedrigt sich, er handelt von sich wie von einer toten Sache, während seine „Wahrheit“ doch darin liegt, daß er selbst es ist – als Subjekt, Selbstbewußtsein –, der es tut, daß also er, indem er es tut, nicht aufhört, Selbstbewußtsein zu sein; dadurch verkehrt sich die Selbsterniedrigung in die stärkste Selbstbehauptung: Das Subjekt selbst ist stark genug, Objekt, „Ding“ zu werden ...). Dieser narzißtische „Gewinn“ eben in der Position des Aussagens wäre also nach Weber der „blinde Fleck“ (204) der Lacanschen Theoretisierung: Mit der „Kastration“ findet sich der Verlust benannt, beherrscht, der Mangel ist markiert, lokalisiert in einem privilegierten „transzendentalen“ Signifikanten (dem Phallus); in einer Art „negativer Ontologie“ verkehrt sich das Fehlen *des* ontologischen Fundaments in einen *Mangel selbst als Fundament* – der Phallus (Signifikant des Mangels) funktioniert in gewisser Weise als

„Negativ“ des metaphysischen Fundaments: der „transzendente“ Referent des textualen Spiels, der diesem Spiel, obschon in Form eines Lochs, ein lokalisiertes Zentrum gibt.

Diese Lokalisierung/Markierung des Mangels ermöglicht es also nach Weber Lacan, von seiner Position des Aussagens her die Bewegung des Verlusts zu begreifen/beherrschen. Und dieser Narzißmus, zu begrenzt auf der Ebene der theoretischen Aussage, weil eben bereits am Ort des Aussagens der Lacanschen Theorie, bis in die Konflikte innerhalb der *ECOLE FREUDIENNE* (198, 204) am Werk, soll die Wurzel dafür sein, daß bei Lacan der Bezug zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären eine „ethische“ Dimension annimmt: das „schlechte“ Imaginäre gegen das „gute“ Symbolische, das heißt der Narzißmus, das Imaginäre usw. werden zu „Phänomene(n), die es eher zu *bekämpfen* gilt als zu *durchdenken*“ (198). Es scheine „der Narzißmus als das Imaginäre – eher eine Stufe zu bilden, die das Subjekt zumindest idealiter auf den (!) Weg zum *Symbolischen* überwinden soll“ (204, Anm. 19).

Eine Kritik, die ohne Zweifel ihre Eigenlogik besitzt und die „funktioniert“ – vielleicht nur zu gut: Man muß hier nämlich das Vorgehen Webers auf Weber selbst anwenden und sich fragen, ob Weber nicht von vornherein die Lacansche Theorie „durchgearbeitet“ hat, ob er sie nicht auf eine „privative“ Weise begriffen hat in bezug auf eine narzißtische Erwartung, die Erwartung nämlich, das wiederzufinden, was er bereits in seiner Analyse von Freud gefunden hatte: Man könnte sie als *bis zum Ende geführten* „*Metonymismus*“ definieren, eine spezifische Weise zu behaupten, daß „es keine Metasprache gebe“: Es gibt keinen Schnitt, keine „Exteriorität“ zum Signifikanten (oder zum „Text“, zur „Schrift“ . . .), die Theorie ist Teil ihres „Objekts“ selbst, die Theorie des Witzes läßt sich nur erwitzeln, was notwendig aufs Unendliche einer „poetizistischen“/„ästhetizistischen“ Selbst-Lektüre hinausläuft – jeder Schnitt, jede „Exteriorität“ funktioniert hier bereits als Kennzeichen einer metasprachlichen Position, als Zeichen dafür, daß man dabei ist, das Andere zu „greifen“, es von der „äußerlichen“ Position der Metasprache her zu „nehmen“ . . . Man kann nicht sagen, daß Weber bei Lacan „zu weit gegangen“ ist: Seine Lacankritik folgt notwendig aus dem theoretischen Dispositiv, das bereits in seiner Freudlektüre am Werk ist.

Es soll hier nicht behauptet werden, daß alle Momente dieser Weberschen Version der Lacanschen Theorie nur einfach „fiktiv“ wären. Man denkt vor allem an die Möglichkeit, die folgenden Züge der „Etappe“ der Lacanschen

Theorie, die in erster Linie durch den *Diskurs von Rom* sowie durch die *Seminare I und II* markiert ist, miteinander in Verbindung zu bringen:

– Eine zunächst noch fundamental phänomenologische Konzeption des Sprechens als Knoten/Kern, um welchen, das eine hinter dem andern, Sinn und Sagenwollen oszillieren/schweben, ohne je auf die letzte Bedeutung zu fallen, das Ganze gestützt durch die „schöpferische Funktion“ des Sprechens, das „die Sache selbst erscheinen läßt.“

– Die Bestimmung des Bezugs zwischen latentem und manifestem Inhalt des Traums als Bezug zwischen dem „Sinn“ und dem „Signifikanten“ und, damit verbunden, die Behandlung der Mechanismen der „Traumarbeit“ (*Verdichtung, Verneinung*, etc.) auf der Ebene des Bezugs zwischen „der Welt der Dinge“ und „der Welt der Symbole“.

– Die Bestimmung des Unbewußten als des nicht symbolisierten Kerns der imaginären Identifizierungen des Ich und, verbunden damit, die Auffassung des Prozesses der Analyse als symbolischer Integrierung dieses Kerns.

– Die Bestimmung der „geglückten“ Analyse, der symbolischen Integrierung des Verdrängten, als einer „geglückten Verdrängung“, des Vergessens, der Verdrängung „einer ganzen Welt von Schatten, die nicht zur symbolischen Existenz gebracht sind“, folglich Verdrängung „ohne Wiederkehr des Verdrängten“.

Hier kann Lacan in der Tat vom „Fortschritt der Realisierung des Subjekts in der symbolischen Ordnung“ sprechen (*Seminar II*, 404), von einem progressiven Fortschreiten in Richtung auf das unerreichbare Ideal der „vollendeten symbolischen Realisierung“. Das erscheint auf exemplarische Weise in der Bildung des Analytikers: Auf dieser Ebene wird diese Bildung aufgefaßt vom Ideal eines voll realisierten Subjekts aus, das vom Ich als Kern der imaginären Fixierungen gereinigt ist:

„Wenn man Analytiker ausbildet, dann deshalb, damit es Subjekte gibt, die so geartet sind, daß bei ihnen das Ich fehlt. Das ist das Ideal der Analyse, das selbstverständlich virtuell bleibt. Es gibt niemals ein Subjekt ohne Ich, ein voll realisiertes Subjekt, aber das ist gerade das, was immer vom Subjekt in der Analyse zu erlangen man anvisieren muß.“ (*Seminar II*, 313)

Das Andere/Symbolische funktioniert hier als Ort eines transsubjektiven Mechanismus, der dem Zugriff des Subjekts entwischt, eines Mechanismus, den das Subjekt nicht a priori in seiner Ganzheit zu begreifen vermag. Das Wesentliche ist, daß diesem stets gebrochenen Charakter der Beziehung des Subjekts zum Anderen nicht ein „innerer“ Sprung, Bruch, Lücke des Anderen selbst

entspricht: Das Andere bleibt ein Ort, der nicht in sich selbst gesprungen/durchlöchert ist, es ist ein „flacher“/„objektiver“ Mechanismus – mit einem Wort, die Funktion des „reinen“ Signifikanten als Signifikanten des Mangels im Anderen ist noch nicht ausgearbeitet. Der Fehl des Subjekts, die Spaltung in seinem Bezug mit dem Symbolischen hat noch nicht ihr „Korrelat“/„Äquivalent“ in einem Mangel, in einem „Fall“ im Anderen – dieser Charakter des Anderen als eines nicht durchlöcherten ist hier **sicher** eine *conditio sine qua non* der Logik des Ideals.

Auf dieser Ebene müssen Zensur (Über-Ich) und Unbewußtes gerade **von** dieser „Transzendenz“ des Gesetzes (und) des Symbolischen aus in bezug auf das Subjekt begriffen werden: Das Über-Ich ist „die Beziehung des Subjekts zum Gesetz in seiner Gesamtheit, insofern es hier niemals eine Beziehung zum Gesetz in seiner Gesamtheit haben kann, weil das **Gesetz** niemals vollständig erfüllt wird.“ (*Seminar II*, 169); das Unbewußte „eine Spaltung“, die der des Über-Ich in den Beziehungen des Subjekts mit dem symbolischen System „analog“ ist. (vgl. *Seminar I*, 250 f.) Aus **diesen** Formulierungen kann man auf eine einfache Transzendenz des Gesetzes schließen: Was das Subjekt „traumatisiert“, was die Spaltung bewirkt, wäre einfach der Umstand, daß das Andere – die sprachliche „Substanz“ – es transzendiert, ihm als ein „irrational“ Gegebenes erscheint, ohne Vernunft und ohne Sinn, in seinem Ganzen nicht der Bedeutungstotalität integrierbar.

Was fehlt hier, wenn man diese Formeln „nach rückwärts“ liest, von den späteren Texten Lacans aus? Ganz einfach eine **gewisse** reflexive „Inversion“: Was dem Subjekt im Anderen entgeht, was es notwendig im Anderen verfehlt, ist nicht ein „objektives“/„substanzielles“ Mehr, das das Subjekt nicht zu „totalisieren“ vermöchte, sondern präzise der Ort, an dem es im Anderen sein eigenes „Äquivalent“ findet, an dem es, in der Ordnung des Anderen, auf sich selbst zurückfällt, auf sein eigenes „Nichts“ in der „positivierten“ Form eines asignifikanten Objekts, eines Objekts, das als **solches** aus dem Anderen fällt, Loch macht im Anderen. Man könnte diese Verschiebung durch eine doppelte Lesung des „irrationalen“ Gesetzes bei Kafka exemplifizieren. Geht man von der ersten Logik aus, hat man es mit der einfachen „Transzendenz“ des Gesetzes als „irrationaler“ Gegebenheit zu tun, mit dem Über-Ich im Sinne der „traumatisierenden“ Dimension des Gesetzes, das das Genießen verordnet. Erst die zweite Logik erlaubt es, die entscheidende Dimension der Illusion des Kafkaschen Helden wahrzunehmen: „ins Innerste des Gesetzes vorzudringen“, ist

unmöglich, **nicht** aufgrund einer Unzulänglichkeit dieses Innersten, des Anderen, das zu stark und zu blendend für unsere Augen wäre, aber aufgrund eines „Lochs“ in diesem Anderen, das das Begehren des Subjekts begründet, also aufgrund des subjektiven Genitivs in „das Begehren des Anderen“. Der Kafkasche Held sieht nicht, daß das Gesetz vor ihm unvermögend ist, und daß es eben von diesem Unvermögen her an ihn appelliert. Der Appell des Gesetzes zum Genuß ist ein „Komm, ich kann Dir nichts antun“ („Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entläßt dich, wenn du gehst.“ *Der Prozeß*).

Man muß also den Lacanschen Text „nach rückwärts“ lesen, indem man in ihm die Aufeinanderfolge von drei „Etappen“ unterscheidet; sicher geht es dabei nicht um eine lineare Folge, sondern eher um drei Grundtypen des Bezuges des Subjekts zum Anderen durch den Mangel hindurch. In der ersten „Etappe“ wird der Prozeß der Symbolisierung noch in einer Logik gefaßt, die in bezug auf ihre Ökonomie imaginär bleibt (das Ideal der symbolischen Realisierung, das unerreichbar bleibt aufgrund faktischer Begrenzungen; das Symptom als Signifikant eines verdrängten Signifikats, was sogar die Möglichkeit einer hermeneutischen Wiederaneignung eröffnet usw.)⁷; die zweite „Etappe“ (Lacan setzt „die Punkte auf die i“ (*Scilicet I*, 460)) in *Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens* ist gekennzeichnet durch den radikalen Versuch eines „Absolutismus“ der Logik des Signifikanten: Das Seinsverfehlen des Subjekts wird hier bereits auf einen Mangel im Anderen bezogen, auf den Phallus als Signifikanten dieses Mangels; erst die dritte „Etappe“ führt die Dimension des Realen in ihrer entscheidenden Bedeutung ein: Die Rolle des „Äquivalents“ des Subjekts im Anderen wird hier eingenommen vom Objekt *a* und nicht mehr vom Phallus als „reinem“ Signifikanten.

Die zwei Brüche bewegen sich also nicht auf derselben Ebene – es geht um zwei Phasen, zwei Momente eines selben Bruchs, der zuerst auf der Ebene der „Logik“ statthat (Einführung der Funktion des Mangels im Anderen usw.) und dann auf der Ebene des Felds ihrer konstitutiven Elemente selbst. Die **erste** Bewegung bricht mit der Logik des Ideals: Die Irreduzibilität des Imaginären ist dabei nicht länger in der „empirischen“ Unmöglichkeit einer Realisierung des Ideals der vollendeten Symbolisierung begründet, sie wird im Gegenteil zur Funktion eines Lochs im Anderen/Symbolischen seinerseits. Gleichwohl bleibt man hier auf dem Feld der Relation imaginär/symbolisch, das Reale spielt hier eher die Rolle eines neutralen Hintergrundes des Prozesses der Sym-

bolisierung, es ist noch nicht das, was das Symbolische von „Innen“ her „anschneidet“: Es wird der Versuch gemacht, den Mangel im Anderen von der Exzentrizität des Signifikanten-des-Mangels („reinen“ Signifikanten) aus in bezug auf die „Batterie“ zu konzeptualisieren, das heißt, man bleibt im Rahmen der Logik des Signifikanten. Erst in dem zweiten Moment des Bruchs wird die Rolle, die der Phallus spielt (die Rolle dessen, was vom Anderen „fällt“, die Rolle seines „inneren Überschusses“), von einem Realen eingenommen – dem Objekt *a*. Erst mit diesem Moment wird die Entwicklung der ganzen Weite der „Halfterung“ R/S/I möglich: Die *Ummöglichkeit* der „Unterdrückung“ des Imaginären im Symbolischen zeigt ein *Reales* an im Innersten des Symbolischen.

Die Logik dieser drei Etappen läßt sich in exemplarischer Weise ausgehend vom Thema der Repräsentation des Subjekts im Anderen darstellen; ihr gemeinsamer Zug ist sicher, daß das Subjekt keinen eigenen Signifikanten hat, daß es im Anderen nur repräsentiert ist, und daß seine Repräsentation es unwiderruflich „dezentriert“. In der ersten Etappe heißt dies vor allem, daß der Signifikant, der das Subjekt im Anderen vertritt, bereits im Rahmen eines transzendenten Mechanismus funktioniert, eines Mechanismus des Symbolischen als trans-subjektiver Ordnung, die konstitutiv dem subjektiven Zugriff entgleitet. In diesem Sinne ist jeder Signifikant eben durch die Tatsache seiner Einschreibung im Netz des Anderen nicht mehr das „Eigentum“ des Subjekts. Das erste Moment des Bruchs vollzieht hier einen Schritt, den man als „Selbst-reflexion“ dessen bezeichnen könnte, daß das Subjekt keinen eigenen Signifikanten hat: Es muß im Anderen selbst ein „Äquivalent“ dafür geben, daß dem Subjekt der eigene Signifikant fehlt; anders gesagt, dieses Fehlen des (eigenen) Signifikanten erweist sich eben als Signifikant des Mangels (Phallus). Um es auf eine etwas „naive“ Weise zu sagen: Wäre der Phallus nicht ein „reiner“ Signifikant, seine eigene Differenz/sein eigener Mangel, wäre er „positiver“ Signifikant wie die andern, dann wäre er eben der dem Subjekt eigene Signifikant. Man kann diese Verschiebung durch die mögliche zweifache Lesung der Formel für den Signifikanten („das, was das Subjekt für einen anderen Signifikanten repräsentiert“) anzeigen: In der ersten Lesung heißt das einfach, daß der Signifikant, der das Subjekt im Anderen vertritt, es für „alle andern“, für die Batterie repräsentiert. Jedoch gilt das gleiche auch für „alle andern“, jeder seinerseits kann das Subjekt repräsentieren. Dieser Zirkel des „schlechten Unendlichen“ wird hier durchbrochen durch das Auftreten eines

exzessiven Signifikanten, des in bezug auf die Batterie **exzentrischen** Einen – des „reinen“ Signifikanten, für den „*alle andern*“ (Signifikanten der Batterie) das Subjekt repräsentieren können. Hier ist die Schlüsselstelle dieses ersten Moments des Bruchs: Der (die) Signifikant(en) repräsentiert (repräsentieren) das Subjekt nicht mehr für die anderen „objektiven“ Signifikanten in der „trans-subjektiven“ symbolischen Ordnung – sie repräsentieren es im Gegenteil präzise für sein eigenes „Äquivalent“ im Anderen, für diesen paradox-„reinen“ Signifikanten ohne Signifikat, der, wenn er „positiver“ Signifikant mit Signifikat wie die anderen wäre, sich nicht auf die Repräsentation des Subjekts allein beschränken würde . . . In Wahrheit ist es allein von diesem Ein-Signifikanten aus möglich, die Existenz des Subjekts (des Signifikanten) zu fassen: Ohne dieses „Äquivalent“ im Anderen verlöre sich das Subjekt *idealerweise* in einem a-subjektiven symbolischen Prozeß, es wäre fundamental das Zeichen für eine empirische „Ansteckung“ dieser symbolischen Ordnung durch das Imaginäre.

Im zweiten Moment des Bruchs wird das Äquivalent des Subjekts im Anderen, das Äquivalent seiner *Unmöglichkeit*, bei einem eigenen Signifikanten anzukommen, zu einem Element, das in sich selbst *unmöglich-real* ist und das als solches aus dem Anderen „fällt“. Diese Erfahrung des Realen nimmt notwendig die Gestalt einer *Überraschung* an: Man ist hier überrascht, weil bereits eine *Begegnung* war, wo man noch *auf dem Weg* (zum Ziel, zum Ideal) zu sein dachte – weil man bereits „in“ der Sache ist, nicht trotz unserer Distanz in bezug auf sie, sondern präzis wegen und durch diese Distanz, wegen und durch unsere „Exteriorität“ in bezug auf sie; die Begegnung im strikt analytischen Sinn ist allein die Überschneidung unserer „Exteriorität“ in bezug auf den Anderen mit der „inneren Exteriorität“ des Anderen selbst, mit dem, was vom Anderen „fällt“: Moment, in dem das Subjekt erfährt, daß, um es in Hegelscher Weise zu sagen, „das Geheimnis des Anderen Geheimnis auch für den Anderen ist“, daß der Andere das Objekt des Begehrens nicht birgt. Diese Begegnung markiert das *Finalmoment* der Analyse – im Unterschied zur Logik des Ideals, wo der analytische Prozeß prinzipiell als *unendlich* begriffen ist, weil es in der Tat (*realiter*) „unmöglich“ ist, das Imaginäre im Symbolischen zu „überwinden“, die vollendete symbolische Realisierung zu erreichen. Das „Unmögliche“ der symbolischen Realisierung funktioniert also im Rahmen der Logik des Ideals als Träger des Unendlichen des analytischen Prozesses, während dieser Prozeß mit dem genannten Bruch das Zeichen der Endlichkeit erhält: Die Analyse ist beendet, wenn die „Unmöglichkeit“ einer „Aufhebung“

des Imaginären im Symbolischen ihr „Äquivalent“ findet in einem unmöglich-realen *Objekt* im Innersten des Symbolischen selbst; hier ist das „Unmögliche“ der Träger der Endlichkeit des analytischen Prozesses.⁸

Aus diesem Grund ist die Begegnung stets eine verfehlt Begegnung, eingelassen zwischen dem „Noch-nicht“ und dem „Nicht-mehr“: Das Verfehlen des Objekts kommt nicht einfach davon, daß das Objekt unerreichbar wäre, nicht davon, daß es – im Moment selbst, in dem man es zu fassen dächte – sich in ein Trugbild, in seine eigene Maske verwandelte; das Verfehlen will nicht heißen, daß man nie an das Objekt herankommen kann, es ist eher zu suchen in dem Umstand, daß man, sowie man den Prozeß in seinem „Resultat“ zu schließen entschieden hat, bereits zu weit gegangen ist, es bereits trans-zendiert hat. Anders gesagt, wenn man vom Prozeß der Symbolisierung als Aussagensprozeß ausgeht: Im Kern dieses Prozesses, ihm „innerlich“ ist ein a-signifikantes Mehr, das uns vorwärts treibt – sowie man das Aussagen durch die Aussage schließt, sowie man aufs Resultat geht, hat man es schon verfehlt. Unmöglich, hier nicht an den Stil der Texte Lacans zu erinnern: Zunächst geht er vor, als ob es sich nur um erste Annäherungen, vorläufige, provisorische Bemerkungen handelte; dann – für gewöhnlich nach einigen Digressionen um das in Rede stehende Thema – tut er, als ob die „Sache“ bereits gesagt sei – die „Begegnung“ ist stets verfehlt, auch in der Theorie. Unnötig hinzuzufügen, daß dies die einzige Weise ist, ein Reales im theoretischen Diskurs zu produzieren. . .⁹

Es genügt also nicht, auf die wohlbekannte Geschichte von der Suche nach dem versteckten Schatz zurückzugreifen: Der sterbende Vater hat seine Söhne beauftragt, das Feld umzugraben, um das väterliche Erbe, den vergrabenen Schatz zu heben; das Feld ist umgegraben, sie haben nichts gefunden; sie begreifen nun den Sinn des väterlichen Wunsches: Der wahre Schatz, das ist der Weg, die Arbeit der Suche selbst. Die Logik dieser Geschichte bleibt im Rahmen der Hegelschen Reflexion: Das Subjekt irrt sich stets von neuem, weil es die Wahrheit als Resultat sucht, als ein „abstraktes“ Ansich, das dem Weg, der zu ihr führt, äußerlich ist; es kommt erst zur Ruhe, wenn sich zeigt, daß das wahre Resultat nichts anderes ist als die Totalität des Weges zu ihr. Die Hegelsche Lösung wäre also, daß die Wahrheit mit dem Weg zur Wahrheit in seiner logischen Artikulation zusammenfällt. Und doch ist dieses Zusammenfallen des Wegs und der Wahrheit, obwohl es bereits den „Fetisch“ des Resultats subvertiert, nur möglich um den Preis einer Verkennung, die von Lacan bereits präzise angesprochen worden ist als für den philosophischen Diskurs konstitu-

tive Verkenning: „Dieses Objekt ist das, welches der philosophischen Betrachtung fehlt, um sich zu situieren, das heißt um zu wissen, daß sie nichts ist.“ (*Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse*. In: *Cahiers pour l'analyse*, No 3, Paris: Seuil 1966, 9.) Das verkannte Objekt *a* ist hier eben der „Überschuß“ des Wegs, seine „Ursache“, verfehlt im Resultat.

Genau da – um auf Weber zurückzukommen – liegt das fundamentale Mißverständnis der Kritik Derridascher Prägung, derzufolge das Feld des Signifikanten bei Lacan noch einen „Referenten“, einen Bezugspunkt besitze, der die „Disseminierung“ des signifikanten Spiels begrenze, kanalisieren etc., obwohl dieser Referent – dieser „Titel des Buchstabens“ – das Loch sei. Es geht hier der entscheidende Unterschied verloren zwischen dem Objekt – traumatischer-verfehelter „Referent“ – des signifikanten Prozesses und dessen Resultat-Telos-Ideal. Gleichwohl – und darum ist das Buch von Weber durchaus lesenswert – findet man in ihm in dem, sicher besten, Kapitel über den *Aufsitzer* (126-143) vielleicht den schönsten „Fall“ der Wirkung einer mißglückten Begegnung mit dem Objekt, einer Disjunktion zwischen dem Ideal und dem Objekt. Es ist durchaus nicht erstaunlich, daß hier Webers Analyse einhält, daß er hier die Tragweite seines eigenen Produkts verkennt: Der Witz gehört insgesamt auf die Seite des Signifikanten, des Wiesel-Subjekts, des „immer-anderen“, auf die Seite eines stetigen „Das ist es nicht!“ – nun! der Aufsitzer, das ist genau der Typus eines Witzes, bei dem eben durch das „Das ist es nicht“ ein „Das ist es“ ankommt. In diesem Kapitel verschwindet – wie durch Zufall – jede Spur einer Kritik an Lacan. Dafür ist die Problematik jetzt vollkommen „lacanianisch“: die Schlüsselrolle des Dritten beim Witz.

Weber versucht vor allem – Freud folgend – die Rolle des Dritten, ausgehend von der Zote als Grenzfall des Witzes, zu entwickeln: Der Dritte – der Zuhörer – ist ursprünglich der Träger des Gesetzes/Verbots, derjenige also, der – als „Mittelsperson“ – die unmittelbare Eroberung der Frau verhindert. An ihn wendet man sich mit der Zote, er ist es, den man zum Lachen zu bringen versucht. Die Wurzel des Witzes, unterstreicht Weber, ist dieselbe wie beim Wissen: *videre*, sehen. Man verspricht also dem Adressaten, daß man die Sache selbst sehe/wisse, man verspricht, für ihn die Frau zu entkleiden, und dieses Versprechen ist es, was bereits als Falle funktioniert, die seine bewußte Aufmerksamkeit ablenkt – man könnte sagen, daß seine Aufmerksamkeit „vom

Wesentlichen abgelenkt“ wird, wäre nicht die Pointe tatsächlich die, daß seine Aufmerksamkeit gerade durch das Versprechen abgelenkt wird, „das Wesentliche“ zu sehen/wissen.

Was ist die Logik dieser Falle? Freud nimmt den Grenzfall eines Witzes, der sozusagen ein Metawitz ist, der uns gerade dadurch „düpiert“, daß er einen Witz erwarten läßt: „Das Leben ist eine Kettenbrück“, sagt der eine. — ‚Wie-so?‘, fragt der andere. — ‚Weiß ich?‘ lautet die Antwort.“ Die Freudsche Erklärung zu diesem Aufsitzer: Das Lachen wird durch die Lust am Unsinn ausgelöst, durch die Enttäuschung unserer Erwartung eines „Sinns im Unsinn“. Der ursprüngliche Unsinn erweist sich nämlich als der wahre Unsinn, hinter dem es keinen „tieferen Sinn“ gibt. Weber versucht, diese Erklärung zu ergänzen: Die enttäuschte Erwartung eines Sinns ist nicht einfach ein Unsinn; was der Dritte bei diesem Typus von Witz aufnimmt, ist seine eigene Erwartung von Sinn — sein eigener Wunsch, „den Sinn zu entdecken“, kommt auf ihn zurück, was aufs neue die metonymische Bewegung des Begehrens in die Wege leitet (141).

Der exzellente Aufsitzer, mit dem Weber dieses Kapitel schließt (142 f.), läßt sich indessen nicht auf diese Theoretisierung zurückführen. Da er zu lang ist, gebe ich hier einen andern, kürzeren, dessen Logik dieselbe ist. Jemand hat sich vom Militärdienst befreien lassen unter dem Vorwand, daß er verrückt sei. Es handelt sich um einen völlig „normalen“ Soldaten, der nur die Besonderheit zeigt, jeden Fetzen Papier, der ihm unter die Augen kommt, untersuchen zu müssen, was er mit einem „Das ist es nicht!“ begleitet. Das geht einige Zeit so, bis man ihn von der medizinischen Untersuchung zu einem Psychiater schickt, wo er ebenfalls alle Papierstücke bis hin zum Papierkorb untersucht, immer sein „Das ist es nicht!“ wiederholend. Der Psychiater, überzeugt von der Dienstuntauglichkeit des Mannes, stellt ihm schließlich die Bescheinigung aus, die ihn vom Militärdienst befreit. Worauf der Soldat einen Blick auf das Papier wirft und sagt: „Das ist's!“.

Wie wird bei diesem Typus von Witz der Dritte enttäuscht? Seine Aufmerksamkeit wird auf die gesuchte Sache als Objekt an sich gelenkt, und er erkennt dadurch die „innere“ Ökonomie des Prozesses des Aussagens. Das, was gesucht wird, worauf unsere Aufmerksamkeit gelenkt wird, produziert sich „auf dem Wege“, im Verlauf und durch den Weg des Suchens. Die „Pointe“ eines solchen Witzes kommt genau in dem Moment, in dem man die Differenz zwischen dem Resultat an sich und dem Objekt bemerkt: Das Objekt („das

ist's!“) fällt im Lauf des Prozesses selbst. Darum auch vermag Weber seinen eigenen Aufsitzer nicht zu theoretisieren. Seine Logik ist genau das Gegenteil der Logik des von Freud zitierten Aufsitzers. Beim Aufsitzer Freuds fällt man, statt auf die erwartete Sache, auf den eigenen Wunsch, „die Sache zu entblößen/zu enthüllen/zu greifen“; hier fällt man auf das Objekt da, wo man noch glaubte, sich in der Metonymie seines Suchens aufzuhalten.

Es geht also vor allem darum, das Objekt nicht als einen transzendenten Kern aufzufassen, um welchen die Signifikanten im vergeblichen Versuch, ihn zu erreichen, kreisen würden, also nicht als ein unerreichbares „großes X“ („Ding an sich“), dem man sich im Unendlichen einer asymptotischen Bewegung näherte. Der „Überschuß“ des Objekts über das Resultat des Prozesses ist nicht so zu begreifen, als sei das Resultat eine „endliche“/„deformierte“ Gestalt eines Jenseits des unerreichbaren Objekts; das Objekt ist im Gegenteil *diesseits* der Grenze, die den Prozeß des Aussagens von seinem Resultat (der Aussage) trennt, es ist dem Signifikanten „innerlich“, ein dem Prozeß des Aussagens innerlicher Schnitt. Erinnern wir hier an das Band zwischen dem Objekt *a* und der Mehrlust: Man könnte die Mehrlust präzise als Überschuß über das Genießen des Resultats (die anvisierte Sache) definieren, als Überschuß, den der Prozeß selbst bringt, der auf das Resultat führt (deshalb kann es Mehrlust geben auch im Verzicht zu genießen: Wenn der faschistische Herr befiehlt: „Schluß mit Genuß!“, so produziert diese Entsagung auf der Ebene der Aussage durch sie selbst, durch eben den Akt ihres Aussagens ein spezifisches Genießen — eben die Mehrlust).

Eine der Näherungen, die es hier herauszuarbeiten gälte, wäre die Differenz zwischen dem Konstativ und dem Performativ, wie sie die *ordinary language philosophy* entwickelt. Das Objekt *a* ist sozusagen das Objekt (Referent), produziert auf der Ebene des Performativs, der Ort des Schnitts zwischen dem Performativ und dem Konstativ. Die Lacansche Tat besteht nicht einfach, wie man vielleicht erwarten könnte, darin, den Konstativ auf den Performativ zu reduzieren (die Sprache in ihrer die „übersprachliche“ Realität denotierenden Zeichenfunktion auf die Sprache als kreative Funktion der intersubjektiven Verhältnisse). Hier erhält der Umstand, daß das Thema der „Intersubjektivität“ (vorherrschend in den Lacanschen Texten der ersten Etappe) später durch das des Diskurses als „sozialen Bandes“ ersetzt wird, sein volles Gewicht. Die

Differenz wäre in dem zu suchen, daß, auf der Ebene des „sozialen Bandes“, die Dialektik der wechselseitigen Anerkennung der Subjekte im Medium des Anderen nicht mehr ausreicht. Die „Intersubjektivität“ wird „überholt“ durch die Thematisierung eines „objektalen“ irreduziblen Moments im Innersten des „sozialen Bandes“, jenes paradoxen Objekts, das zur intersubjektiven Triade als ein „Viertes“ hinzutritt.

Dieselbe Tat ist auch bezüglich der Unmöglichkeit der Metasprache zu wiederholen. Alle Welt weiß heutzutage, daß es eine „Metasprache nicht gibt“, es ist das ein Gemeinplatz des hermeneutischen Diskurses. Man geht davon aus, daß der Grund und Ausgangspunkt der Metasprache, die „natürliche“ Sprache, gleichzeitig ihren Interpretationsrahmen und also die letzte Metasprache aller Metasprachen bildet. Die „natürliche“ Sprache ist also ihre eigene Metasprache, in sich verdoppelt, selbstreflexiver Kreuzungsort etc. Für gewöhnlich läßt man die Frage des Objekts beiseite und sagt allenfalls, daß dessen bezeichnete Realität bereits durch die Sprache konstituiert sei – ein Vorwand, sich der unendlichen Metonymie der Selbstreferenz von Sprache zu überlassen ...

„Es gibt keine Metasprache“ heißt ganz gewiß in erster Linie, daß es keine Objekt-Sprache gibt, daß die subjektive Position des Aussagens in die Objekt-Sprache, also eine Sprache, die auf eine transparent-neutrale Weise über die Objekte zu sprechen scheint, je schon eingeschrieben ist, eingeschrieben in das Aufklaffen, die Selbstdistanz des Signifikanten, in alles, wodurch die Sprache nicht direkt sagt, was sie „sagen will“, in den Überschuß des Signifikanten über das Signifikat, in deren konstitutive Zwietracht ... Indessen wäre, soll hier das metonymische Unendliche der Selbstinterpretation der Sprache vermieden werden, der Akzent auch auf das andere Moment zu legen und die Formel „buchstäblicher“ zu lesen: *Es gibt keine Sprache* (auch nicht „Ebene“ der Sprache), *die ohne Objekt wäre*. Auf diese Weise läßt sich das Objekt *a* präzise als Objekt der Metasprache bestimmen: als ihr nicht-signifikanter „Referent“. Daß es „keine Metasprache gibt“, heißt, daß die Metasprache selbst ihr „außersprachliches“ Objekt hat, daß sie nicht die reine Selbstspiegelung der Sprache an sich ist. Genauer: das Objekt *a* ist der „außersprachliche“ Referent der „selbstbezüglichen“ Bewegung, der inneren Selbstdistanz der Sprache, der Referent alles dessen, durch das die Sprache nie direkt das sagt, was sie „sagen will“, durch das sie immer zu viel (zu wenig) sagt. Als solches ist das Objekt Äquivalent des Subjekts, das sich in der signifikanten Struktur eben in jene Selbstdistanz, in jenes „innere Aufklaffen“ des Signifikanten ein-

schreibt. Daß die Sprache nie transparenter/neutraler Diskurs über die Objekte ist, nie ein Diskurs, der sich von einer „objektiven“ Distanz her aussagt, daß sie also stets eine subjektive Position des Aussagens mit sich führt, besagt, daß die Sprache durch und über die „bezeichneten“ Objekte sich immer auf einen „Überschuß“ bezieht, auf ein paradoxes Objekt dergestalt, daß zwischen diesem und dem Signifikanten eben nicht die Distanz ist, die das Zeichen von der bezeichneten Sache trennt, ein Objekt, dessen Schnitt in bezug auf den Signifikanten ein „innerer“ Schnitt ist. (Nur die Löschung dieses dem Signifikanten „inneren“ Schnitts eröffnet das Feld eines Gegensatzes zwischen der Stratifizierung der Metasprachen hier und der Selbstspiegelung der philosophischen Reflexion ohne „Referent“, ohne Schnitt dort.)

Dieser Fall, Sturz des Objekts (das Objekt als Fall), aus dem die Tatsache, daß „es keine Metasprache gibt“, allein ihr volles Gewicht erhält, zerstreut auch das Mißverständnis um den „Titel des Buchstabens“. Der Kritik derridascher Eingebung zufolge hätte bei Lacan jeder Buchstabe seinen Titel, was von einer „geschlossenen“ Ökonomie zeugte, die die Dehiszenz des Buchstabens lokalisiert und sein mögliches Irren in bezug auf seinen Titel eliminiert, die also die Möglichkeit für den Buchstaben, seinen Titel verfehlen zu können, ausschließt. Bei Lacan, das stimmt, gibt es einen „Titel des Buchstabens“, jedoch ist dieser Titel alles andere als das Telos seines Verlaufs, viel eher ist er wie der Titel bei einem Bild aufzufassen – wie der Titel des bekannten Witzes über „Lenin in Warschau“ natürlich: In einer Ausstellung in Moskau zeigt ein Bild Nadeschda Krupskaja im Bett mit einem jungen Komsomolzen, der Titel des Bildes ist „Lenin in Warschau“. Überrascht fragt ein Besucher der Ausstellung: „Und wo ist da Lenin?“, worauf ihm der Führer leise zur Antwort gibt: „Lenin ist in Warschau . . .“.

Man könnte hier, läßt man die Rolle Lenins als abwesenden Dritten, Träger des Verbots des Geschlechtsbezugs, beiseite, sagen, daß „Lenin in Warschau“ im strengen Sinne das *Objekt* dieses Bildes ist. Der Titel nennt also das vom Bild abgelöste, gefallene Objekt. In welche Falle geht der Betrachter bei diesem Witz? Er irrt sich justament, indem er den Titel als eine metasprachliche Bezeichnung auffaßt; er stellt zwischen dem Titel und dem Bild die Distanz eines Bezeichnungsverhältnisses her und sucht das mögliche Korrelat des Titels im Bild – als spräche der Titel aus einer „objektiven“ Distanz *über* das Bild. In Wahrheit befindet sich der Titel sozusagen auf derselben Ebene wie das Bild, er gehört zu einem nämlichen „Inhalt“, seine Distanz zum Bild ist ein dem Bild

innerer Schnitt. Deshalb muß etwas aus dem Bild fallen: nicht sein Titel, aber das *Objekt*. Anders gesagt: Der „Titel“ eines Bildes ist hier, in dieser Perspektive eben die *Vorstellungsrepräsentanz*, der Stellvertreter der Vorstellung, das, was sich anstelle der Vorstellung zuträgt, die hier fehlt. Das Feld der Vorstellung ist sicher das Feld des Bildes im „positiven“ Sinn des Gemalten, gleichwohl fällt etwas mit Notwendigkeit aus diesem Feld heraus, „Lenin ist (mit Notwendigkeit) in Warschau“, und der Titel hält den Platz dieses Fehlens, er vertritt die Stelle der fehlenden, „ursprünglich verdrängten“ Vorstellung, die Stelle der Vorstellung, für die die Verdrängung eine Bedingung darstellt, damit der „positive“ Inhalt des Bildes gemalt werden kann. Man könnte sagen, indem man das „sujet“ im Sinne von „Inhalt“, „Thema“ auffaßt, daß es sich hier genau um die Differenz Subjekt/Objekt handelt: „Nadescha Krupskaja mit dem jungen Komsomolzen“ ist das *Sujet/Subjekt* des Bildes und „Lenin in Warschau“ sein *Objekt*.

Dieser Typus von Witz ließe sich als Witz der *Vorstellungsrepräsentanz* bestimmen: Unsere Aufmerksamkeit ist hier durch den Trug gefesselt, demzufolge der Titel als Bezeichnung des „Inhalts“ des Bildes aufzufassen ist, während er in Wahrheit als *Vorstellungsrepräsentanz* im strengen Sinne funktioniert. Er ist nicht „Vorstellungsrepräsentant“ im Saussureschen Sinn des Zeichens als Einheit des Signifikanten (Repräsentant, „akustisches Bild“) und des Signifikats (Vorstellung, „geistiges Bild“), er nimmt vielmehr den Ort einer verdrängten, aus dem gegebenen Komplex von Vorstellungen gefallenen Vorstellung ein, er ersetzt sie wie ein Austauschteil, auf daß die Maschine funktioniert . . .

Das Mißverständnis der Kritik Webers ist in letzter Instanz eben ein Mißverständnis über die *Vorstellungsrepräsentanz*. Diese Kritik verkennt die Tatsache, daß die *Vorstellungsrepräsentanz* (die Marke des Mangels: der „reflexive“ Signifikant, Statthalter des Mangels in der Ordnung der Marke) die Stelle des Lochs im Anderen besetzt, die Leere des Falls des Objekts ausfüllt. Aus diesem Grund ist ihr Schnitt (Schnitt zwischen S_1 und S_2 , zwischen dem quasi-„normalen“ Signifikanten und dem Signifikanten-ohne-Signifikat, Punkt des signifikanten Nicht-Sinns) ein „innerer“ Schnitt zwischen den Elementen auf derselben Fläche (wiederum die Struktur des Möbiusbands!). Zwischen der *Vorstellungsrepräsentanz* und der „normalen“ Kette gibt es keine metasprachliche Distanz. Natürlich beginnt die *Vorstellungsrepräsentanz*, sowie man sie nicht länger mit dem Loch im Anderen (mit dem Fall des Objekts) in Verbin-

„Titel“ zu funktionieren, der von einer äußeren Position her ausgesagt wird, als Schnitt, der den metonymischen Inhalt des „Textes“, der „Schrift“ . . . „begrenzt“, „totalisiert“ etc.

Die „Lacansche Theorie“, von der diese Kritik spricht, ist in Wahrheit eine Kondensierung der weiter oben skizzierten zwei ersten Etappen, das heißt eine unsinnige Konjunktion der Logik des phallischen Signifikanten mit der Logik des Ideals, wobei die implizite Reduktion der phallischen Funktion auf den Rahmen der Logik des Ideals (Phallus als „transzendentaler Signifikant“ etc.) bezogen bleibt. Unbedacht bei dieser Kritik ist jener Punkt des Mangels im Anderen, der nicht mehr „privativer“ Mangel ist, ein Mangel, der als solcher von einem vorausgesetzten Ganzen her in Erscheinung tritt, sondern ein in sich „positiver“ Mangel . . . Das heißt, daß allein über das Nichtgedachte dieses Mangels im Anderen das theoretische Dispositiv funktionieren kann, in welchem der Andere die Umrisse eines „transsymbolischen“ Prozesses („Text“, „Schrift“, „Semiotik“ etc.) annehmen kann, der als solcher „ohne Mangel“ ist, begrenzt-verdrängt-kanalisiert-totalisiert dann durch den Schnitt der Kastration: Dabei geht der entscheidende Umstand verloren, daß Name-des-Vaters, Phallus, Kastration – wenn man sie, der Forderung Lacans selbst folgend nach rückwärts liest¹⁰ – von Anfang an also ebenso viele Ankündigungen des Falls des Objekts funktionieren.

Aus dem Französischen von Norbert Haas

¹ Deshalb hat sich Habermas in den letzten zehn Jahren eher auf eine „transzendente Pragmatik“ hinbewegt und den Versuch unternommen, über eine transzendente Reinterpretation der Sprechakttheorie die transzendentalen Bedingungen eines „normalen“ Sprachspiels ohne Konflikt herauszuarbeiten, wobei diese Bedingungen als Normen, ungeachtet ihrer empirischen Nichterfüllung, durch jeden Sprechakt vorausgesetzt sind.

² Schon auf der Ebene des Stils tritt Habermas als ein wahrer „Anti-Lacan“ auf: lineare Entwicklung der Themen ohne jede Spannung, Ironie oder Humor, ein Text, der „sich fließend lesen läßt“ – konträr zu Adorno und dessen elliptischem, „prismatischem“ Vorgehen . . .

³ Es ist also durchaus nicht erstaunlich, daß Habermas die Verbindung zwischen den zwei „Seiten“ der Freud'schen Theorie (signifikante Logik des Unbewußten; Triebtheorie) außer acht läßt und nur von der ersten handelt: Der Status des verdrängten Wunsches bleibt dabei völlig ungeklärt. Habermas spricht für gewöhnlich von „verdrängten Bedürfnissen“, „unerlaubten Motiven“ etc.

⁴ HERMANN LANG: *Die Sprache und das Unbewußte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1973. Das Buch von Lang ist wahrscheinlich der am meisten vorangetriebene Versuch, jene „Etappe“ der Lacanschen Theorie zu systematisieren, die um die Schlüsselrolle des Phallus als „reinen“ Signifikanten, Signifikanten des Mangels im Anderen, zentriert ist. Es verbindet diese Themen mit der Existentialanalytik Heideggers: Das Unbewußte wird zum „Logos der Endlichkeit“, der Mangel im Anderen zum Bezug des Todes in der Sprache selbst. Dieser Bezug des Todes ist das, was die „Welt öffnet“, der Sprache ihre Schöpferrolle gibt; die Welt ist geöffnet durch die Tatsache, daß alles Gegenwärtige auf dem Grund einer Abwesenheit erscheint, die Abwesenheit, der Mangel als solcher ist „produktiv“. Das Lacansche Thema des Phallus, der Kastration, die die symbolische „Distanz“ auftritt, wird mit dem Heideggerschen Thema des Seins als seines eigenen Mangels verknüpft („das Ausbleiben des Seins ist das Sein selbst als „Ausbleiben“, sagt Heidegger in *Der europäische Nihilismus*), der, durch seine Unterschlagung, die Welt öffnet. (Vgl. vor allem Teil V: Sprache und Endlichkeit, 234–304.)

⁵ Vgl. *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1977 und *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980. Frank wirft bereits Gadamer vor, in der philosophischen Reflexion gefangen zu bleiben, die in letzter Instanz die radikale Heterogenität des Anderen auf ein Spiel der Selbstspiegelung reduziert. Dagegen versteht er seinen eigenen Versuch im Sinn einer „Synthese“ zwischen dem hermeneutischen Beitrag (subjektiv-individuelle Erfahrung von Sinn etc.) und dem „strukturalistischen“ Beitrag (Sinn als Effekt der strukturalen Mechanismen des Signifikanten). Er hat also eine Hermeneutik im Auge, die fähig wäre, sich Resultate des „Strukturalismus“ einzuverleiben. Von hier aus interessiert ihn Lacan, vor allem weil Lacan ihm als derjenige erscheint, der – im Innern des „strukturalistischen“ Feldes – es am ehesten vermieden hat, das Subjekt auf den Effekt eines „Prozesses ohne Subjekt“ zu reduzieren. Diese Wiedereinschreibung der Lacanschen Theorie in ein hermeneutisches Projekt, für welches „die symbolische Ordnung die Kodifikation einer lebendigen Weltansicht“ ist (*Das Sagbare*, 132), bleibt freilich nicht ohne Rest. Frank bewahrt deshalb in bezug auf Lacan kritische Distanz, Distanz von der Art: Man kann die Erscheinungen des Sinns und des Bewußtseins nicht auf die Relation von Signifikanten allein reduzieren etc. (Vgl. *Das individuelle Allgemeine*, 87 ff.)

⁶ *Rückkehr zu Freud*, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien: Ullstein 1978.

⁷ Diese Erfassung der Symbolisierung in einer imaginären Ökonomie ist gerade der Grund dafür, daß man hier einen Widerhall phänomenologischer Themen findet, und daß Lacan sich hier anscheinend der „Sprachphilosophie“ nähert.

⁸ Daher könnte man rückwirkend sagen, daß das Ziel der gelungenen Analyse als gelungener Verdrängung (*Seminar I*, 245) darin bestand, das Symbolische von den traumatischen Kernen zu reinigen, das heißt eben die Spuren der Begegnung mit dem Realen zu verwischen.

⁹ Man findet dieselbe Ökonomie am Werk in den Brüchen von Lacans theoretischem Weg: Die Ökonomie dieser Brüche ist genau das Gegenteil von dem, was man erwarten könnte – was zumindest die erwarten könnten, die vom philosophischen „Kritizismus“ ausgehen. Die Logik dieses „Kritizismus“ ist eine Logik des „immer-andern“, eines ununterbrochenen Umschlagens der „Sache selbst“ in den „Schein“: Wo man an die Sache selbst zu rühren dachte, zeigt es sich, daß man es nur mit einem Schein zu tun hatte, daß die Sache selbst anderswo war ... Die Lacansche Demarche erfolgt genau in umgekehrter Richtung. Nehmen wir z. B. die Rolle der Graphen, im allgemeinen „nicht-diskursive“ Elemente des Lacanschen Textes: In den Seminaren I und II verwendet er sie noch mit ironischer Distanz als imaginäre Mittel, die wir brauchen wegen einer Schwäche unseres auf Bilder angewiesenen Geistes. Hier ist es wesentlich,

sie nicht zu unmittelbar, zu buchstäblich zu nehmen, da ihre Verwendung nur „metaphorisch“, „analogisch“ ist (vgl. vor allem *Seminar II*, 309 und 316 f.). Der Status der Knoten ist dagegen völlig unterschiedlich: Weit entfernt davon, imaginäre Mittel darzustellen, sind die Knoten selbst *real*. Genau da ist die allgemeine Strategie des Bruchs: Was zunächst als ein imaginärer Rest behandelt wurde, erweist sich in der späteren Theoretisierung als der Kern eben des Realen. Exemplarisch dafür ist das Trauma: Im *Seminar I* signalisiert das Trauma das Vorhandensein von imaginären Fixierungen, die der symbolischen Entfaltung nicht integriert sind (vgl. 252, 312 f.); mit dem Bruch tritt das Trauma dann als die Begegnung mit dem Realen auf, um welche sich das Netz der Signifikanten organisiert.

¹⁰ „Nicht wahr, das Gute an dem, was ich erzähle, ist, daß es immer dasselbe ist. Nicht, daß ich mich wiederhole, das ist nicht die Frage. Sondern weil das, was ich früher gesagt habe, seinen Sinn im Nachhinein annimmt“ (*Le Séminaire XX*, 36; *Der Wunderblock* Nr. 9, 32).



■ Der WUNDERBLOCK plant, eine *Bibliographie zur Rezeption Lacans in deutschsprachigen Veröffentlichungen* zu erstellen. Die Redaktion bittet Autoren und Leser um Anzeigen von Arbeiten (Büchern, Aufsätzen, Rezensionen etc.) auf dem Gebiet der Psychoanalyse und ihrer Anwendung (Philosophie, Literaturwissenschaft etc.), die sich auf das Werk Lacans beziehen. Die Bibliographie soll jährlich im WUNDERBLOCK erscheinen.

Mitteilungen der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN

Im Rahmen einer Vorlesungsreihe am Seminar für Ausdruckskunde, Basel hielt Robert Stalder drei Vorträge mit dem Titel „Die Lebensgeschichte im analytischen Diskurs“.

Am 25./26. September fand auf Einladung von Norbert Haas in Berlin eine Privattagung zum Thema DAS TRAUMA statt.

Lutz M. Mai hat am 13./14. November auf Einladung der Studiengruppe Subjektivität und des Wissenschaftlichen Zentrums II für Psychoanalyse, Psychotherapie und psychosoziale Forschung der Gesamthochschule Kassel ein Seminar über das 6. und 7. Kapitel der TRAUMDEUTUNG durchgeführt. Das Seminar wird am 15./16. Januar fortgesetzt werden.

Zwei öffentliche Vorträge: SEHEN UND BESCHREIBEN — GOETHES ZWEITE SCHWEIZERREISE (Norbert Haas), HYSTERIE — ZWANGSNEUROSE (Lutz M. Mai) fanden Anfang November in den Räumen des Museumspädagogischen Dienstes Berlin statt.

Jutta Prasse sprach am 2. Dezember auf Einladung der Gruppe um die Zeitschrift FREUDIANA bei der FONDATIONE CARLO ERBA in Mailand zu dem Thema TECHNIK UND BEGEHREN DES PSYCHOANALYTIKERS.

Am 24./25. September 1983 wird Lutz M. Mai eine Privattagung zum Thema AUSRICHTUNG DER KUR: DIE GRUNDREGEL halten, die sich an die wendet, die Psychoanalyse ausüben. (Anmeldungen über das Sekretariat der Schule).

Hinrich Lühmann wurde mit Beginn des Schuljahres 82/83 zum Sekretär der Schule bestimmt.

LEHRVERANSTALTUNGEN DER SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN 1982/83

Berlin

Norbert Haas: Der Begriff des Ich in der Psychoanalyse (Seminar)

Lutz M. Mai: Das 6. und 7. Kapitel der *Traumdeutung* (Seminar)

Jutta Prasse: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (Vortragsreihe.
Termine: 24. 11. 82, 12. 1. 83, 2. 3. 83, 27. 4. 83)

Basel

Robert Stalder: Übertragung (Fortsetzung des im Sommer begonnenen Seminars)

Anschriften

SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN

— Sekretariat —

Konstanzer Straße 11

D-1000 Berlin 31

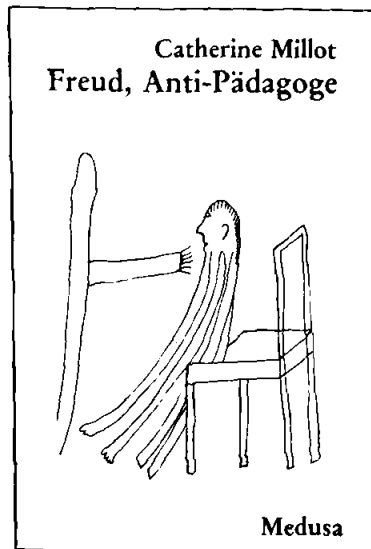
SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN

— Seminar Basel —

c/o Dr. Robert Stalder

Bachlettenstraße 30

CH-4054 Basel



Übersetzung aus dem Französischen
von Monika Metzger.

ca. 200 Seiten. Format 16 x 23 cm.

Broschur.

ca. DM 26,80 öS 190,— sfr 26,80

ISBN 3-85446-002-3

KATA BOLE

An experimental journal of philosophy, art and
pathography of civilisation

KATABOLE Nr. 1
Christine Koller (Berlin), Die Sirenen, Heiner Craemer (Aachen),
Gedanken zur Philosophischen Skepsis, Eberhard Simons (Mün-
chen), Die Wirklichkeit der Hoffnung bei Ernst Bloch, Elisabeth
Leink (Hannover), Parabewußtsein und schreibende Frauen,
Robert Müller (Wien), Das Grauen.

KATABOLE Nr. 2
Jochen Hörnisch (Dusseldorf), Wunderliche Brüche, Michael Wet-
zel (Dusseldorf), Der monströse Stil - J. G. Hamanns 'Metakritik
der Sprache und das Problem der Subjektivität, Horst Brühmann
(Frankfurt/M.), Jacques Lacan in der Geschichte der franzosi-
schen Psychoanalyse (Ein Beitrag zur Rubrik: Aus dem Vereinsle-
ben), Georg Lohmann (Berlin), Den Schuh muß man ja nicht
anziehen - Zur Zivilisationsphilosophie Hermann Lubbes, Ansgar
Hillach (Frankfurt/M.), Freiheit, die ich apornisch meine - Eine
Ausgleichsphilosophie um Chancen und Grenzen der Transzenden-
talphilosophie, Maria Erlenberger (?), Ein extremer Zweifel, Wiebrecht
Ries (Hannover), Rezension von G. Kurz Kalka-Buch 'Traum-
Schrecken'.

KATABOLE Nr. 3
Hans-Georg Pott (Dusseldorf), Herbert Marcuses später Widerruf
- Eine Metakritik, Wiebrecht Ries (Hannover) Abend und Unter-
gang - Zur Ästhetik und Hermeneutik des Todes im Spätwerk
Heiner Craemer (Aachen), Tragt H. Albert endlich raus - Zum
üblichen Betrugsverbot des Kritischen Rationalismus, Man-
fred Volz (Berlin), Aus welchem Holz ist der heilenstische Spra-
chvergleich der judaico-christlichen mit der heilenstischen Spra-
chursprungstheorie, Josef Frücht (Frankfurt/M.), Sedimentierte
Subjektivität - Traditionelles und Spekulationen in Adornos Ästheti-
scher Theorie, Imre Toth (Princeton), Nicolas Bourbaki, S. A. -
Leben und Taten des polykefalen Mathematikers nach authenti-
schen von ihm selbst ertundenen Angaben Eine Enthüllung.

KATABOLE Nr. 4
Ulrich Blau (München), Eine Logik für Widersprüche - Erweiterun-
gen klassischer Logik, Egon Becker, Jürgen Ritsert (Frank-
furt/M.), Womit man bei Nationalökonomien rechnen muß - Zur
Metaphysik einer mathematikverwendenden Wissenschaft,
Heinzgerit Friese (Hannover), Klein 'i' - Eine Verteidigung des
linearen Zeitbewußtseins, Les Fous de(s) Lettres - Autormane und das
Poesie im Zeitalter der Aufklärung Eine Studie zu Leib, Speise,
Frau und König, Ulrich Enderwitz (Berlin), Die Schrecken wider die
Subjekte, Ansgar Hillach (Frankfurt/M.), Die Angriffe wider die
ästhetischen Unmittelbarkeit - Zu Edgar Pies Literatur, Kurt Rott-
Hörnisch (Dusseldorf), Im Auslegen seid froh und munter, Aktuelle
Positionen der wissenschaftlichen Goetheforschung, Kurt Lohr
Tendenzen der wissenschaftlichen Goetheforschung, Kurt Lohr
(Freiburg), The bleeding hearts and the artists, Günther Lohr
(Frankfurt/M.), Die Jahreszeiten Holderlins, Ein Gedicht, Kunst-
druckbeilage, Eckhardt Lautenschlager (Wagenstett), Omnisumus
- Farbholder und Texte.

KATABOLE Nr. 5
Ulrike Fakiner (Frankfurt/M.), Fin de Marche, Raimar Zons
(Paderborn), Nietzsche's Wort 'Gott ist tot' für Kinder, Dietmar
Kemper (Berlin), Das Kreuz und die Bombe, Richard Faber (Berlin),
Die Rede vom absoluten Ich bei Fichte, Thano Lipowatz (Berlin),
Das Kind nicht mit dem Bilde ausschütten! Aus der Not keine
Tugend machen!, Manfred Lantzen (Münster), Feuer und Traum,
Henrich Kutzner (Berlin), Haidagger-Lektüren, Ulrich Enderwitz
(Berlin), Das Denkmal als Grabmal, Richard Freigang (Tübingen),
Totschlag - Zur Psychiatrie der europäischen Geistesge-
schichte, Peter Stöger (Innsbruck), Evokationen, Zum Werk Igor
A. Caruso, Bernhard Siegert / Clemens Pornath (Paris), Die
Schlangen, Die Zufallszeit der METAMORPHOSEN von P. O.
Naso, Kunstdruckbeilage, Bilder und Fotografien von Heike Maass.

KATABOLE Nr. 1-3 kosten je Heft DM 8,- incl. Porto und Verpa-
ckung, KATABOLE Nr. 4 + 5 kosten DM 28,- incl. Porto und Ver-
packung, Das Abonnement (4 Hefte im Jahr) kostet DM 80,- incl.
Porto und Verpackung, Probehefte werden nicht versandt, KATA-
BOLE, An der Verbindungsbahn 10, 2000 Hamburg 13, Voraus-
zahlung erbeten auf Postscheckkonto Nr. 3887 27-601, Frank-
furt/M., Heike Maass, Buchhandlungen und Wiederverkäufer
bestellen KATABOLE bei Impuls-Literaturvertrieb, Gleicherstr. 40,
2800 Bremen

DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

HRSG. VON NORBERT HAAS, VRENI HAAS, LUTZ MAI, CHRISTIANE SCHRÜBBERS

■ LIEFERBARE HEFTE:

HEFT 1 J. Lacan: Beim Lesen Freuds · L. Mai: Sprache und Sprechen in der Psychoanalyse
Ch. Schrübbers: Aus der Geschichte der psychoanalytischen Bewegung · Rezensionen zu Leclaire,
Montrelay, Sachs.

HEFT 2 Zur Theorie der Lehranalyse · L. Israel: Übermittlung und/oder Lehre.

HEFT 3 F. A. Kittler: Lullaby of Birdland · J. Hörisch: Wagner mit Homer · D. Otto: Die Diskretion und die Identität in Gottfried Kellers „Sinngedicht“.

HEFT 4 H.-J. Metzger: Play it again, Sam! · R. St. Zons: Literaturgeschichte am Leitfaden des Leibes · Zur Theorie der Lehranalyse II.

HEFT 5/6 N. Haas: Zu Jacques Lacans Diskursmathemen · R. Chemama: Einige Überlegungen zur Zwangsneurose, ausgehend von den „Vier Diskursen“ · J. Lacan: Der Individualmythos des Neurotikers · J. Lacan: Was ist das, der Signifikant?

HEFT 7 J. D. Nasio: Das Vampirkind · N. Haas: Lessings Emilia · H.-J. Metzger: Kraft durch Freud? · Rezensionen zur Geschichte der Psychoanalyse in Österreich, zu Morgenthaler etc.

HEFT 8 Zum 80. Geburtstag von Jacques Lacan · L. Mai: Die Entstehung der Übertragung im freudschen „Entwurf“ · N. Haas: Moiré · Rezensionen.

HEFT 9 J. Prasse: Der blöde Signifikant und die Schrift – Stilfragen: · J. Lacan: Die Funktion des Geschriebenen · R. Nägele: Freud, Habermas und die Dialektik der Aufklärung.

HEFT 10 L. Mai: Zu den vier Diskursmathemen · N. Haas: Exposé zu Lacans Diskursmathemen, Teil I: Die Plätze · J. Prasse: Der blöde Signifikant und die Schrift – Stilfragen, 2. Teil · S. Zizek: Die Mißverständnisse des Metonymismus.

SONDERHEFT 1 LACAN LESEN – EIN SYMPOSION M. Frank: Das „wahre Subjekt“ und sein Doppel. Jacques Lacans Hermeneutik · F. Kaltenbeck: Wahrheit als Ursache · N. Haas: Was heißt Lacan übersetzen? · L. Mai: Psychoanalyse und Institution am Beispiel der „Kassenanalyse“ · P. Müller: Die genehmigte Analyse und der erlaubte Genuß · J. Prasse: Zur Lacan-Rezeption in Italien · Protokolle der Arbeitsgruppen: Psychoanalyse und Hermeneutik, Lacans Darstellung und Kritik der Dora-Analyse von Freud, Übersetzung, Psychoanalyse und Institution.

DER WUNDERBLOCK erscheint unregelmäßig, etwa viermal im Jahr. Das Einzelheft kostet DM 15,-; das Sonderheft (144 S.) DM 24,-; ein Abonnement von vier Heften DM 55,-, inklusive Versandkosten. Bestellungen nehmen der Verlag DER WUNDERBLOCK, 1000 Berlin 31, Konstanzer Str. 11, und alle Buchhandlungen entgegen. Eine Kündigung ist 14 Tage nach Erhalt des vierten Heftes möglich. Alle Zahlungen bitte erst nach Rechnungsstellung. Adressenänderungen bitten wir dem Verlag schnellstens mitzuteilen.

ISSN 0341-8274

DM 15,-

