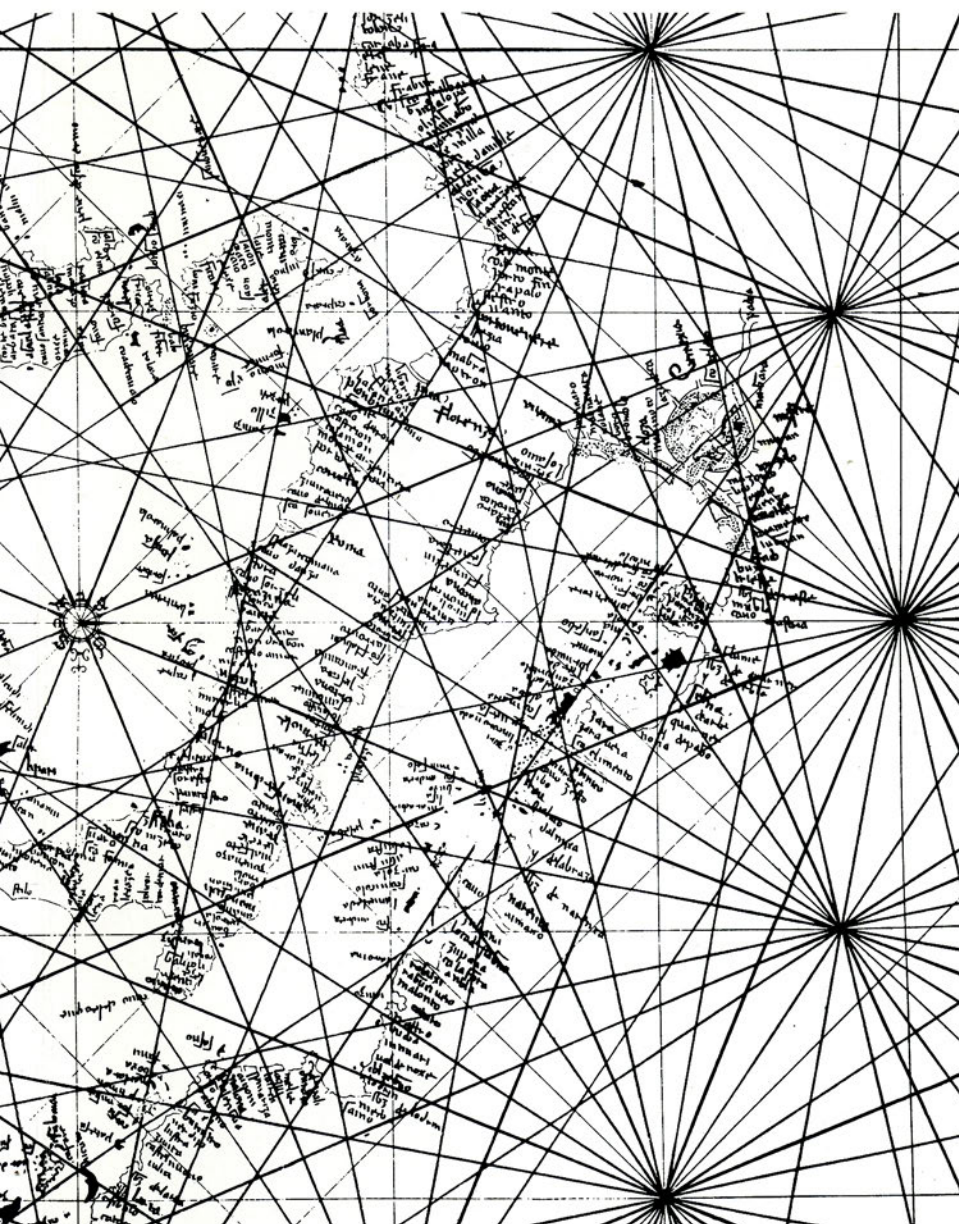




DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT
FÜR
PSYCHOANALYSE

NR. 13

DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT
FÜR
PSYCHOANALYSE

NR.13

JUNI 1985

Norbert Haas
Robert Stalder
Rainer Nägele

Norbert Haas
Beryl Schlossmann
Miles Davis/
Howard Mandel

- 3 Das Begehren zu schlafen
Eine Antwort Lacans, notiert von Catherine Millot
- 6 Antworten an Poignon
- 19 Schrift und Schreiben
- 28 Nietzsches Hexentrank: Ressentiment, Identität und
Verneinung
- 46 Entere Gründ'
- 57 Lesen am Rande des Augustinischen Textes
- 63 I don't mind talkin' if people are listenin'
- 72 Drucksachen
- 74 Mitteilungen

ABBILDUNGSNACHWEIS: Der Umschlag zeigt einen Ausschnitt der Navigationskarte eines unbekannten Autors, vermutlich aus Genua. Portolan Pinelli Walkenaer, Blatt II; die Vignetten auf S. 5, S. 18 und S. 45 vergrößerte Wiedergaben von Diagrammen aus dem Gezeitenkalender von Brousson, 1530; die Vignette auf S. 27 eine Küstenansicht aus Pierre Garcie: Le Grand Routtier, 1483. Alles aus: Hans-Christian Freiesleben: Geschichte der Navigation. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1978². Die Abbildung nach S. 49 zeigt die Strudlhofstiege nach einer Photographie von Oscar Horowitz, veröffentlicht in: Begegnung mit Heimito von Doderer, hrsg. von Michael Horowitz. Wien-München: Amalthea-Verlag 1983.

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

Graphische Gestaltung: Lucienne Demoisy

Satz: Fotosatz Hoffmann, Messel

Druck: Rohr-Druck-Hildebrand GmbH, Kaiserslautern

Printed in Germany

ISSN 0344-8274

© 1985 Verlag Der Wunderblock

Konstanzer Straße 11, D 1000 Berlin 31

Alle Rechte vorbehalten

Nachdruck mit Genehmigung des Verlags

DAS BEGEHREN ZU SCHLAFEN

Eine Antwort Lacans, notiert von Catherine Millot

Erstdruck in *L'Ane, le magazine freudien*, No 3, Paris: Navarin 1981, S. 3. Wir danken Catherine Millot für die Erlaubnis zur Veröffentlichung. Sie hatte, wie sie im *Ane* schreibt, 1974 die „Gelegenheit, Docteur Lacan eine Frage zu stellen, die ich in folgenden Worten zusammenfassen möchte: Ist das Todesbegehren auf der Seite des Begehrens zu schlafen oder des Begehrens zu erwachen zu situieren? Docteur Lacan, der an seinem Schreibtisch saß, bewahrte Stillschweigen, und ich hatte es schon aufgegeben, ihn zu dieser Frage zu hören, als er nach einer halben Stunde mir seine Antwort in einer so ausführlichen Weise gab, daß ich mich veranlaßt sah, so vollständig wie möglich Notizen zu machen. Es ist die Transkription dieser Notizen, die ich hier gebe.“

Das Begehren zu schlafen korrespondiert einer hemmenden physiologischen Aktion. Der Traum ist eine aktive Hemmung. Dieser Punkt ist der, an dem man begreifen kann, daß das Symbolische anzweigt. Es ist der Körper, auf den die Sprache anzweigt, aus der Tatsache des biologischen Paradoxons, das eine Instanz ausmacht, die die Unterbrechung des Schlafs verhindert. Dank dem Symbolischen ist das totale Erwachen der Tod – für den Körper. Der tiefe Schlaf ermöglicht, daß der Körper dauert.

Was Freud sich unter dem Tödestrieb vorstellt, führt mit sich, daß das Erwachen des Körpers seine Zerstörung ist. Denn im Gegensatz zum Lustprinzip qualifiziert er das als ein Jenseits: dieses Jenseits, das ist ein Gegensatz.

Was das Leben betrifft, so ist es jenseits jedes Erwachens. Das Leben ist nicht empfangen, der Körper erwischt von ihm nichts, er trägt es nur. Wenn Freud sagt: das Leben zielt auf den Tod, dann weil das Leben, sofern es inkarniert ist, sofern es im Körper ist, auf ein totales und volles Bewußtsein zielte. Man kann sagen, es zeichnet sich da ab, daß selbst im absoluten Erwachen noch ein Teil Traum ist, der eben Traum von Erwachen ist.

Man wacht nie auf: die Begehren unterhalten die Träume. Der Tod ist ein Traum unter andern Träumen, die das Leben perpetuieren, der Traum, sich im Mythischen aufzuhalten. Der Tod gehört auf die Seite des Erwachens. Das Leben ist ein ganz und gar Unmögliches, das von absolutem Erwachen träumen kann. Zum Beispiel träumt in der Nirwanareligion das Leben, sich selbst zu entrinnen. Es bleibt nicht weniger, daß das Leben real ist und daß solche Wiederkehr mythisch ist. Sie ist mythisch und bildet einen Teil von diesen Träumen, die sich nur von der Sprache her anzweigen. Wenn es keine Sprache gäbe, würde man nicht davon träumen können, tot zu sein, wie von einer Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist umso widersprüchlicher, als man in jenen

nicht bloß mythischen, sondern mystischen Sehnsüchten sogar denkt, das absolute Reale zu erreichen, das allein durch einen Kalkül modelliert ist.

Man träumt, weil man sich mit dem vermischt, was man im Namen der Tatsache, daß man die Sprache bewohnt, extrapoliert. Nur, von der Tatsache aus, daß man die Sprache bewohnt, richtet man sich nach einem Formalismus – von der Ordnung des Kalküls eben – und man stellt sich vor, daß es vom Realen ein absolutes Wissen gibt. Im Nirwana schließlich sehnt man sich, weil man in diesem absoluten Wissen, von dem es keine Spur gibt, ertrinkt. Man glaubt, daß man mit diesem Wissen vermischt sein wird, das die Welt tragen soll, welche Welt aber nur ein Traum eines jeden Körpers ist.

Daß sie an den Tod angezweigt sei, die Sprache allein gibt letzten Endes Zeugnis davon. Ist's das, was verdrängt wird? Es ist schwierig, dies zu behaupten. Denkbar ist, daß die ganze Sprache nur gemacht ist, um nicht den Tod zu denken, der in der Tat die undenklichste Sache ist, die es gibt. Eben weil ich ihn als ein Erwachen begreife, sage ich etwas, das impliziert ist durch meinen kleinen Knoten SIR.

Ich würde eher dazu neigen zu denken, daß das Geschlecht und der Tod zusammengehören, wie durch das bewiesen wird, was wir aus dem Umstand wissen, daß dem Tod die Körper unterworfen sind, die sich geschlechtlich fortpflanzen.

Es ist indessen eher durch die Verdrängung des geschlechtlichen Nicht-Verhältnisses, daß die Sprache den Tod leugnet. Das totale Erwachen, welches darin bestehen würde, das Geschlecht zu erfassen – was ausgeschlossen ist –, kann unter andern Formen die einer Konsequenz des Geschlechts annehmen, das heißt des Todes.

Freud begeht einen Irrtum, wenn er den Gedanken faßt, daß das Leben darauf zielen würde, zur Trägheit der als materiell vorgestellten Teilchen zurückzukehren. Das Leben im Körper dauert nur aus dem Lustprinzip. Das Lustprinzip aber, bei den Sein, die sprechen, ist dem Unbewußten unterstellt, das heißt der Sprache. Letzten Endes bleibt die Sprache mehrdeutig: Sie ersetzt die Abwesenheit des Geschlechtsverhältnisses und maskiert so den Tod, obschon sie fähig ist, ihn als eine Art tiefen Begehrens auszudrücken. Es bleibt nicht weniger, daß man beim Tier, in den Analogen der Sprache, keinerlei Beweis hat von einem Bewußtsein des Todes. Ich denke nicht, daß es beim Menschen eher Beweise gibt, gerade wegen der Sprache: die Tatsache, daß die Sprache vom Tod spricht, beweist nicht, daß sie irgendeine Kenntnis von ihm hat. Zu dieser sehr entlegenen Grenze hat sie allein Zutritt über das Reale des Geschlechts. Der Tod, das ist ein Erwachen, das noch am Traum partizipiert, insofern der Traum an die Sprache gebunden ist. Daß gewisse Begehren unter die gehören, die aufwecken, zeigt an, daß sie eher zum Geschlecht in Bezug zu setzen sind als zum Tod.

Die Träume bei dem Sein, das spricht, gelten diesem Ab-Sinn, diesem Nicht-Sinn des Realen, konstituiert durch das geschlechtliche Nicht-Verhältnis, das damit nur umso mehr die Begier stachelt, gerade, dieses Nicht-Verhältnis zu kennen. Wenn das Begehren von der Ordnung des Mangels ist, wobei man nicht sagen könnte, daß das seine Ursache sei, so ist die Sprache das, auf dessen Ebene die Versuche, dieses Verhältnis herzustellen, sich verschwenden – ihre Verschwendung selbst zeigt an, daß dieses Verhältnis, daß es sich da nie einstellen wird. Die Sprache kann als das begriffen werden, was auf der Ebene dieses Nicht-Verhältnisses sprießt, wobei man nicht sagen kann, daß dieses Verhältnis außerhalb der Sprache existierte.

Übersetzt von N. Haas und V. Haas



ANTWORTEN AN POINÇON

Norbert Haas

Die Redaktion dieser Zeitschrift war der Meinung, daß dieses Interview zu Fragen der Lacanübersetzung, das vor längerer Zeit in *Poinçon*, einem von einer Gruppe von Psychoanalytikern in Straßburg herausgegebenen Bulletin, erschienen ist, auch ihren Lesern zugänglich gemacht werden soll. Einiges hat sich seit der Erstpublikation ereignet, das nicht durch einfache Änderungen im Text zu berücksichtigen gewesen wäre, vor allem dieses: Walter in Olten hat sich in der Zwischenzeit von seiner Lacan-Edition getrennt – wegen der Kosten und aus programmatischen Überlegungen, wie man uns mitteilte. (Lacan also nicht länger in dem Verlag für Jung und Alt.) Seit längerem schon war die Edition eher versteckt als verlegt worden. Daraus erklärt sich auch die nun fast fünfjährige Pause in der Veröffentlichung Lacans.

Seit 1983 hat die Edition in Hans-Joachim Metzger einen zweiten Herausgeber. Mit ihm zusammen war ein neuer Verlag zu finden.

An dem Interview, das in zwei Folgen erschien (hier gekennzeichnet als I und II), ist wenig geändert worden. Zusätze stehen in eckigen Klammern; die Verkaufszahlen am Schluß sind auf einen neueren Stand gebracht.

N. H.

I

I – Was hat Sie dazu geführt, der Übersetzer Lacans im Deutschen zu sein? Wie sind Sie auf das Denken Lacans gestoßen? Was hat Sie in es eingeführt? Können Sie einige Angaben machen über Ihre Ausbildung und darüber, warum Sie offen waren für den Beitrag Lacans?

Darf ich Ihnen, lieber Jean-Marie Jadin, zuallererst danken für die Art und Weise, wie Sie Ihre Fragen stellen. Indem sie, Theoretisches fordernd, Platz lassen gleichwohl für den Bericht über den Zufall und die Arbeit an ihm, siedeln sie die Übersetzung genau dort an, wo sie ist: Zeugnis zu sein von Übertragungswirkung.

Die *Ecrits* von Lacan sind mir auf den Tisch geflattert, als ich um 1968 für das Schweizer Verlagshaus, das dann der Verleger Lacans werden sollte, als Gutachter tätig war. Ich war alarmiert und riet sofort zu einer integralen Veröffentlichung. Immerhin ließ der Verlag sich zu einer Auswahl bewegen, die inzwischen drei Bände umfaßt:

1973 *Schriften I* (enthaltend: Das Seminar über E. A. Poes ‚Der entwendete Brief‘ – Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion – Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse – Die Ausrichtung der Kur),

1975 *Schriften II* (Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten – Die Metapher des Subjekts – Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht – Die Bedeutung des Phallus – Kant mit Sade – Subversion des Subjekts – Die Stellung des Unbewußten – Die Wissenschaft und die Wahrheit),

1980 *Schriften III* (Von dem, was uns vorausging – Jenseits des „Realitätsprinzips“ – Die Familie – Die Logische Zeit – Vortrag über psychische Kausalität – Zur „Verneinung“ bei Freud – Leitsätze für einen Kongreß über weibliche Sexualität – Maurice Merleau-Ponty).

In *Schriften III* wurden also Arbeiten aufgenommen, die in den *Ecrits* nicht enthalten sind. Zwei in Planung befindliche weitere Bände werden die restlichen Texte aus den *Ecrits*, die größeren Texte nach 1966 sowie vereinzelte frühere Arbeiten Lacans enthalten.

1971 hielt ich mich in Paris auf, um mit Serge Leclaire die letzten Korrekturen an der deutschen Ausgabe von *Psychanalyse* zu besprechen, das ich übersetzt hatte. Ich muß Leclaire gegenüber ausgesprochen haben, daß ich vielleicht Lacan übersetzen wolle, anders ist nicht zu erklären, daß ich eines Tages im Hotel den Anruf Lacans erhielt, der mich einlud, mit ihm zu Abend zu essen. Im Verlauf dieses Abends behandelte mich Lacan wie selbstverständlich als den Übersetzer Lacans. Ich bin es dann geworden.

Diese Ausschließlichkeit einer Forderung ist ein heikler Punkt, vielleicht der heikle Punkt bei den Treffen gewesen, die dann während des Jahrzehnts, in dem die Übersetzung entstand, folgten. Ich arbeitete ab 1972 an der Universität als Dozent, dann Professor für Deutsche Literaturwissenschaft. Meine Ausbildung ist eine philologisch-literaturwissenschaftliche, von einer Strenge, die man heute an den Universitäten kaum mehr findet, nicht unberührt von Philosophie. Da meine Arbeit an der Universität mir nur begrenzt Zeit ließ, hatte ich Lacan, vor allem für die Übersetzung der *Seminare*, die ab 1978 zu erscheinen begannen, auch andere Übersetzer vorzuschlagen. Lacan zeigte sich irritiert und, wie mir schien, gelegentlich sogar erbost. Er hatte zum Vorwort der deutschen Ausgabe seiner ausgewählten Schriften eine Zueignung ge-

schrieben, die in der Veröffentlichung in *Scilicet* unterdrückt worden ist: „*Préface ... exigeant référence au – et appui pris sur – le traducteur.*“ („*Vorwort ... fordernd Bezug – und gestützt – auf den Übersetzer.*“ (Wie ich heute übersetze.)) In diesem Wort ist für mich die Belastung zusammengefaßt, unter der ich stand, als es galt (weiter gilt), jene terminologischen und stilistischen „Entscheidungen“ zu treffen, die über die Aufnahme des Werks von Lacan im Deutschen mit entscheiden.

2 – Können Sie uns einige praktische Details zu dieser Übersetzung nennen? Wann begann sie? Wieviel Zeit haben Sie darauf verwendet? Wurde Sie in Abschnitten abgefaßt? Welches war der erste übersetzte Text? Welcher machte die meisten Schwierigkeiten? Publikationsdaten?

Die Übersetzung begann 1971. Sie dauert, was meinen Beitrag betrifft, seither ohne größeren Unterbruch. Ich wollte Pausen machen, der Wirkung der Übersetzung auf andere und auf mich Raum geben, aber es ist das ein Wunsch geblieben; ich bin seit jenem Treffen 1971 nie ohne die Arbeit an dem einen oder anderen Text gewesen. Übersetzer für Einzelnes waren zu finden, es war aber so, daß sie einen Aufsatz, ein Seminar übersetzten und dann ein Nie wieder! signalisierten. Bis auf wenige Ausnahmen (Vreni Haas und Hans-Joachim Metzger). In Hans-Joachim Metzger traf ich jemanden, der bereit war, sich in die Verantwortung für mehr als einen Text zu teilen. Mit Metzger zusammen wurden *Schriften III* zusammengestellt und auch die Folgebände werden in Auswahl und Übersetzung von ihm mitbesorgt sein.

Anders das Seminar. Hier bin ich der allein Verantwortliche und werde es wohl bleiben. Ich übersetze selbst oder benenne Übersetzer, wobei ich mir eine letzte Lektüre vorbehalte, in der ich nicht den Stil, wohl aber die terminologische Kontinuität überprüfe. Es erschienen so:

1978 *Das Seminar, Band XI*, übersetzt von Norbert Haas,

1978 *Das Seminar, Band I*, übersetzt von Werner Hamacher,

1980 *Das Seminar, Band II*, übersetzt von Hans-Joachim Metzger.

Es ist, um einen Einblick in die Probleme einer Übersetzung durch mehrere zu geben, nicht unbedingt so, daß jedes Wort in der Übertragung stets unter demselben Wort erscheinen muß – das wäre sogar Unsinn –, wohl aber die hauptsächlichsten Termini, bei denen erkennbar bleiben muß, was im Französischen stand. Beispielsweise wird *désir* strikt durch *Begehren* wiedergegeben, *demande* strikt durch *Anspruch*. (Zur Übersetzungswahl möchte ich unter 6 etwas sagen.) Es gibt Versuche, anderes einzuführen, ich will das nicht verhindern, aber es ist dann nicht meine Einführung und wird auch nicht in einer von mir verantworteten Übersetzung erscheinen. Für jedes wirklich cruciale Problem der Übersetzung ist übrigens bei Lacan selbst zumindest eine Anregung zu finden. Es gibt, verstreut in Lacans Werk, zahlreiche Anmerkungen

zum Problem des Übersetzens, aus denen eine Praxis spricht, der nachzugehen man eines Tages vielleicht lohnend finden wird.

Der erste übersetzte Text neben einigen wilden, Anfang der siebziger Jahre in Seminaren zirkulierenden Fragmenten war, nicht ganz von ungefähr, wie ich denke, *Die Ausrichtung der Kur*. Der schwierigste Text, für mich, ist immer der, an dem ich gerade arbeite, zur Zeit *L'Étourdit*. Ich will nicht sagen, daß es nicht Texte gibt, die weniger Mühe machten, sehe aber, was ihre Schwierigkeit angeht, keinen Anlaß, beispielsweise zwischen frühen, mittleren und späten zu unterscheiden. Man kann freilich für die Verslossenheit des Stils in den Arbeiten um 1972 einen Gipfel erkennen. Danach beginnt etwas, das man als Große Einfachheit bezeichnen könnte. Nur, die Schwierigkeiten zeigen sich dann woanders.

3 – Hat Lacan verifiziert oder korrigiert? Haben Sie Hilfe in Anspruch genommen, von Linguisten zum Beispiel? – Interessieren würde in dem Zusammenhang, ob es Meinungsverschiedenheiten gegeben hat mit Lacan oder anderen? Gab es Korrekturen von seiten Lacans?

Lacan hat meine Übersetzung niemals korrigiert. Ich stellte ihm Fragen, indem ich Lösungen vorschlug, und er sagte dies oder jenes, gelegentlich auch Anerkennendes oder Abweisendes. Vorschläge machte er nie, zumindest nicht direkt. Um ein einfaches Beispiel zu nennen: Ich hatte gewisse Schwierigkeiten mit *manque* (*manque-à-être*, *manque de l'être*) und sagte es. Er: „Was heißt *acte manqué* im Deutschen?“ Das zu hören, war für mich wichtig.

4 – Welche Übersetzungsschwierigkeiten konnten nicht gelöst werden, welches sind die offensichtlichsten Unmöglichkeiten der Übersetzung?

Eine Hauptschwierigkeit: Jede Übersetzung als Substitution eines Textes durch einen anderen wird der Metaphorese und ihren Effekten nicht entgehen können, das heißt, es produziert sich, im Mittel der Substitution, Sinn. Daher befand ich es für gut, meiner Übersetzung des *Seminars XI* eine kleine Notiz beizufügen: „Der Übersetzer ist gewiß, daß auch die Transkription ins Deutsche sich lesen läßt. Ob die Übersetzung in keinem Sinn gewonnen hat und das Gesprochene unversehrt durch die Schrift ging, wird sich zeigen. Intraduktion, von der das Nachwort spricht [gemeint ist das „Nachwort“ Lacans zu diesem Seminar], wäre das Mittel gewesen. Daß Wirkung sein mußte, vor dem Kommentar und vor der Kritik, wird man akzeptieren. Auch daß das Transkript nicht weiter geht, als es gekommen ist.“

Ich war mir von Anfang an gewärtig, daß Lacan zu übersetzen, mich mit einer Unmöglichkeit konfrontierte. Es war beobachtbar, daß ich es mit einem Signifikat zu tun bekam, dessen Signifikant in einem eigentümlichen Verhältnis zu dem der übersetzten Sprache zu stehen schien. [Ich muß gestehen, daß ich eine Zeit lang

glaubte, der Signifikant sei im Buchstaben oder in der Silbe zu materialisieren. Die Übersetzungspraxis hat mich gelehrt, daß auch größere linguistische Einheiten als Signifikant funktionieren, vor allem der Satz, den zu definieren eine harte Nuß für die Linguistik ist, möglicherweise die Nuß, wie sich in dieser Wissenschaft irgendwann vielleicht zeigen wird. Aber auch sogenannte satzübergordnete Einheiten, ganze Abschnitte, der Ablauf von Seminarsitzungen, die Zeitstruktur eines Seminars überhaupt können als Signifikant funktionieren. Es hat Verschiebungen der Aufmerksamkeit des Übersetzers gegeben, und wäre die Tendenz dieser Verschiebungen zu benennen, müßte ich sagen: Mehr und mehr richtete sich das Augenmerk auf syntaktische Phänomene. Der laufende Text erweist sich als organisiert von seiner syntaktischen Besonderheit in einem Maße, das die Rede von satzuntergeordneten und satzübergordneten linguistischen Einheiten problematisch macht. Daher auch ist die Wahrung der syntaktischen Besonderheit die Hauptbürde des französischen Transkriptors, dem man nachsehen kann, wenn er sich in einem Wort vertut, was übrigens selten ist, nicht aber, wenn er verändernd in die Syntax eingreift. Etwas mehr dazu weiter unten.] Ich denke aber nicht, daß man aus den Schwierigkeiten, denen man hier begegnet, folgern muß, daß auf die Übersetzung Lacans zu verzichten sei. Eine kleine Geschichte: Ende der sechziger Jahre hatte ein mächtiges deutsches Verlagshaus (Suhrkamp) schon einmal eine Auswahl aus Lacans *Ecrits* angekündigt. Diese Auswahl ist nie erschienen, denn die Dame, die mit der Übersetzung beauftragt war, hat das Handtuch geworfen. Als ich die Betreffende später, ich hatte meine Übersetzung begonnen, bei einer Gelegenheit traf, glaubte sie, mich warnen zu müssen mit dem Hinweis, Lacan selbst hätte ihr, zum Plan der Übersetzung angesprochen, gesagt: „Madame, je suis intraduisible.“ Daraus schloß sie, daß man von einer Übersetzung absehen müsse. Man kann über diesen Fehlschluß froh sein, denn die vereinzelt Übersetzungsfragmente, die damals an die Öffentlichkeit gelangten, können als Zeugnis dafür gelten, daß ein Irrtum gelegentlich den Vorteil hat, Schlimmeres zu verhindern.

Wahr ist, „daß da keinerlei Ungelegenheit ist, sowie man nichts übersetzt“ („qu'il n'y a aucun inconvénient à ce qu'on ne traduise rien“), wie sich Lacan einmal geäußert hat (cf. Séminaire du 8 mars 1977, in: *Ornicar?* No. 16). Das kann aber nicht heißen, daß man die Wahl hat, zu übersetzen oder nicht zu übersetzen, wenn man es mit Inkonvenienzen zu tun bekommt.

Die Übersetzung Lacans, die ihre Inkonvenienz hat, ihre besondere, orientiert sich an größtmöglicher Wörtlichkeit, Wörtlichkeit der Syntax. Im Lauf der Jahre ist hier einiges gewagt worden, und da die Leser bis jetzt mitgehalten haben, sah man sich in der Lage, weiter zu gehen. Wie weit, bis dato, wird man an der Übersetzung von

Encore sehen. [Bedauerlich, daß diese bis jetzt nicht erschienen ist, sie hätte ihre Wirkung zu tun, auch angesichts der Bequemlichkeiten, die sich manche Lacaninterpreten gestatten.] Es ist der Versuch, in der Intraduktion Lacans näher an die Grenze dessen heranzugehen, was im Deutschen möglich ist – nicht anders hat Lacan das Französische ausgeschritten.

Auch hier, wie in Frankreich, wird es nicht an Sprachhütern fehlen, die ihren Schatz bedroht sehen. Ob etwas „geht“ oder nicht, es kommt vor, daß ich mir nicht sicher bin. Ich lese dann, mich zu vergewissern, wie sehr das Deutsche fähig ist, das Französische in sich aufzunehmen, gewisse Schriftsteller des Deutschen. [Ich versäume nie die Gelegenheit zu bestimmten Hinweisen, zum Beispiel auf Albert Paris Gütersloh. Ob ich damit Glück habe, weiß ich nicht. Wer liest schon „Sonne und Mond“ oder den „Inneren Erdteil“, die für mich zu den wirklich sensationellen Texten zählen, die in unserer Zeit auf Deutsch produziert worden sind. – Vielleicht sollte man der Einfachheit halber jemanden, der den „deutschen Lacan“ meint in die Ecke schmeißen zu sollen – das kommt vor, habe ich mir sagen lassen, und es hat sich für einige dann als Zugang herausgestellt, als eine Art inaugurierendes Fort-da-Spiel der Lacanlektüre –, empfehlen, die „Klassiker“ des Deutschen zu lesen. Sie könnten feststellen, daß diese anders geschrieben haben, als sie in der Lektüre der Gymnasialprofessoren des 19. Jahrhunderts erscheinen.]

Ein Problem: die Buchstäblichkeit. Hier muß in der Übersetzung vieles verloren gehen. An die genialisch-empfindsame Nachschöpfung glaube ich nicht, ich denke auch nicht besonders hoch von den Möglichkeiten des Kommentars. Beides kann Parade sein. Man wird deshalb in den Übersetzungen zunehmend französische Wendungen *tel quel* belassen sehen, die in einem Anhang aufgelöst werden, den die Übersetzer von *Encore* als *Realienkommentar* bezeichnen. Realie wäre hier der Buchstabe. Und die Übersetzer buchstabieren Lacansche Wendungen nach dem, was sie finden, in Wörterbüchern, Handbüchern der Rhetorik etc.

5 – Könnten Sie angeben und gegebenenfalls kommentieren, was sich durch die Tatsache der Übersetzung an bestimmten Lacanschen Hauptbegriffen ändert: *Nom-du-Père* zum Beispiel?

Nom-du-Père. Wo ist hier die Schwierigkeit? Da man das Paternoster kennt und Bindestriche, die bei Lacan stehen, auch im Deutschen stehen müssen, ist übersetzt worden *Name-des-Vaters*. Problem macht die Tatsache der Großbuchstaben, da das Deutsche die Großschreibung von Substantiven schon hat. Für das weitere gilt, was ich zum Buchstabieren sagte. *Les non-dupes errent*, *Non du père* – wo solches auftaucht, wird es im Realienkommentar vermerkt werden.

II

Es ist eine Tugend des lapsus, daß er die Möglichkeit gibt fortzufahren. So kann ich, um zum zweiten Teil meiner Antworten zu kommen, an eine Absenz anknüpfen, mit der der erste Teil schließt. Man kenne das Vaterunser, hieß es dort, und ich meinte damit erklären zu können, daß *Nom-du-Père* für die Übersetzung kein Problem ist. Ein Problem war es aber offensichtlich doch, denn im *Namen des Vaters* steht in der Bekreuzigungsformel, nicht im Vaterunser. Jeder weiß das, nur ich nicht, als ich das hinschrieb.

Es sind beim Übersetzen durchaus vergleichbare Ausrutscher, die unterlaufen, ohne daß sie dem Übersetzer das Geringste zu denken geben, und die aufzuspüren von ihm eine besondere Art von Aufmerksamkeit verlangt. Wörter, Wendungen, Sätze, bei der Übertragung unbemerkt, üben eine eigentümliche Anziehung aus, führen in der Niederschrift ein seltsames Nachleben. An Stellen des Manuskripts zeigt sich eine Unruhe, Irritation, die das Anzeichen dafür ist, daß etwas nicht stimmt.

Ich pflege meine Übersetzung Lacans bei Gelegenheit einer letzten Lektüre mit möglichst „gleichschwebender Aufmerksamkeit“ zu lesen, damit sich diese Unruhe zeigen kann, und es ist nicht immer der Vergleich mit dem Original, was den Fehler aufspüren läßt. Der Vergleich kann sogar hinderlich sein, nämlich dann, wenn sich gerade durch ihn die spezifische Unruhe im Text aufs neue in Unbedenklichkeit verwandelt. Es handelt sich also um hartnäckige Dinge und es gibt allen Grund zu der Vermutung, daß eine fehlerhafte Übersetzung in spezifischen Punkten nicht einfach fehlerhaft im Verhältnis zum Original ist (das wäre sie vielleicht für einen unbeteiligten Dritten), sondern die Eigenschaft hat, ja geradezu die Absicht, fehlerhaft in sich zu sein, das heißt, eine Störung (einen „Irrtum“) für den Übersetzer zu wahren und zu bewahren. Es gibt Fehler, die so hartnäckig etwas thesaurieren, daß sie den Übersetzer zu einem permanenten Leser seiner Übersetzung machen. Man könnte meinen, daß der Übersetzer darüber verzagen müßte, ich tue es nicht, denn ich weiß, daß die Fehler, von denen die Rede ist und die übrigens nur selten von andern Lesern bemerkt werden, keinen statistischen Wert haben.

Diese Möglichkeit eines eher gleichgültigen Lesens und Aufschlagens ist für mich eine der Hilfen, zu einem Text zu gelangen, der als Übersetzung gelten kann. Es ist erkennbar, daß es dabei nicht um das Aufspüren von groben Fehlgriffen, von „Hämmern“, wie man im Deutschen sagt, geht, sondern eher um etwas, das im Begriff der „kleinen Differenz“ zu fassen ist: die kleine Verdrehung, die scheinbar geringfügige Entstellung, wo etwas am Werk ist, das man den Übersetzungswiderstand nennen kann. Dieser Widerstand betrifft nichts anderes als den Leser Lacans. (Wer davon nichts weiß, wird sich, denke ich, nicht einen Leser Lacans nennen können.)

Für den besonderen Leser, als welcher der Übersetzer auftritt – und er ist ein besonderer Leser, denn welcher andere hätte schon die Möglichkeit, sein Widerstreben schwarz auf weiß thesauriert zu sehen –, ist dies von großer Bedeutung. Nichts entstellt mehr als die kleine Entstellung. Sie aufzuspüren, sie zu erkennen, auf sie schließlich Verzicht zu tun, ist die wirkliche Arbeit des Übersetzers, die so als langwierig, manchen gar als unabgeschlossen erscheint. Ich für mein Teil verspüre freilich nicht die Neigung, diese Arbeit zu idealisieren.

Als ich bei einem Besuch Ende 1974 Lacan davon berichtete, daß die Arbeit an der Übersetzung des zweiten Bandes der „Schriften“ nunmehr abgeschlossen sei, kam von Lacan unverzüglich die Frage: „Was heißt das?“. Ich bemerkte dann, daß die Übersetzer sich und ihrer Arbeit eine Frist gesetzt hätten.

Die Idealgestalt des Übersetzers konnte manchen (z. B. Handke) als ein Bild vollendeter Ermüdung und Traurigkeit erscheinen. Aber der Übersetzer ist für mich nicht der magere Hund, der der *Melencolia* zu Füßen liegt. (Zur Zeit wird in französischen Lacan-Zirkeln viel über Übersetzung geredet, und manche berechtigte Kritik trifft die bisherigen Übersetzungen Freuds. Wissen aber die Kritiker immer, welche Hypothek sie sich aufladen, wenn sie einem *Ideal* von Übersetzung hinterher sind?)

6 – Muß man, um zu übersetzen, was Lacan von Freud sagt, Freud vergessen? In der Tat übersetzt Lacan gewisse Sätze und gewisse Wörter Freuds in seine Sprache und seinen Stil. Kann in der Rückkehr ins Deutsche der Beitrag Lacans bewahrt werden, ohne daß sein Freudscher Ursprung verwischt wird? Zum Beispiel ist der Ausdruck „Signifikant“, der von den Linguisten herkommt, für Lacan auch das Äquivalent von „Vorstellungsrepräsentanz“. Konnte in der Rückkehr ins Deutsche der *ursprüngliche* Ausdruck Freuds manchmal verwendet werden? Hätten Sie andere Beispiele?

Um zu übersetzen, was Lacan von Freud sagt, muß man Freud lesen und wiederlesen. Denn es ist eine wesentliche Leistung der Lacanschen Freudlektüre, daß sie gerade dem deutschsprachigen Leser den Text Freuds erschlossen und (wieder) lesbar gemacht hat – „wieder“ in Klammern, denn wann bestand diese Möglichkeit, wann bestand sie so, wie sie durch Lacan besteht!

Die „Schriften“, die seit 1973 auf Deutsch erscheinen, sind von vielen Psychoanalytikern als dunkle und hermetische Produktionen eines „französischen Irrationalisten“ abgetan worden. Jetzt, wo nach dem Choc der „Schriften“ die „Seminare“ erscheinen, wird es zunehmend schwierig, Lacans Arbeit für „unverständliches Zeug“ zu erklären, denn es zeigt sich durch sie, wie unverständlich Freud selbst sein muß, das heißt, wie ungenau man bisher gelesen hat und welche Arbeit versäumt wurde, indem man ihn verstanden zu haben glaubte.

Was man versäumt hat, wovor man sich drückte, dafür gibt es bei Lacan ein Wort, bei dem ich mich ein wenig aufhalten will, um eine Antwort auf die Frage 6 zu geben: *Diffreudierung*. Das Wort findet sich in der *Ouverture de la Section clinique* (in: *Ornicar?* 9), aus der ich zitieren möchte (auch weil diese *Ouverture* zahlreiche Hinweise für den Übersetzer enthält, die Übersetzung Freuds ins Französische betreffend, aber auch die Übersetzung Lacans ins Deutsche und das „Problem“ der Rückübersetzung Freuds aus dem Französischen, das uns besonders interessieren muß): „La langue, à peu près quelle qu'elle soit, c'est du chewinggum. [...] *Le rêve diffère, différend, de différencier de façon non manifeste certes, et tout à fait énigmatique – il suffit de voir la peine que Freud se donne – ce qu'il faut bien appeler une demande et un désir. Le rêve demande des choses, mais là encore, la langue allemande ne sert pas Freud, car il ne trouve pas d'autre moyen de la désigner que de l'appeler un souhait, Wunsch, qui est en somme entre demande et désir.*“ („Die Sprache, nahezu welche es auch sei, ist chewinggum. [...] Der Traum differiert, diffreudiert, weil er auf nicht manifeste Weise, gewiß, und auf völlig rätselhaft – es genügt zu sehen, welche Mühe sich Freud gibt – das differenziert, was man wohl einen Anspruch und ein Begehren nennen muß. Der Traum beansprucht Dinge, aber noch da dient die deutsche Sprache Freud nicht, denn er findet kein anderes Mittel ihn zu bezeichnen, als ihn einen Wunsch zu nennen, was alles in allem zwischen Anspruch und Begehren ist.“)

Wollte man eine Formel geben für das, was die Übersetzung Lacans ins Deutsche zu leisten hat, so wäre es die: Die Übersetzung muß erkennbar lassen, welche Mühe sich Lacan gibt zu zeigen, welche Mühe sich Freud gibt. Zum Beispiel: Freuds Mühe in der Arbeit am Traum, die eine Arbeit aus und mit Wörtern ist, in der sich zuträgt, ereignet, was Lacan am Geschriebenen der „Traumdeutung“ herausarbeitet: die Differenzierung von Begehren und Anspruch. Lacan zeigt dies und er zeigt es, indem er so streng wie möglich dem Bau des Freudschen Textes folgt.

Wenn Lacan Freud liest, führt er nicht Differenzen ein, die dem Text Freuds äußerlich wären. Er liest vielmehr genau dort, wo Freuds Anspruch, das heißt der Anspruch seines Textes, diesseits seiner selbst eine Qualität produziert, die zu bezeichnen Freud vielleicht das Wort fehlt, für deren Existenz aber gerade der Mangel des Wortes Bedingung ist. In einem Diesseits des Gesagten des Freudschen Textes produziert sich etwas, und dieses etwas ist das, wofür Lacan das Wort *Begehren* hat.

Man kann also sagen, daß Lacan zeigt, wie das Begehren in Freuds Text entsteht, und er zeigt es im Falle der „Traumdeutung“ dadurch, daß er den Traum des Freudschen Textes über den Traum zu lesen lehrt. Dieser Traum hieße, gelesen durch Lacan, auf der Seite des Anspruchs: „Der Traum ist eine Wunscherfüllung“, und dieser Anspruch,

von Freud oft überprüft und bestätigt, wie man weiß, setzt *eine* Produktion ins Werk, deren Fluchtpunkt zu benennen ist: „Der Traum ist der Versuch einer Wunscherfüllung“, wie es in der „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ von 1933 heißen wird. Es ist eine Arbeit von über dreißig Jahren, von der die Modifikation des Satzes der „Traumdeutung“ zeugt, aber ihr Ort ist bereits die leere Stelle, die das Wort *Wunsch* schon im *Anspruch* des Textes der „Traumdeutung“ als ein Diesseits des Anspruchs aushebt. Lacan hat dies am Freudschen Text „gesehen“ und er brauchte dafür „nur“ das Wort Begehren zu setzen (dessen Entsprechung er übrigens auch im Deutschen gefunden hat, cf. *Écrits*, p. 690, p. 802). Lacans *désir* ist also durchaus in Freuds Text, wenn auch nicht benannt, so doch in der Bewegung selbst des Textes: *diffreudiert*. (Der Satz, daß die deutsche Sprache Freud nicht diene, bedürfte der Präzisierung. An der genannten Differenz, aber auch an manchen anderen wäre der sonderbare Umstand zu zeigen, daß das Deutsche Freud vielleicht nicht immer dient, aber doch Lacan, der ein bemerkenswertes Gespür für die Reserven des Freudschen Textes beweist.)

„Il est significatif que dans Freud le désir ne se produise jamais que du nom de *Wunsch*. *Wunsch*, wish, c'est le souhait. Il n'y a de souhait qu'énoncé. Le désir n'est présent que sous la demande.“ (*scilicet* 1, p. 56) („Es ist bezeichnend, daß bei Freud das Begehren sich je nur aus dem Namen *Wunsch* produziert. *Wunsch*, wish, das ist le souhait. Es gibt Wunsch nur als Ausgesagtes. Das Begehren ist gegenwärtig nur unter dem Anspruch.“)

Es ist also klar, daß die deutsche Übersetzung Lacans Satz „Le rêve est la réalisation d'un désir“, den man als ein *Diffreudierungsprodukt* von „Der Traum ist (der Versuch) eine(r) Wunscherfüllung“ auffassen kann, mit „Der Traum ist die Realisierung eines Begehrens“ wiedergeben muß und daß dieser Satz nicht wie ein nasser Knallfrosch in der Rückübersetzung verpuffen darf zu „Der Traum ist eine Wunscherfüllung“. (Cf. *Écrits*, p. 620)

Bleibt die Frage, ob durch Lacans Lesungen der Freudsche Text zu seiner vollen Entfaltung und damit zu einer Art Ruhe gekommen ist, die er unter seinem *Anspruch* und in der Qualität des Begehrens gerade nicht hat. Man weiß, daß es Leute gibt, die von einem Abschluß der Psychoanalyse durch Lacan reden oder doch zumindest aufgehört haben zu sagen, welches für sie die Rätsel des Freudschen Textes sind. Lacan, scheint es, sind solche Aspirationen stets fremd gewesen und auch davon hat die deutsche Übersetzung Zeugnis zu geben: Sie darf, was eine Frage des Stils ist, der hier keine Glättung duldet, die Mühsal der Lacanschen Wiederholungen nicht unterschlagen. So poetisch Lacans Stil sein kann, es gibt, immer wieder, enorm schleppende

Passagen, die die Übersetzung nicht gängiger machen darf. Sätze, die sich spannen, grammatisch spannen und die diese Spannung nicht einlösen, auch größere Texteinheiten von derselben Bewegung – die Übersetzung muß dies wiedergeben, wenn sie zeigen will, wie die Lacansche Rede, neben allem, was in ihr zu glücken scheint, in einer ihr eigenen und schwer zu markierenden Zeitstruktur sich als ein wiederholtes Verfehlen dessen darstellt, von dem gesprochen wird. Blicke dies im Deutschen nicht erkennbar, erschiene die Lacansche Rede um einen wesentlichen Charakter verkürzt, nämlich den, *Lebre* zu sein.

Man würde meine Beispiele sehr mißverstehen, wenn man glaubte, sie sollten den Eindruck erwecken, daß in der Übersetzung Lacans ins Deutsche alles immer glückte. Nicht jede Differenz, die Lacan an Freud herausarbeitet, ist bis jetzt befriedigend wiedergegeben. Ich möchte auch dafür ein Beispiel anführen und wähle die Übersetzung der Freudschen *Verwerfung*. Wie Freud die deutsche Sprache, so scheint Lacan die französische nicht immer zu dienen, und es bedürfte einer kleinen Wortmonographie, zu zeigen, welchen Weg Lacan zu nehmen hatte, bis für den Term *Verwerfung* der Term *forclusion* gefunden war.

Ohne Zweifel ist *forclusion* die gute Übersetzung. Wenn man freilich die Wörterbücher zu Rate zieht und etwa bei Bloch und Wartburg unter *clorre* und *for (fur)* nachliest, wird man es mit einer der besagten Ungelegenheiten zu tun bekommen. Man wird zwar die Leistung Lacans erkennen können, aber man wird nicht wissen, wie man sie im Deutschen wiedergeben soll. Der lexikalischen Kohärenz folgend, wäre Lacans *forclusion* beispielsweise mit *Verschließung* oder *Ausschließung* zu übersetzen, was abenteuerlich erscheint (etwa so abenteuerlich wie die Frage, warum Lacan nicht *forjection* wählt). Wie immer, wenn im Französischen der deutsche Wurf verloren geht, so hätte das Deutsche den französischen *Schluß* erst noch zu finden. [Vergnügen des Übersetzers, wenn er, nachdem er sich eine Spekulation gestattete, jetzt in *Seminar III*, p. 21, liest: „... ein Ausschließungsphänomen (!), für das der Ausdruck *Verwerfung* variabel erscheint.“]

Die Übersetzung muß Entscheidungen treffen und sie trifft sie von Fall zu Fall. Der Rekurs auf lexikalische Kohärenz kann einer Schimäre nachjagen, er kann auch auf die Spur von Gold führen. Man hat in jedem einzelnen Fall, in dem Lacan Freud übersetzt, zu fragen, warum er so übersetzt, und man fragt am besten ausgehend vom Freudschen Text. Es ist nicht ausgeschlossen, daß *forclusion* eine Seite an der Freudschen *Verwerfung* deutlich macht, die im Deutschen bisher nicht gesehen worden ist – aber es ist nicht sicher. Und so lange es für den Übersetzer nicht sicher ist, wird im Deutschen *Verwerfung* stehen, wo bei Lacan von *forclusion* die Rede ist.

Man sieht: Lacansche Übersetzungen, indem sie Aufmerksamkeit für sich fordern, fordern Aufmerksamkeit für den Text Freuds. Und es ist das Abenteuer der deutschen Übersetzung Lacans, daß sie dazu anhält, Freud als einen fremden Autor zu lesen.

7 – Der Einfluß auf die Psychoanalyse in Deutschland? Was waren die Reaktionen? Hat sich die Übersetzung gut verkauft?

Zunächst vielleicht die Erinnerung, daß Freuds „Traumdeutung“ 1900 in nur 600 Exemplaren aufgelegt worden ist und daß es neun Jahre dauern sollte, bis eine zweite Auflage von wiederum nur 600 Exemplaren erforderlich war.

Im Vergleich zu Frankreich, wo die „Schriften“ und „Seminare“ Lacans auch zu einem enormen verlegerischen Erfolg geworden sind, erscheinen die Verkaufszahlen in den deutschsprachigen Ländern niedrig. Sie sind aber denen anderer großer französischer Autoren (z. B. Lévi-Strauss) durchaus an die Seite zu stellen. Das Beste wird sein, ich nenne die exakten Zahlen für den Verkauf der „Seminare“ (*per April 85*):

<i>Titel</i>	<i>Erscheinungsdatum</i>	<i>Verkauf</i>
Seminar I	Herbst 78	1126 Exemplare
Seminar II	Herbst 80	938 Exemplare
Seminar XI	Frühjahr 78	1500 Exemplare
Seminar XI, 2. Aufl.	Herbst 80	731 Exemplare

Nimmt man die Verkaufszahlen der seit 1973 erscheinenden „Schriften“ dazu, die ich hier nicht angebe, die aber in der Höhe der „Seminare“ liegen, zeigt sich eines deutlich: Der Verlag hatte zu Beginn erhebliche Schwierigkeiten mit dem Verkauf, seit 1978 (Beginn der Edition der „Seminare“) ist eine Zunahme des Verkaufs deutlich feststellbar, von Jahr zu Jahr stetig.

Zu den Reaktionen kann ich hier nicht viel sagen, es bedürfte einer eingehenderen Untersuchung. Allgemein aber kann man feststellen, daß sich zu Beginn der siebziger Jahre vornehmlich Literaturwissenschaftler und Philosophen im Zuge einer allgemeineren Aufmerksamkeit für neuere französische Theorie den Texten Lacans zuwandten, sich seit einiger Zeit jedoch die Anzeichen dafür mehren, daß die Texte das „analytische Milieu“ erreichen. Nach einer Zeit völligen Schweigens beginnen sich die „Köpfe“ der größeren psychoanalytischen Gesellschaften in der BRD zu Lacan zu äußern (nicht selten so: „Ich teile Lacans Auffassung, daß das Unbewußte strukturiert ist wie eine Sprache, aber von da ab trennen sich unsere Wege.“). Die auflagenstärkste psychoanalytische Zeitschrift in Deutschland, die „Psyche“, hat eines ihrer Hefte Lacan gewidmet, vor allem zum Zweck der „Abgrenzung“. So unbelesen sich einzelne

Beiträger zu diesem Heft auch darstellen (was sie nicht hindert, „Einführungen“ zu geben), so ist doch festzuhalten, daß es diese „Einführungen“ und „Abgrenzungen“ von dieser Seite mittlerweile gibt. Die Zeit der strikten Lacan-Verdikte, wie sie etwa von Alexander Mitscherlich, einem Mentor der „Psyche“, kamen (ich kann dies durch briefliche Äußerungen Mitscherlichs an mich belegen), scheint vorbei zu sein. [Dem Jahresindex der „Psyche“ ist zu entnehmen, daß Lacan 1984 zum erstenmal öfter zitiert wurde als Mitscherlich.]

In Berlin arbeitet seit 1978 die *Sigmund-Freud-Schule*, die dem Werk Lacans verpflichtet ist. Die Seminare und Vorträge an dieser Schule werden auch von Ausbildungskandidaten und Analytikern der Institute besucht, die sich lange Zeit gegen Lacan zu immunisieren versucht haben. Die *Sigmund-Freud-Schule* fördert im übrigen nach ihren Möglichkeiten die Übersetzung Lacans und wird diese Förderung auch in ihre Statuten aufnehmen. [Was geschehen ist.] Seit 1978 erscheint die Zeitschrift *Der Wunderblock*, die die Aktivitäten der in deutschsprachigen Ländern mit Lacan Arbeitenden sammelt. In ihr erscheinen auch Erstübersetzungen von Texten Lacans.



Es ist bis jetzt eher außergewöhnlich, wenn in einer Zeitschrift für Psychoanalyse ein nicht – psychoanalytischer Aufsatz veröffentlicht wird. Aber nicht der Außergewöhnlichkeit willen schreibe ich diese Zeilen, sondern ich tue es als Ausdrucksanalytiker und als Psychoanalytiker der Sigmund-Freud-Schule Berlin, indem ich mich auf Art. II der Satzung der Schule beziehe: „Die Arbeit der Schule umfaßt: 1. die theoretische Arbeit an der Psychoanalyse, 2. ihren Gebrauch als Behandlung, 3. *ihren Gebrauch in den Wissenschaften*“ (von mir hervorgehoben, R. S.).

Diese Bemerkung entspricht einer Notwendigkeit. Denn es ist für Psychoanalytiker nicht selbstverständlich, daß das „Handwerkliche“ einer Schrift von psychoanalytischer Relevanz ist. Und von dieser Relevanz **handelt** die vorliegende Arbeit.

Was „Schrift“ im psychoanalytischen Sinne bedeutet, muß man Lesern des *Wunderblock* nicht erst erklären. Um zu sagen, was ich mindestens als bekannt voraussetze, zitiere ich Lutz Mai aus dem *Wunderblock*: (Im hysterischen Diskurs) „steht das gespaltene 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* (von mir hervorgehoben, R. S.) bezeichnet, von Lacan an die Bedingung geknüpft, daß es Sprache hat, wird das Unbewußte der Psychoanalyse zu einem neuen Schauplatz, ...“¹

Also nicht diesen Schauplatz meine ich hier mit „Schrift“; auch nicht das Drängen diese Schrift konstituierender Buchstaben², und schon gar nicht die Inhalte all des Geschriebenen über Psychoanalyse.

Aber auch die „andere“ Seite der „Schrift“ – die handwerkliche –, meine ich, kann Gegenstand von der Wissenschaft vom Menschen sein, sofern sie Teil der Entwicklung seines Wesens ist. Und sie ist es. Das Wissen darum verdanken wir den sorgfältigen

Forschungen von André Leroi-Gourhan, die er 1964 unter dem Titel *Le geste et la parole* in Paris veröffentlicht hat. Der Übersetzer hat das Buch Gourhans sinngemäß mit dem Titel *Hand und Wort* überschrieben.³

Wenige Zitate genügen, das Gemeinte darzustellen: „Wir verstehen jetzt vielleicht etwas besser, welche Kohärenz in den sozialen Formen einer Menschheit besteht, von der wir uns noch kaum gelöst haben, und wie die techno-ökonomische Organisation der agrarischen Gesellschaften bereits in ihren Anfängen sämtliche Elemente des technischen Fortschritts und der sozialen Probleme enthielt. Das Bild rundet sich jedoch erst ab, wenn man bedenkt, daß die Entwicklung der ersten Städte nicht nur mit der Erscheinung der Techniker des Feuers zusammenfällt, daß vielmehr auch die Schrift zur gleichen Zeit entsteht wie die Metallurgie. Auch hier handelt es sich keineswegs um ein zufälliges Zusammentreffen, sondern um einen Zusammenhang. Die ersten *Sapiens*-Gesellschaften der oberen Altsteinzeit kennzeichnet nicht nur die im Vergleich zu den *Paläanthropinen* außergewöhnliche Entwicklung der Techniken, sondern auch die Hervorbringung der ersten graphischen Zeichen. Sobald die agrarischen Gesellschaften aus der ersten Übergangsphase heraustreten und ihre reale Gestalt annehmen, schaffen sie sich ein symbolisches Ausdrucksmittel, das ihren Bedürfnissen entspricht. Wie wir aus zahllosen Zeugnissen wissen, ist dieses Instrument als Mittel des Zählens und Rechnens entstanden und wurde schnell zum Mittel eines historischen Gedächtnisses. Mit anderen Worten, zu dem Zeitpunkt, da sich ein agrarischer Kapitalismus zu etablieren beginnt, entsteht auch das Mittel, ihn in einer geschriebenen Rechnung festzuhalten, und zu diesem Zeitpunkt, da die soziale Hierarchisierung sich festigt, schafft die Schrift auch deren erste Genealogien.“ (230)

Weiter, unter dem Titel *Die Geburt des Graphismus*, schreibt Gourhan: „Die allerersten Beispiele graphischer Zeichen stellen uns vor eine äußerst wichtige Tatsache. In den Kapiteln II und III haben wir gesehen, daß die zweipolige Technizität zahlreicher Wirbeltiere bei den Anthropinen zur Herausbildung zweier Funktionspaare führte (Hand-Werkzeug und Gesicht-Sprache), wobei der Motorik von Hand und Gesicht der größte Einfluß auf die Ausgestaltung des Denkens zu Instrumenten materieller Tätigkeiten und zu Lautsymbolen zukam. Das Aufkommen graphischer Symbole gegen Ende der Herrschaft des *Paläanthropus* setzt die Einrichtung neuer Beziehungen zwischen den beiden kooperativen Polen voraus, Beziehungen, die ein exklusives Merkmal des Menschseins im engen Sinne des Wortes bildeten, insofern es einem Denken entsprach, das in gleichem Maße symbolisierendes Denken war wie das unsrige. In diesen neuen Beziehungen erhält der Gesichtssinn eine Vorrangstellung in den Paaren Gesicht-Lesen und Hand-Zeichen.“

Diese Beziehungen sind ausschließlich menschlich, denn wenn man vom Werkzeug sagen kann, daß es auch bei manchen Tieren vorkommt, und von der Sprache, daß sie lediglich eine Erweiterung der in der Tierwelt anzutreffenden Lautsignale sei, so gibt es bis zum Erscheinen des *homo sapiens* nichts dem Zeichnen und Lesen von Symbolen Vergleichbares. So kann man sagen: wenn in Technik und Sprache sämtlicher Anthropinen die Motorik das Ausdrucksverhalten determiniert, so bestimmt in der Bildersprache der jüngsten Anthropinen die Reflexion den Graphismus.“ (237 f.)

Diese Darlegungen können paläopsychologische Gedankengänge in Bewegung setzen, die schließlich – und auch endlich – bei Jungs Archetypen landen. Mich interessiert mehr die Analyse der das Ausdrucksverhalten determinierenden Motorik und der den Graphismus bestimmenden Reflexion eines je einzelnen Menschen.

Es genügt für eine Ausdrucksanalyse die bloße Feststellung, daß jeder einzelne an der menschlichen Entwicklung teilhat, nicht. Die Lacansche These, daß eine Psychoanalyse nur vom Besonderen zum Besonderen fortschreitet, gilt auch hier. Auf das manuelle Schreiben bezogen, ist die Tatsache, daß es kaum zwei Menschen gibt, deren Handschriften deckungsgenau sind, augenfällig.

Die beiden Worte: „Schrift“ und „Schreiben“ bezeichnen den Zeitpunkt der „sichtbaren“ Ausdifferenzierung. Dort, wo ein schreibenlernendes Kind sich einer gegebenen Schriftordnung, Vor-Schrift genannt, unterzieht, kann sich seine Eigentümlichkeit manifestieren. Vielleicht wiederholt sich dann, was es sprechenlernend schon einmal erlebt hat. Gegenüber einer Vor-Schrift (Schulschreibvorlage) ist jede Abweichung von ihr eine Fehlleistung, die das wahre Subjekt hervortreten läßt.

Freud hat sich in seiner Aphasieabhandlung mit dem Prozeß des Sprechen- und Schreibenlernens befaßt⁴. Er sagt: „Man führt gewöhnlich vier Bestandteile der Wortvorstellungen an: Das ‚Klangbild‘, das ‚visuelle Buchstabenbild‘, das ‚Sprachbewegungsbild‘ und das ‚Schreibbewegungsbild‘.“ Er weist darauf hin, wie kompliziert es wird, wenn man den Assoziationsvorgang bei den einzelnen Sprachverrichtungen mit einbezieht. Ich werde später darauf zurückkommen, daß, wenn Freud von „Bewegungsbildern“ spricht, eine Analyse solcher Verrichtungen eine „Bewegungsanalyse“ sein muß. Zum Beziehungsverhältnis Sprechen- Schreibenlernen sagt Freud: „Wir lernen sprechen, indem wir ein ‚Wortbild‘ mit einem ‚Wortinnervationsgefühl‘ assoziieren. Wenn wir gesprochen haben, sind wir in den Besitz einer ‚Sprachvorstellung‘ (zentripetale Empfindungen von den Sprechorganen) gelangt, so daß das ‚Wort‘ für uns motorisch doppelt bestimmt ist ...“ Von der Schreibbewegung sagt Freud: „Wir lernen schreiben, indem wir die visuellen Bilder der Buchstaben durch Innervationsbilder der Hand reproduzieren, bis gleiche oder ähnliche visuelle Bilder entstanden sind ...“

Das Deuten von handgeschriebenen Schriften ist seit 1875 die Domäne der Graphologen. In diesem Jahr veröffentlichte der Franzose Jean-Hippolyte Michon das Buch *Système de Graphologie, l'art de connaître les hommes d'après leur écriture*.⁵

Die weitere Entwicklung der Graphologie verfolge ich hier nicht; denn graphologische Deutungen sind etwas anderes als psychoanalytische, die uns hier interessieren. Es besteht zwar eine Verwandtschaft zwischen den beiden Operationen, *insofern*, als beide mit dem Deuten von Ausdruck zu tun haben. Zählen Sie einmal zusammen, wie oft Freud den Begriff „Ausdruck“ im deutenden Sinne gebraucht. Dennoch ist der Unterschied ein wesentlicher: Analyse des Ausdrucks entdeckt, deckt auf; Psychoanalyse enthüllt. Das ist eine andere Dimension.

Bezüglich der „Deutungsobjekte“ hingegen ist die Verwandtschaft eine ungeteilte. *Insofern nämlich, als sie Akteure anziehen*, die von einem Hauch sozialisiertem Deutungsdrang beseelt sind.

Freud und Lacan sind ungefähr zur selben Zeit, unabhängig voneinander, mit Graphologie in Berührung gekommen:

1928 bekam Freud von Viktor Weizsäcker eine Schriftanalyse, die seine Cousine Lucy von Freuds Handschrift angefertigt hatte. Freuds vorsichtig anerkennende Worte zu diesem Gutachten: „Dann war ich allerdings überrascht, etwas ganz anderes zu finden als die gewöhnlichen graphologischen Horoskope ... Ich bin natürlich nicht sehr kompetent, mich über den Inhalt zu äußern. Das meiste verstehe ich nicht, es handelt sich um Verhältnisse, die ich – mit der Darstellung des Größten im Seelenleben beschäftigt – noch nie gewagt habe, in Begriffe und Worte zu fassen. Anderes, kann ich erkennen, ist gewiß richtig, z. B. daß ich in meiner Arbeit auch meine femininen Seiten verwendet habe, aber das ist wohl bei allen so und muß so sein, dazu braucht man die Schriftdeutung nicht.“⁶

1932 schrieb Lacan in seiner Dissertation *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité* über ein Gutachten, das von der Schrift seiner dargestellten Klinik-Patientin angefertigt worden war, u. a.: „Nous l'avons proposé à l'attention de notre ami Guillaume de Tarde qui, initié dès longtemps par son père, l'éminent sociologue, à l'analyse graphologique, en fait le divertissement de ses loisirs. Voici, notés au courant de la parole, les traits qu'il a révélés: ...“ Die Analyse, die für den Zusammenhang des vorliegenden Aufsatzes nicht wichtig ist, zitiere ich nicht. Lacan kommentiert sie mit den Worten: „... Nous les avons trouvées trop remarquables pour ne pas les rapporter ici ...“⁷

Daß sich eine „Niederschrift“ (Freud) durch das handwerkliche Schreiben nichtbewußt äußern kann, ist eine ausdrucksanalytische These, die *keine* graphologische ist und somit definiert werden muß. Sie werden den Begriff „Ausdrucksanalyse“ kaum in

einem Wörterbuch finden. Das wundert nicht; denn die Psychologen, in deren Herrschaftsbereich die Lehre vom Ausdruck gehört, können damit so gut wie nichts anfangen, weil Ausdrucksanalyse nicht wie andere ausdruckskundliche Disziplinen zu bequemen Psychodiagnosen führt.

„Ausdrucksanalyse“ ist ein Terminus zur Bezeichnung einer Tätigkeit, wie sie Hans Kunz in seiner Dissertation (1938) unter dem Titel *Phänomenologie und Analyse des Ausdrucks* beschreibt.⁸

Bei vertiefter Lektüre des Kunzschen Werkes wird man bald gewahr, daß der Titel seiner ersten Schrift das zentrale Thema ist. Die beiden Terme „Phänomenologie“ und „Analyse“ (des Ausdrucks) lassen bei Kunz keine willkürlichen Sinngebungen zu. Das mag manche Psychodiagnostiker davon abgehalten haben, Kunz zu folgen. In seiner 1957 erschienenen Studie *Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens*⁹ setzt sich Kunz kritisch mit der experimentellen Psychologie auseinander. Zwei Sätze aus der Einleitung dieses Buches: „Die vorliegenden Erörterungen sind von einer Art des Betroffenseins und der Stellungnahme dazu angeregt worden, die vermutlich manche in die Nähe der ‚moralischen Entrüstung‘ rücken, wenn nicht gar damit identifizieren werden. Der Anlaß war – um es mit einer vielleicht etwas brutalen Offenheit und Eindeutigkeit zu sagen – der Eindruck der Schamlosigkeit und des Mangels an wissenschaftlichem Verantwortungsbewußtsein, die sich zumal seit dem Aufkommen der sogenannten Charakter- oder Persönlichkeitstests sowohl innerhalb der Psychologie wie bei ihrem Publikum ausgebreitet haben.“

Von den genannten Tests sagt Kunz in seinem Hauptwerk *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*¹⁰, daß sich bei ihnen vor allem die charakterlich bereits **mehr oder weniger** fixierten, die „Oberfläche“ der Strebungen, Haltungen und Interessen konstituierenden Gebilde, also das, was in „flüssiger“ Form etwa den Tagträumen entspricht, manifestiere, und daß in die lebensgeschichtliche „Tiefe“ einstweilen nur die Methode Freuds dringe.

Kunz galt als einer der besten Kenner des Freudschen Werkes. Man darf das von ihm uningeschränkt behaupten. Sein Weggefährte, der Münsterlinger Psychiatrieprofessor, Roland Kuhn, schreibt denn auch in der Einführung in den Sammelband *Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie*¹¹: „Wenn ein psychiatrisch tätiger Arzt der Einladung folgt zur Feder zu greifen, um in das Werk eines Philosophen und Psychologen einzuführen, dann muß dieses Werk in klaren Beziehungen stehen zu dem, was er als Psychiater tut, sonst wäre sein Unternehmen nicht zu rechtfertigen. Die hier in einem Sammelband veröffentlichten Abhandlungen von Hans Kunz entsprechen dieser Voraussetzung aufs beste.“

Psychologie, Psychopathologie und Psychiatrie, ja, das Selbstverständnis des Men-

schen der europäisch-amerikanischen Zivilisation der Gegenwart sind zweifellos in wesentlichen Zügen durch die Psychoanalyse Sigmund Freuds geprägt. Dessen Forschungsergebnisse und Gedanken sind jedoch nicht, wie gemeinhin angenommen wird, aus seinen Schriften einfach zu entnehmen. Diese sind vielmehr zum Teil wenigstens offensichtlich schwer zu verstehen.

Andere, anscheinend leicht verständliche Werke, führen vielfach zu Mißverständnissen und Irrtümern. Es gibt zwar ungezählte Einführungen in die Psychoanalyse, verfaßt für den Fachmann und für Laien, welche die Schwierigkeiten, Freud zu verstehen, beseitigen wollen, oft jedoch, ohne den Zugang zu den wesentlichen Gedanken Freuds vermitteln zu können. Neben den mehr oder weniger populären Schriften über Psychoanalyse, die bereits von Schülern und Anhängern Freuds zu seinen Lebzeiten herausgegeben und seit seinem Tod im Jahre 1939 in großer Zahl publiziert wurden, gibt es sehr viel weniger Untersuchungen und Werke, die sich mit dem Gedankengut Freuds von verschiedenen Seiten her ernsthaft auseinandersetzen. Zu nennen sind unter den bedeutendsten Forschern, die sich in neuerer Zeit eingehend mit dem Werk Freuds befaßt haben, der Psychotherapeut Viktor E. von Gebsattel: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, 1954; der Psychiater Ludwig Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Band I, 1947, Band II, 1955 – Der Mensch in der Psychiatrie, 1957; der Philosoph Paul Ricoeur: De l'interprétation. Essai sur Freud, 1955; und Jacques Lacan: Ecrits, 1966. In diese Gruppe von Interpreten gehört Hans Kunz mit seinen Abhandlungen über die Psychoanalyse.“

Kunz hat meines Wissens nichts veröffentlicht, das man durch einfache Übertragung für eine Deutungstechnik des menschlichen Ausdrucks verwenden könnte. Dennoch ist sein Werk für ein solches Konzept von einiger Bedeutung: In der Deutungstheorie der Freudschen Psychoanalyse zuhause, verfocht er eine Phänomenologie, die – im Sinne Schelers – vor Umdeutungen eines je gegebenen Sachverhaltes warnt. Und von dieser kompromißlosen phänomenologischen Haltung ist auch die Kunzsche Analyse des Ausdrucks geprägt.

„Schrift und Schreiben“ kennzeichnet das Verhältnis, das jeder einzelne, „handschreibend“, zu einem ihm vorgegebenen Schreibsystem hat. Man kann auch sagen – und ich tue es –: Schreiben ist der Bewegungsanteil von Schrift. Wenn Freud in seiner bereits zitierten Aphasieabhandlung⁴ neben „visuelles Buchstabenbild“ das „Schreibbewegungsbild“ erwähnt, weist er auf diesen Sachverhalt hin. Somit bekommt das Wort „Schrift“ eine weitere Bedeutung: Schrift nicht nur als „Vor-Schrift“, sondern auch als Produkt einer jeden Schreibtätigkeit, gleichsam als Abfall im Hegelschen Sinne, nach dem das Produkt die Schädelstätte des Geistes ist.

Sofern das Schreiben als Tätigkeit analysiert wird, ist die *adäquate* Technik dazu eine Bewegungsanalyse. Noch genauer: eine Bewegungszugsanalyse; denn Schreiben ist ja nicht die einzige interpretierbare Ausdrucksbewegung. Denken wir zum Beispiel an die Mimik, die Gemütsbewegung, oder an einen den Atmungsrythmus unterbrechenden Seufzer usw. Ich habe anderswo – was hier nebensächlich ist – den Versuch unternommen, eine Methode zur Analyse der Schreibbewegungen zu konstruieren, und dabei – das ist jetzt wieder wichtiger – festgestellt, daß eine solche Analyse eine *strukturelle* sein muß. Denn, was an persönlichen Schreibbewegungen analysierbar ist, ist das Besondere ihres Gefüges.

„Gefüge“ als Grundbegriff der Ganzheitspsychologie, von Klages¹² als „Verhältniseigenschaft“ verwendet, ist bei Freud kein oft gebrauchter Begriff, aber er verwendet ihn doch zur Bezeichnung einiger seiner Entdeckungen. In *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*¹³ sagt er Seite 88: „Die öffentliche Mitteilung dessen, was man über die Ursache und das Gefüge der *Hysterie* zu wissen glaubt, wird zur Pflicht, die Unterlassung zur schimpflichen Feigheit, wenn man nur die direkte persönliche Schädigung des einen Kranken vermeiden kann.“ Und Seite 144 derselben Abhandlung: „Sie rauchte selbst am See, und Herr K. hatte ihr, ehe er ~~damals~~ mit seiner unglücklichen Werbung begann, eine Zigarette gedreht. Sie glaubte sich auch sicher zu erinnern, daß der Geruch nach Rauch nicht erst im letzten, sondern *schon* in dem dreimaligen Träumen in L. aufgetreten war. Da sie weitere Auskünfte verweigerte, blieb es mir überlassen, wie ich mir diesen Nachtrag in das Gefüge der Traumgedanken eintragen wolle. Als Anhaltspunkt konnte mir dienen, daß die Sensation des Rauches als Nachtrag kam, also eine besondere Anstrengung der Verdrängung hatte überwinden müssen.“

Ich glaube nicht, daß es zur „schimpflichen Feigheit“ gehört, wenn man es unterläßt, die Ergebnisse strukturaler Schreibbewegungsanalysen zu veröffentlichen, wohl aber zur *dummen* Voreingenommenheit, alles, was irgendwie nach Schriftdeuterei riecht, zu verwerfen. Wissenschaftlichkeit beweist man nicht allein dadurch, daß man alles mit-verwirft, was gescheite Leute gemeinhin zu verwerfen pflegen.

Im Grunde genommen analysiert eine strukturelle Bewegungszugsanalyse nicht die einzelnen Bewegungszüge als Niederschlag auf einer Schreibfläche, und *schon* gar nicht die Physiognomie einer Handschrift, was ein Räsonieren wäre, sondern das Gefüge von durchgeführten Bewegungszügen.

Als Psychoanalytiker ist der Ausdrucksanalytiker zur Fundierung seiner Methode nicht so sehr auf die Ergebnisse der Ausdruckswissenschaft angewiesen. Er findet das Zentrale in der bereits zitierten Aussage Freuds⁴. In dem Satz nämlich: „Wir lernen Schreiben, indem wir die visuellen Bilder der Buchstaben *durch Innervationsbilder der*

Hand reproduzieren (von mir hervorgehoben, R. S.), bis gleiche oder ähnliche visuelle Bilder entstanden sind. . .“

Die so gemeinten visuellen Bilder sind das Ergebnis eines offenbar zentral gesteuerten Bewegungsflusses, der in die Spitze des Schreibwerkzeuges mündet und dort *fühlbar* und *sichtbar* vollzogen wird. Der Mensch schreibt sich schreibend ein in das, was man seine Handschrift nennt. So hinterläßt sein Schreiben Spuren, die ihm gleichen. Diese Behauptung ist phänomenologisch nachweisbar: Berühren Sie mit einem handlichen Gegenstand einen anderen Gegenstand und Sie nehmen diesen am Treffpunkt der beiden Gegenstände wahr.

Die Ambiguität des Begriffs „Spuren“ wird zum Schlüssel für die Deutung von Schreibbewegungen.

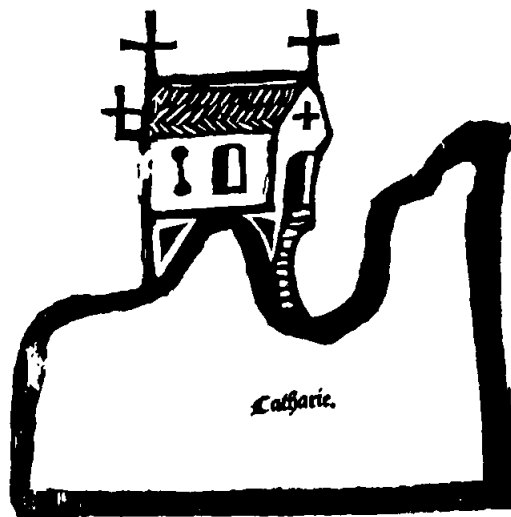
Ich habe eingangs, wohlbedacht, darauf hingewiesen, daß ich mit „Schrift“ jenen Sachverhalt meine, den Lacan unter dem Titel *Das Drängen des Buchstabens*² abgehandelt hat. Man könnte nämlich besonders im Kapitel II (*Der Buchstabe im Unbewußten*) auf Seite 37, unter Umgehung der Anstrengung, die der Lacansche Text uns abverlangt, kurz schließend meinen, Traumarbeit und „Handschriftverübungen“ seien koinzident, nur weil beide – was zwar stimmt – der gleichen Bedingung unterworfen sind: der Rücksicht auf Darstellbarkeit.

Eine „streng“ phänomenologisch durchgeführte Ausdrucksanalyse kann bestimmbare Typen von Verhalten eruieren, was von einigem – sagen wir therapeutischen – Nutzen ist. Aber die Verkenntung der Struktur, wie Lacan anmerkt, der das Subjekt im Phantasma, im Trieb, in der Sublimierung unterliegt, bleibt bestehen. Hier zeigt sich der Unterschied der zwei Dimensionen Entdecken – Enthüllen. Was nicht heißt, daß sich die beiden ausschließen. Es handelt sich vielmehr um zwei Schritte des psychoanalytischen Geschehens. Anders verstehe ich einen Satz im *Rattenmann* nicht, wo Freud sagt: „Bei allen wichtigeren Momenten der Erzählung merkt man an ihm einen sehr sonderbar zusammengesetzten Gesichtsausdruck, den ich nur als *Grausen vor seiner ihm selbst unbekannten Lust* auflösen kann.“¹⁴ Man darf natürlich den zweiten Schritt nicht vor dem ersten tun, sonst kommt man zu Feststellungen, wie zum Beispiel: „Der Todestrieb hat sechs Gesichter“.

Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher die Möglichkeiten der Ausdrucks-Analyse zu referieren. Der Hinweis darauf, daß Ausdrucksanalyse neben Mathematik für die Psychoanalyse von propädeutischer Bedeutung ist, scheint mir jedoch wichtig.

Eine angemessene Berücksichtigung ausdrucksanalytisch eruiert individueller Grundbewegungsprofile könnte das Subjekt immunisierende analytische Psychotherapien relativieren. Nicht zum Schaden der Betroffenen.

- ¹ LUTZ MAI: *Zu den vier Diskursmathemen*. In: Der Wunderblock, Nr. 10. Berlin: Verlag Der Wunderblock 1983, 9.
- ² JACQUES LACAN: *Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud*. In: Schriften II, hrsg. v. Norbert Haas, Olten und Freiburg: Walter 1975.
- ³ ANDRÉ LEROI-GOURHAN: *Hand und Wort*. Frankfurt: Suhrkamp 1980.
- ⁴ SIGMUND FREUD: *Zur Auffassung der Aphasien*. Wien: Deuticke 1891.
- ⁵ JEAN-HIPPOLYTE MICHON: *System der Graphologie*. München: Kindler 1964.
- ⁶ In: *Psyche*. Stuttgart: Klett 1950, 4, 162.
- ⁷ JACQUES LACAN: *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. Paris: Seuil 1975, 178.
- ⁸ HANS KUNZ: *Phänomenologie und Analyse des Ausdrucks*. Diss. Grenchen 1938.
- ⁹ HANS KUNZ: *Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens*. Stuttgart: Klett 1957.
- ¹⁰ HANS KUNZ: *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie*. Studia Philosophica, Basel 1946, I, 149.
- ¹¹ HANS KUNZ: *Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975.
- ¹² LUDWIG KLAGES: *Grundlagen der Charakterkunde*. Bonn: Bouvier 1951².
- ¹³ SIGMUND FREUD: *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*. Frankfurt: S. Fischer 1971, Studienausgabe Bd. VI.
- ¹⁴ SIGMUND FREUD: *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*. Frankfurt: S. Fischer 1973, Studienausgabe Bd. VII.



¶ Si tu veul p pouser a Catharie/pouse en su suet de liste/¶ pmo. Et tu
 auras abis de nov noroest ¶ de oest: ¶ te diendea oest spioest dentre liste
 ¶ terre. ¶ spioest dentre liste: terre. ¶ spioest dessus la terre: su suet aussi
 ¶ il y aura douze bisses de parfond ¶ bonne tenue.

NIETZSCHES HEXENTRANK: RESSENTIMENT, IDENTITÄT UND VERNEINUNG

Rainer Nägele

Einer der vielen verführerischen Züge von Nietzsches Schriften ist die scheinbare Klarheit und Entschiedenheit seiner Wertsetzungen. Das populäre Nietzschebild, das weit hineinreicht in jenen Bereich, der sich „Nietzscheforschung“ nennt, ist geprägt von solchen antinomischen Wertsetzungen. So stellt sich die metaphysische Tiefe des Dionysischen dem illusorischen Schein des Apollinischen entgegen und die Dionysisch/Apollinischen Kunstkräfte dem destruktiven Zyklopenauge des sokratischen Intellekts. Aristokratische Moral setzt sich von der Sklavenmoral ab in einer Rhetorik, die wenig Zweifel läßt, womit der Leser sich identifizieren soll. Mehr als irgendein spezifischer Inhalt oder Ideologem hat diese rhetorische Strategie der Wertsetzung Nietzsches Texte der politischen An- und Verwendung ausgesetzt.

Das scheinbar widersprüchliche Phänomen der Schlüpfrigkeit, Instabilität und Subversivität der Nietzscheschen Begriffe und Wertungen intensiviert noch das Verführerische.¹ Wenn Nietzsches Pathos der Verneinung und Subversion ans Unbehagen des autoritären Charakters appelliert, besänftigt eine neue ausschließende Wertsetzung gleichzeitig das autoritäre Bedürfnis nach Sicherheit.

Können wir dieser Maschinerie überhaupt entkommen? Bin ich nicht schon darin verwickelt, wenn ich vorsichtig von der „scheinbaren“ Klarheit gesprochen habe. Indem ich vom Schein spreche, impliziere ich bereits einen originalen, autoritativen Sinn des Textes und bin damit bereits im Netz von Apollinischer Oberfläche und Dionysischer Tiefe gefangen. Worum es hier also geht, ist nicht einfach Nietzsches Politik, sondern die Politik der Lektüre. Die Politisierung Nietzsches ist nämlich in der Tat nichts anderes als eine Verdrängung und Verdeckung der Politik des Lesens und Nicht-Lesens.

Subtilere Leser haben freilich längst daran gearbeitet, die Entgegensetzungen entweder in einen dialektischen Prozeß zu verflüssigen oder sie durch ihre eigenen rhetori-

rischen Tropen zu dekonstruieren. Diese letztere Strategie kennzeichnet vor allem die neuere französische und französisch orientierte Nietzsche-Rezeption² und hat zu einer neuen Dimension des Lesens geführt, etwa in Derridas *Eperons*³ (Sporen) und in Paul de Mans *Allegories of Reading*.⁴ Merkwürdigerweise, wenn auch kaum überraschend, hat aber die Dekonstruktion der fixen Dichotomien nicht weniger strenge Oppositionen auf der institutionellen Ebene bewirkt. Die bloße Äußerung eines Begriffs wie „Dekonstruktion“ versetzt uns unausweichlich in die Maschinerie einer institutionellen Aus- oder Einschließung.⁵ Wir befinden uns unversehens innerhalb der akademischen Wände mit ihren betonten und betonierten Scheidungen und Trennungen. Wenn dies uns weit von jenem Philosophen wegzuführen scheint, der schließlich seinen Lehrstuhl aufgab, so bringt es uns doch zum Kern einer Philosophie des Konflikts, der Opposition, der Ausschließung und Einschließung, des radikalen Nein und des jubelnden Ja. Dieser von Gewalt durchsetzte Streit zwischen Ja und Nein verdichtet sich im Knoten des Ressentiment. Diesen Knoten aufzudröseln, werden einige Umwege nötig sein. Jedoch das Ressentiment ist nach Nietzsche im Wesentlichen ein Umweg.

Werfen wir zunächst einen Blick zurück auf jenen Text Nietzsches, der als erster eine ausgeprägte – und was die Nietzsche-Rezeption betrifft, vielleicht die stärkste – Oppositions-Konstellation in Gang bringt: *Die Geburt der Tragödie*.⁶ Die naive Absolutsetzung des Dionysischen dürfte heutzutage außerhalb der vulgären Nietzsche-Klischees kaum noch der Entgegnung bedürfen. So sehr einerseits Nietzsches Text zunächst das Dionysische als höchsten Tiefenwert zu setzen scheint, bringt er doch die Konstellation des Dionysischen und Apollinischen in eine solche Bewegung, die die aufmerksame Lektüre sehr bald in die begriffliche Verschiebung mitträgt.

Statt nun aber noch einmal die Spuren der dialektischen oder vielleicht auch dekonstruktiven Logik der dionysisch-apollinischen Konfiguration nachzuzeichnen, möchte ich im folgenden die Aufmerksamkeit auf etwas anderes richten: auf die Ökonomie von Lust und Schmerz, wie sie in und durch dieses Verhältnis und besonders durch das Dionysische sich auslegt. Es zeigt sich bald schon, daß das Dionysische, diese umfassende Kraft der Einigkeit, merkwürdig in-sich gespalten ist. Es ist ein Ort des „Grausen(s)“ (I,28) wie auch „wonnevolle(r) Verzückung“ (I,28). Nietzsche stößt damit in einer frühen Phase seines Schreibens bereits auf jenes Phänomen, das später sich als eines der verwickeltsten Probleme auch Freud stellen wird: das beunruhigende Verhältnis zwischen Lust und Schmerz. Wie Freud kann Nietzsche zunächst dem Problem durch eine topologische Verteilung ausweichen: was an einem Ort als Lust erfahren wird, kann an einem andern als Schmerz und Unlust erscheinen. So wird die Auf-

lösung der Individuation in der Apollinischen Sphäre als Schrecken erfahren, in der Dionysischen dagegen als Ekstase. Das Dionysische braucht so nicht gespalten zu werden, die Spaltung befindet sich beruhigenderweise zwischen zwei getrennten Sphären. Aber wie später unter Freuds unnachgiebigem Fragen, zeigt auch bei Nietzsche die topologische Lösung und Verteilung sich bald erschüttert.

Nach einer merkwürdigen Spekulation über Formen und Farben griechischer Träume führt Nietzsche etwas abrupt eine neue Gegensatz-Konstellation ein, die *geformt ist von einer „ungeheure(n) Kluft“* (I, 31). Und während wir über die klaren Linien und Formen griechischer Träume nur „vermutungsweise“ sprechen können, besteht kein Zweifel über die Form dieser neuen Opposition, die die dionysischen Griechen von den dionysischen Barbaren trennt. Die ungeheure Kluft spaltet die allvereinende Kraft des Dionysos selbst, oder genauer: die menschlichen Agenten des Dionysischen bilden eine Konstellation radikaler gegenseitiger Ausschließung. In der Tat bezeichnet das Wort „barbaros“ ja nicht eine spezifische Identität, sondern ist der Name des Fremden und Andern als Anderes, welches den Griechen erlaubt „Griechen“ zu sein und zu heißen?

Wenn wir nun aber versuchen, die genaue Form der Differenz nachzuzeichnen, stellen sich Probleme ein. Nietzsche beginnt mit der Charakterisierung der barbarischen dionysischen Feste, die zum griechischen Typus sich verhalten wie „der bärtige Satyr, dem der Bock Name und Attribut verlieh, zu Dionysos selbst“ (I, 32). Das deutet an, daß „Dionysos selbst“ in den griechischen Festen verkörpert ist, während die Barbaren sich an ein fetischisiertes, perverses Attribut halten. Hier nun nimmt Nietzsches Rhetorik einen ungewöhnlichen moralistischen Ton an: diese barbarischen Feste seien geprägt von „einer überschwänglichen geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, deren Wellen über jedes Familientum und dessen ehrwürdige Satzung hinweg flutheten; gerade die wildesten Bestien der Natur wurden hier entfesselt, bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ‚Hexen-trank‘ erschienen ist“ (I, 32).

Vergleichen wir diese Beschreibung mit den früheren einleitenden Bemerkungen über das Dionysische, bemerken wir traumhafte Ähnlichkeiten und Verschiebungen. Nietzsche führt das Dionysische in zwei merkwürdig kontrastierenden Abschnitten ein. Der erste Abschnitt knüpft an Schopenhauers Rhetorik des Grauens an, an dem aber bereits auch die wonnvolle Verzückung Anteil hat. Nietzsche illustriert dieses Ineinander von Verzücken und Grausen mit einem Phänomen, das sich, so möchte man glauben, geradezu als Paradigma für ein barbarisch-dionysisches Fest anböte: die mittelalterlichen Sanct-Veittänze. Hier jedoch ist nichts von jenem moralistischen Ton spürbar, im Gegenteil: Verachtung trifft jene „Armen“, die nicht ahnen, „wie

leichenfarbig und gespenstisch eben diese ihre ‚Gesundheit‘ sich ausnimmt, wenn an ihnen das glühende Leben dionysischer Schwärmer vorüberbraust“ (I, 29). Das müßte doch auch den Moralisten treffen, der wenige Seiten später spricht!

Der zweite Abschnitt verwandelt das Bild des Dionysischen in einer Weise, die der Verwandlung der Verurteilten in Kafkas *Strafkolonie* gleicht, wenn nach Stunden der Tortur unter der Maschine ihre Qual sich in selige Ekstase auflöst. Das dionysische Grauen wird nun zum „Zauber“, der „den Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen“ schließt und „die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur“ mit dem Menschen versöhnt. „Freiwillig beut die Erde ihre Gaben, und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysus überschüttet: unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger“ (I, 29). Diese idyllische Szene mit den typischen Requisiten des goldenen Zeitalters enthält alle Hauptingredienzien zu dem, was Nietzsche einige Seiten später den „Hexentrunk“ nennt, außer daß eben alles in einem anderen Lichte sich zeigt. Die Hexensphäre lockt als wohlthätiger „Zauber“; die Auflösung der ehrwürdigen Familienbände erscheint hier als Konstitution eines umfassenderen Bundes aller Menschen, und die bedrohlichen wilden Bestien der Natur sind gezähmt unter dem Joche dessen, in dessen Namen sie kommen. Der Schauplatz des Schreckens ist auch der Schauplatz des Paradieses.

In dieser magischen Verwandlung zwingt Dionysos selbst die Bestien unter sein Joch. Unter der Drohung einer barbarischen Form des Dionysischen aber ist es die aufgerichtete Gestalt Apollos, die die Griechen vor dem barbarischen Ansturm schützt. Die Drohung aber kommt nicht nur von außen, die Barbaren, das Andere ist immer schon drin. Und wieder ist es der delphische Gott, der den Frieden schließt und die bedrohliche dionysische Gewalt abwendet. So ist es schließlich nicht Dionysos, der die Bestien zähmt, sondern Apollo zähmt Dionysos. Dionysos scheint also nichts anderes als der Name jenes abscheulichen Hexentranks, der Name einer Szene, wo Wollust und Grausamkeit ununterscheidbar ein und dasselbe sind. Nur eine Verteilung auf zwei verschiedene Schauplätze und Namen kann Erleichterung bringen. Aber doch nicht ganz: die Mischung von Wollust und Grausamkeit mag ihre volle Wirkung verloren haben, es bleibt doch eine Spur davon: „Jener scheußliche Hexentrunk aus Wollust und Grausamkeit war hier ohne Kraft: nur die wundersame Mischung und Doppelheit in den Affecten der dionysischen Schwärmer erinnert an ihn – wie Heilmittel an tödtliche Gifte erinnern –“ (I, 33). Das Heilmittel ist freilich mehr als nur eine Erinnerung oder Metapher des Giftes, dessen Wirkung es heilen soll: es ist das Gift; und die Doppelheit des Phänomens, „daß Schmerzen Lust erwecken, daß

der Jubel der Brust qualvolle Töne entreißt“, ist nicht bloß eine Erinnerung an den scheußlichen Hexentrunk: es ist der **Hexentrunk**. Nur die Dosierung mag etwas schwächer sein.

Warum aber der Schrecken? Warum diese Rhetorik der Abwehr mit ihrem moralistischen Ton? Bloße Pruderei ist es nicht. Es geht nicht so sehr um die „geschlechtliche Zuchtlosigkeit“ und die Bedrohung der Familie; die stärksten Adjektive „abscheulich“ und „scheußlich“ beziehen sich auf die zweimal wiederholte Formel vom „Hexentrunk aus Wollust und Grausamkeit“. Die Drohung, die es abzuwehren gilt, ist die Unentscheidbarkeit zwischen Lust und Grausamkeit oder zwischen Lust und Schmerz. Erinnern wir uns daran, daß der Titel des Textes *Geburt der Tragödie* lautet. Was an der Tragödie als Gattung rätselhaft ist, sind nicht so sehr Tod und Leiden als solche, sondern Tod und Leiden als ästhetisches Vergnügen. Insofern haben alle Theorien des Tragischen mit der Rationalisierung jenes Phänomens zu tun, daß wir Vergnügen und Lust an Grausamkeit und Schmerz haben: als Zuschauer, als Teilnehmende, als selber Leidende.

Aber was genau begründet den Schrecken vor solch einem Phänomen, besonders für einen Philosophen, der sonst keine Tabus scheute? Indem ich dieser Frage nachgehe, erlauben Sie mir einen weiteren Umweg, freilich einen, auf den Nietzsches Text und dessen Metaphorik uns verweisen. Hexentrunk, Heilmittel/Gift sind Dinge, die einzunehmen sind oder nicht einzunehmen. Sie sind gut oder schlecht für den Organismus, und oft ist es nur die Quantität, die den Unterschied zwischen heilsam und tödlich, zwischen gut und schlecht ausmacht. Hexentränke bestehen meist aus Ingredienzien, die von der zivilisierten und Toiletten gewöhnten Gesellschaft als eklig verworfen werden; zu ihren Wirkungen aber gehört die Lust nach universeller Vereinigung, wie sie Mephisto Faust verspricht: „Du siehst, mit diesem Trank im Leibe, bald Helenen in jedem Weibe“. Es gibt kein Verwerfen mehr, nur noch das jubelnde Ja.

Das Vokabular in meiner Beschreibung der Implikationen von Nietzsches Metaphern verweist bereits auf jenen Text, durch den ich meinen Umweg nehmen möchte: Freuds kurzen und dichten Essay über Verneinung.⁷ Freuds Ausgangspunkt ist ein Phänomen, das einen nicht geringeren Horror zu erwecken scheint als Nietzsches Hexentrunk von Wollust und Grausamkeit: das Phänomen, daß in der Psychoanalyse Ja und Nein nicht klar geschieden sind, weil „nein“ auch „ja“ bedeuten kann. Ich vermute, daß dieses Phänomen weit mehr als das Thema Sexualität die Widerstände gegen die Psychoanalyse mobilisiert und möglicherweise auch ein starkes Ressentiment. Es wird auch den Widerstand kaum vermindern, wenn man anmerkt, daß wir alle sehr wohl Alltagssituationen kennen, in denen wir ohne weiteres ein Nein für ein Ja neh-

men. Die Reinheit des wissenschaftlichen Diskurses muß, um seine reine Identität zu bewahren, die Unreinheit der alltäglichen Erfahrung und der Alltagssprache von sich ausschließen. Umso bemerkenswerter freilich dürfte es sein, daß einer der radikalsten Puristen und Begründer der modernen Logik, Gottlob Frege, zum Schluß kommt, daß Verneinung keinen Platz hat im Bereich des Gedankens.⁸

Der Widerstand gegen diesen Gedanken wird freilich weiter insistieren. Irgendwo findet schließlich Verneinung statt. Und natürlich verneinen weder Freud noch Frege die Verneinung (was eine Operation mit einem höchst merkwürdigen logischen Status wäre), sie verschieben sie. Außerdem versucht Freud, ihrer Genealogie und damit der Genealogie des Urteils nachzuspüren. Freud unterscheidet zwei Urteilsfunktionen: „Sie soll einem Ding eine Eigenschaft zu- oder absprechen, und sie soll einer Vorstellung die Existenz in der Realität zugestehen oder bestreiten“ (StA III, 374). Im ersten Fall geht es darum, ob etwas gut oder schlecht, nützlich oder schädlich ist. Freud übersetzt diese Entscheidung in die orale Sprache: „Das will ich essen oder will es ausspucken“ oder „Das will ich in mich einführen und das aus mir ausschließen“, oder: „Es soll in mir oder außer mir sein“. Freud schreibt diese Entscheidungen dem Lust-Ich zu, während Entscheidungen über die Existenz oder Nicht-Existenz eines Dinges dem Real-Ich zukommen, das seinerseits aber aus dem Lust-Ich sich entwickelt und im Dienst des Realitäts-Prinzips steht. Realitäts-Urteile sind also sekundär, haben aber mit der ersten Art von Urteilen gemeinsam, daß sie eine alles entscheidende Grenze zwischen Innen und Außen ziehen. Genauer gesagt: das Realitäts-Urteil setzt die Konstitution einer innen/außen-Opposition voraus, die auf der oralen Ebene sich gebildet hat.

Wenn wir nun zu Nietzsches Texten zurückkehren, wird unsere Aufmerksamkeit geschärft sein für die wiederkehrenden oralen Metaphern und deren Ausdehnung auf ein Verdauungssystem, das reguliert ist von Geschmack, Gerüchen, Hygiene und Diät, alle im Dienst einer Ökonomie der Ausschließung und Einschließung. Der Hexentrank und das Heilmittel/Gift in der *Geburt der Tragödie* setzen diese Ökonomie in Gang. Gift und Vergiftung, schlechter Geruch und schlechte Verdauung kennzeichnen das Ressentiment in der *Genealogie der Moral*. Dagegen ist die aristokratische Moral mit einer gesunden Verdauung gesegnet dank hochdifferenzierter Organe für Geschmack und Geruch.⁹

Bevor wir aber weiter in dieses Verdauungssystem und seine Ökonomie von Einverleibung und Verwerfung eindringen, verweilen wir noch einen Augenblick bei seinen begründenden Elementen, besonders bei der Frage, was denn unsere Entscheidung bestimmt, ob wir etwas in uns einführen oder ob wir es ausspucken. Die einfachste

Antwort scheint: wir nehmen das ein, was wir mögen, was uns gut schmeckt und was gut riecht und wir verwerfen das Gegenteil. So lokalisiert auch Freud, wie wir gesehen haben, die Entscheidung im Lust-Ich, welches zunächst nur daran interessiert ist, ob etwas Lust oder Unlust schafft. So schreibt auch Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*: „Uns organische Wesen interessiert ursprünglich Nichts an jedem Dinge, als sein Verhältnis zu uns in Bezug auf Lust und Schmerz“ (II, 39). Und in der *Genealogie der Moral* heißt es: „mit der Nothwendigkeit, mit der ein Baum seine Früchte trägt, wachsen aus uns unsre Gedanken, unsre Werthe, unsre Ja's und Nein's und Wenn's und Ob's“ (V, 248). Auch die Ökonomie von Erinnern und Vergessen erscheint ausdrücklich in Analogie zur körperlichen Verdauung: „Vergeßlichkeit ist keine bloße vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, daß was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn ‚Einverseelung‘ nennen) ebenso wenig in's Bewußtsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozeß, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte ‚Einverleibung‘ abspielt“ (V, 291).

Es liegt eine verführerische Selbstverständlichkeit darin zu glauben, daß, selbst wenn alle Dinge, alles Wissen fraglich und unsicher sind, wir doch mit absoluter Sicherheit wissen, ob etwas Schmerz oder Lust bereitet. Wenn's weh tut, tut's eben weh, Schmerz kann nicht debattiert werden. Wir mögen vielleicht in manchen Fällen das Verhältnis von Ursache und Schmerz unangemessen finden, aber dennoch können wir nicht die Tatsache des Schmerzes verneinen. Selbst wenn wir nur von eingebildeten Schmerzen sprechen, verlegen wir nur den Schmerz in eine andere Sphäre, und es schmerzt dort vielleicht nicht weniger als der körperliche Schmerz. Es ist möglich, daß der Neurotiker so viel wie oder mehr als die physisch gequälte Kreatur leidet.

Und doch ist es diese Gewißheit und diese Tatsächlichkeit, die in der Geburt der Tragödie, vielleicht gegen den Widerstand des Autors, in Frage gestellt wird. Und wir können nun jene Rhetorik der Verwerfung, die Nietzsche dem Hexentrunk entgegenschleudert, zu verstehen beginnen; denn jener Trank unterminiert jeden Versuch einer Stabilisierung auf irgendeiner Ebene. Nicht nur werden alle epistemologischen Fundamente erschüttert, sondern selbst unser biologisches Überleben scheint bedroht, wenn wir nicht mehr unsern einfachsten Gefühlen und Instinkten trauen können, die uns sagen, was wir einnehmen und was wir ausspucken sollen.

Nietzsches widersprüchliche, konfliktgeladene Verwicklung in diesem Problem, zeigt sich besonders deutlich in der Spannung zwischen einem mit starkem Wert besetzten biologischen Vokabular von stabilisierenden Instinkten und einer Bewe-

gung der Argumentation, die jede Möglichkeit eines festen Grundes radikal destabilisiert. Das hat seine Auswirkungen auf den Sprachgebrauch. In der Tat bietet meine eigene Terminologie Blößen für Kritik. So habe ich vielleicht allzu nachlässig die Begriffe Schmerz, Unlust und Grausamkeit undifferenziert der Lust entgegengestellt. Eine strengere Argumentation könnte darauf hinweisen, daß wir möglicherweise unsern Knoten ganz logisch auflösen könnten, wenn wir nur klar zwischen Schmerz und Unlust unterscheiden. Wir könnten dann vielleicht sagen, daß Schmerz, wenn er auch Schmerz bleibt, doch als Lust oder als Unlust erfahren werden kann. Im Falle der Grausamkeit ist die Differenzierung noch leichter und klarer: Grausamkeit heißt, einem andern Schmerz zufügen, und das steht nun, so unliebsam es zuzugeben ist, in keinem logischen Widerspruch zu meiner Lust. Aber gerade der strenge und unnachgiebige Versuch Nietzsches und Freuds, zu solchen klaren Unterscheidungen zu kommen, erschüttert sie, weist sie als eine sekundäre, wenn auch notwendige Konstruktion auf. Jene, die nicht nur aus zweiter und dritter Hand von Freud gehört, sondern seine Texte gelesen haben, wissen um die qualvoll verwickelte Arbeit Freuds, um die Verknotung von Sadismus und Masochismus aufzudröseln, bis schließlich nach Revision um Revision die scheinbar klare Differenz zwischen Grausamkeit und Schmerz sich völlig verwischt, wenn die sadistische Lust sich als die Lust in der Identifikation mit dem Leidenden herausstellt.¹⁰

Nietzsches Ressentiment-Analyse geht ähnlich verschlungene Pfade. Doch vorher schon ist eine weitere konstitutive Schwelle und Grenzlinie aufgehoben. Wieder finden die Symptome davon sich in einem scheinbaren Mangel an Präzision, und wieder taucht dieses Symptom auch in meinem eigenen Text auf. Ich habe vorher Nietzsches „Hexentrank“ und sein Heilmittel/Gift als Metaphern bezeichnet. Das scheint auch durchaus einleuchtend, da Nietzsche doch offenbar nicht von einem wirklichen oder eigentlichen Hexentrank spricht. Oder doch? Denn er schreibt ausdrücklich „bis zu jener abscheulichen Mischung von Wollust und Grausamkeit, die mir immer als der eigentliche ‚Hexentrank‘ erschienen ist“. Also gebraucht Nietzsche den Begriff doch im *eigentlichen* Sinne und nicht metaphorisch, das in unserm Sprachgebrauch den Gegenbegriff zu *eigentlich* bildet. Aber andererseits setzt Nietzsche das Wort „Hexentrank“ in Anführungszeichen, was anzudeuten scheint, daß es doch vielleicht metaphorisch zu verstehen ist. Metaphorischer und eigentlicher Gebrauch des Wortes treffen in einer Mischung zusammen, die ich versucht bin, einen eigentlichen sprachlichen Hexentrank zu nennen.

Nietzsches kurzer Essay *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, den er kurz nach dem Erscheinen der *Geburt der Tragödie* diktierte, artikuliert das Problem

ausdrücklich und in radikalster Form: Sprache und Wahrheit sind nichts anderes als „Ein bewegliches Heer von Metaphern, **Metonymien**, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen . . .“ (I, 880). Wenn aber Sprache grundsätzlich figürlich ist, fällt die Unterscheidung von eigentlichem und figürlichem Gebrauch in sich zusammen. Und doch, wenn wir uns verständigen wollen, ist die Unterscheidung wesentlich. Wie soll ich Sie verstehen, wenn ich nicht weiß, ob ich Ihre Worte wörtlich oder im übertragenen Sinne nehmen soll? Und doch, verstehe ich Sie, wenn ich Sie niemals nicht wörtlich nehme? Wir alle kennen eine gewisse alltägliche Dialogszene, zu deren Zentrum ein apologetisches „Ich hab das doch nicht wörtlich gemeint“ steht. Wenn wir diese Entschuldigung annehmen, vermeiden wir wahrscheinlich einige Konflikte, wenn wir sie nicht annehmen, dürften wir einiges Ressentiment provozieren. Andererseits: wieviel Ressentiment liegt im bekannten, triumphierenden und boshaften Gestus von Sätzen wie „Das ist, was Du glaubst, daß Du sagst, aber eigentlich meinst Du . . .“ Es ist gemein, in der Tat, so zu sprechen. Aber tun wir es nicht alle? Besonders als Kritiker in verschiedenen Positionen? Eine gewisse vulgarierte Form des psychoanalytischen Diskurses bietet sich an für solche Gesten, ebenso der Diskurs der Ideologiekritik wie überhaupt jedes Sprechen, das mit der Geste des Demaskierens daherkommt. Und wessen Rhetorik war schärfer in dieser Hinsicht als die Nietzsches?

Über wessen Ressentiment sprechen wir eigentlich? Immerhin sprechen wir endlich wenigstens über Ressentiment. Endlich komme ich zur Sache. Aber die Sache hat sich längst als Knoten herausgestellt oder vielleicht als Hexentrunk mit manchen fremdartigen und auch bekannten Ingredienzien. Ich kann Ihnen aber nun versprechen, glaube ich, daß wir über den langen Umweg die Fäden gesammelt haben, die sich zu Nietzsches Text über Ressentiment verknoten und daß wir die Ingredienzien nun auch für unsern Hexentrunk bereit haben.

Es begann, es beginnt mit klaren Entgegensetzungen. Der Gegensatz von Sklavenmoral zur aristokratischen Moral macht den eigentlichen Geist des Ressentiments aus.

Die aristokratische Moral gründet sich auf direkte, aktive Affekte, unverhüllte Aggression, klare und sichere Instinkte und ist mit einer feinen differenzierenden Nase gesegnet. Der Held der aristokratischen Moral mag also gefährlich sein, aber man kann ihm trauen, er ist nicht hinterhältig. Die Sklavenmoral dagegen gründet sich auf reaktive Affekte, indirekte Aggression, Täuschung und ist motiviert von Neid. Kurz, sie stinkt. Derartige Entgegensetzungen haben Nietzsche den Vorwurf des Irrationalismus und präfaschistischer Tendenzen eingebracht. Das machte unter anderm den Schwerpunkt von Lukács' Nietzsche-Kritik aus. Obwohl Lukács nicht ausdrücklich

von **Ressentiment** spricht, überträgt doch seine Analyse von Nietzsches Philosophie als *Reaktion* der Angst auf die sozialistische Bewegung (die Nietzsche seinerseits wiederum als zeitgenössisches Paradigma des Ressentiments versteht) Nietzsches Ressentiment-Merkmale auf dessen eigene Philosophie.

Es zeigt sich bald, daß diese Art von Argumentation nirgendwohin führt. Die gegenseitigen Ressentiment-Vorwürfe können ad infinitum weitergehen. Nietzsche stellt die Frage im Grunde selbst **schon** in bezug auf sein eigenes Projekt, wenn er sie auch ausdrücklich an die englischen Philosophen und Moralkritiker stellt und deren Tendenz, in allen Werten möglichst die „partie honteuse“ zu finden. „Was treibt diese Psychologen eigentlich immer gerade in *diese* Richtung?“ fragt er. „Ist es ein heimlicher, hämischer, gemeiner, seiner selbst vielleicht uneingeständlicher Instinkt der Verkleinerung des Menschen? Oder etwa ein pessimistischer Argwohn, das Mißtrauen von enttäuschten, verdüsterten, giftig und grün gewordenen Idealisten? Oder eine kleine unterirdische Feindschaft und Rancune gegen das Christenthum (und Plato), die vielleicht nicht einmal über die Schwelle des Bewußtseins gelangt ist?“ (V, 257 f.). Hier sind alle Haupteigenschaften versammelt, die Nietzsche dem Ressentiment zuschreibt: heimlich, hämisch, gemein, Tendenz zur Verkleinerung, Argwohn, Mißtrauen, Enttäuschung, Gift, Rancune, und all das uneingeständlich, unbewußt. Wir finden auch die beiden Hauptobjekte von Nietzsches Kritik: Christenthum und Plato. Ist das der Grund, warum er sein eigenes Fragen „mit Widerstand“ (V, 258) hört? Ist das der Grund, warum er nicht daran glauben will, warum er wünscht, daß „es umgekehrt mit ihnen stehen möge“, „daß diese Forscher und Mikroskopiker der Seele im Grunde tapfere, großmüthige und stolze Thiere seien, welche ihr Herz wie ihren Schmerz im Zaum zu halten wissen und sich dazu erzogen haben, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern...“ (V, 258)? Dieser letzte Satz ist ein Muster für Nietzsches Schreib-Gestus, die List seines Stils, die das Wünschen im Aussprechen des Wunsches aufhebt, wünschend, daß Wünschbarkeit geopfert werde.

Die List des Stils deutet zurück, daß wir noch einmal beginnen. Ressentiment ist im wesentlichen eine negative, reaktive Tätigkeit der Verneinung, in der allgemeinsten Form ein Nein zum Leben. (V, 252). Nietzsche lokalisiert dieses Nein zunächst bei Schopenhauer, dem sein eigenes Denken zunächst folgte, gegen dessen Verneinung nun aber ein „immer grundsätzlicherer Argwohn“ (V, 252) in Nietzsche spricht. „Argwohn“ ist freilich auch eine Vokabel, die Nietzsche mit dem Ressentiment verknüpft. Gegen das Nein möchte Nietzsche das jubelnde Ja des positiven aristokratischen Geistes setzen. Zwischen Ja und Nein gibt es aber keine Symmetrie. Während im Unbewußten es kein Nein gibt, findet die Asymmetrie auf der manifesten Ebene des Aus-

drucks ihre Umkehrung. Das berühmte fort/da-Spiel des kleinen Jungen in Freuds Geschichte ist asymmetrisch vom *Fort* dominiert.¹¹ Jedes Ja gründet sich auf eine bestimmte Verneinung. Die positive Figur des streng sich aufrichtenden Apollo zeichnet sich ab vor der dionysischen Drohung der Auflösung der Individuation, nicht anders als der Phallus, der sich über die Geschichte der Kastration aufrichtet.

Um nun die Ökonomie zwischen Ja und Nein, zwischen aristokratischer und Sklaven-Moral ins Gleichgewicht zu bringen, muß Nietzsche eine Differenz ins Nein einführen, wie er früher schon sich gezwungen sah, das Dionysische in zwei Arten zu spalten. In der Einleitung zur *Genealogie* setzt Nietzsche sich von einer Studie seines früheren Freundes Paul Ree über den Ursprung moralischer Werte ab: „Vielleicht habe ich niemals Etwas gelesen, zu dem ich dermaßen, Satz für Satz, Schluß für Schluß, bei mir Nein gesagt hätte wie zu diesem Buche: doch ganz ohne Verdruß und Ungeduld. In dem vorher bezeichneten Werke, an dem ich damals arbeitete, nahm ich gelegentlich und ungelegentlich auf die Sätze jenes Buchs Bezug, nicht indem ich sie widerlegte – was habe ich mit Widerlegungen zu schaffen? – sondern, wie es einem positiven Geiste zukommt, an Stelle des Unwahrscheinlichen das Wahrscheinlichere setzend, unter Umständen an Stelle eines Irrthums einen andern“ (V, 250 f.). Nietzsche setzt sich also als positiven Geist vom andern ab, aber nicht indem er einfach dem Nein ein Ja entgegensetzt, sondern indem er das Nein differenziert. So qualifiziert sich auch der aristokratische Geist nicht einfach durch ein Ja, sondern durch eine fundamentale Haltung, die Nietzsche mehrfach emphatisch als „Pathos der Distanz“ evokiert.¹² Die Differenzierung innerhalb des Neins exemplifiziert sich weiter in Nietzsches subtiler Differenzierung der Rache.

Im 10. Kapitel der *Genealogie* faßt Nietzsche noch einmal den Gegensatz von Sklavenmoral und aristokratischer Moral zusammen: „Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Andern‘, zu einem ‚Nicht-Selbst‘“ (V, 270). Die Sklavenmoral braucht also immer eine Außenwelt als das Andere, als ein Gegenüber, während die vornehme Moral spontan aus sich selber handelt: „Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Werthungsweise der Fall: sie agiert und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen“. Eine merkwürdige Diskrepanz zeichnet sich hier ab zwischen der emphatischen Rhetorik der Umkehrung und Entgegensetzung und einer Semantik, die Schwierigkeiten hat, den Gegensatz aufrecht zu erhalten. Es scheint hier eine Parallele auf zu jenem emphatischen Versuch, die barbarische Form des Dionysischen durch eine ungeheure Kluft von der griechischen zu trennen, ohne doch

letzten Endes die Differenz irgendwo aufzuzeigen. Es schien sich eher um eine graduelle Differenz zu handeln, um eine Frage der Dosierung. Und so auch hier: „das Umgekehrte“ zeigt sich als bloß graduelle Abstufung. Auch die vornehme Moral sucht ihren Gegensatz, wenn auch nur um desto frohlockender Ja zu sagen. Aber warum überhaupt suchen? Vielleicht weil der Komparativ für das Begehren eine Notwendigkeit ist, das Mehr, das nach der Unendlichkeit des Meers verlangt. Vielleicht weil dieses positive Selbst doch nicht so selbst-genügsam ist und in der Tat das Andere braucht, um sich zu konstituieren. Oder wie sollen wir sonst das Pathos der Distanz verstehen?

Es scheint also, daß die vornehme Moral nicht anders als die Sklavenmoral innerhalb einer Ökonomie von Ja/Nein, innen/außen und Selbst/Anderes operiert. Worauf gründet eine solche Ökonomie? Alle Zeichen in der Genealogie weisen in die Richtung des Ressentiment, oder genauer gesagt: die Genealogie des Ressentiment ist unauflöslich mit der Konstitution der Gegensätze von innen/außen und Selbst/Anderes verknüpft. Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß die aristokratische Selbst-Bejahung nicht rein affirmativ ist, sondern daß es ein Element der Unreinheit darin gibt, nämlich etwas vom Nein. Dieses Vokabular führt uns bereits auf eine neue Ebene: rein/unrein ist eine Opposition, die Nietzsche der priesterlichen Kaste zuschreibt, die zunächst als Teil der vornehmen Klasse innerhalb der Aristokratie sich bildet, um dann die radikale Gegenform zur vornehmen Moral zu entwickeln. In diesem Prozeß findet nun eine entscheidende Verwandlung statt. Anfänglich, sagt Nietzsche, müssen die Begriffe rein/unrein noch ganz äußerlich und symbolisch verstanden werden. Dann aber beginnt die priesterliche Aristokratie, diese Wert-Gegensätze „auf eine gefährliche Weise (zu) verinnerlichen und (zu) verschärfen“ (V, 2 65). Diese Verinnerlichung bringt nun eine ganze Kette qualitativer Veränderungen mit sich, die auf der sprachlichen Ebene sich verdichtet als Übergang von der wörtlichen zur metaphorischen Bedeutung abzeichnet. Was heißt hier aber ‚metaphorisch‘? Ein Adjektiv, das zunächst etwas Physisches und Äußerliches bezeichnet, bezieht sich nun auf etwas Meta-physisches und Innerliches. Dieses Innerliche ist aber bereits schon nicht mehr ein buchstäbliches Inneres, denn physiologisch/räumlich kann ich so weit wie nur möglich ins Innere des Körpers dringen und doch nichts finden als physische Organe, auf die die Adjektive rein/unrein in einem völlig äußerlichen Sinne anwendbar sind. Verinnerlichung konstituiert Metaphorisierung, aber Metaphorisierung konstituiert die Bedingung der Möglichkeit, daß ein Inneres gegen ein Äußeres, ein Selbst gegen ein Anderes sich absetzen können. Durch diesen Prozeß, schreibt Nietzsche, sind schließlich „Klüfte zwischen Mensch und Mensch aufgerissen worden, über die selbst

ein Achill der Freigeisterei nicht ohne Schauer hinwegsetzen wird“ (V, 265). Das Wort Schauer ist semantisch und phonetisch nahe den Wörtern „Schauer“ und „Grausen“, mit denen Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* die Wirkungen der Auflösung der Individuation beschrieb. Verinnerlichung ist konstitutiv für Individuation, aber sie wird auch als gefährlich und vor allem als ungesund beschrieben. Medizinisches und hygienisches Vokabular dominiert: „Es ist von Anfang an etwas *Ungesundes* in solchen priesterlichen Aristokratien“; „intestinale Krankhaftigkeit und Neurasthenie“ haftet diesen Priestern an; die Heilmittel, die sie dagegen gefunden haben, sind noch gefährlicher als die Krankheiten selbst; die ganze Menschheit „krankt noch an den Nachwirkungen dieser priesterlichen Kuren“, besonders an den „Diätformen“, die sie erfunden haben. Dann aber fügt Nietzsche hinzu, es sei um der Gerechtigkeit willen zu bemerken, „daß erst auf dem Boden dieser *wesentlich gefährlichen* Daseinform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt *ein interessantes Thier* geworden ist, daß erst hier die menschliche Seele in einem *höheren* Sinne *Tiefe* bekommen hat und *böse* geworden ist – und das sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier ...“ (V, 266). Hier also lokalisiert Nietzsche den Ursprung der Menschheit und der menschlichen Kultur; in andern Worten, die Menschheit hat denselben Ursprung wie das Ressentiment. Der Hexentrunk hat uns zu Menschen gemacht, aber der Hexentrunk ist auch ein Produkt der menschlichen Kultur, das was sie um ihrer Identität willen verwirft.

Es wäre verlockend hier, einige auffallende Parallelen in Freuds Denken über den Ursprung der Kultur zu verfolgen. Interessanter jedoch als einige offensichtliche Ähnlichkeiten mit dem *Unbehagen in der Kultur* und auch produktiver für ein immanentes Verständnis von Nietzsches Text scheint mir das Problem von Instinkt und Verinnerlichung. Eine oberflächliche Lektüre der *Genealogie* und auch anderer Texte Nietzsches könnte leicht den Gegensatz von vornehmer und Sklavenmoral als Gegensatz zwischen spontaner Instinkthandlung einerseits und Perversion der natürlichen Instinkte durch Aufschub, Umweg und Inversion konstruieren. In der Tat verändert die Inversion der Instinkte deren Eigenschaften radikal. Und die entscheidende Rolle dabei fällt dem Prozeß der Verinnerlichung zu: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Außen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später *seine ‚Seele‘ nennt*“ (V, 322). Die Inversion und Perversion des Instinkts erscheint also konstitutiv für die menschliche Gattung. „Instinkt“ hat somit bei Nietzsche zwei unterschiedene Bedeutungen: 1) eine biologische Bedeutung, Instinkt als natürliches Verhaltensmuster mit klar bestimmtem Objekt und Ziel; 2) nach der Inversion als gefährliche

Kraft ohne festgelegtes Ziel und Objekt. In diesem zweiten Sinne nähert Nietzsches „Instinkt“ sich dem Freudschen Begriff des „Trieb“, für den ebenfalls Objekt und Ziel flexibel geworden sind und damit offen für eine Ökonomie von Äquivalenz und Substitution;¹⁴ erst dadurch ist es möglich von „Tribschicksalen“ zu sprechen. Auf einer andern Ebene wird nun aber diese Unterscheidung von Nietzsche zum Teil wieder verwischt. Wir haben bereits bemerkt, daß der Gegensatz von aristokratischer und Sklavenmoral nicht stabil ist; es ist überhaupt kaum ein Gegensatz, zumindest nicht in dem Sinne, den Nietzsches Rhetorik aufzustellen scheint, es sei denn, wir verstünden die Aristokratie als eine Art vormenschliche, humanoide Tiergattung. Der Aristokrat als eine Art Neandertaler. Aber selbst wenn wir das annähmen, würde Nietzsches Text unsern Weg zurück zur Natur bald blockieren. Im zweiten Hauptteil der *Genealogie* lesen wir: „... die ganze Geschichte eines ‚Dings‘, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hinter einander folgen und ablösen (...) Die Form ist flüssig, der ‚Sinn‘ ist es aber noch mehr ... Selbst innerhalb jedes einzelnen Organismus steht es nicht anders: mit jedem wesentlichen Wachstum des Ganzen verschiebt sich auch der ‚Sinn‘ der einzelnen Organe ...“ (V, 314 f.). Die ‚Natur‘ hat also bereits Teil an der Zeichenkette der Interpretationen, schon die ‚natürlichen‘ Organe haben ihre ‚Schicksale‘.

In Analogie zu einer Inversion, die Peter Szondi in bezug auf Schillers Entgegensetzung von „naiv“ und „sentimentalisch“ vollzogen hat, indem er das Naive als das Sentimentalische erklärt, dessen Produkt und Konstrukt,¹⁵ könnte man auch hier sagen: die spontane, instinktive, natürliche Moral ist die fiktive, sentimentale Konstruktion der invertierten und pervertierten Sklavenmoral.

Dieser unabschließbare Aufschub und diese Verschiebung der ‚Natur‘ signalisiert sich unter anderm wiederum in jenem eigentlichen Hexentrank Nietzsches, in der Unentscheidbarkeit von Schmerz, Grausamkeit und Lust. Schmerz ist nicht weniger Resultat einer Interpretation als die Hexen selbst: „Man erinnere sich doch der berühmten Hexen-Prozesse: damals zweifelten die scharfsichtigsten und menschenfreundlichsten Richter nicht daran, daß hier eine Schuld vorliege; die ‚Hexen‘ selbst zweifelten nicht daran, – und dennoch fehlte die Schuld. – Um jene Voraussetzung in erweiterter Form auszudrücken: der ‚seelische Schmerz‘ selbst gilt mir überhaupt nicht als Thatbestand, sondern nur als eine Auslegung (...) von bisher nicht exakt zu formulirenden Thatbeständen ...“ (V, 376). Nietzsche spricht hier zwar ausdrücklich nur vom „seelischen Schmerz“, nicht vom körperlichen. Aber wo fühlen wir den

Schmerz, körperlich oder nicht, wenn nicht in der Seele, als psychische Repräsentation? Nietzsche deutet das auch früher in der *Genealogie* schon an, wenn er von der Relativität der Schmerzempfindung spricht (V, 303). Auch körperlicher Schmerz unterliegt der Interpretation und ist ihr Produkt, was selbstverständlich in keiner Weise die Verneinung von Schmerz und Leiden impliziert: die Interpretation ist eine Tatsache, auch wenn die Tatsache eine Interpretation ist.

Es ist nun vielleicht möglich, die Umwege unserer Lektüre zusammenzufassen und die Verwandlungen in der Ökonomie des Ressentiments strukturell zu beschreiben. In ihrer allgemeinsten Form konstituiert sich diese Ökonomie aus Verwandlungen von Gegensatzpaaren. Nietzsche selbst gibt uns das Paradigma für die Art einer solchen Verwandlung. Er beginnt mit dem Ursprung des Begriffs und des Urteils „gut“. An den Anfang stellt er eine ursprüngliche gut/schlecht-Opposition, in welcher die Begriffe gut/schlecht durchaus noch im außermoralischen Sinne zu verstehen sind als „das ist gut für mich“, „das ist schlecht für mich“. Es handelt sich also um dieselbe Gegensatz-Paarung, auf die Freud später die Genealogie der Verneinung gründet. Durch die vermittelnde Opposition rein/unrein wird nun das erste Paar gut/schlecht in ein zweites Gegensatzpaar gut/böse verwandelt. Dies ist, wie wir sahen, das Produkt einer Metaphorisierung und Verinnerlichung. Dieser moralistische Gegensatz gut/böse wird von nun an zum charakteristischen Kennzeichen der jüdisch-christlichen Moral. Die beiden Paare formen nun zusammen ein neues Gegensatzpaar gegeneinander: der gut/schlecht-Gegensatz der aristokratischen Moral gegen den gut/böse-Gegensatz der Sklavenmoral. Die Entgegensetzung dieser beiden Wertssysteme macht nach Nietzsche die konfliktgeladene Geschichte der letzten Jahrtausende aus. Und der Kampf ist noch nicht vorbei. Er hat sogar neue Dimensionen angenommen, ist in ein neues Stadium getreten: „Man könnte selbst sagen, daß er inzwischen immer höher hinauf getragen und eben damit immer tiefer, immer geistiger geworden sei: so daß es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der ‚höheren Natur‘, der geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein“ (V, 285 f.). Bemerkenswert scheint mir an dieser Textstelle die Wiederholung des uns nun vertrauten Prozesses der Verinnerlichung: die erste Verinnerlichung bewirkt in einer Kettenreaktion immer neue, indem sie die ursprünglichen Gegensatzpaare verinnerlicht und verdoppelt.

In einem bemerkenswerten Aufsatz hat Joel Fineman denselben Prozeß und dieselbe Verwandlung in der Struktur des allegorischen Begehrens aufgezeigt.¹⁵ Von Anfang an von ihrem Ursprung entfernt, begibt die Allegorie sich auf eine zunehmend frustrierte Suche nach einem Signifikanten, mit dem sie den verlorenen Ursprung

einholen könnte, und mit jedem Signifikanten ist der Bruch wieder da, beginnt die Suche von neuem: es ist die Struktur einer kontinuierlichen Sehnsucht, das unersättliche Begehren der Allegorie“. ¹⁶ Fineman kann auf ein noch weiter formalisiertes und allgemeineres Paradigma für die Konstitution und Operation binärer Systeme hinweisen: Jakobsons phonologisches System. ¹⁷ Jakobson führt die phonologischen Oppositionen auf einen ursprünglichen maximalen Gegensatz zurück, in dem die volle Offenheit des vokalischen /a/ der völligen Schließung des Stimmparates im Verschlusslaut /p/ gegenübersteht. Um nun eine Struktur zu begründen, sind mindestens zwei Gegensatzpaare nötig. ¹⁸ In Jakobsons phonologischem System erscheint das zweite Paar durch eine Blockierung der Bewegung von /a/ zu /p/ im nasalen /m/, welches gewissermaßen den ursprünglichen Gegensatz in sich enthält und gleichzeitig zum differentiellen Ausgangspunkt neuer Oppositionen wird.

Bemerkenswert für unsere Diskussion des Ressentiment scheint mit in all diesen Gegensatzpaaren und Transformationen ein Moment, auf das bereits Nietzsche die Hauptbetonung legt: die Verinnerlichung des ursprünglichen Gegensatzes und Konfliktes. In diesem Prozeß der Verinnerlichung verwandelt sich die Natur des Gegensatzes grundsätzlich. Man kann sagen, daß erst dadurch Signifikation und Artikulation stattfinden, so wie im phonologischen Paradigma das stammelnde p-a-p-a-p-a sich in Sprache und Bedeutung umsetzt. Ein analoger Prozeß zeichnet sich in Nietzsches Text ab: was zunächst als äußerer Gegensatz aufgestellt wird, der eine Identität (sei sie individuell oder kollektiv) in der Ökonomie des Einschließens und Ausschließens absichert, tritt als Konflikt in das Innere dieser Identität und bedroht sie. Ressentiment reagiert auf diese Bedrohung, indem es den Konflikt wieder nach außen zu verlegen sucht. Wo immer also Identität sich behaupten will, sei es die des Individuums, einer Gruppe, einer Institution, einer Disziplin, einer Nation oder was immer, ist die Ökonomie des Ressentiments mit im Spiel. Diese selbe Ökonomie aber, die sowohl Verinnerlichung und Ressentiment begründet, bereitet auch die Szene für eine mögliche Differenzierung, freilich sehr fragiler Art, Ressentiment ist der Versuch einer behaupteten Identität, den inneren Konflikt zu verschieben, indem ein Element eines internen Konflikts nach außen verlegt und einem *anderen*, dem Barbaren, wer immer das sei, zugeschrieben wird. Die Überwindung des Ressentiments hieße dann also gerade nicht, es zu verwerfen oder zu verneinen, sondern es anzuerkennen als notwendiges Moment. Solches Anerkennen freilich kann nur das Resultat eines Durcharbeitens im strengsten Sinne dieses Wortes sein: ein Durcharbeiten durch alle die verknoteten Fäden des Verneinens, des Ausschließens und des Einschließens, und zwar nicht nur als Arbeit des Individuums, sondern auch und gerade als gesellschaftliche Arbeit, als

Arbeit auch der verschiedenen akademischen und sonstigen Disziplinen, denen wir uns zurechnen und an deren Identitätsbildung wir teilnehmen.

¹ Die Extreme reichen von Lukács' „präfaschistischem“ Nietzsche bis zum Inbild des Humanisten in einem vor kurzem erschienenen Aufsatz von HERMANN BOSCHENSTEIN, der sich durch ein bemerkenswertes Maß an gutem Willen und hermeneutischer Fahrlässigkeit auszeichnet: *Nietzsche und das Problem der Humanität*, in: *Modern Language Notes* 97 (1982), 636–655.

² Wegweisend in dieser Hinsicht war das Nietzsche-Kolloquium von Cérisy-la-Salle 1972. Vorangegangen war aber schon 1971 die Nietzsche-Nummer von *Poétique* 5 mit Essays von Jacques Derrida („La mythologie blanche“), Philippe Lacoue-Labarthe („Le détour“), Sarah Kofman („Nietzsche et la métaphore“) mit Texten von Nietzsche über Rhetorik und Sprache. Einen kurzen Abriß der neueren französischen Nietzsche-Rezeption gibt RUDOLF E. KUENZLI; *Nietzsche und die Semiotik: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 263–288.

³ J. DERRIDA: *Eperons, Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion 1979.

⁴ PAUL DE MAN: *Allegories of Reading, Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven/London: Yale University Press 1979.

⁵ Solche Ausschließungen finden nicht unbedingt im offenen, direkten Konflikt statt. Häufig nehmen sie die Form eines einfachen Ignorierens an. Exemplarisch dafür ist ein vor wenigen Jahren erschienenes Buch über Nietzsche und Ressentiment: AMANDUS ALTMANN: *Friedrich Nietzsche. Das Ressentiment und seine Überwindung – verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral*. Bonn: Bouvier 1977. Nicht nur findet sich darin kein einziger Hinweis auf die lebhafteste Nietzsche-Diskussion außerhalb Deutschlands, auch ein so bemerkenswerter deutscher Beitrag wie der Aufsatz von Reiner Wiehl, der subtil das Problem von Metapher und Genealogie entfaltet, bleibt völlig unbeachtet. (R. WIEHL: *Ressentiment und Reflexion*, in: *Nietzsche-Studien* 2 (1973), 61–90).

⁶ Alle Texte Nietzsches werden nach Band und Seite nach der Kritischen Studienausgabe zitiert: FRIEDRICH NIETZSCHE: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1980.

⁷ SIGMUND FREUD: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, 9–15.

⁸ GOTTLIEB FREGE: *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976; besonders das Kapitel „Die Verneinung“, 54–71.

⁹ Nietzsche war seit seiner Kindheit an Diätfragen sehr interessiert. Curt Paul Janz erzählt, daß Nietzsche schon in den frühen sechziger Jahren nervöse Spannungen und Kopfschmerzen der falschen Diät zuschrieb: JANZ: *Friedrich Nietzsche. Biographie*. München: Deutscher Taschenbuchverlag 1981, Bd. 1, 161. In einem Brief an Erwin Rohde vom 1.–3. Februar 1868 nennt Nietzsche die Militärlübungen ein Gegengift gegen lähmende Skepsis.

¹⁰ Vgl. dazu die subtile Lektüre solcher Verwicklungen bei JEAN LAPLANCHE: *Vie et mort en psychanalyse*. Paris: Flammarion 1970 (deutsch im Walter-Verlag, Olten/Freiburg 1974). – Besonders das 5. Kapitel.

¹¹ Vgl. dazu NORBERT HANS: *Fort/da als Modell*, in: *Zeta* 02. *Mit Lacan*. Berlin: Rotation 1982, 29–46.

¹² Siehe z. B. folgende Stellen: V, 205, 259, 371; XII, 12, 13.

¹³ Nietzsche gebraucht sowohl „Instinkt“ wie auch „Trieb“ recht häufig und, wie es scheint, ohne klare Abgrenzung. Vielleicht könnte aber eine genauere Untersuchung subtile Differenzen aufzeigen.

NIETZSCHES HEXENTRANK

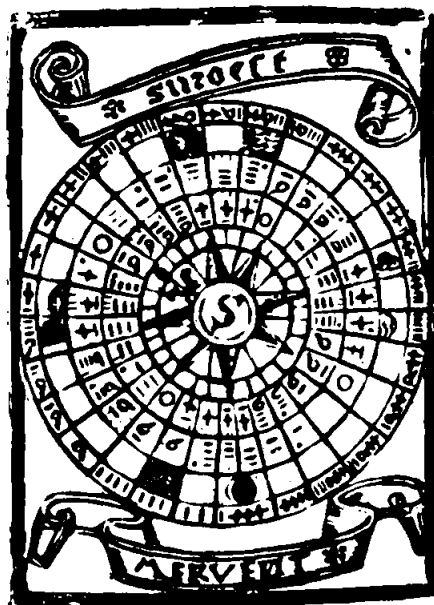
¹⁴ PETER SZONDI: *Das Naïve ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung.* in: P.S.: *Schriften II.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, 59–105.

¹⁵ JOEL FINEMAN: *The Structure of Allegorical Desire.* in: *Allegory and Representation.* Hrsg. v. Stephen J. Greenblatt. Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press 1981, 26–60.

¹⁶ Ibid., 45.

¹⁷ Ibid., 41–43. Vgl. auch ROMAN JAKOBSON: *Kindersprache und Aphasie.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.

¹⁸ FINEMAN, 42.



ENTERE GRÜND'

Hinweis auf den Schriftsteller Heimito von Doderer

Norbert Haas

1. H.v.D. (1896–1966). Von wenigen Schriftstellern seiner Zeit wird man sagen können, daß sie mit eben der Notwendigkeit wie er an den Punkt gelangten, an dem Sprache nicht länger als *Instrument* (von „Welterkenntnis“, „Kommunikation“ etc.) in Anspruch zu nehmen war. Lebhaft sehe ich ihn, es ist über zwanzig Jahre her, die Stiege des Palais Wilczek herabschreiten, Versammlungsort damals der Österreichischen Gesellschaft für Literatur (oder war es das Palais Palfy, ich weiß es nicht mehr, eine Stiege war's jedenfalls), an seiner Seite einer jener geschwätzigen, erfolgreichen jungen Literaten, einredend auf ihn ununterbrochen, während er, gestikulierend, stumm und durchaus freundlich, es über sich ergehen läßt, sich vorarbeitend Stufe um Stufe zum Saal, wo er sich hinsetzen konnte, um zuzuhören. Ein andermal, auch Palais Wilczek oder Palfy, habe ich ihn sprechen hören, mehr zum Pult oder ins Taschentuch, er war gräuslich erkältet und so gut wie gar nicht zu verstehen, aber es machte nichts, denn es sprach der Autor der „Strudlhofstiege“, jenes einzigartigen Romans, an dem ich damals lesen lernte.

Sich ganz dem Schreiben zu überlassen, einer „unbewußten Apperzeption“ in der Schrift,

daß im Kristall der Sprache Sprache sich lesen lasse, zusammenschieße zu jenen „leuchtenden Kernen“¹, an die die Erinnerung wenigstens sich zu heften vermöchte, nur punktweise freilich,

(„Örter der ‚Stiege‘ ... meine kathartischen Punkte, meine Haine und sprudelnden Quellen“) (T 680),

das war sein Plan, der in den „Tangenten“, dem „Tagebuch eines Schriftstellers 1940–1950“, beschrieben wird. Prozeß einer lebenslangen Übung, der wir den großen Roman verdanken.

Ohne Alter, philosophisch, gläubig auch erscheint im „Tagebuch“ diese Haltung:

eine Askese, zu üben in geduldiger Erwartung eines, das nur „hinzugegeben“ werden kann, wie es dort (und im Roman) heißt, nicht zu erzwingen. *Impendere vero grammaticam expedit.* (T 540)

Dabei geht es nicht um das Verhältnis von Wort und Wirklichkeit. Der Realismus der Sprache steht für Doderer außer Zweifel, es gibt keinen anderen. Wogegen sich der Schriftsteller wendet, ist jener Furor von Kommunikation, dessen Gipfel in unseren Tagen – dieses penetrante Erklären, Verstehen, Verstanden sein Wollen, Sich verständlich machen – Doderer nicht mehr erlebt hat. Ihm sollte ein „Grundgeflecht“², dem das Subjekt auf Werden oder Nichtwerden überantwortet ist, eine „Grammtik“³, im Schreiben sich erschließen jenseits des pseudologischen Raums, in dem die Individuen, über sich und über andere redend, permanent sich jener Täuschung hingeben, die die Psychologie allen Ernstes in den Rang eines wissenschaftlichen Gegenstandes hebt.

In Doderers Begriffen sind Pseudologie und Psychologie austauschbare Größen.

Dagegen bedeutete ihm die Freisetzung der Grammatik (das *grammaticam expedit*) die fortgesetzte Verrätselung einer subjektiven Wahrheit im Scheiben.

Wir beschränken uns auf das „Tagebuch“, eine Beschäftigung mit dem Roman ist mir als Ziel zu fern und nicht zu leisten im Moment. Man darf aber deshalb nicht glauben, ein Eingehen auf diese Aufzeichnungen Doderers solle dazu dienen, den Roman, gar seine Entstehung durchsichtiger zu machen. Es wäre dies eine Erwartung, zu der auf keinen Fall Anlaß gegeben werden soll. Unter gar keinen Umständen kann in die Entstehung eines Werks der Dichtung wirklich Licht gebracht werden. Der Grund ist, daß keine Interpretation das Werk, sofern es der gelungene Versuch ist, die Spuren seiner Entstehung, vor allem aber seiner Ursache zu tilgen, rückgängig zu machen imstande ist. Sich über die Verlaufsrichtung dieser Tilgung zu täuschen, bleibt einer Literaturwissenschaft vorbehalten, die nicht begreift, was Verrätselung ist und der Grund dafür.

Bemerkenswert ist, daß Doderer nach der „Strudlhofstiege“ (erschienen 1951, erste Niederschriften 1941, das „Tagebuch“ also deckt diesen Zeitraum sehr genau) kein Roman mehr in vergleichbarer Weise gelungen ist. Die „Dämonen“ sind ein Nachklang. Das Spätere bringt dann die Theorie des *roman muet*, man muß sagen, eher zum Vortrag, eines Romans also einer Sprache ohne Sprecher, Grenze der Realisierbarkeit. Auf die „Strudlhofstiege“ müssen schlimme Jahre gefolgt sein, der Zustand von vor dem Roman als rezidivierender.

2. Schreiben –, wo Erklären und Verstehen nicht nur sich als unangemessen erweisen, sondern jenen Ort bilden, den Doderer als Ort der „prägrammatischen Fixierung“ (T 564) bezeichnet hat.

Nicht Erklären, nicht Verstehen, vielmehr Nichtverstehen, Schreiben ist Nichtverstehen. Die „prägrammatische Fixierung“ als Weigerung, den egozentrischen Zustand zu verlassen. Im „Tagebuch“ heißt es:

„... wenn ein unbewußtes Denken möglich wird – das mit seinen Fortschritten dann irgendwo zu Tage tritt wie ein Fluß aus dem Karste – ein unbewußtes Denken, das wir aus eigener Erfahrung sehr wohl kennen: dann ist nicht nur eine unbewußte Perzeption sondern mehr schon, fast eine ebensolche Apperzeption annehmbar.“ (T 824)

Nehmen wir das, wie es dastcht: als ein eigentliches Gemisch (wie vielerorts im „Tagebuch“) aus Begrifflichem („unbewußtes Denken“), Bild („irgendwo zu Tage tritt wie ein Fluß im Karste“) und dem Hintupfen, Antippen einer Terminologie („nicht nur eine Perzeption sondern mehr schon, fast eine ebensolche Apperzeption“). Und sehen wir weiter.

3. D., ein Wiener Schriftsteller. Leichter zeigt es ein Text, der eine Gelegenheitsarbeit ist, eine Art kurzgefaßte Stadtbeschreibung von Wien: „Die enteren Gründ“, was ein Ortsunkundiger nicht ohneweiteres verstehen wird. Diese Beschreibung kann, wie manches bei D., als ein Glossar zu dem sprachlichen Material gelesen werden, das auch den Hintergrund zu Freuds Denken bildete: das Wienerische. „Das Wort ‚enterisch‘“, heißt es da und man betone die erste Silbe, „ist heute noch in Wien gängig. Es bedeutet genau ‚unheimlich‘, weil jenseitig. Die ‚enteren Gründ“, die jenseits nicht nur des ummauerten Stadtkernes, sondern auch der Vorstadtपालिसादेन liegenden Gegenden hatten also und haben noch heute einen leichten Hieb ins ‚Enterische‘.“⁴

Es folgen Geschichten, die dieses „Enterische“ illustrieren sollen. Mit großem Vergnügen zitiert D. aus den Memoiren eines gewissen Baron Castelli, in denen sich ein ausführlicher Bericht vom Besuch des deutschen Dichters Zacharias Werner in Wien findet. Mit ihm hatte der Baron, der als ein vorzüglicher Wienkenner galt – bekannt ist er auch als „Professor der Frivolitätswissenschaft“ und kann als solcher als ein Kollege von D. angesehen werden –, sich einen handfesten Scherz erlaubt. Auf Werners Wunsch hin, Wien von seiner authentischsten Seite kennen zu lernen, hatte Castelli den Deutschen in gewisse Lokale der Vorstadt geschleppt, die, wie man meint, un schwer hätten als Bordelle erkannt werden müssen. Nicht von dem Dichter. Als man sich am späten Abend verabschiedet und eines der Mädchen sich mit dem Ausspruch „Also morgen kommst wieder, preußischer Spitzbub?“ an Werner wendet, repliziert dieser prompt, als gelte es, den eindeutigen Appell der Vorstadt nicht über sein Glacis hereindringen zu lassen, mit einem strammen „Uf Ehre!“.

Neben diesem Ausflug in enterische Gründe wird das Erlebnis in der Bordellstraße

einer italienischen Kleinstadt bestehen können, von dem Freud in seinem Aufsatz über „Das Unheimliche“ berichtet. Freud, den es zum dritten Mal wie an Fäden in diese Straße gezogen hat, aus der ihm nur zu deutlich ein Angebot kommt, erschrickt angesichts der Wiederholung und nimmt die Episode zum Anlaß, den Begriff des Unheimlichen zu illustrieren, was der Zweck des Aufsatzes ist.⁵ Eine vermutlich über Jahre hinaus aufgeschobene Verarbeitung.

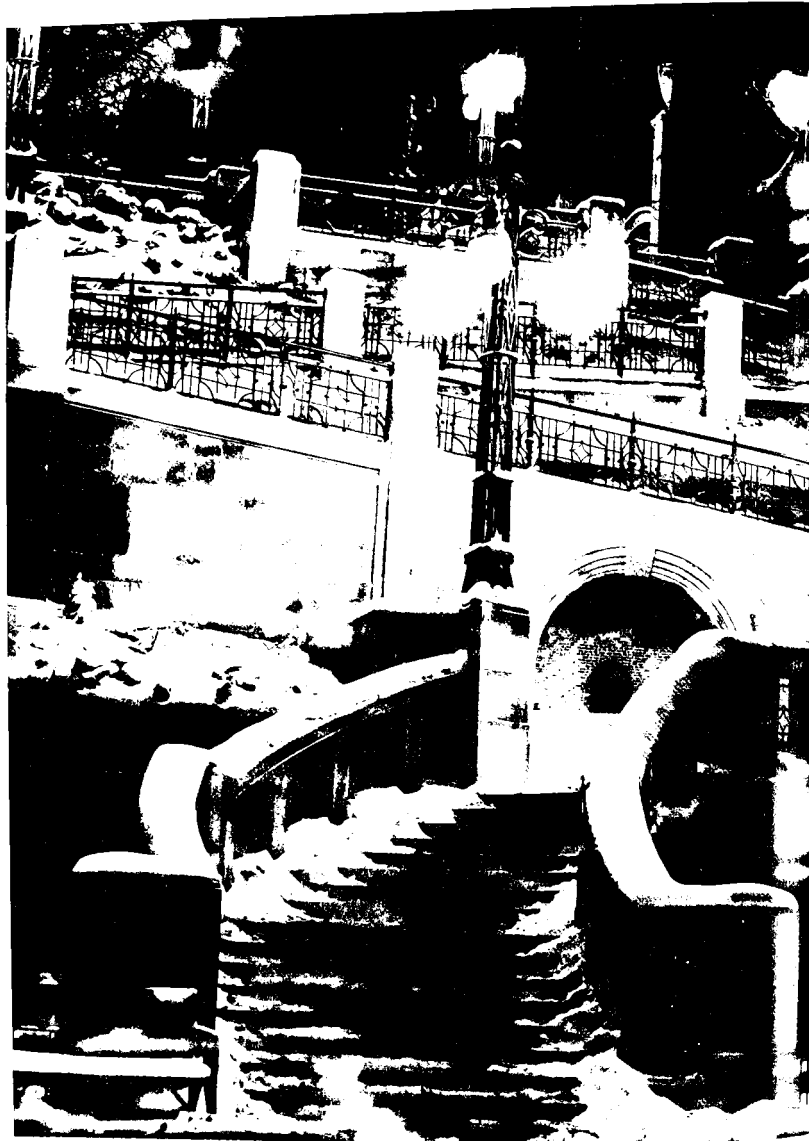
Zwischen einem Ereignis und seiner Verarbeitung kann viel Zeit verstreichen. Für den Schreibenden ist es die Spanne, die er benötigt, um von einer durchaus inadäquaten Reflexion eines Geschehens zu dessen tatsächlicher Bedeutung zu kommen. D. hat in seinem Tagebüchern versucht, hier genaueste Beobachtungen anzustellen.

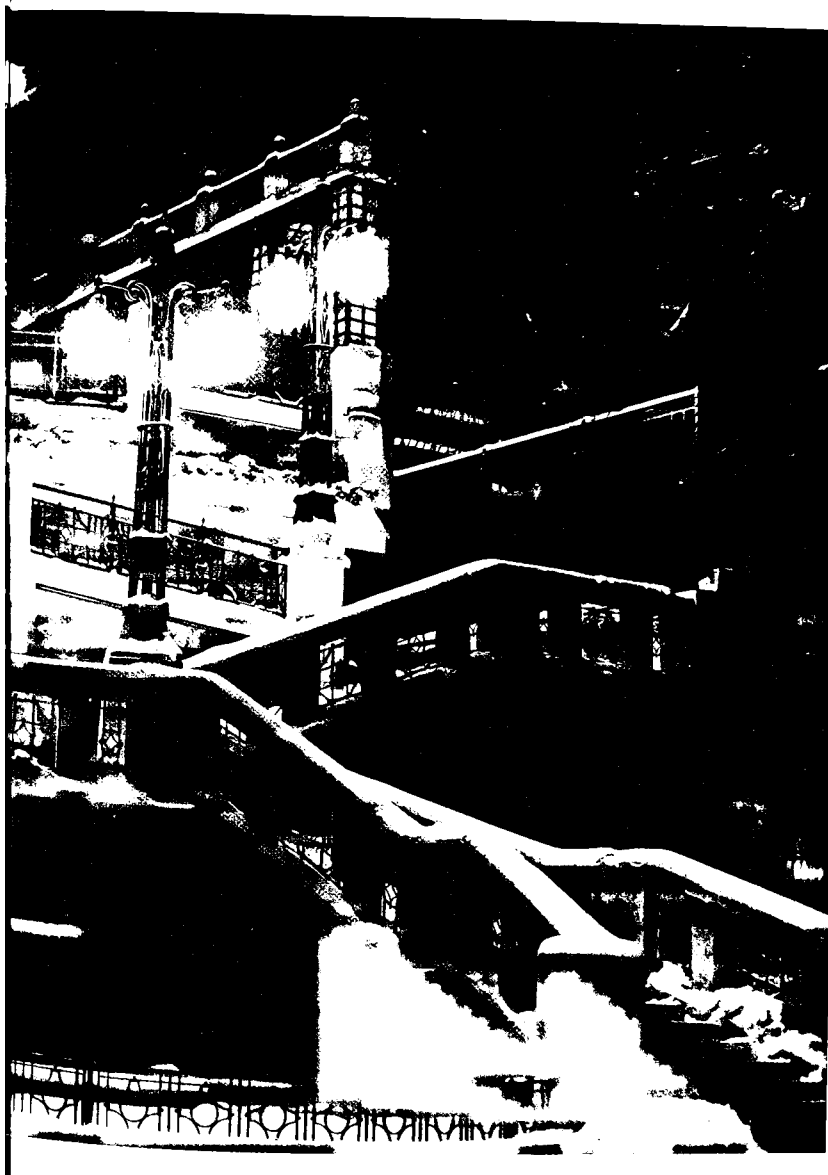
4. *Schrift*. Im „Tagebuch“ lesen wir unter dem 15. Dezember 1944: „Die Metapher ist Platzhalter des Indirekten in der Sprache, stellt also deren Grundbedingung dar.“ (T 260) Und es folgt als Bekräftigung: Was wirklich geschrieben ist, sei als ganzes **metaphorisch**. Solche Schrift, heißt es ein halbes Jahr darauf, und zwar in einer Aufzeichnung, die sich auf Grillparzers Autobiographie und Tagebücher bezieht, besitze die Kraft, „selbst das Schlimmste, was wir so auch über uns erfahren, in's Metaphorische zu wenden ...“ (T 353).

Als ganzes metaphorisch. Ganz so steht es freilich nicht geschrieben. Was D. wirklich schreibt, ist: „als a ganzer“, und so ist es auf halbem Weg zwischen den Bezirken, denn wie es D. auch noch schreibt, heißt es: Oisa ganza. Und erst in dieser Form ist es über die Mauern der Innenstadt hinaus Wienerisch und eigentlich ein Lob des Herkommens, denn es spricht sich genau so wie Alser (Oisa), womit der Wiener Stadtbezirk außerhalb der Mauern auftaucht, der Ort des Romans ist, *Alsergrund*, was man nun in die Sprache der Herrengasse übersetzen kann nicht anders **denn als ein Grund**. Was D. wirklich schreibt, „als a ganzer“, ist, wie gesagt, auf halbem Wege.

Wohnt nicht auch Freud dort, wo die jäh abfallende Berggasse – sie überwindet dieselbe Bodenwelle wie unfern von ihr die Strudlhofstiege – nach Überquerung der *Liechtensteinstraße* ins *Flache des Grunds* hinausgeht?

„Vom Denken führt kein direkter Weg zum Schreiben, dieses liegt nicht in der Verlängerung von jenem. Das Denken lockert allenthalben den Schutt: wo die Quelle dann springen wird, bleibt ungewiß. (Man könnte Valéry's ‚penser – c'est perdre le fil‘ auch in dieser geistes-mechanischen Weise auffassen. Denn ein wirkliches und wirksames ‚penser‘ ist es ja nur dann, wenn der geschlagene Funke an einer nie vorher bekannten Stelle des unbewußten Denkens zündet, was für den Schriftsteller meistens schon gleichbedeutend mit Schreiben ist. Man könnte sagen: Schreiben heißt unbe-





wußt weiterdenken.)“ (T 256) Im „Tagebuch“, aus dem sich die Romane und Erzählungen in einer Prozedur oft ohne sichtbare Übergänge und Trennungen herausentwickeln, vermerkt D., die Komposition der „Strudlhofstiege“ sei „bei schon laufendem Text“ erst sichtbar geworden. Und: „Im großen und ganzen muß jede Komposition als prä-grammatische Fixierung angesehen werden, die in der grammatischen Improvisation des täglichen Textes sich jedesmal auflöst und das so lange, bis das Werk fertig und von ihr nichts mehr übrig ist.“ (T 564)

5. *Nichtschreiben*. Gehen wir einen Schritt zurück und lesen wir Bemerkungen, die sich auf den Zustand des Nichtschreibens, auf die Zeit vor dem laufenden Text beziehen. Der Weg zum Ergreifen der Feder, die methodische und planvolle Vorbereitung des Schriebs ist D. mit den Jahren zusehens länger geworden. Von Umständen und Umständlichkeiten berichtet das „Tagebuch“, deren es bedurfte, bis es zu jenem *déclat de la grammaire* kommen konnte, auf den die Niederschrift folgt. Diese soll dann in zunehmendem Maße rasch, katastrophisch erfolgt sein.

Dies scheint D. in die Nähe der surrealistischen Schule zu rücken, Ähnlichkeiten mit dem Konzept der automatischen Schrift sind erkennbar. Doch gilt solche Beobachtung nur sehr eingeschränkt. Es ist vor allem die Auffassung des metaphorischen Prozesses, an der zu sehen ist, daß D. dem Surrealismus und einem zentralen Stück seiner Poetik doch recht fern steht. Die Tatsache des Nichtschreibens als ein Nichtschreibenkönnen wird von ihm mit den folgenden Worten beschrieben:

„Es gibt Zustände eines furchtbaren inneren Schwankens, darin wir ein Äußerstes tun müssen, nämlich unsere Grund-Entscheidung wiederholen: und eine äußerste Gefahr laufen, bei aufgedecktem Symbole (wie Gütersloh das nennt) unfruchtbar verharren zu müssen: so mag ein Impotenter seine eigene Schläffheit anstarren. Jede solche Meditation – ein Existenzkampf, kein Denken, und notwendig werdend immer nur aus eigener Schuld und Versäumnis, um dann die eingesickerte Apperzeptions-Verweigerung, die sich festgesetzt hat und verhärtet ist, gleichsam zu sprengen – jede solche Meditation unterbricht ein schöpferisches Kontinuum noch immer auf das schärfste (welches wiederherzustellen wir jetzt doch kein gefahrloseres Mittel haben), wie der Chirurg ein gebrochenes und nicht richtig geheiltes Bein neuerlich brechen muß.“ (T 497 f.)

Der Metapherntheorie des Surrealismus zufolge springt der poetische Funke, wenn zwei Bilder größtmöglicher Disparität aufeinandertreffen. Im zitierten Text funktioniert bereits eine Fügung wie das „aufgedeckte Symbol“ durchaus nicht in diesem Sinne. Das *Wort für Wort* des Textes zeigt das aufgedeckte Symbol als *ein Wort für ein*

anderes: Erläge der Schreibende der Versuchung, direkt zu sagen, wofür der beinbrechende Chirurg noch immer (stellvertretende und gereichte) Vorstellung ist, der Zustand des Nichtschreibens könnte kein Ende nehmen.

Noch die nackte Wahrheit ist Metapher. Diametral der Absicht der Metapher entgegengesetzt ist in D.s Augen das „Direkte“, er **nennt** es auch das „Unproduktive“, kurz: „die Dummheit“ (T 365). Nur der, für den Wort für Wort sich ein Wort für ein anderes setzt, vermag der Sprache und damit dem „unbewußten Denken“ ihren Lauf zu lassen. Bereits das „so mag“ („so mag ein Impotenter . . .“) hat ja den doppelten Sinn einer Demonstration und eines vorantreibenden Weiter im Text zugleich.

Vom poetischen Funken der surrealistischen Schule bleibt so ein elektrisches Knistern, eine akustische Erscheinung im Grunde eher als ein Lichtphänomen (man kann dieses Geräusch erzeugen, indem man einen Fingernagel über einen anderen schnellen läßt) und ein leichter Geruch von verbrannter Luft, der anzeigt: *Hier war das Subjekt beinah.*

6. *Das Subjekt als Metapher.* In einer frühen Notiz, lange vor der Niederschrift der „Strudlhofstiege“, bezeichnet D. als „Wurzel jedes Buchs“ folgende Erfahrung:

„... die Art, wie ein Wort für uns plötzlich klingend und bedeutend wird, oder die Verbindung zweier Wörter, zwischen welchen dann solch ein kleiner, steifer, holzbläserhafter Ton entsteht, weil sie nicht so ganz konventionell zusammenpassen; die Art, wie wir einen Straßendurchblick sehen (immer waren wir da früher blind) oder die Verbindung einer bestimmten Vorstellung mit einem bestimmten Zimmer zu einer bestimmten Zeit (und *wie* scharf ist hier das Gedächtnis!); ein Café in Triest, von wo aus man über **einen** weiten rechteckigen Platz schräg nach links hinüber in den Hafen hinaus blicken kann, und vorn, am Kai, liegt ein Dampfer und qualmt aus dem Schlot und jener feine Kohlendunst hat was von Reise und Ferne in sich (aber wir bleiben geruhig sitzen bei unserem caffè nero, denn mit der Form [es *ist* die Form!] der Ferne haben wir ja diese selbst).“ (T 136 f.)

Was den metaphorischen Prozeß in Gang hält sind Differenzen von minimaler Art. Nahezu unmerklich heben ein Wort, die Kombination von zwei Wörtern sich heraus aus einer Gleichgültigkeit, die als Konvention (der Sprache) bestimmt wird. Etwas gerät in das gewaltige Getriebe, das die Sprache ist, wird aber nicht zerrieben, sondern verursacht eine kleinste Störung, eine augenblickliche Versteifung, kaum mehr als einen Klang. „Nicht so ganz konventionell“, eine Spur von der Konvention abweichend ist das Verhältnis, das die Metapher begründet, und durchaus nicht von größtmöglicher Disparität, wie es die im Grunde konventionalistische Auffassung des Sur-

realismus fordert (denn wie anders als in bezug auf das Vergleichsmaß der Konvention wäre Disparität zu definieren). Auch zeigt sich, daß das Verhältnis minimaler Abweichung nicht unmittelbar, sondern erst im Nachhinein („dann“) und gleichsam an **einem** supplementären Geräusch, dem „kleinen Ton“, überhaupt wahrnehmbar ist.

Die Metapher fügt also nicht Teile in ein Verhältnis, das gegen die Konvention definiert wäre, vielmehr besteht ihre Übertragungsleistung in einer Verschiebung der Konvention selbst, die fast unmerklich vor sich geht und zugänglich ist allein in einem Repräsentanten unserer Wahrnehmung. Was das Subjekt angeht, das spricht, so ist es weder so definiert, daß es an eine sprachliche Konvention absolut gebunden wäre, noch so, daß es mit dieser in absoluter Ungebundenheit zu verfahren imstand ist. Überhaupt erscheinen Sprache und Subjekt nicht als Pole eines wie immer gearteten Verhältnisses. Das Subjekt selbst ist die Spur, die jene nahezu unmerkliche und fließende Veränderung der Sprache im Prozeß der **Metaphorese** hinterläßt. Klingend, bedeutend ist ein Wort oder die Verbindung zweier Wörter, sofern das sprachlich Gleichgültige eine Störung erfährt. An einem „kleinen, steifen, holzbläserhaften Ton“ wird solche Veränderung „dann“ wahrnehmbar: *Höre, da eben wäre das Subjekt gewesen.*

(Wir brauchen nur zu formulieren, daß die Generierung von Subjektivität in nichts anderem besteht als in dem Ingangkommen einer Kette solch minimaler signifikanter **Abweichungen**, und es wird deutlich, wie der Roman, wie die „Strudlhofstiege“ zu lesen sei. Es geht in ihm um die „Sprachwerdung“ einer Figur, des Majors Melzer, und das Ziel dieses Prozesses ist der Prozeß selbst: „Geläufigkeit“, wie es in dem Roman heißt.⁶ Ist diese Geläufigkeit von der Trägheit der Sprache erlangt, kann Melzer aus der Erzählung entlassen werden, und der Erzähler tut dies auch.)

In dieselbe Richtung weisen die Beispiele, die den Prozeß der Metaphorese illustrieren sollen: die Straßenflucht, die Verbindung einer bestimmten Vorstellung mit einem bestimmten Zimmer in der Perspektive der Erinnerung und schließlich jenes Beispiel einer sinnhaft wahrgenommenen Form: die Ferne.

Ein Durchblick tut sich auf, der früher nicht wahrgenommen wurde. Oder das Subjekt heftet sich an eine Erinnerungsspur – ist diese –, in der eine Vorstellung und eine **Lokalität** und eine **Zeit** sich als verbunden zeigen. Aus den Schleiern des Vergangenen steigt etwas herauf, eine Verbindung, und an diesem Punkt bringt ein sonst ruhendes Vermögen, dessen Wirkung eben das glückliche Verbinden ist, mit großer **Genauigkeit** Einzelheiten wieder, die verloren waren. *Leuchtende Kerne*. Daran knüpft sich nicht erst das Schreiben, dies *ist* Schrift, wie man einer Formulierung entnehmen kann, die D. gefunden:

„Schreiben ist durch ein souvenir en choc offenbar gemachte Grammatik.“ (T 255)

Oder es stellt sich die Differenz an einem erinnerten olfaktorischen Erlebnis her, dem „feinen Geruch von Kohlenstaub“, der Ferne signalisiert. Die Form der Ferne. Der das wahrnimmt, kann „geruhig“ sitzen bleiben im Duft seines caffè nero, er ist des Erlebens der Ferne in diesem Augenblick gewiß.

Man kann den Eindruck gewinnen, dieses Konzept der Metapher gelte einem absolut Flüchtigen und in der Tat lassen sich in den Tagebüchern und in den Romanen Stellen finden, an denen der Schreibende den Gedanken einer Sprache, die reine Bewegung wäre, ausspinnt. Eine gewisse Abwertung des gesprochenen Worts zugunsten der Schrift, dessen auch, was D. die „grammatische Situation“ nennt, zeigt sich schon früh und nimmt im Laufe der Jahre radikale Form an. Der Plan eines *roman muet* aus den letzten Lebensjahren will eine Sprache ohne Sprecher, eine Sprache der Gesten, die nicht nur aus den Fährnissen der Begriffssprache herausführen, sondern, vor aller Festlegung in Bedeutungen, abgelöst von Situationen, in denen die Subjekte sich zueinander verhalten, rein sich manifestieren soll. Allenfalls bringt die grammatische Situierung die Subjekte in Situationen!

Doch unendliche Differenzierung ohne jeden Einschnitt, diesseits der Dimension des Mangels soll damit gerade nicht behauptet werden. Der Roman zeigt, daß die genannten kleinsten Ereignisse, die Minimaldifferenzen von der Art des kleinen Tons, des feinen Geruchs, der kaum angedeuteten Geste, die das Subjekt sind, nicht Ereignisse von absoluter Flüchtigkeit sind, die für einmal nur auftauchen, um im Strom des Epos dahinzuschwinden, sondern wiederkehren und im Automatismus der Wiederkehr Identität zumindest zu konstituieren versuchen. Das grüne Licht in den Bäumen über der Stiege, das Wort „Alsergrund“, das Wort „Donaustrom“, ja die sorgfältig gepflegte Gewohnheit, Wörtern die vollen Endungen zu belassen, wären solche Örter, Punkte, epischen Kerne.

Den Romanfiguren unterlegt ist ein „Grundgeflecht“, das, wenn auch unter großen Mühen meist, zu relativer Deutbarkeit gebracht werden kann. Es bindet alle ihre Handlungen und Gedanken und wird für gewöhnlich nur spürbar, wenn allzu grob dagegen gehandelt wird. Eine Figur will dann partout nicht aus ihrer prägrammatischen Fixierung heraus. Auf der Ebene der Metapher heißt das, daß eine „Metapher verifiziert“, das heißt „von der Grundbedeutung eingeholt“ werden kann. (T 121) Es scheint also für das Subjekt jene langsame, minimale, unendliche Verschiebung in der Sprache nicht richtungslos zu sein, sondern eine Tendenz auf diese Grundbedeutung zum Ausdruck zu bringen.⁷

(geschrieben 1975, wiederaufgenommen 1985)

¹ HEIMITO VON DODERER: *Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers 1940–1950*, München: Biederstein 1964, 788. – Wir zitieren daraus im Folgenden mit der Sigle T plus Seite.

² oft, z. B. T 202, T 633 („Grundgeflecht und Traum, sich selbst bedeutend, nicht über sich hinausweisend, sondern nur tiefer in sich hinein ...“), T 672, T 680.

³ T 620, T 664, T 681, T 688, T 766, T 784 und öfter.

⁴ HEIMITO VON DODERER: *Die Wiederkehr der Drachen. Aufsätze/Traktate/Reden*, hrsg. v. W. SCHMIDT-DENGLER, München: Biederstein 1970, 248.

⁵ Ist sich Werner über den Charakter der Gegend, in die er geraten, in dem Maße im unklaren, als er sich über seinen Charakter im klaren scheint, und ist dies der Witz seines Abenteuers in enträtselten Gründen, so ist's für Freud beinahe umgekehrt („... geriet ich in eine Gegend, über deren Charakter ich nicht lange in Zweifel bleiben konnte.“).

⁶ HEIMITO VON DODERER: *Die Strudlbofstiege oder Melzer und die Tiefe der Jahre*, München: Biederstein 1951, 856.

⁷ „Wer sein Grundgebrechen als Phänomen erkennen kann, ist dem egozentrisch-pseudologischen Kerker entwichen.“ (T 701)

LESEN AM RANDE DES AUGUSTINISCHEN TEXTES

Beryl Schlossman

Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.

(*Confessiones*)

Bekennen, schreibt Augustinus, ist zweifacher Natur: Sündenbekenntnis wie auch Lobpreis. Die Freuden des Fleisches und die Glückseligkeit des Geistes begründen die doppelte Stimme des Augustinischen Textes, entgegengesetzt der Dualität von Schrecken und Lust. Solch paradoxe Paarung scheint geeignet, zum Schweigen zu führen, zur Stummheit der Schlange und zur unaussprechlichen Unendlichkeit Gottes. Die Erbsünde ist im dunklen Schweigen des Begehrens überliefert, und Gottes Offenbarung bedarf eines Vermittlers, der sie in die Struktur der menschlichen Sprache einbringt. Verdrängung und das Erhabene gehen Hand in Hand. Die Augustinische Autobiographie muß als Theologie verstanden werden, und die Augustinische Theologie gewinnt Zugang zur Stimme der Autobiographie. In diesem Sinne präfigurieren die *Bekenntnisse* des Augustinus das Subjekt der modernen Autobiographie und bringen es in der Tat hervor.

Und doch gehen die Bekenntnisse in einem sprachlichen Überschuß oder Überfluß über dieses Subjekt hinaus. Filigranartig ist in diese Doppelung der literarischen Form die Doppelung des Verdrängten und des Erhabenen, die, wie Freud uns lehrt, nie zu einer einzigen Einheit sich verschmelzen läßt. Diese andere, weit beunruhigendere Doppelheit, die auf den Rivalen als die Quelle des unendlichen Funkens des Geistes – als der Andere – verweist, wurde im Moment der Trennung des Christentums vom Judentum geschaffen. Meine Lektüre des Schweigens und des Erhabenen entwickelt sich als Gegenlektüre zu einem Aufsatz von Eugene Vance über Paulus und Augustinus als den Vater des konfessionellen Erzählens.¹

Vance beginnt seinen Aufsatz mit dem Gebet, das Augustinus der Exegese von Genesis 1 voranstellt „Beschneide von aller Unbesonnenheit und aller Unwahrheit meine Lippen, die innern wie die äußern“ (*Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea* – *Confessiones* XI, 2,3). Vance leitet diese Metapher

vom Römerbrief des heiligen Paulus (2, 25–29) ab und kommentiert: „Paulus setzt dem geschriebenen Gesetz der Juden das ‚natürliche‘ Gesetz der Heiden entgegen, das „in ihre Herzen geschrieben ist“ (Röm. 2, 12). Mir scheint diese Entgegensetzung der Heiden gegen die Juden etwas verdächtig; sie fordert zumindest zu einigen Fragen auf, besonders in Hinblick auf den Status, den Augustinus als Leser des Judentums einnimmt.

Es gibt zwei Beschneidungen für Augustinus: die des Fleisches und die des Herzens, oder diejenige des geäußerten Wortes und diejenige der Seele oder der inneren Stimme des Herzens. Aber die eindruckliche und spezifisch Augustinische Schönheit der rhetorischen Wendung, deren Ineinander von sexueller und spiritueller *jouissance*, versetzen Augustinus in eine ambivalente Stellung: sein ‚jüdischer‘ Standpunkt scheint vom Paulinischen unterwandert. Die Frage der *jouissance*, des Genießens, die der Augustinischen Lektüre der Beschneidung wie auch der christlichen Problematik des Geistes und des Buchstabens innewohnt, rechtfertigt eine genauere Lektüre der Beschneidung selbst.

In seiner Studie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* bemerkt Freud, daß die Beschneidung ein wesentlicher Grund des Antisemitismus ist, die leicht verkleidete Angst vor der Kastrationsdrohung. Die heidnische Abwehr des Vaters (statt dessen: brüderliche Vergöttlichung der Mutter) ist die Verweigerung der Kastration oder die Verweigerung einer „Vergeistigung“ der Lust. Für den Heiden ist Sprache auf einer gewissen Ebene überflüssig, während Begehren in der Sprache wurzelt. (Nach Lacan gibt es weder Begehren noch Genießen (*jouissance*) ohne die Erfahrung der Kastration – das gilt für Mann und Frau und bedeutet nicht den physischen Verlust der Genitalien). Die heidnische Position impliziert eine Verweigerung der Perversion; Lacan liest sie als *père-version*, *version vers le père* – eine Wendung auf den Vater hin.

Wie können wir die Beschneidung interpretieren? Als Ersatz, als Synekdoche für die Kastration, vollzogen als Opfer vor dem Vater. Als Emblem dieses Opfers liegt die Beschneidung zwischen der Verwerfung des Opfermechanismus und einer Lektüre des Opfers als etwas, das nicht das Ende oder den Verzicht auf die Lust impliziert, sondern den Anfang des Begehrens: *père-verse*. Emblem einer symbolischen Ebene, eines Genießens, das nicht mit der körperlichen Lust verwechselt werden kann. Der Schnitt ist der Rand des Erotischen.

Abrahams *Bund* mit Gott ist eine symbolische Schrift ins Fleisch: „dies soll das Zeichen des Bundes zwischen mir und dir sein“ (Gen. 17, 11). Die Abwesenheit der Mutter und die Wüstenwanderung des Judentums beginnt. Abraham lebt in nur einem ‚Hier‘; seine Antwort auf Gottes Ruf: „Siehe, hier bin ich“ (Gen. 22, 1).

In *Leviticus* fungiert die Opfergeste als Sühne. Das Brandopfer muß *ganz* verzehrt werden, nicht einfach als Geschenk, um Gott zu versöhnen (wie im heidnischen Opfer), vom Tausch der Güter ausgenommen. Es verweist auf eine andere Art des Verzehr – eine selbstreflexive Lektüre der eigenen Sünde und Leidenschaft. Das Opfer wird verzehrt, fleischlich in Besitz genommen durch eine Leidenschaft für Gott. Verzehrt nicht nur vom Feuer, sondern von den Flammen der Liebe ... Das Echo davon ist hörbar noch im Tod von Christus: *consummatum est*; auch in den brennenden Klagen Maria Magdalenas. Die Typologie von Sünde und Sublimation ist im Judentum verankert.

Die eigenartige Stellung der Beschneidung bewirkt jene strategische Wende zum Vater hin, und sie verweist als Emblem der Kastration diejenigen, die ihre symbolische Bedeutung, ihre göttliche Signatur verkennen, in die körperlichen Schranken des Heidentums. Dies Geheimnis kommt in *Exodus* 4, 18–26 auf angemessene Weise zu Wort. Die Kommentatoren der Jerusalem-Bibel beschreiben diese Stelle als enigmatisch; sie ist lakonisch, ohne Kontext, und Moses wird nicht beim Namen genannt: „on ne sait pas à qui se rapportent les pronoms personnels“. Es scheint eine nächtliche Textseite, ein Textauszug, der auf den nächtlichen des *Exodus* selbst verweist, wo die Frage der Identität sich stellt als negative Auflösung im körperlichen Tod, der nur im Verwerfen des Leibes überwunden wird, durch ihn hindurch ziehend zum Licht und zu Gott. Zur Signatur der Grenzlinie zwischen stummer Lust und der Wendung zu Gott: eine erotisierte Grenzlinie, die Unterschrift des Begehrens. *Laß meinen Sohn geben oder ich töte deinen Erstgeborenen* – Gott spricht zu Pharao durch Moses – und das Stück spielt sich wieder ab, vorausweisend auf das Vorübergehen des Engels und den Auszug aus Ägypten, *d'un exil à l'autre* – mit Zipporah, die auf einmal mosaischer als Moses selbst erscheint, und mit dem Sohn. Der letztere ist ohne Namen: wer nicht beschnitten ist, hat auch keinen Namen im Buch. Mir scheint, es muß der Erstgeborene sein, der Fremde im fremden Land, Gershom. Beschnitten wird er den drohenden Tod heidnischer Körperlichkeit von sich werfen und das Exil seiner Namensgebung annehmen. Dieser äußerst rätselhafte Text endet damit, daß das jüdische Volk als Erweiterung von Zipporah erscheint, ihres Verrats an der Mutterschaft, ihrer Wendung zur Vaterschaft des Moses und Gottes hin und ihres unbenannten perversen Genießens – „ein Blutbräutigam bist du mir, um der Beschneidung willen“. Die Jerusalem-Bibel kommentiert dazu: „Man kann annehmen, daß die mangelnde Beschneidung des Moses ihm den göttlichen Zorn zugezogen hat; dieser wird besänftigt, wenn Zipporah ihren Sohn wirklich beschneidet und an Moses die Beschneidung simuliert, indem sie sein Geschlecht („seine Füße“) mit der Vorhaut des Kindes berührt.“ Das Rätsel von

Moses' Transgression bleibt ungelöst: in gewisser Weise scheint es, daß das Verhältnis von Christus zum Vater und seine trinitarische Identität eine geglättete Version der libidinalen Bindung sind, die Moses mit Gott verknüpft.

Die Paulinische Strategie, die jüdische Beschneidung in einer andern, spirituellen zu verdoppeln, scheint so eine Verneinung (Denegation) des jüdischen Kerns im Christentum darzustellen. Paulus verweist die Juden auf ihre Beschneidung zurück, die nach ihm – und im Gegensatz zum Text des Alten Testaments – eine bloß körperliche ist. Der Status dieser Interpretation ist letztlich der einer heidnischen Lektüre des Judentums – und so eine zweite Verneinung (1. Das Christentum ist nicht jüdisch; 2. Das Judentum selbst ist nicht jüdisch). Die Freudsche Interpretation der Kastration als eines Mangels, eines Schnitts (*coupure*: Trennung, Abschneiden), worin die Vorstellung einer körperlichen Ganzheit in einem gewissen Sinne unmöglich geworden ist, und worin Abwesenheit (und eine Beziehung zur Befriedigung, die Abwesenheit einschließt) unauflöslich mit dem ödipalen Eintritt in das Begehren und die Sprache verknüpft ist. Freud, so scheint mir, liest die jüdische Erfahrung des Exodus in ähnlicher Weise: in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* beschreibt er, wie die Juden sich von der umgebenden körperlich-mütterlichen Religion der polytheistischen Ägypter absondern, 'abschneiden'. Ihr Exil, der nächtliche Auszug aus dem Heidentum kehrte sie dem Vater zu und von der Mutter-Kind-Zweiheit des Heidentums ab. Freud betont als Schlüsselmoment des Monotheismus die Vergeistigung Gottes: Gott wird nicht mehr im Fetisch-Objekt (genauer: Fetisch-Fragment) gesehen, sondern als nicht körperliche Ganzheit aufgefaßt, die als sinnliches Objekt abwesend ist. Gott ist nicht mehr in der materiellen, phänomenalen Welt; das ist wesentlich für das Schicksal der neuen Religionsform des Monotheismus. Die Opferhandlung der Beschneidung erscheint als entfetischisierende Geste im Namen der monotheistischen Abwesenheit und Vergeistigung: ein Abschneiden, eine sexuelle Grenzlinie des Genießens zwischen Gott und den Juden. Was als Ersatz für das Opfer begann, wird zum Emblem für Gottes Geschenk an die Juden, sein Gesetz, an welches sie sich ihrerseits ausliefern. Das Zeichen ihrer libidinalen Bindung an Gott – die Signatur des Bundes zwischen Gott und Abraham – wird von Paulus verneint (vgl. Vance, 621). Für ihn ist die Beschneidung „die steinerne Gesetzestafel des Gesetzes, das tötet“, und das mit dem Pfingstereignis zu Ende gekommen sein soll (als wäre Pfingsten selbst nicht jüdisch!).

Die Augustinische Beschneidung gleitet von einem sexuellen Ort zum andern: vom jüdischen Fleisch, schwebend zwischen Begehren und Gott (ein Gott der Grenzlinie, gleichzeitig fleischlich und göttlich) zum Mund, der sowohl dem Begehren wie der göttlichen Berufung Stimme verleiht – die äußern und die innern Lippen nach den

Bekenntnissen. Im Augenblick der Bekehrung wird die Berufung des Augustinus durch **das tolle, lege** (nimm auf und lies) präfiguriert. Dieser berufende Befehl enthält ein: „lies und sprich“. Darin scheint ein Echo der göttlichen Anweisung an Moses auf, wenn die prophetische Berufung von Moses enthüllt wird: Nimm auf das Wort Gottes und verkünde es den Kindern Israels. Moses, der legendäre Autor der Torah, mußte nicht lesen oder interpretieren; Augustinus, von der prophetischen Rolle der biblischen Welt weiter entfernt, muß lesen, interpretieren, schreiben – den nach-biblischen Text.

Die Juden sind das Volk des Buchstaben und Augustinus der nach-jüdische Leser/Schreiber. Die Paulinische Gliederung von Gesetz, Buchstabe und Lust erklärt das Judentum zum Gesetz der Sünde, das mehr oder weniger die frohe Botschaft des Heiligen Geistes unterbricht und so ein vor- und nach-jüdisches „natürliches“ Gesetz hervorbringt. Das Konzept eines „natürlichen“ Gesetzes und „unschuldiger“ Menschen führt zu Problemen, auf die ich noch eingehen werde.

Was ist der Status des Buchstaben **nach** Augustinus? Die zwei Gesetze des Augustinus bringen noch einmal den Sündenfall ins Spiel, indem sie Lust im Horizont des Verbots und der Transgression erregen und artikulieren. Das jüdische Gesetz erscheint als Gesetz der Sünde: die Paulinische Verneinung nimmt weiter ihren Lauf – das Christentum hat die jüdische Sünde aufgehoben und das „natürliche“, das heißt das vor-jüdische Gesetz wieder eingesetzt. Indem er die jüdische Fundierung **des** Christentums **verneint**, scheint Paulus eine sekundäre Position, die vom Status des Alten Testaments – eines väterlichen Status zudem! – erfordert wird, zu verweigern. Damit kehrt Paulus unvershens zur Rhetorik des Naturgesetzes zurück, und sein Diskurs nimmt heidnische Resonanzen an.

Der Buchstabe ist so unvermeidlich jüdisch – unverdaulich so, was Paulus betrifft. Er wehrt sich gegen eine sekundäre Position als Leser des jüdischen Textes. (So hat er sich vielleicht von einer ausschließenden ödipalen Identifikation zur andern begeben: aus dem Christen verfolgenden Juden ist durch die Bekehrung ein Juden hassender Christ geworden). Um die Paulinische Verneinung aufzuheben, ist es nötig einzusehen, daß nicht der Buchstabe es ist, der tötet, sondern die Sünde. Wenn Paulus die beiden vermischt, so geschieht es nur, um das Judentum zu verdrängen und das Christentum sowohl vom Buchstaben wie von der Sünde zu isolieren. Die Folgen dieser Strategie sind unvermeidlich ‚heidnisch‘.

Der Sieg des Augustinus über das Begehren seines eigenen Fleisches trifft mit der Ersetzung der fleischlichen Beschneidung durch die Beschneidung des **Herzens** zusammen. Vance nennt dies „einen Akt der Gnade (...) eine Nicht-Beschneidung des **Herzens**, die heilt, weil sie nicht schneidet“ (627). Worum es geht, ist der Status des

Judentums in bezug auf die Erlösung: hebt die Erlösung durch Christus den Sündenfall auf (wie Paulus und Augustinus meinen) oder wirkt sie auf andere Weise? Ich würde diese Frage mit der Interpretation der *felix culpa*, wie sie in der katholischen Liturgie des Karsamstag zu Wort kommt und wie das XII. Buch von Miltons *Paradise Lost* sie besingt, beantworten, wie ich es im Ansatz bereits in meinem Joyce-Buch getan habe²: Die Tatsache, daß die Botschaft der *felix culpa* Adam in den Mund gelegt wird, offenbart ein der christlichen Position immanentes Schwanken. Nach Kierkegaard besteht die erste Sünde in einem „qualitativen Sprung des Individuums“; vorausblickend könnte man es einen *Sprung in die Subjektivität* nennen, mit der zusätzlichen Anmerkung, daß bei Milton dieser Sprung durch einen *Sprung ins Wort*, das den Knoten der Sünde löst, verdoppelt ist. Die *jouissance* der Sünde, die von Milton im Unterschied zur katholischen Tradition verbannt wird, wird zum unendlichen Glück – nicht ohne in Adams Zögern ein gewisses Geheimnis anzudeuten, das sich nicht rational definieren läßt und dem Oxymoron eigen ist. Diese rhetorische Figur reproduziert in der *felix culpa* den Knoten der Sünde: die verdrängte *jouissance* der Transgression; die Buße des Sünders, die vom Körper zur Rede gleitet; und schließlich die sublimierte Form der *jouissance*, die den ursprünglichen Sündenfall unermeßlich übersteigt.

Die Erlösung transfiguriert den Sündenfall; aber ihn aufzuheben würde bedeuten, die uneingestehbare *jouissance* der Sünde zu annullieren, ohne die doch, wie mir scheint, Gnade unvorstellbar wäre.

Keine Seligkeit ohne Sünde, müßte man sagen: deshalb ohne Sünde keine Auferstehung, wie die Liturgie der *felix culpa* klar macht. So wird denn schon das Konzept einer „Heilung des Schnitts“ fragwürdig; das bedeutete die Auflösung des Judentums mit der Sünde und verrät eine Ambivalenz dem jüdischen Schnitt gegenüber. Ohne jenen Schnitt befinden wir uns wieder in der Mutter-Kind-Dualität des ägyptischen Polytheismus ohne Aussicht auf einen Exodus. Das nämlich ist der Status des Nicht-Schneidens, der Nicht-Beschneidung. Jener Schnitt kann nicht geheilt werden, zumindest nicht innerhalb des jüdisch-christlichen Horizontes. So zumindest lehrt uns die Karsamstagsliturgie über den Knoten der Sünde und das Geheimnis emblematisch im Ruf der *felix culpa*.

Aus dem Amerikanischen übersetzt von Rainer Nägele

¹ EUGENE VANCE: *Augustine's Confessions and the Poetics of the Law*. in: *Modern Language Notes* 93 (1978), 618–634. – Seitenzahlen im folgenden im Text.

² BERYL SCHLOSSMAN: *Joyce's Catholic Comedy of Language*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985, 94.

I DON'T MIND TALKIN' IF PEOPLE ARE LISTENIN'

Miles Davis im Gespräch mit Howard Mandel

„Ich habe nichts gegen das Reden, wenn die Leute zuhören“, sagt Miles Dewey Davis, mit 58 ein Schrittmacher dessen, was er letzten Sommer als „Gesellschaftsmusik“ beschrieb. Alles deutet darauf hin, die Leute hören – und sehen – in der Tat zu, während *Decoy*, das vierte, von Davis seit seiner Rückkehr zur Aktivität 1979 eingespielte Album, an der Spitze der Verkaufscharts steht, von den *downbeat*-Lesern zur Jazz-LP des Jahres gekürt und als vierminütiges Musikvideo in qualitätsbewußten Fernsehshows gezeigt wird.

„Fragen Sie mich bloß keinen Scheiß“, warnt seine heisere Stimme, unverwechselbar wie der Klang seiner Trompete, über das Telephon aus seinem Haus in Los Angeles. „Ich möchte nicht mit irgendeinem weißen Musiker verglichen werden.“

Vergleiche sind ekelhaft – und ohnehin ist der einzige Maßstab, den man an Miles Davis anlegen kann, der, den er selbst in der Vergangenheit gesetzt hat. Spielt er Balladen so zärtlich wie in den 50ern? Man höre seine Version von Cyndi Laupers *Time After Time*. Legt er immer noch das Wesen von Stücken bloß, um sie dann mit emotionaler Nuance zu füllen? Man kann es feststellen, wenn man hinhört, wie Miles einen langsamen Blues spielt. Ist er noch fähig, junge Talente zu erkennen und sie für Einbrüche in neue Gebiete zu gewinnen? Ich meine schon; er hat den Gitarristen John Scofield aufgetan, die Saxophonisten Bill Evans, Branford Marsalis und Bob Berg, sensible Perkussionisten, funkige Bassisten und, vor allem, den Synthesizerspieler Robert Irving III – Improvisierkünstler, ebenso achtungseinflößend wie andere, die in den 80ern aufgetaucht sind – um ihn bei gewagten Studiosessions und Bühnenstomps zu begleiten.

Hat es eine Zeit gegeben, in der die Leute nicht mehr zuhörten, wie damals, bevor er aufhörte, öffentlich aufzutreten, in der Mitte der 70er Jahre? „Ich weiß nicht“, murmelt Die Stimme, „aber es ist mir selbst langweilig geworden. Die geschäftliche Seite

ist mir lästig geworden; das ist immer scheußlich gewesen. Wissen Sie, wenn man nicht ein Auge auf sein Geld hat und wenn man nicht jemanden hat, der Bescheid weiß, wie man es anlegt, wird man bestohlen, daß einem Hören und Sehen vergeht. Na ja, Columbia bezahlt mich ganz gut; Columbia setzt sich für alle ihre Künstler ein, besonders für mich, als ich mein Comeback machte. Trotzdem müssen wir die immer mal wieder um Geld angehen – verstehen Sie, was ich meine?“

Hm, vermutlich nicht. In einer Serie kurzer Filme mit Neuigkeiten, die CBS für jeden Fernsehproduzenten vorbereitet hat, der sie senden will, sieht man, wie Miles mit Ölfarben malt, wie er sich in seinem weiß ausgepolsterten Wohnzimmer zwischen eindrucksvollen Skulpturen zurücklehnt und daß er sich auch sonst in dem, was offenbar sein Penthouse in Manhattan ist, recht wohl zu fühlen scheint, während er sich an irgendjemanden hinter der Kamera wendet. Sicher, er will mehr – so wie er wohl möchte, daß die Kids an der Ecke Breakdance zu einer Single von Miles machen wie letztes Jahr zu Herbie Hancocks Monsterhit *Rockit*. Also arbeitet er daran ...

„Je mehr wir spielen, je mehr *ich* spiele, um so besser kann ich wahrnehmen, was wir im Konzert tun können – was wir tun *sollten*. Indem man also eine Menge Konzerte gibt, kann man die Musik verändern. Man wird es selbst müde, das zu hören. Je mehr wir also arbeiten, desto mehr verändern sich die Dinge – die Tempi ändern sich, wir spielen die Stücke nicht in derselben Reihenfolge, und Kleinigkeiten, die passieren und die gelungen sind, die behalten wir bei. Denn ich nehme alle Konzerte auf, damit ich hören kann, was wir verwenden können und was nicht, was wir beide mögen – die Leute und die Band, die Musiker.“

Live-Aufnahmen von Miles – wäre es möglich, die herauszubringen? „Ja, die können 'rausgebracht werden, eine Menge davon. Und das gute Zeug, das nehme ich herunter, wenn es gut ist, und verwende es. Wir haben eine Menge Zeug, das aus dem Augenblick heraus entstanden ist, auf *Decoy* verwendet.“ Zwei Stücke auf der zweiten Seite wurden in der Tat 32-spurig live auf dem Festival International in Montreal, 1983, aufgenommen. Dann kam in einer Mischung Würze rein, indem man sie schnitt und noch eine Spur mit der Trompete von Miles dazutat – nicht um seine ursprüngliche Linie zu ersetzen, sondern als Kontrapunkt zu ihr.

„Ich habe herausgefunden, wie eine Menge Leute, nehme ich an, daß Studiomusik einen aussaugt“, gibt Miles zu. „Es geht nichts los im Studio; man kriegt kein Gefühl. Ich bin gerade durch mit der Aufnahme von *Time After Time* und ich spiel' das nur einmal jede Nacht, aber wir mußten da sitzen und es wieder und wieder machen. Ich mußte das auf *Porgy and Bess* machen, und ich hab' mir geschworen, ich tu' das nie wieder. Es sind nicht die immer neuen Takes; es ist das Gefühl, das man da reintut ...

Ich meine, man kann nicht zweimal ‚Ich liebe dich‘ sagen. Man muß es sagen, wenn man es fühlt. Und wenn ich eine Ballade spiele, dann bin das, mehr als alles andere, ganz *ich*.“ Es heißt, Miles habe beinah ein ganzes Album mit Balladen auf Lager – obwohl das Erscheinen noch nicht in Sicht ist. Dieselbe Quelle deutet an, Miles wolle nur neues Material einspielen.

Was immer Miles spielt, er tut sich selbst ganz hinein, wie die rasend schnellen Live-Nummern beweisen. „Wenn ich ein Konzert hinter mir habe, habe ich fast drei Pfund verloren“, erwähnt er. Und tut Miles, der früher ja bekanntermaßen geboxt hat, jetzt irgendetwas Besonderes, um fit zu bleiben?

„Ich schwimme ungefähr eine Stunde pro Tag, im Pool“, sagt er. Tja, Los Angeles. „Und was noch? Ich übe jeden Tag. Das muß sein – wenn man nicht übt, kann man nichts spielen. Tonleitern, meistens – Trompetenzeug. Lange Töne sind am besten. Wenn ich ein tiefes F einen halben Ton höher spielen kann, laut und klar, dann weiß ich, mein Ton ist da. Ich habe wirklich hart arbeiten müssen, um diesen Ton wiederzukriegen, als ich mein Comeback machte; ich habe zwei Jahre gebraucht, um das hinzukriegen. Jetzt, wo er wieder da ist, werde ich ihn behalten.“ Wie wichtig ist der Ton für Miles? „Wenn man keinen angenehmen Klang hat, kann man keine Melodie spielen. Und ich hab’ den Kopf voller Melodien“, antwortet er.

Aber, „ich spiele, was *wir* spielen können“, sagt Miles, nicht, was *ich* spielen kann. Ich spiele nie, was ich spielen kann; ich spiele immer *über* dem, was ich spielen kann. Ich bin immer versucht, „was Schweres zu spielen, und meistens ist es eine Ballade, wissen Sie – das übrige Zeug ist einfach –, aber meine Vorliebe für Balladen bringt mich in Schwierigkeiten. Na, nicht *Schwierigkeiten* – es ist bloß so, daß man einen guten Ton haben muß, einen Ton, mit dem man *arbeiten* kann, sonst denkt man, die Ballade klingt schlecht. Meine Vorliebe für Sänger führt dazu, daß ich so auf der Trompete spiele. Bei *Time After Time* ist es das Lied, das mir gefällt. Es gibt manche Lieder, die gehören einfach zu bestimmten Leuten – die sind geradezu für einen gemacht. Ich habe Leute getroffen, die Stücke für mich hatten, das auch.“

Wie Bob Irving, dem das Titelstück von *Decoy* zugeschrieben ist und das spukige, fürs Radio wie geschaffene, prozessionsartige *Code M.D.* – der auch mit Miles zusammen das kurze Trio *Robot 415* komponiert hat, geschmackvoll *That's Right* ausschmückte und mit der Band von Miles auf Reisen geht? „Nun, Bobby lernt wirklich schnell. Ich tu’ bloß ein bißchen ‘was dazu, und ich sag’ ihm Verschiedenes, und wenn wir reden, läßt er sein Tonbandgerät laufen, so vergißt er nicht, was ich ihm sage. Wir tun das also zusammen und es kommt großartig raus. Wirklich gut. Er ist sehr gründlich, und wenn ich ihm sage, ‚Bobby, das geht so nicht, das mußt du raus-

nehmen', sagt er, 'Okay'. Er tut, was ich ihm sage. Ich habe sechs Monate gebraucht, um ihn dazu zu bringen, wählerischer zu sein."

Und Scofield? „John übertreibt beim Spielen – er übertreibt immer. Ich rede mit ihm darüber; er dann, 'ich weiß, ich weiß, ich weiß – ich übertreibe'. Ich habe zu ihm gesagt, 'wenn du damit durch bist zu spielen, was du kennst, dann spiel was. Keiner will hören, wie du auf der Bühne übst. Üb' zu Hause'. Das kann man nicht zu jedem sagen. Ich sag' das John auch nicht *jedesmal*, wenn er's macht – nur wenn er mir auf die Nerven geht."

Was sagen Sie Ihrem Bassisten? „Ich gebe ihm eine Linie zu spielen, aber ich verlange nichts von ihm. Wenn er zuviel von etwas spielt, das mir nicht gefällt, sage ich's ihm. Dann stoppe ich ihn. Wozu ich ihn jetzt zu bringen versuche, ist, nichts aufzulösen. Ich habe zu ihm gesagt, 'wenn du die Tonika gespielt hast, gib't's nichts weiter zu spielen. Also *spiel' es nicht*'."

„Schlüsse sind mir einfach ein Greuel“, bemerkt Miles, als ich seine List beim New York Kool Fest erwähne. Gegen Ende eines Stückes schien aus irgendeinem Verstärker ein schepperndes Feedback zu sickern. Irving, Scofield und der Bassist Darryl Jones wirkten alle völlig verblüfft, und das Dröhnen hielt an, bis sie aufgehört hatten zu spielen. Dann drehte Miles ganz cool den Klang ab, den er vom Speicher seines eigenen Keyboards abgerufen hatte. „Ich spiele nicht mit ihnen, wenn ich das tue. Ich möchte einfach weitermachen bis zur nächsten Nummer. Wenn wir manchmal abrupt aufhören? Nachdem man alles gehört hat, wenn man die Sachen lang spielt, wie wir **das tun**, haben sie nichts dagegen, wenn man so aufhört.“ Sie: die Band – oder die Nummern selbst?

„Wir gehen ab von Akkorden“, erklärt der Trompeter. „Akkorde, die sind einem bloß im Weg. Wenn ich Bobby einen Akkord angebe, ist es der *Klang*, den ich will – und ich sage ihm, daß der Klang überall hingehen kann. Wenn man einen Klang nimmt, dann klingt der nur dann falsch, wenn man ihn nicht auflöst in was anderes. Ich meine, der nächste Akkord *macht* den ersten; er wirkt sich aus auf den ersten Akkord, den ersten Klang. Wenn man was anschlägt, das sich für jeden in der Welt wie eine Dissonanz anhört, kann man es mit dem nächsten Akkord ausgleichen. Deshalb spielen wir keine Akkorde. Das heißt, wir spielen welche, aber das sind keine *Akkord-Akkorde*."

„Bleiben Sie am Apparat. Es ist jemand an der Tür“, ordnet er an. Ich denke, daß Miles' Vorstellung von *Klängen* anstelle von Akkorden und sein Aufstand gegen das Auflösen Ideen ähneln, die sowohl Ornette Coleman als auch Cecil Taylor verwendet haben. Als er zurückkommt, frage ich ihn, ob man dadurch, daß man die strenge Akkordstruktur hinter sich läßt, viel weiter kommen kann? Ist es das, worauf er hinauswill?

„Ja, es geschieht nichts. Denn, wo ist Wynton Marsalis? Wynton ist ein glänzender Musiker, aber diese ganze Schule – die verstehen überhaupt nichts von *Theorie*, denn wenn sie was davon **verstünden**, würden sie nicht sagen, was sie sagen, und nicht tun, was sie tun.

Das einzige, was Art Blakeys Band gut klingen läßt, ist Art. Das sind energische Musiker, ja, aber es ist dieselbe Struktur, die wir schon vor Jahren gespielt haben, und das verlangt zuviel von einem. Man muß dasselbe spielen ... wenn man ein Muster von Quartetten spielt oder parallele Quinten oder halbstufige Akkorde und dieses ganze Zeug, damit klingt niemand anders – jeder klingt gleich. Wieso, glauben Sie, hat Herbie keine Lust mehr, das zu spielen? Der würde lieber Scratchmusik hören. Ich würd' lieber hören, wie jemand aufs Klavier fällt, als das zu spielen. Das Neue gibt einem etwas – mehr als all die Klischees, die man auf dieser Platte, auf dem Band gehört hat. Die einzige Möglichkeit, davon wegzukommen, ist, sehr selbstsüchtig zu sein.“

Selbstsüchtig? „Selbstsüchtig, ich meine – nicht zuhören. Man hört einem Trompeter nicht wegen dem zu, was er macht; man hört auf den Klang, auf seinen Klang. Man hört Herbie nicht deswegen zu, wie er Klavier spielt; man hört darauf, was das ganze Ding macht. Wissen Sie, was ich meine? Man braucht nicht den *Hummelflug* zu spielen, um einem anderen Trompeter zu beweisen, daß man ein guter Trompeter ist. Das kann jeder. Man verändert und hilft der Musik, indem man versucht, neue Spielweisen zu erfinden, wenn man *ad lib* spielt und das ist, was man einen Jazzmusiker nennt.

Ich selbst könnte niemanden kopieren. Eine *Herangebensweise* könnte ich kopieren, aber ich würde nicht das Ganze kopieren“, behauptet Miles mit einem Nachdruck, in dem Bedauern darüber mitschwingt, daß überhaupt jemand plagiiert.¹ „Hören Sie“, bietet er an, „ich würde ja gern so spielen wie Dizzy oder Buck Clayton oder, Sie wissen schon, die ganzen Trompeter, die ich gehört habe und die ich mochte. Aber ich wär' dazu nicht fähig. Roy Eldridge – ich könnte so nicht spielen. Ich hab's versucht. Ich habe versucht, wie Harry James zu spielen – ich konnte es nicht.“

Wann hat er diese Unfähigkeit bemerkt? „Als ich den *Hummelflug* gespielt hab' und ich dachte, ‚wozu, verf*kt nochmal, spiel' ich das?‘ Da war ich ungefähr 14: *Karneval von Venedig* – ich sagte, ‚verdammte, was soll das alles?‘“

Aber die meisten jungen Musiker, die antreten, suchen eine Anleitung und möchten ... „Ein Idol haben? Ja. Man kann sehen, wie schwer es ist, weil's so viele Platten gibt. Als ich antrat, hatte ich drei Platten. Ich hatte Prez' *Sometimes I'm Happy*, Art Tatum's *Get Happy*, Dukes J. B. *Blues*. Und meine Mutter mochte Louis Jordan. Billy Eckstine und Dizzy. Coleman Hawkins, wie er *Woody'N'You* spielte. Und das war's auch schon.

Ich dachte, alle auf der ganzen Welt, alle guten Trompeter würden wie Dizzy spielen; als ich nach New York kam, fand ich heraus, daß es anders ist – man muß seinen eigenen Weg gehen; man kann niemanden kopieren. Wissen Sie, bloß weil man eine verminderte Quinte spielen kann, heißt das noch nicht, daß einen jemand engagiert“, schnaubt er verächtlich.

Was würde Miles einem Jüngeren sagen, der Rat sucht? „Die müssen ihren eigenen Klang rauskriegen. Dann, Noten stimmen mit dem Klang überein, den man hat. Das ist wie eine Farbe. Meine Farbe – ich bin schwarz, braun, mit einem bißchen Orangerot in meiner Haut. Rot steht mir gut. Dasselbe muß man mit der Musik machen. Wenn man einen Ton hat, spielt man Noten, die zum eigenen Klang, zum eigenen Ton passen müssen, wenn es einem selbst Spaß machen soll – und dann kann man jemand anders damit Spaß bereiten.“

Und wenn man für seine Band komponiert oder Sachen live mit ihnen ausarbeitet, hat man dann deren *Noten* im Sinn, wie Duke Ellington das gemacht hat? „Richtig, das ist richtig. Ja. Man weiß, was sie können. John, die anderen – das sind sehr talentierte Musiker. Wenn man jede Nacht spielt und irgendwer macht was, dann merkt man sich das. Wenn's nicht was ist, das wir vor 10 Minuten gemacht haben, sag' ich, ‚also, das ist es, hier auf dem Band – ihr könnt es euch wieder anhören. Ihr wißt, was ihr zu tun habt.‘ Aber der eigene Klang muß zu dem passen, was man denkt – nicht, was jemand anders denkt. Niemand kann es so machen, wie ich, verstehen Sie, was ich meine? Louis [Armstrong] war der einzige, den man kopieren konnte; bei ihm war's am einfachsten. Man kann nicht spielen wie Dizzy.“

Was könnten Sie von Louis kopieren? „Den Klang, den Ton. Ich mochte den Ton von Prez, von Louis und Buck Clayton und Ray Nance. Diesen Klang aus dem tiefen Register, den hör' ich gern.“

Viele ältere Hörer hören nicht den Zusammenhang zwischen Ihrem elektrischen Stil und der früheren improvisierten Musik. „Wen kümmert's? Man geht von 1984 aus weiter, nicht von 1903.“

Aber Sie würden nicht ausschließen, wieder etwas Akkustisches zu machen, oder? „Nein, ich hätte nichts dagegen. Wenn der Platz geeignet wäre. Wissen Sie, die Leute haben gesagt, ich kehre ihnen den Rücken – aber so ist es nicht. Auf der Bühne gibt es immer eine Stelle, wo das Register des Trompeters besser rauskommt; als ich mit J. J. Johnson gespielt habe, hat der immer gesagt, ‚ich geb' dir 10 Dollar, wenn du mich heute nacht an deiner Stelle sitzen läßt‘, denn wenn es eine gute Stelle für den Blechbläser ist, dann geht das eben so. Aber ich würde akkustisch spielen mit einem anständigen Gitarristen oder einem anständigen Pianisten wie Keith [Jarrett] oder Herbie

oder Chick [Corea] oder George Duke, und das so aufnehmen – das wär' großartig. Nicht in der Carnegie Hall – denn die Symphonie, die haben 70 Leute, die alle dieselbe Note spielen. Die brauchen da ein paar Lautsprecher drin.

Man kann akkustische Instrumente verwenden; ich habe das immer gedacht. Früher habe ich mit Dave Holland und Chick schwer über elektrische Pianos und diesen Kram gestritten, aber wieviele Jahre ist das her? Und Sie können ja sehen, was passiert ist.“

Was passiert ist, ist, daß die Verwendung von elektrischen Instrumenten zur Norm wurde. Hält Miles etwas von weiteren Abenteuern im High-Tech-Bereich – Herbie's Scratchmusik und dergleichen? „Ja, das haut mich um. Denn ich kenne Herbie so gut – er ist so ungefähr das, was die Leute ein Genie nennen; er ist was anderes. Aber Keith, Chick, die sind alle so auf ihre Weise irre Genies – die spielen so viel, da bleibt für sie nichts übrig als Funk mit irgendwas anderem. Herbie muß mit anderen Dingen spielen, denn er hat alles andere gemacht.“

Aber ist das okay? „Ja. Jemandem Feuer unterm Hintern machen, ihnen einen kleinen Stoß versetzen. Das schuldet man der Musik. Ne Menge Leute tragen saubere Hemden und fahren in neuen Autos rum, weil sie mich kopieren. Sie haben Jobs. Aber sie verdanken Dizzy etwas, und Louis und solchen Leuten, für das Großartige, was sie gemacht haben. Warum nicht versuchen, selbst was zu machen? Und wenn's nur für die Fans ist, denn die haben dieses ganze Zeug gehört. Man spielt nichts, was die nicht schon gehört haben – es kommt nur anders raus. Na ja, jeder will halt ein neues Sandwich. Was tun wir nächstens auf den Hamburger? Verstehen Sie?

Also, wenn wir nicht ein bißchen Blues spielen, vor schwarzen Zuhörern, dann passiert eben nichts, und ich bin schwarz, also werden wir das spielen; wenn ich Chinese wäre, würden wir was anderes spielen. Ich spiele immer noch mit dem Harmon-Dämpfer; ich nehm' das Mittelstück raus. Ich verwende keine Wah-Wahs oder so etwas, nicht in dieser Saison. Wissen Sie, was ich stattdessen tue? Ich spiele Akkorde auf dem Piano und ich spiele oben auf dem Synthesizer. Heh, apropos Vorurteil, stellen Sie sich vor: der Synthesizerklang für Trompete ist der Klang von einem weißen Trompeter. Nicht mein Klang, nicht Louis' Klang oder Dizzys Klang – der Klang einer weißen Trompete. Das ist so! Und die einzige Möglichkeit, wie ich den spielen kann, ist, mit meiner Trompete drüberzuspielen. Wenn Sie mich fragen, die sollten Snooky Young oder einen der guten ersten Trompeter nehmen und den aufnehmen lassen, um seinen Klang auf den Synthesizer zu tun. Das würde mir gefallen – oder meinen Klang. Ich habe einen Emulator,² den Willie Nelson mir geschenkt hat, und da könnte ich meinen Klang drauftun – vielleicht tu' ich's. Oder ich hol' mir Snooky, damit ich ihn aufnehmen kann.“

Kann Miles immer den Unterschied zwischen einem schwarzen und einem weißen Spieler an ihrem Klang feststellen? „Ich weiß es nicht, Mensch – es gibt da draußen jetzt eine Menge guter weißer Spieler. Früher war's so, daß ein weißer Spieler nicht über ein hohes C rausspielen konnte – jetzt können sie alles. Aber als ich an der Juilliard-School war, dieser weiße Trompetenklang – den hat man verwendet, wenn man Konzerte gab. Man tut dieses Zeug nicht auf Synthesizer, um damit Gesellschaftsmusik zu machen. Die müssen diesen Klang zusammenkriegen; man sollte wählen können auf einem Synthesizer zwischen einem schwarzen und einem weißen Klang.“

Sehen Sie, das ist ein Problem, die können nämlich diese Schulung nicht loswerden. Wynton hat mir mal gesagt, er glaube, die Sachen, die er spiele, würden zu weiß klingen. Ich hab' zu ihm gesagt, ‚mach dir darum keine Sorgen‘, denn er ist ein guter Spieler, und so weiß wird's schon nicht werden. Er sagt, um diese strengen Phrasen mit dem Symphonieorchester zu spielen, muß man spielen wie die, denn sie können nicht mit uns spielen.“

Als Sie in den späten 50ern und frühen 60ern mit dem Orchester von Gil Evans spielten, hat da Gils Orchester nicht zu Ihrem Klang gepaßt? „Gil mag meinen Klang, und mein Klang paßt, denn ich mag seine Arrangements, wie die für Claude Thornhill – ich mochte diesen *reinen* Klang. Aber wenn man das vermischt, wenn man eine Band integriert, klingt das anders. Man merkt, wenn eine Rockband eine schwarze Rhythmusgruppe hat – die kann den Zug ein bißchen länger halten. Und Gruppen wie Earth, Wind & Fire – die könnten ein paar weiße Trompeter da hineinmischen, sie richtig gebrauchen.“

Worauf ist Miles sonst abgefahren? Prince? „Ja, ich hab' Prince gehört. Wissen Sie, es ist einfach, in eine Lücke reinzuschreiben; wie's in einem Lied, wenn man singt, einfach ist, eine Phrase zu füllen. Aber 32 Takte zu füllen, für 15 Minuten – da muß man schon jemanden bewundern, der das fertigbringt. Denn was Prince tut, indem er seinen eigenen Hintergrund füllt, ist großartig, allerdings nur für ein paar Minuten. Ich höre gern Gruppen wie Earth, Wind & Fire, Prince, Michael Jackson, Ashford & Simpson. Die haben nur ein paar Takte, in denen sie's machen müssen, und sie machen das Beste draus. Aber wenn sie's für 32 Takte machen müßten, für eine halbe Stunde, dann könnten sie's nicht, denn darauf sind sie nicht vorbereitet.“

Ich, ich bin im Grunde ein Viertelmeilen-Pferd. Sie wissen, wie ein Vollblut eine Meile läuft? Ein Viertelmeilen-Pferd läuft eine Viertelmeile. Ich denke, es ist einfacher zu tun, was Prince und die, und Quincey [Jones] auch, machen – diese Lücken zu füllen, wenn man so schreiben kann. Spielen – wenn man's laufen läßt, wenn man's aushält, sind lange Stücke in Ordnung. Aber wenn man nervös wird, wenn's weiter

geht, dann heißt das, daß irgendwas falsch ist. Dann muß man aufhören. *Bitches Brew* und all das kam großartig raus, weil ich's laufen ließ für eine Weile, aber es gab auch Winke, und die Musiker wußten, was sie zu tun hatten.“

Ich habe noch eine letzte Frage. Miles, welches Stück oder welches Album halten Sie seit Ihrem Comeback für das beste?

„Das beste? Das ist ein großes Wort.“

Aus dem Amerikanischen von Hans-Joachim Metzger

¹ A. d. Ü.: Im Original „play-giarize“, aus den Verben to play, spielen, und to plagiarize, plagiiieren.

² A. d. Ü.: Ein elektronisches Instrument, mit dem sich Töne, Geräusche und Klänge aller Art aufnehmen und chromatisieren lassen.

Als weitere Lektüre zu Miles sei vor allem das vorzügliche Buch von IAN CARR: *Miles Davis – A Critical Biography*. London-Melbourne-New York: Quartet Books 1982, empfohlen, von dem eine deutsche Ausgabe in Vorbereitung ist.

Eine jüngere deutsche Publikation, auf die in erster Linie wegen der in ihr enthaltenen kommentierten Diskographie, die auch Bootlegs verzeichnet, hinzuweisen ist, ist das Buch von PETER WIESSMÖLLER: *Miles Davis*, aus der auch sonst verdienstvollen „Collection Jazz“, Gauting-Buchendorf: Oreos o. J.

aus: *down beat*, Chicago: Maher Publications, December 1984.

WALTER SEITTER: *Jacques Lacan und*. Berlin: Merve 1984.

Jacques Lacan und enthält eine Zusammenstellung von vier nach Vorträgen niedergeschriebenen Aufsätzen und ist im Herbst 1984 im Merve Verlag Berlin erschienen.

Legt man den präpositionalen Bogen an, den der Verfasser im Vorab spannt, so läßt sich – quasi als Vorschuß statt „von“ oder „kraft“ „dank“ Walter Seitter sagen. Titelumseitig zunächst unumwunden ein Einblick – „wie ihn nur die Sonne hat“ – in den Komplex. Wir lesen Titel und sehen ein Abbild. Im ersten Aufsatz über *Die Macht der Bilder* folgt der Verfasser Lacans Lexikonaufsatz von 1938 über den Familienkomplex, schreibt die Entwicklungsgeschichte des Kindes als Identifizierungsgeschichte, Geschichte des Identischgemachtwerdens nach, leitet sie ab aus dem Einfall der Bilder und akzentuiert – zu meinem Erstaunen, weil sich schon **anderes** zu hören gab, durchaus den Ödipuskomplex. Seitter setzt kein Anti vor den Ödipus, sondern tituliert ihn als neuen Bildereinfall, der, wie Lacan sagt, eine „Funktion der Mächtigkeit und Mäßigung“ einführt oder wie Seitter schreibt, einen Bilderwechsel vornimmt unter Beibehaltung des alten Rahmens. Damit tut es nicht not, die alten Bilder zu liquidieren, denn es ist kein unversöhnlicher Gegensatz entstanden noch die Vorherrschaft eines einzigen Bildes. Vielmehr ist eine neue Dimension eingeführt. Darum greifen psychologische Zurichtungsunternehmen und politische Bilderstürmerci daneben, weil sie die Teufel mit dem Belzebub austreiben. Was die alten Teufel einfach brauchen, ist eine neue Behausung.

Von den „Bewohnungsverhältnissen“ handelt dann auch der zweite Aufsatz. Der Mensch wird von der Sprache bewohnt oder ist ein von der Sprache gefoltertes Subjekt, heißt es bei Lacan. Der Mensch kann aber auch die Sprache bewohnen, das heißt sich ihrer bedienen. Damit es dazu kommt, muß man unter Umständen den Kampf mit den Quälgeistern, die das Haus der Sprache so ungastlich machen, aufnehmen. Denn so ohne weiteres lassen sie sich nicht an die Luft setzen. Man braucht Fremdsprachenkenntnisse, um sie zu exorzieren. Man muß ihre Sprache sprechen, sie zu betören verstehen und ihnen auch Platz anbieten. Denn – wie Seitter sagt – nicht weil sie besessen wären, sind die Seelen krank, sondern wegen ihrer Unwirtlichkeit. „Die Krankheit der modernen Welt besteht darin, daß die Seelen nicht mehr bewohnbar sind und daß sie daran leiden“.

Was nicht heißen muß, daß ein gemütliches Zuhause oder raffiniertes, gesuchtes Interieur verlangt wäre. Die Architektur, innen wie außen, die es braucht, ist ja durchaus bescheiden: **es genügt** ein Diwan und ein Fauteuil. Es reicht aus, daß sich jemand hinlegt, damit der Andere hört. Es genügt, daß einer redet, damit

es ihm zurückkommt, aber in einer Art und Weise, die sich „zum Lesen auseinanderschleiert“. Auch mag der Andere sprechen, von Zeit zu Zeit, in der Art, die gleichzeitig mehr und weniger ist, das heißt so sprechen, daß es sich „zum Schreiben zerdehnt“ und die *Eigenart der Sprache zur Schau stellt*, „daß anderswo schon etwas steht“.

Schreiben geht, so Seitter, über das Sprechen hinaus, es stellt sich quer zum Sprechen, zwingt das Sprechen in die zweite Dimension, die die graphische ist, und die er – insofern Sprachfähigkeit als anthropologischer Grundsatz gilt – „Anthropographie“ nennt. Schreiben führt, wenn man Glück hat, aus den Spiegelungen hinaus, und öffnet, wenn man Glück hat, den Weg zum Symbolischen. Die Schrift schlingert, sie ist aus Schleifen, Knoten und Strichen zusammengesetzt und verwebt dreierlei: die scheinbare Eindeutigkeit der Buchstabennotierung, die mögliche Vieldeutigkeit der semantischen Verknüpfungen und die „Keindeutigkeit“ der Buchstabenverpackung.

Über die Philosophie des Nicht-Philosophen Lacan geht es im letzten Aufsatz. Seitter stellt sie in Nachbarschaft zu drei Gebieten: zu Theorien, die wie die Heilkunde aus Sorge um den Menschen Wissen produzieren; dann zur Philosophie, die – insofern Denken immer auch Handeln bedeutet – durchaus praktisch ist; und schließlich zur Kunst.

Nähe zur Philosophie ergibt sich deshalb, weil es in Psychoanalyse wie Philosophie um Erkenntnis geht, obwohl sich die Geister hier scheiden. Wenn Erkenntnis im philosophischen Sinn bewußte Prozesse bezeichnet, so läßt sich psychoanalytisch auch dann von Erkenntnis sprechen, wenn Vorgänge in Rede stehen, die nicht ins Bewußtsein dringen. Dieser Unterscheidung scheint sich, nebenbei bemerkt, Manfred Frank in seinen Vorlesungen zum Neostukturalismus zu verschließen, wo er der Lacanschen Psychoanalyse vorwirft, sie fühle sich mit dem Hinweis auf ihre pragmatischen Bedürfnisse gegen Kritik immunisiert, während sie doch ihr enger Kontakt mit der Philosophie zu Rede und Antwort verpflichte, und moge sich um die Anerkennung der Vorrangigkeit des Bewußtseins herum. Ich denke, hier könnte man mit W. Seitter sagen, M. Frank hat sein Hören nicht „auseinandergeschleiert“ und seinem Lesen nichts in die Quere kommen lassen und darum nicht gehört, „was sich im Sagen noch anderweitig sagt“: die Rede des Anderen, die wahr und richtig ist, auch wenn sie drüber und drunter geht. Diese verqueren Bedingungen kann kein Sinnpurismus aufpolieren. Die Wirklichkeit ist schnöde, die Sinnschnörkel sind nicht ein und alles.

Vor zuviel Schnörkel und Wunschdenken setzt Lacan die Schranke und bietet dem überquellenden Strom der Einbildungen, Überzeugungen und Meinungen Einhalt. Damit komme die Lacansche Psychoanalyse, schreibt der Verfasser, auch einem anderen Wunsch nicht nach, der „guten Willens verbreitete(n) Sehnsucht nach einer ‚neuen Logik‘“, sondern setze auf die alte, die zeigt, daß „Was mit dem Menschen los ist, (...) ein Zusammenhang (ist), der nur in der Weise fest ist, daß er in einer bestimmten Weise lose ist“.

Die dritte Nachbarschaft hat Neuerungs Wert, sie provoziert, produziert, erfindet und inspiriert. Sie grenzt an Kunst an, und Seitter fragt, ob mit Lacan eine Analyse möglich würde, die den Aufschwung, die „Aufreizung“, die Erkennen auch bedeutet, weder niederhält, das heißt verarztet noch sich ihr anbiedert. Antwort darauf scheint mir die, wie es heißt, „psychische Textilkunst“ zu geben. Hier finden sich die Windungen, Bewegungen, Faltenwürfe, Überlappungen, Ketten, Spangen, Säume und Schließen wieder, die ein Photograph in Bildern festgehalten hat: Clérambault, den Lacan seinen Lehrer nennt. Während eines Genesungsaufenthalts in Marakko machte Clérambault, so lesen wir, zahlreiche Photos von Verschleierte(n) und entwickelte ein regelrechtes Klassifikationssystem, nahezu eine Technologie der Draperie.

Als Augenzeugin und Schlußlicht der kleinen Aufsatzsammlung dann die Aufnahme einer Verschleierte(n). Sie ist verhüllt bis auf die Augenzone, in der Hand hält sie einen Korb. Am Ende also die Verkehrung des eingangs gewährten Einblicks in die nackte Wahrheit – die allerdings auch nicht ganz ohne ist. (E. S.)

MITTEILUNGEN

Mitteilungen der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN

■ Seminare 84/85 in Berlin:

Norbert Haas: „... die sichere Einsicht, daß es im Unbewußten ein Realitätszeichen nicht gibt“ – Vom Objekt in den Wissenschaften zum Objekt der Psychoanalyse. Mittwochs, 20.30, vierzehntägig.

Claus Rath: Affekt. Donnerstags, 20.30, vierzehntägig.

Der Seminarraum befindet sich seit Herbst 84 in der Apostel-Paulus-Straße 35, Seitengebäude, 1 Berlin 62. Auskunft über das Sekretariat, Tel. 8 92 47 51.

■ Seminar 84/85 in Basel:

Robert Stalder: Über Hysterie. Donnerstags, 15.00, vierzehntägig. Auskunft erteilt

Robert Stalder, 4054 Basel, Bachlettenstraße 30, Tel. 54 33 35.

■ Seminar 84/85 in Hamburg:

Hans Naumann: Die Kritik Lacans am autonomen Ich. Auskunft erteilt Hans Naumann, 2087 Ellerbeck, Krönkampsweg 18.

Dr. Ilse Mayer, Berlin, ist am 26. 5. 84 als Mitglied der SIGMUND-FREUD-SCHULE aufgenommen worden.

Die Mitglieder der SFS im Februar 85: Norbert Haas, Verena Haas, Hinrich Lüthmann, Lutz Mai, Ilse Mayer (alle Berlin), Hans Naumann (Hamburg), Jutta Prasse (Berlin), Robert Stalder (Basel).

Am 6./7. Oktober 84 fand in Berlin auf Einladung von Lutz Mai eine weitere Privattagung zum Thema „Die Ausrichtung der Kur: Die Grundregel“ im Haus des Literarischen Colloquiums am Wannsee statt.

Im Rahmen zweier öffentlicher Vorträge der SFS im British Council Berlin sprachen Norbert Haas über „Der Szientismus Freuds“ (Freitag, 1. März 85) und Lutz Mai über „Freud, Lacan, Fortschritt, Wiederholung“ (Freitag, 8. März 85).

Die für Ende September geplante Privattagung von N. Haas zum Thema „Der Szientismus der Psychoanalyse“ in Münster/Westfalen ist auf einen späteren Zeitpunkt verschoben worden. Der neue Termin wird rechtzeitig bekanntgegeben.

Am 12. Juni 83 wurde der Verein zur Förderung der SIGMUND-FREUD-SCHULE BERLIN gegründet. Der Mitgliedsbeitrag beträgt 150 DM im Jahr (reduzierter Beitrag 100 DM).

MITTEILUNGEN

Einzuzahlen auf das Konto des Fördervereins Nr. 47 82 65 - 102 (Verein zur Förderung der Sigmund-Freud-Schule e. V., Xantener Straße 16, 1 Berlin 15) beim Postscheckamt Berlin West. Kassiererin ist Ilse Mayer. Die Mitgliedschaft berechtigt auch zum Besuch der ständigen Seminare. Die Satzungen des Fördervereins und der Sigmund-Freud-Schule sowie das Testatheft der Schule werden auf Anforderung vom Sekretariat zugesandt.

■ Die Redaktion des WUNDERBLOCK möchte darauf hinweisen, daß in Paris vor zwei Jahren eine Bibliographie der Arbeiten Jacques Lacans erschienen ist von Joël Dor: *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*. (Collection L'analyse au singulier) Paris: Inter-Edition 1983. (206 S.) Sie bringt ein chronologisches Verzeichnis beginnend mit 1926 und ein alphabetisches der Schriften und Seminare Lacans. Im zweiten Teil eine Chronologie der Seminare mit ihren einzelnen Sitzungen, so wie sie gehalten wurden. Erarbeitet in Zusammenarbeit mit G  r  me Taillandier. Zum Schluß eine – wohl sehr summarische – Übersicht über ausländische Editionen in deutsch, englisch, italienisch, spanisch und portugiesisch, in jugoslawisch und japanisch.

■ Beachtung durch die Leser des WUNDERBLOCK verdient ein Film von Henri-Georges Clouzot, des Regisseurs von *Manon*; sein Picasso-Film wurde zwar 1956 bereits gedreht, läuft aber in letzter Zeit wieder in einigen Kinos und ist außerordentlich sehenswert. Henri-Georges Clouzot: Picasso. Kamera: Claude Renoir.

■ Der WUNDERBLOCK weist in diesem Zusammenhang auf eine für die Filmgeschichte wichtige Publikation hin: *Die Republik*, hrsg. v. P. u. U. Nettelbeck. Inhalt: Frieda Grafe: *Beschriebener Film 1974–1985*. Nr. 72–75 Salzhausen-Luhm  hlen: Verlag Die Republik 1985. Es sind dies die hinre   end geschriebenen Filmkritiken dieser Jahre aus der Süddeutschen Zeitung und der Weltwoche.

DER WUNDERBLOCK

ZEITSCHRIFT FÜR PSYCHOANALYSE

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

■ 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, Montreuil, 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? (vergriffen) ■ 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. (vergriffen) ■ HEFT 9 J. Prasse: Der blöde Signifikant und die Schrift – Stilfragen: 1. Teil · 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. ■ HEFT 11/12 Cl. Lévi-Strauss: Ein kleines mythisch-literarisches Rätsel · Eine „Lacansche“ Psychose · L. Mai: Affekt und Effekt beim Zwangsneurotiker · F. Kittler: Flechsig/Schreber/Freud · H.-J. Metzger: Editorial · Satzung der Sigmund-Freud-Schule Berlin · Rezensionen zu Abraham/Torok u. a. ■ HEFT 13 Das Begehren zu schlafen. Eine Antwort Lacans, notiert von Catherine Millot · N. Haas: Antworten an Poinçon · R. Stalder: Schrift und Schreiben · R. Nägele: Nietzsches Hexentrank: Ressentiment, Identität und Verneinung · N. Haas: Entere Gründe · B. Schlossman: Lesen am Rande des Augustinischen Textes · Miles Davis im Gespräch mit Howard Mandel. I don't mind talkin' if people are listenin' · Rezension zu W. Seitter: Mitteilungen der Sigmund-Freud-Schule Berlin, Seminar Basel, Seminar Hamburg. ■ SONDERHEFT 1 LACAN LESEN – EIN SYMPOSION mit Beiträgen von M. Frank, F. Kaltenbeck, N. Haas, L. Mai, P. Müller, J. Prasse sowie Protokollen der Arbeitsgruppen: Psychoanalyse und Hermeneutik, Lacans Darstellung und Kritik der Dora-Analyse von Freud, Übersetzung, Psychoanalyse und Institution.

■ VORSCHAU auf die HEFTE 14 und 15 N. Haas/H.-J. Metzger: Über die Edition der Schriften und Seminare Jacques Lacans · J.-A. Miller/F. Ansermet: Interview in Bloc-Notes über die Transkription des Seminars von Jacques Lacan · D. Hombach: Freuds Traum. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Topologie · W. Seitter: Die Königin als Ausweg aus der vaterlosen Gesellschaft · N. Haas: Der Szientismus Freuds · H. v. Helmholtz über J. R. Mayer · E. Du Bois-Reymond über La Mettrie · J. Prasse: Vorträge über den Witz · H. Wermann: Der Diskurs der Kunst, Savoir ce qu'on ne dit pas (über M. Duras) · etc.

DER WUNDERBLOCK erscheint unregelmäßig. 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.



Marguerite Duras
Agatha. Französisch - deutsch
broschiert, Fadenheftung, 19.80

Marguerite Duras
Die Englische Geliebte. Roman
broschiert, Fadenheftung, 24.-

Marguerite Duras
Atlantik-Mann. Französisch - deutsch
broschiert, Fadenheftung, 12.-

Weitere Werke von
Marguerite Duras,
die 1984 den
Prix Goncourt
erhielt, in Vorbereitung.

Stroemfeld/Roter Stern
D-6000 Frankfurt, Holzhausenstr.4

Jochen Hörisch
Georg Christoph Tholen, Hrsg.
Eingebildete Texte
Affairen zwischen Psychoanalyse
und Literaturwissenschaft
UTB Uni-Taschenbücher Bd. 1348
1985. ca. 170 S. kart. ca. DM 16,80

Was heißt und wie funktioniert Einbildung. Einbildung in jedem Wortsinn? Was macht Texte und Themen so anziehend, die keine Angst vor, sondern vielmehr Lust an dem haben, was es nur in der Einbildung und also nicht gibt? Wie kann man in ein rechtes Verhältnis zum Eingebildeten treten? Es ist, mit Lacan zu reden, diese Spannung zwischen Imaginärem und Symbolischem, die die „Affaire zwischen Psychoanalyse und Literaturwissenschaft“ begründet. Die Beiträge dieses Bandes, die 1981 bis 1983 auf drei Symposien des wissenschaftlichen Zentrums II für Psychoanalyse in Kassel zur Diskussion standen, versuchen dieses Spannungsfeld zu ergründen.

Mit Beiträgen von Herbert Anton, Peter Dettmering, Norbert Haas, Ulla Haselstein, Jochen Hörisch, Friedrich A. Kittler, Dieter Ohlmeier, Joachim Perner, Michael Wetzler, Elizabeth Wright.

Wilhelm Fink Verlag
Ohmstraße 5 · 8000 München 40

schriftenreihen

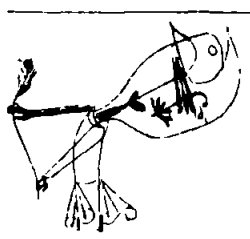
**des Wissenschaftlichen Zentrums II für Psychoanalyse,
Psychotherapie und psychosoziale Forschung
der Gesamthochschule Kassel**

fragmente

**schriftenreihe zur
psychoanalyse**

fragmente, erhältliche Hefte: (5) Mosaik der Forschung, (6) Psychoanalyse und Hochschule I, (7/8) Psychoanalyse-Literatur-Literaturwissenschaft II 'Zur psychohistorischen Genese der Deutschen', (9) Der eingebildete Körper - zur Vergeblichkeit des Narzißmus, (10) Altern und Alter - psychoanalytische und psychosoziale Beiträge, (11) Psychoanalyse-Literatur-Literaturwissenschaft III 'Das Unheimliche an der Realität', (12/13) Gruppenforschung I Psychoanalyse und Hochschule II

arbeitshefte 4 kinder psychoanalyse



herausgegeben am wissenschaftlichen
zentrum II gesamthochschule kassel juli 84

arbeitshefte kinderpsychoanalyse 4, aus dem Inhalt: C.Schöni-Kempkes: Psychotherapie mit Dominik, M.Leutzing-Bohleber: Nora-Die Analyse einer Zwölfjährigen, F.Pedrina: Psychotherapie mit einem Säugling, H.Halberstadt-Freud: Geschichte der Mutterliebe-Die symbiotische Illusion, H.Füchtner: Über das gesellschaftliche Unbewußte der Kinderpsychoanalyse in der Gegenwart, Doehmann/Garstick/Grosz: Babyobservation; Rezensionen zu D.Breur und H.Brück

anschrift der redaktionen: Redaktion fragmente / Redaktion arbeitshefte - Wissenschaftliches Zentrum II der Gesamthochschule Kassel, Gottschalkstr.26, Postfach 101380, D-3500 Kassel

1985 9. Jahrgang Heft 1/2

D 21056 F

PSYCHOLOGIE & GESELLSCHAFTS KRITIK

33/34

Gewaltverhältnisse

Franz Hochstrasser
Kriegssprache

Siegfried Grubitzsch
Revolutions- und Rätezeit 1918/19 aus der Sicht deutscher Psychiater

Roland Vogel
Zur Politischen Psychologie der faschistischen Bewegung in Deutschland

Helmut Hildebrandt
Zu einigen Entwicklungstendenzen der Betriebspsychologie
in der Weimarer Republik

Gerald Bauer, G. Ullrich
Psychotechnik – Wissenschaft und/oder Ideologie
dargestellt an der Zeitschrift für „Industrielle Psychotechnik“

Gerhild Müssig-Wüster
„Haun se ruhig mal drauf, wenn er nich pariert ...“
Über den Nutzen von Gewalt an Kindern in unserer Gesellschaft

Birgit Knegeford
Das Menstruationstabus – vom Segen und Fluch der Menstruation –

REZENSIONEN

Eine psychologiekritische Zeitschrift für Psychologen, Pädagogen,
Sozialwissenschaftler in Theorie und Praxis.

Einzelheft 9,- DM / Doppelheft 15,- DM / Jahresabonnement 28,-
plus 3,20 DM Porto / Studenten, Arbeitslose 23,- DM plus 3,20 DM Porto.

Erhältlich in jeder Buchhandlung oder direkt bei der Redaktion der
P & G, Hagelmannsweg 3b, 2900 Oldenburg, Telefon (0441) 6 41 26